

Ma'düle Önergelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması*

Yusuf Daşdemir**

Öz: Bu çalışma İbn Sinâ sonrası İslam mantık geleneğinde ma'düle önergelerin tanım ve varlıksal içerik açısından durumları konusunda yapılan tartışmaların ele almaktadır. Bunun için özellikle Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından getirilen eleştiriler ve Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365) tarafından bunlara karşı öne sürülen cevaplar üzerinde durulacaktır. İslam mantık geleneğini çok büyük ölçüde belirlemiş ve sonraki nesiller için tartışma çerçevesini çizmiş bir isim olarak İbn Sinâ (ö. 428/1037), eserlerinde ma'düle önergeler ve varlıksal içerik hakkında da geniş değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun olumsuz önergeler için olmasa da olumlu önergeler için varlıksal içerik şartını koyduğunu söylemek mümkündür. Ona göre bu kural ma'düle önergeler için de geçerlidir ve onlardan da olumlu olanlar varlıksal içerik şartını sağlamak zorundadır. Ancak İbn Sinâ'dan yaklaşık bir buçuk asır sonra yaşamış olan kelâmcı-filozof Fahreddin er-Râzî, diğer pek çok konuda olduğu gibi ma'düle önergeler ve bunların varlıksal içeriği konularında da İbn Sinâ'ya eleştiriler yönelmiş ve gelenek içerisinde yeni bir tartışma literatürüne öncülük etmiştir. Nitekim bir sonraki yüzyılda Kutbüddin et-Tahtânî de bu tartışmalara katılmıştır. Çalışma, İslam mantık geleneğinin İbn Sinâ sonrasında da fikrî ve felsefî hareketliliğini kaybetmediğini ve felsefî-mantıksal içeriği ve değeri olan tartışmalar üretmeye devam ettiğini ma'düle önergeler bağlamında göstermeyi amaçlamaktadır. Geleneğin İbn Sinâ sonrası dönemine ilişkin araştırmaların henüz başlangıç aşamasında olduğu düşünüldüğünde çalışmanın literatüre mütevazı da olsa bir katkı sunması beklenmektedir.

Anahtar kelimeler: İslam mantık geleneği, İbn Sinâ mantığı, varlıksal içerik, ma'düle önergeler, Fahreddin er-Râzî, Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî.

Abstract: This paper addresses discussions in post-Avicennan Arabic logic on the definition of metathetic propositions and their status in relation to existential import requirements, focusing on the arguments made by Fakhr al-Din al-Râzî (d. 606/1210) and the counter-arguments by Quṭb al-Din al-Râzî al-Tahtânî (d. 766/1365), who both establish their positions in the framework drawn by the most prominent figure in the tradition of classical Arabic logic, Avicenna (İbn Sinâ, d. 428/1037). In the latter's works, the problem of the existential import requirement in metathetic propositions (ma'düle) are thoroughly discussed and Avicenna seems to have presumed the existential import as a truth-condition for affirmative propositions, and therefore, affirmative metathetic propositions. For Avicenna, in other words, an affirmative metathetic proposition presumes its subject-term's possibly existent referent(s). However, the theologian-philosopher Fakhr al-Din al-Râzî, who lived about a century and half after Avicenna, raised criticisms against him in terms of metathetic propositions and their existential import among other things and ignited a wave of debates in the tradition, in which Quṭb al-Din al-Tahtânî took place in the following century. Through a study of this contained problem, this paper aims to address a wider scholarly concern regarding the vitality of post-classical Arabic logic. By studying the issue of existential import in metathetic propositions, this paper seeks to establish that in fact, this period was witness to the flourishing of philosophical debate among Arabic logicians.

Keywords: Arabic logic, Avicennan logic, existential import, metathetic propositions, Fakhr al-Din al-Râzî, Quṭb al-Din al-Râzî al-Tahtânî

* Bu çalışma Avrupa Birliği'nin Ufuk 2020 Araştırma ve İnovasyon Programı kapsamında Avrupa Araştırma Konseyi (ERC) tarafından desteklenmiştir (Destek numarası: 682779 - ETI). Makaleyi okuyarak fikir ve önerilerini sunan Kutlu Okan'a ve Nazariyat dergisinin anonim hakemlerine teşekkür ederim.

** Dr., Jyväskylä Üniversitesi, Felsefe Bölümü.
İletişim: yusuf.dasdemir@ju.fi.

Giriş

Önermenin doğruluk koşulları meselesi ile oldukça yakından ilgili olan varlıksal içerik (kısaca *vi*) sorunu, “Bir önermenin doğru olabilmesi için konusunun var olan bir şeye/şeylere delalet etmesi gerekli midir?” sorusuyla ifade edilebilir.¹ Her ne kadar bu sorun Aristotelesçi ve modern mantık gelenekleri arasındaki en önemli farklardan biri olması bakımından son zamanlarda gündeme gelen ve tartışılan bir konu olsa da Aristoteles (ö. MÖ 322) ve Yunan şârihlerinde olduğu gibi İslam mantık geleneği içerisinde de konuya ilişkin pek çok tartışma bulmak mümkündür. Nitekim bu tartışmaların en belirgin olduğu bağlamlardan biri de olumlu ma’düle önermeler ile olumsuz basit önermeler arasındaki farkların tespiti meselesidir. Bu konuda İbn Sînâ (ö. 428/1037) sadece olumlu önermelerin *vi* taşıdığını ve olumlu ma’düle ile olumsuz basit önerme arasındaki en önemli farkın bu noktada ortaya çıktığını ifade eder. Ancak onun bu yaklaşımı şârihlerinden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiş, Kutbüddin et-Tahtânî (ö. 766/1365)² başta olmak üzere sonraki mantıkçılar ise Râzî’nin bu eleştirilerini cevaplamaya ve bu eleştirileri karşılayabilmesi için İbn Sînâ’nın teorisinde gerekli gördükleri değişiklikleri yapmaya çalışmışlardır. Râzî’nin bu konudaki eleştirilerini özellikle iki noktada toplamak mümkündür: (i) Ma’düle önermelerin niteliği ve (ii) olumsuz önermelerin varlıksal içeriği.

Bu iki sorun sırasıyla çalışmamızın üçüncü bölümünde ele alınacaktır. Araştırmamız esasında İbn Sînâ sonrası tartışmaları ele alma niyetinde olsa da gerek İbn Sînâ’nın görüşlerinin tartışmaların odağında yer alması gerçeğinden gerekse literatürde konuya ilişkin henüz yeterli çalışma bulunmadığı gözleminden hareketle ilk iki bölümü İbn Sînâ’nın ma’düle önermeler ve varlıksal içerik konusundaki görüşlerinin analizine ayırdık. Diğer taraftan çalışmamızda konu edilecek sorunları İslam dünyasında kapsamlı bir şekilde ele alan ilk mantıkçı İkinci Öğretmen (*Mu’allim-i Sâni*) Fârâbî’dir (ö. 339/950). Bu nedenle özellikle İbn Sînâ ile aralarında dikkate değer bir ayrılık tespit edebildiğimiz noktalarda Fârâbî’ye de atıfta bulunacağız.

Önermenin doğruluk değeri ile yakın ilişkisi nedeniyle mantık açısından son derece önemli olan böyle bir konuyu İslam mantık tarihinin İbn Sînâ sonrası tar-

1 Sorunun benzer bir ifadesi için bkz. John N. Keynes, *Studies and Exercises in Formal Logic* (New York: Macmillan, 1900) 213.

2 Fahreddin er-Râzî ile karıştırılmaması için makale boyunca Kutbüddin et-Tahtânî’ye “Tahtânî” olarak atıfta bulunulacaktır. Onun bu şekilde adlandırılmasının nedeniyle ilgili rivayetler için bkz. Necmi Derin, “Kutbüddin er-Râzî’nin Hayatı Eserleri ve Felsefi Görüşleri” (Doktora tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 5.

tışmaları üzerinden ele alan bu çalışmamız, bu geleneğin içerisinde farklı sesleri ve yaklaşımları barındıran, canlı ve hareketli bir yapı olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden soru ve sorunlar üzerine yapılan araştırmaların son derece sınırlı olduğu düşünüldüğünde,³ çalışmamızın bu alanlardaki bilimsel birikime katkı sağlayacağı umulmaktadır.

1. İbn Sînâ'da Ma'dûle Önermeler

Ma'dûle önermeler konusunun temelini Aristoteles'in "belirsiz isimler teorisi" teşkil eder. O, *Yorum Üzerine* II, 16a30-31'de kendisine olumsuzluk edatı birleşmiş isimlerden söz eder ve bunları "belirsiz isim (*ónoma aóriston*)" olarak adlandırır. "İnsan-olmayan" terimiyle örneklendirdiği belirsiz isimler ona göre, gerçek anlamda bir isim olmadığı gibi, bu kavramı tek başına ifade edecek bir isim de yoktur. Bunlar önerme gibi bileşik olmadığı için doğru veya yanlış da olamaz.⁴ Aristotele-

- 3 Bu konuda tespit edebildiğimiz az sayıdaki araştırma kronolojik sıra ile şunlardır: Harry A. Wolfson'un "Infinite and Privative Judgments in Aristotle, Averroes and Kant" (*Philosophy and Phenomenological Research* VIII/2 (1947): 173-187) başlıklı makalesi özellikle konunun Aristoteles'teki kaynakları ile temel terimlerin Yunanca ve Latince karşılıklarını göstermesi ve oldukça erken bir dönemde bu sorunları ele almış olması bakımından önemlidir. Yine Paul Thom'un sorunu Fârâbî özelinde inceleyen makalesi de özellikle konuyu modern mantık yardımıyla izah etmiş olması bakımından önemlidir. Bkz. Paul Thom, "Al-Fârâbî on Indefinite and Privative Names", *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008): 193-209. Necmettin Pehlivan'ın *Klasik Mantıkta Ma'dûle Önermelerle Yapılan Çıkarımlar* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2016) adlı çalışması konuyu oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alan geniş çaplı bir çalışmadır. Giriş kısmında ma'dûle önermelerin metafizik tartışmalarla olan ilgisinin ve bu tartışmalardaki kullanım alanlarının gösterilmesi çalışmanın en özgün tarafını oluşturmaktadır. Ferruh Özpilavcı'nın *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayınları, 2018) başlıklı çalışmasının belirsiz isimler ve ma'dûle önermelerle ilgili bölümleri de konuya ilişkin önemli bilgi ve değerlendirmeler içermektedir.
- 4 Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ; el-Mantık III: el-İbâre*, thk. M. Huzayrî (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve'n-Neşr, 1970), 12.9-13.6; Türkçesi için bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 12. Aristoteles, yüklem veya konu olarak belirsiz bir isim içeren önermelere belli bir isim vermemiştir. Ancak İskender Afrodisi (yak. III. yüzyıl) başta olmak üzere Yunan şârihler bu tür önermelerin Aristoteles'in halefi Theophrastus (ö. MÖ yak. 287) tarafından "değiştirilmiş" anlamına *protasis ek metataseôs* veya *kata metatasein* olarak adlandırıldığını belirtirler. Bkz. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Prior Analytics* 1.32-46, çev. I. Mueller (Londra: Duckworth, 2006), 93. Bu isimlendirme için ortaya atılan farklı gerekçeler ve bunlara ilişkin kaynakların Yunanca metin ve İngilizce çevirileri için bkz. William W. Fortenbaugh vd., *Theophrastus of Eresus: Sources for His Life Writings Thought and Influence* I, ed. & çev. W. W. Fortenbaugh vd. (Leiden: Brill, 1992), 148-153. Bu terim Arapçaya *ma'dûle* olarak çevrilmiş ve bu tür önermeleri ifade etmek üzere terimleşmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu terimin teknik kullanımına ilişkin mevcut en eski örnekler Fârâbî'nin *Yorum Üzerine* şerhindeki kullanımlarıdır. Ancak Fârâbî'nin gerek *ma'dûl* ve *ma'dûle* gerekse bunların kökü olan *'udûl* terimlerini herhangi bir gerekçe göstermeden ve tutarlı bir şekilde kullanması, kendisinden önce bu terminolojinin yerleşmiş olduğunu göstermektedir. Fârâbî'nin bu kullanımları için bkz. örneğin Ebû Nasr Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, thk. W. Kutsch ve S. Marrow (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1971), 102 vd. Fârâbî'nin belirsiz kavramlar ve yoksunluk kavramlarına ilişkin fikirlerinin ayrıntılı bir analizi için bkz. Thom, "Al-Fârâbî on Indefinite and Privative Names", 193-209.

les'in isimler için yaptığı bu tasnifi benimseyen Fârâbî ve İbn Sînâ, ma'dûle önermeleri buradan hareketle tanımlarlar. İbn Sînâ'ya göre, "o halde, yüklemi belirsiz bir isim veya belirsiz bir kelime olan önerme ma'dûle ve değişmiş (*mütegayyire*) adını alır".⁵ Fârâbî de benzer tanımlar yapar.⁶ Ancak aralarında belirsiz ismin anlamı ya da semantik içeriği ve dolayısıyla ma'dûle önermelerin yorumu konusunda açık bir ayrılık vardır. Bu ayrılık esas olarak belirsiz isimlerin yokluk ya da yoksunluk ifade edecek şekilde yorumlanması noktasında ortaya çıkar ve aşağıda daha geniş ele alacağımız üzere İbn Sînâ bu yoruma karşıdır.

İbn Sînâ'ya göre, önermenin en basit formu ikili (*sünâ'î*) olması, yani bir konu ve yüklemden oluşmasıdır. Böyle bir önermede bağ gizlenmiş durumdadır. Bağ açık hale getirildiğinde önerme üçlü (*sülâsî*) olur. Üçlü bir önermeye olumsuzluk iki şekilde ilişebilir: bağdan önce ya da yüklemden önce. Birinci durumda önerme olumsuz olur, çünkü bağa ilişen olumsuzluk konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi nefyeder ve dolayısıyla önermede bu ikisi arasındaki ilişkinin yokluğuna hükmedilmiş olur. İkinci durumda ise önerme olumlu kalmakla birlikte yüklemde olumsuzluk içeren bir önerme, yani ma'dûle haline gelir. Açıklamayı İbn Sînâ'nın örnekleri üzerinden sürdürürsek:

Zeyd âdil değildir.

Zeyd âdil-olmayandır.

Bu iki önermelerden birincisi olumsuz, ikincisi ma'dûledir. Ma'dûle önermede yüklem artık *âdilden* ibaret değildir. Yüklem, *'udül* ifade eden olmayan (*gayr*) ekiyle birlikte alınan *âdil-olmayan* kavramıdır. Dolayısıyla öncelikle 'âdil' kelimesinin sonuna 'olmayan' eklenerek *âdil-olmayan* kavramı elde edilmiş ve Zeyd konusuna olumlu bir tarzda yüklenmiştir. Bağ olumsuzluk edatı ilâştirerek ma'dûle önermeyi olumsuz yapmak ve dolayısıyla âdil-olmayan anlamını konudan nefyetsmek de mümkündür: "Zeyd âdil-olmayan değildir."⁷

Önermede bağ gizlendiği ve önerme ikili olduğunda Arapçanın yapısı gereği önermenin basit olumsuz mu yoksa olumlu ma'dûle mi olduğunu tespit etmek mümkün değildir. İbn Sînâ'ya göre, özellikle fiil olması halinde yükleme ilişen

5 İbn Sînâ, *el-İbâre*, 78.10-11; *Yorum Üzerine*, 72. Makale boyunca bütün çeviriler aksi belirtilmediği sürece makalenin yazarına aittir.

6 Fârâbî, "Kitâbu'l-İbâre", *el-Mantık inde'l-Fârâbî* I, thk. R. Acem (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1985), 148; Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî*, 106.

7 İbn Sînâ, *el-İbâre*, 77.16-78.10; *Yorum Üzerine*, 71-72. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. M. Fahri (Beyrut: Dâru'l-Âfâk'l-Cedide, 1982), 54-55.

olumsuzluk edatının yüklemi nefyettiğine ve önermeyi olumsuzla dönüştürdüğüne ilişkin kuvvetli bir zan oluşur. Yüklem isim olduğunda ise, İbn Sînâ'ya göre, Arapça *leyse* edatı daha ziyade önermeyi olumsuz yapmak için, *gayr* edatı ise ma'dûle yapmak için kullanılır.⁸

Ma'dûle önermelerle yakından ilişkili olan diğer bir önerme türü de yoksunluk önermeleridir (*kazâyâ ademiyye*). Bu tür önermeleri İbn Sînâ kısaca "yüklemi, bir konuda veya onun türü yahut cinsinde olması gereken bir şeyin yokluğuna delalet eden önermeler" şeklinde tanımlar.⁹ İbn Sînâ, yaygın (*meşhûr*) olan görüşün bu tür önermeleri "yüklemi, iki mütekabilden zayıf olana delalet eden önermeler" olarak tarif etmek olduğunu belirtir, ancak ona göre doğru olan yukarıda verdiğimiz tanımdır. Bu görüşüyle de o, gerek kendisinin ifade ettiği yaygın anlayıştan gerekse Fârâbî gibi önemli bir selefenden ayrılmış görünmektedir. Çünkü Fârâbî, yoksunluk önermelerinin farklı yorumlarını sıraladıktan sonra yaygın görüşü kabul etmekte bir sakınca görmez: "Yoksunluk önermelerini, şârihlerin yoksunluk önermesi olarak adlandırdığı şekilde alalım. [Buna göre] bunlar, yüklemi iki zıttan zayıf olana delalet eden önermelerdir."¹⁰

Demek ki, yoksunluk önermelerini tanımak için öncelikle yoksunluk ifade eden terimlerin neler olduğunu anlamamız gerekmektedir. *Kategoriler* VII.1'de bir konuya aynı anda aynı yönden yüklenmesi mümkün olmayan karşılıklı (*mütekâbil*) kavram türlerini sayarken İbn Sînâ görelî, karşıt, olumlu-olumsuz kavram çiftlerini ele alır ve ardından sahiplik-yoksunluk kavram çiftlerini de bu üçüne ilave eder. Ona göre, bazı karşılıklı kavram türlerinde konunun bir yüklem ile onun mütekabili arasında gidip gelmesi, başka bir ifadeyle konunun iki mütekaabil yüklem her birinden diğerine intikal etmesi mümkündür. Ancak bazılarında bu mümkün olmaz ki, sahiplik-yoksunluk ilişkisi bu türden bir ilişkidir. İbn Sînâ, yoksunluğun farklı anlamlarını sıraladıktan sonra *Kategoriler* kitabında esas alınan anlamı şöyle izah eder:

[M1] Burada kastedilen yokluk, [olması gereken] vakitte sahipliğin ortadan kalkması, yani fiilin kendisiyle mümkün olduğu kuvvenin yokluğudur. Çünkü [bu durumda] konu kuvveden mahrum olacak ve artık yokluğun, sözgelimi körlüğün ortadan kalkması mümkün olmayacaktır. Hâlbuki sahiplik yokluğa dönüşebilmektedir. İşte bu, *Kategoriler*'de açıklanan yoksunluk tekabülüdür.¹¹

8 İbn Sînâ, *el-İbâre*, 78.14-79.10; *Yorum Üzerine*, 72.

9 İbn Sînâ, *en-Necât*, 55.

10 Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî*, 108-109.

11 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık II: el-Mekâlât*, thk. G. Anavâti vd. (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi' el-Emîriyye, 1959), 247.3-7; Türkçesi için bkz. İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. M. Macit (İstanbul: Litera

Bu metinde İbn Sînâ'nın mantıksal anlamıyla yoksunluğu, fiilin bir kez daha ortaya çıkmasını imkânsız kılacak şekilde kuvvenin ortadan kalkması olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sahiplik bir kez yoksunluğa dönüştüğünde kuvve tamamen ortadan kalkmış olacağından bu konunun artık sahipliğe geri dönmesi mümkün değildir. Diğer taraftan kendisinde kuvvenin hiçbir zaman ya da doğal olarak mevcut olmadığı bir varlıktan söz ederken bu kuvvenin yokluğu anlamında bir yoksunluktan bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Sözelimi, İbn Sînâ'nın örneğiyle,¹² duvarın görmemesi anlamında bir yoksunluk söz konusu değildir; çünkü duvarda doğal olarak görme kuvvesi yoktur ve bunun yoksunluk olması da düşünülemez. Bu açıklamalarına dayanarak İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in *Kategoriler*'de (12a30-32) koyduğu şu ilkeyi benimsediğini düşünebiliriz: "Biz, bir yetiye sahip olma imkânı bulunan bir şeyin, ona doğal olarak sahip olması gereken zamanda onda doğası gereği bulunması gereken o şeyden tamamen mahrum olduğunda ondan yoksun olduğunu söyleriz." İşte yüklem olarak böyle bir yoksunluk kavramını barındıran önerme de yoksunluk önermesi olarak adlandırılacaktır.

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere, belirsiz isimlerin yorumu ve dolayısıyla ma'düle önermelerin yoksunluk önermeleriyle ilişkisi konusunda Fârâbî ile İbn Sînâ arasında önemli bir anlaşmazlık vardır. Aristoteles'in, belirsiz fiillerin mevcut olan ve olmayan konular hakkında doğru olabileceği yönündeki (*Yorum Üzerine* 16b15-16) sözlerini şerh ederken Fârâbî, kendisinden önceki şârihlerin bu cümleyi literal anlamıyla aldığını belirtir. Ona göre, şârihlerin tamamı insan-olmayan terimi var olsun ya da olmasın insan-olmayan her şeye doğru olarak yüklenebileceği düşüncesindedir.¹³ Ancak Fârâbî bu yoruma itiraz ederek belirsiz isim ve fiillerin bir yokluğa delalet ettiğini ve bunun da *Kategoriler*'de izah edilen ve melekenin zıddı olan yok-

Yayınları, 2010), 234. Yoksunluğun farklı anlamları için ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, thk. G. Anavâti ve S. Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1960), 304.17-305.9. Krş. Aristoteles, *Metafizik V*, 1022b22- 1023a7. *İlâhiyyât*'ta İbn Sînâ, Aristoteles'in *Metafizik*'te bahsettiği yoksunluğun farklı anlamlarını neredeyse aynı şekilde tekrar ettiği halde bu iki metin arasında anlamlı bir fark vardır: İbn Sînâ, Aristoteles'in sonradan "alfa yoksunluk kavramları" olarak isimlendirilecek olan ve Yunanca *alfa* olumsuzluk ön-ekiyle yapılan örneklerinden hiç söz etmez. Yapısı gereği Arapçada insan-olmayan gibi belirsiz kavramlar ile bölünemez, eşitsiz vb. gibi alfa yoksunluk kavramları arasında bir ayrım yapmak mümkün olmadığından, bu ikinci kavram çeşidinin Arapça felsefe ve mantık eserlerinde tamamen göz ardı edildiği veya belirsiz kavramlarla birlikte ele alındığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Wolfson, İslam mantıkçılarında bu tür kavramların yüklem olduğu önermelerin basit olumsuz önermelerle birlikte düşünüldüğünü ifade eder. Bkz. Wolfson, "Infinite and Privative Judgments", 184; Stamatios Gerogiorgakis, "Privations, Negations and the Square; Basic Elements of a Logic of Privations", *Around and Beyond the Square of Opposition*, ed. J.-Y. Béziau ve D. Jacqueline (Basel: Springer, 2012), 230.

12 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât II*, 305.1.

13 Şârihlerin bu yorumu konusunda bkz. Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD A Sourcebook III: Logic and Metaphysics* (Londra: Bristol Classical Press, 2012), 288-289.

sunluk olduğunu belirtir: “Her iki belirsizin [belirsiz isim ve fiil] delalet ettiği bu anlam, *Kategoriler*'de açıklanan yoksunluktur. Bu da bir şeyin bulunması gereken bir konuda mevcut olmamasıdır.”¹⁴ Buna binâen, Fârâbî'ye göre, görür-olmayan ile kör terimleri arasında bir fark yoktur, bu ikisi özdeştir. Buna karşılık İbn Sînâ bu iki kavramın özdeşliğini kabul etmez ve dolayısıyla ma'düle önermeler ve yoksunluk önermelerinin özdeş görülmesini de eleştirir. Ona göre, ma'düle oluş önermenin formuyla (*te'lif*) ilgilidir ve yüklemde “-olmayan” eki bulunan bütün önermeler ma'düledir. Önermenin maddesi ve niteliği ise farklı bir konudur. Ma'düle önermeler yoksunluk önermesi gibi yorumlandığı takdirde aşağıdaki kıyasın geçerliliği tartışmalı hale gelecektir:

[K1] Bir konuda mevcut-olmayan her şey cevherdir.
Bütün cisimler bir konuda mevcut-olmayandır.
O halde, bütün cisimler cevherdir.

İbn Sînâ'ya göre, bu geçerli bir kıyastır. Hâlbuki “bir konuda mevcut-olmayan” terimi yoksunluk ifade etmez, çünkü cevherin bir cinsi olmaması hasebiyle cevherin cinsinde var olan, fakat cevherde olmayan bir niteliğe delalet etmemektedir.¹⁵ Demek ki, belirsiz terimleri yoksunluk terimleriyle veya ma'düle önermeleri yoksunluk önermeleriyle karıştırmak doğru değildir, çünkü bunlardan ilki önermenin formu, ikincisi ise maddesi ve içeriği ile ilgilidir.

el-İşârât ve't-tenbihât'ta ise İbn Sînâ, yukarıda ilk ipuçlarını verdiği formelci tavrı bir sonraki aşamasına taşır ve yoksunluk önermelerini ayrı bir kategori olarak ele almadığı gibi şu sözleriyle ma'düle-yoksunluk önermesi ayrımını mantıkçı için gereksiz bir konu olarak değerlendirdiğini gösterir:

[M2] Ma'dülenin, melekenin karşısı olan yokluğa mı yoksa başka bir anlama mı delalet ettiği, bu bağlamda görür-olmayanın sadece köre mi yoksa görme yeteneğini kaybetmiş herhangi bir hayvana mı (isterse bu onun doğasının gereği olsun) yahut bundan daha genel bir anlama mı delalet ettiği konusuna gelirse, bunun açıklaması mantıkçıya düşmez. Bilakis her bir dile göre dillilerin açıklaması gerekir.¹⁶

14 Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî*, 108-109. Pehlivan, ma'düle önermelerin ontolojik temelini yokluk düşüncesi üzerine bina eder. Bu yaklaşım Fârâbî ve onun gibi düşünenler açısından doğru kabul edilebilirse de İslam mantık geleneğinin en önemli isminin, İbn Sînâ'nın buna karşı olduğunu kabul etmek gerekir. Bkz. Pehlivan, *Ma'düle Önermelerle Yapılan Çıkarımlar*, 11-76.

15 İbn Sînâ, *el-İbâre*, 81.10-82.9; *Yorum Üzerine*, 74-75. İbn Sînâ, *Necât*'ta da ma'düle önermelerin yokluk önermeleriyle karıştırılmaması gerektiği konusunda oldukça açıktır. Bkz. *en-Necât*, 54.

16 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* I, thk. S. Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.), 243. Bu konuda diller arasındaki farklılıklara ilişkin İbn Sînâ'nın düşüncesi için bkz. *el-İbâre*, 20.1-10; *Yorum Üzerine*, 18-19.

Öncelikle burada İbn Sînâ ma'düle önermelerin yorumu konusunda üç ayrı yaklaşıma dikkat çekmektedir. Bunlardan ilk ikisi ma'düle önermeleri, yoksunluk önermesi olarak yorumlayan anlayışa; sonuncusu ise bu iki önerme türünü özdeş kabul etmeyen yoruma dayanmaktadır:

1. Bu önermeler konunun doğası gereği sahip olması gereken bir nitelikten yoksun olmasını ifade eder.

2. Daha geniş bir yoruma göre bu önermeler konunun kendi doğası gereği değil, fakat türü ve cinsinin doğası gereği sahip olması beklenen bir nitelikten yoksun olmasını ifade eder.

3. Bu ikisinden daha geniş bir yoruma göre, ma'düleler yoksunluk önermesinden daha geneldir; sözgelimi görme ne türünde ne de cinsinde bulunan bir konu olarak duvar için bile görür-olmayan yüklemi düşünülebilir.

Ancak İbn Sînâ bu tartışmanın mantıkçının görevi olmadığını belirtir. *Şifâ* ve *Necât*'tan *İşârât*'a geçerken gösterdiği bu tavır değişikliğinin nedenini onun mantığa ilişkin genel yaklaşımında görülen değişimde aramak yanlış olmayacaktır. İbn Sînâ, mantığın formal bir disiplin olması gerektiği düşüncesindedir ve büyük ölçüde Aristoteles şârihleri elinde şekillenen mantık külliyyatı içerisindeki forma ait olmayan unsurlardan rahatsızdır. Bunu *Kategoriler* kitabının başında bu kitabın aslında mantık disiplini içerisinde ele alınmasını doğru bulmadığı yönündeki eleştirileriyle açıkça ifade eder;¹⁷ nitekim *İşârât*'ta kategoriler konusunu mantıktan çıkarır. Bu bağlamda sahiplik-yoksunluk kategorilerinin de gerek Aristoteles gerekse İbn Sînâ tarafından *Kategoriler* kitabında ele alınan bir konu olduğunu da kaydetmek gerekir.

Ayrıca yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İbn Sînâ'nın, önermenin ma'düle olmasını forma, yoksunluk ifade etmesini ise içeriğe ilişkin bir husus olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu nedenle forma ait bir mesele olan ma'düle oluşu *İşârât*'ta tartışmış, ancak bunun içerik ve anlamla ilgili tarafını mantıkçı olarak tartışma ihtiyacı hissetmemiştir. Onun yukarıdaki metnin hemen devamındaki cümleleri de bu yorumu haklı çıkarır görünmektedir: "Bilakis mantıkçıya gereken olumsuzluk edatının bağdan sonra gelmesi veya ne şekilde olursa olsun ona ilişmesi durumunda önermenin –doğru olsun yanlış olsun– olumlu bir önerme olacağını tespit etmesidir."¹⁸ Görüldüğü gibi bir mantıkçı olarak İbn Sînâ'yı ilgilendiren önermenin formuna ilişkin özellikleridir.

17 İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, 4.15-5.18; *Kategoriler*, 3-4.

18 İbn Sînâ, *el-İşârât* I, 244.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İbn Sînâ yüklemde olumsuzluk barındıran bütün önermeleri ma'düle önerme olarak kabul eder ve bu tür önermeleri yok(sun)luk üzerinden yorumlama çabalarını ve bu arada Fârâbî'yi isim vermeden eleştirir.

2. İbn Sînâ'da Varlıksal İçerik Sorunu

İbn Sînâ mantığında ma'düle olumlu önermelerle basit olumsuz önermeler arasındaki en önemli farkın *vi* konusunda kendini gösterdiğini yukarıda belirtmiştik. Önceki bölümde onun ma'düle önermeleri ne şekilde ele aldığını gördükten sonra bu bölümde önermelerin *vi* sorununa yaklaşımını tartışacağız.

İbn Sînâ'nın konuya ilişkin görüşlerinin analizi için, sanırım, en uygun başlangıç noktası onun, yüklemli önermelerde olumlama ve olumsuzlamaya ilişkin tanımlarıdır. Ona göre:

Olumlama (*içâb*): Yüklem konusunda var olduğuna dair hükümdür.

Olumsuzlama (*selb*): Yüklem konusunda var olmadığına dair hükümdür.¹⁹

İbn Sînâ, bu iki tanımı biraz daha açan ve *vi* sorunuyla ilişkilendiren bir ifade-sinde ise şöyle söyler:

[M3] Bütün olumsuzlamalar var olmayanlar için doğru olur, çünkü olumlu anlamların onlara [var olmayanlara] olumlu olarak yüklenmesi yanlış olur. Bir şart ve durum bundan istisnadır, ancak onun açıklanma yeri burası değildir. Çünkü olumlama bir anlamın bir başka anlam için varlığına ya da bir niteliğin bir şey için varlığına dair hükümdür ve var olmayan bir şey için bir anlam mevcut olamaz. Var olmamak ise olumsuzlamadır.²⁰

Bu metinden İbn Sînâ'nın *vi* şartını olumlu önermelere özgü kılarak olumsuz önermelerde konunun var olmasını gerekli görmediği açıkça anlaşılmaktadır, çünkü ona göre, yükleme bir şey veya anlam için başka bir şeyin varlığına dair bir hüküm olduğuna göre, öncelikle o şey var olmadan onun bir özelliğinin var olduğu iddia edilemez.²¹ O halde olumlu bir önermenin doğru olabilmesi için öncelikle konunun var olan bir şey ya da şeylere delalet etmesi gerekir. İbn Sînâ bu var olmayı da kendi zihinsel ve dışsal varlık teorisine uygun bir tarzda iki şekilde yorumlar: "Demek ki, olumlama konu olan her şey ya tikelerde ya da zihinde var olmalıdır."²²

19 İbn Sînâ, *en-Necât*, 51. Krş. *el-İbâre*, 80.11.

20 İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, 258.19-259.3; *Kategoriler*, 245-246.

21 İbn Sînâ, *el-İbâre*, 80.2; *Yorum Üzerine*, 73.

22 İbn Sînâ, *el-İbâre*, 79.13-14; *Yorum Üzerine*, 73.

Olumsuz önermelerin doğru olması için konunun var olması gerekli değildir. Olumsuzlama bir anlamın veya özelliğin bir şeyde var olmadığına dair bir hüküm olduğuna göre, bu şeyin kendisinin de var olması gerekli değildir. Dolayısıyla olumsuz bir hüküm var olan konular kadar var olmayanlar hakkında da doğru olabilir.²³

Olumlu bir önermenin konusunun *vi* şartını taşıması gerektiği ve bu varlığın da dış dünyada ya da zihinde olabileceği anlaşıldı. Bu iki varlık tarzından birincisi açık, ancak İbn Sînâ için zihinsel varlığın ne anlama geldiği ve nelerin zihinsel varlığa sahip olduğu konusu açık değildir. Dış dünyada bir karşılığı olmayan ve dahası olması da mümkün olmayan kavramların zihinsel olarak var olduğundan söz edebilir miyiz? Başka bir deyişle, bunlara zihinsel de olsa bir varlık atfederek bunlar hakkında olumlu bir yargıda bulunmak mümkün mü? Şimdi temel metinlerden hareketle İbn Sînâ'nın bu sorulara verebileceği cevapları tespit etmeye çalışalım.

İbn Sînâ'nın var olmayan (*ma'dûm*) şeyler –eğer bunlara ‘şey’ dememize müsaade edilirse– hakkındaki düşüncesini anlamak için sanırım öncelikle iki türlü *ma'dûm* olduğunu kabul etmek durumundayız: var olmayan, ancak var olmasında bir imkânsızlık bulunmayan *ma'dûmlar* (bunlara *mümkün ma'dûmlar* diyelim) ve var olması imkânsız olan *ma'dûmlar* (bunlara da *imkânsız ma'dûmlar* diyelim).²⁴ Bu iki sınıftan birincisi için İbn Sînâ'nın yine farklı metinlerinde kullandığı yedigen ev (*el-beytü'l-müsebbe*) ya da yirmi-yüzlü (*zû işrine kâ'ide*)²⁵ gibi geometrik cisimleri örnek verebiliriz.²⁶ İbn Sînâ bunlar hakkında şöyle söyler:

23 İbn Sînâ, *el-İbâre*, 81.1-2; *Yorum Üzerine*, 74.

24 Her ne kadar İbn Sînâ böyle bir tasnifi yapmamış olsa da bazı metinlerinde “zâtı *ma'dûm* varlığı imkânsız (*el-ma'dûmu'z-zât el-mümteni'u'l-vücûd* veya *el-ma'dûmu'z-zât el-muhâlu'l-vücûd*)” gibi ifadelerle ikinci kategoriye atıfta bulunmasının böyle bir tasnifin yapılmasını meşru kılacağı düşüncesindeyim. Bu ifadeler için bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. H. Müseyyân (Tahrân: Müessesesi-i Pejûheşi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1391), 527; *eş-Şifâ*, *el-Mantık V*, *el-Burhân*, thk. E. Afifi (Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1956) 72.4; Türkçesi için bkz. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 22. Bununla birlikte burada “Şimdiye kadar var olmamış ve şu anda da var olmayan bir şey gelecekte de var olmayacaksa bunun için hâlâ mümkün ifadesi kullanılabilir mi?” sorusu akla gelmektedir. “Bolluk ilkesi (*the principle of plenitude*)” olarak isimlendirilen ilkeyle yakından ilgili olan bu soruna İbn Sînâ'nın yaklaşımıyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Allan Bäck, “Avicenna's Conception of Modalities”, *Vivarium* XXX/2 (1992): 217-255, özellikle 231-239.

25 Bu iki terim için bkz. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât I*, 195.8; *el-İbâre*, 79.15; *Yorum Üzerine*, 73.

26 İbn Sînâ'nın yedigen ev vb. matematiksel nesnelere Anka gibi hayali ve imkânsız nesnelere aynı şekilde değerlendirmedine ilişkin en ilginç göstergelerden biri onun Antik kaynaklarda tümeller hakkında kullanılan Anka örneği yerine yedigen ev örneğini koymasındır. Konunun ayrıntılı tartışması ve ilgili literatür için bkz. Thérèse-Anne Druart, “Avicennan Troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and of the Phoenix”, *Tópicos* 42 (2012): 51-73.

[M4] [1] Olumlamanın özü, yüklem için varlığına ilişkin bir yargı [olması]dır ve mevcut olmayan bir şey hakkında bir yüklem onun için mevcut olduğuna dair bir yargıda bulunmak imkânsızdır. O halde, olumlamaya konu olan her şey ya tikelerde ya da zihinde mevcuttur.

[2] Nitekim bir kimse “Nasıl mevcut olursa olsun yirmi-yüzlü şöyledir” dediğinde, bunun anlamı yok (*ma'dûm*) olan yirmi-yüzlünün, yokluğu sırasında şöyle olma niteliğine sahip olduğu değildir. Çünkü o *ma'dûm* olduğunda, nitelikleri de *ma'dûm*dur/yoktur. Zira kendisi *ma'dûm* iken niteliklerinin mevcut olması mümkün değildir.

[3] Bilakis zihin, bunların kendinde (*fi enfüsihâ*) ve varlığında bu yükleme sahip olduğunu ya da bunlar zihinde var olarak düşünüldüğünde bunlar için yüklemelerin geçerli olacağını varsayarak [bu tür] şeyler hakkında olumlu hüküm verir.

[4] Ancak sadece zihinde olmaları bakımından değil, aksine bunların [dışarıda] var olmaları durumunda bu yükleme sahip olacakları [varsayımıyla bunlar hakkında olumlu yargıda bulunur]. Çünkü yargı sırasında konunun zihinden başka bir yerde varlığı yoksa, bu durumda böyle bir varlık olan örneğin B'nin, zihinde değil de kendinde (*fi nefsi'l-emr*) A olmakla niteleneceğini söylememiz mümkün olmaz. O kendinde (*fi nefsi'l-emr*) mevcut değilken nasıl olup da bir niteliğe sahip olabilir.²⁷

İbn Sinâ'nın buradaki ifadelerini yukarıdaki sıralamaya uygun olarak tahlil etmek istersek, öncelikle onun [1]'de olumlama ile ne kastettiğinden başlayabiliriz. Bu olumlama tanımı, kanaatimce, iki farklı düzlemde söz etmektedir: yargı düzlemi ve varlık düzlemi. Şüphesiz yargı düzlemi zihindir, çünkü yargılamak zihinsel bir süreçtir, zihinde gerçekleşen bir edimdir. Aslında konu ve yüklem de zihinde var olan nesnelere aittir. Ancak varlık düzlemi ya da daha açık ifade edersek yüklem delalet ettiği niteliğin konunun delalet ettiği nesne de var olması ya dış dünyada ya da zihinde gerçekleşir. Dolayısıyla en az bu ikisinden birinde var olmayan bir şeyin herhangi bir niteliğinin varlığından da söz edilemez. [2] Nitekim yirmi-yüzlü hakkında olumlu yargıda bulunan bir kişi onun yokluğu anında veya yok olması bakımından herhangi bir yükleme sahip olduğunu iddia etmez. [3] Böyle bir yargı ilk olarak yirmi-yüzlünün dış dünyada ya da zihinde var olduğunun kabulüne dayanır. Ancak dış dünyada var olması imkânsız olan bir şey hakkında sadece zihinde var olduğu düşünülerek bir hüküm verilemez. Çünkü [4] esas olan dış dünyadaki varlıktır ve bir şey sadece zihinde bile var olsa onun dış dünyada var olması halinde ne tür bir özelliğe sahip olacağı düşünülerek onun hakkında yargıya varılır. Yirmi-yüzlü böyle bir hüküm için uygundur, çünkü yedigen ev gibi yirmi-yüzlü de dış dünyada gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey değildir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu tür

27 İbn Sinâ, *el-İbâre*, 79.12-80.10; *Yorum Üzerine*, 73.

kavramlar bir öze ve tasavvura ve dolayısıyla zihinsel varlığa sahiptir.²⁸ Bu nedenle de her ne kadar dışarıda hiçbir fertleri mevcut olmasa da böyle kavramlar *vi şartını* karşılar ve olumlu bir önermenin konusu olarak kullanılabilir.

İbn Sînâ'nın imkânsız *ma'dûmlarına* gelirse, öncekilerden farklı olarak bu tür kavramların bir özü ve tasavvuru olmadığı gibi²⁹ zihinsel varlığı da yoktur. İnsan muhayyilesinin gerçeğe aykırı bir tarzda oluşturduğu bileşimlerden³⁰ ibaret oldukları için bu tür kavramların bir mahiyeti yoktur ve dolayısıyla gerçek anlamda tanımları da yapılamaz. Bu imkânsız *ma'dûmlar* aslında sadece dilde birer kelime olarak vardır ve ancak adsal tanımlar yoluyla bunlarla ne kastedildiği hakkında bilgi verilebilir. Mutlak yokluk durumunda oldukları için bunlar hakkında olumlu bir şey söylemek mümkün değildir. Demek ki, var olması imkânsız *ma'dûmlar vi şartını* sağlamaz ve olumlu bir önermeye konu olamaz, çünkü bunlar ne dışarıda ne de zihinde bir varlığa sahiptir. Bu tür kavramların olumsuz bir önermeye konu olması durumunu ise İbn Sînâ *İlâhiyât* I.5'te şöyle açıklar:

[M5] Habere gelince, haber daima zihinde gerçekleşmiş (*mütehakkık*) bir şey hakkındadır. Mutlak *ma'dûm* hakkında ise olumlu bir haber [cümlesi] kurulamaz. Bunun hakkında olumsuz bir haber yapıldığında ise ona zihinde bir tür varlık atfedilmiş olur. Çünkü "o (*hüve*)" sözüümüz bir işaret içerir ve hiçbir şekilde zihinde sureti olmayan bir *ma'dûma* işaret etmek mümkün değildir. O halde nasıl *ma'dûma* olumlu bir anlam yüklenebilir?³¹

Burada İbn Sînâ mutlak anlamda *ma'dûm* olan bir şey hakkında olumlu bir önerme kurmayı imkânsız görürken olumsuz önermeyi de şarta bağlamaktadır. Buna göre olumsuz önerme kurarken bile zihin bu *ma'dûma* bir tür varlık atfetmek ve bu varlık sayesinde ona bir yükleme yapmak durumundadır. Çünkü önermede bağ işlevi gören *hüve* zamiri işaret anlamı taşır ve zihinde bile varlığı olmayan bir şeye işaret etmek saçmadır. O halde zihin bu tür *ma'dûmlara* da bir varlık atfederek onlar hakkında olumsuz önermeler kurabilir. Ancak bu durumda *ma'dûm*, mutlak anlamda *ma'dûm* olmaktan çıkıp zihinsel varlık kazanmış ve dolayısıyla *vi şartını* sağlamış olmaz mı? Eğer öyleyse bunlar hakkında olumlu bir yargı da oluşturulabilecek ve İbn Sînâ'nın olumlu ve olumsuz önermeler arasında *vi* açısından koyduğu fark anlamsız hâle gelecektir.

28 Yedigen ev terimini İbn Sînâ bilfiil hiçbir tikel karşılığı olmadığı halde doğası gereği birden fazla nesneye yüklem olması mümkün olan tümellere örnek olarak ortaya atar. Tümel olan bir kavramın tasavvuru veya zihinsel varlığı olmaması düşünülemez. Bkz. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât* I, 195.8.

29 "*Ma'dûmun* işaret edilebilecek sabit bir özü yoktur." İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 445.

30 Bu tür kavramların ne şekilde oluşturulduğu için bkz. İbn Sînâ, *el-Burhân*, 72.3-17.

31 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât* I, 32.12-16.

İbn Sînâ'nın metnin sonundaki inkârî sorusundan böyle bir akıl yürütmeye imkân tanımadığı açıkça anlaşılmaktadır. O halde onun buradaki “zihnin *ma'düma* bir tür varlık atfetmesi” ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmalıyız. Bu ifadenin anlaşılması noktasında İbn Sînâ'nın *Ta'likât*'taki şu cümlelerinin faydalı olacağı düşüncesindeyim:

[M6] Zatı ma'düm varlığı imkânsız olan bir 'şey' değildir. Dolayısıyla onun hakkında varlığa ilişkin/olumlu (*vücûdî*) bir hüküm verilemez ya da hiçbir hüküm verilemez. Ancak bu sözde, yani onların *ma'dümu*'z-zât olduğu sözünde de var olana bir işaret vardır [denirse], bu ancak lafız bakımındandır. Hakikatte ise bunlara hiçbir şekilde işaret edilemez.³²

Görüldüğü üzere İbn Sînâ ilk olarak bu tür imkânsız ma'dümler hakkında olumlu hüküm hatta herhangi bir hüküm verme imkânını reddeder. Ancak sonrasında “O, ma'dümu'z-zâtır” gibi bir önermede de aslında olumlu bir yargı ve imkânsız bir ma'düma işaret olduğu yönündeki varsayımsal bir itiraza cevap vererek burada işaretin ancak lafız bakımından olduğunu yoksa hakikat bakımından böyle bir şeyin varlığı olamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ dış dünyada var olması mümkün olmayan Anka kuşu, boşluk (*halâ*), Allah'ın şeriki vb. gibi kavramlara zihinde de varlık atfetmez,³³ fakat bunlara sözel (*lafzî*) bir varlık verir ki,³⁴ bu sayede bunlar hakkında konuşmamız olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermemiz mümkün hale gelir.³⁵ Fregeci bir dille ifade etmek gerekirse, böylesi bir kavramın

32 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 527.

33 Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ'nın imkânsız ma'dümlere zihinsel varlık atfettiği ve bunları “akledilir formlar” olarak gördüğü tek metin, kendisine aidiyeti henüz tam olarak kesinleşmemiş olan bir mektuptur. Burada İbn Sînâ bu tür gerçeğe aykırı şeylerin sadece muhayyilede bulunduğu iddiasıyla hem muhayyilede hem de zihinde bulunduğu iddiasını ele alır ve ikinciden yana tavır koyar: “Ne var ki onlar [imkânsız ma'dümler] zihinde mevcuttur.” Bkz. Jean Michot, “Avicenna's 'Letter on the Disappearance of the Vain Intelligible Forms after Death'”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 27 (1985): 94-103. Ancak böyle bir düşüncenin İbn Sînâ'ya aidiyetinin kabul edilmesi, onun olumsuz basitle olumlu ma'düleler arasındaki fark hakkında söyledikleri başta olmak üzere pek çok düşüncesinde çelişkiye düştüğünü kabul etmek anlamına gelecektir. Diğer taraftan bu durumda, hakkında olumlu önerme kurulamayan hiçbir kavram kalmayacaktır. Bu tür çelişkileri göz önünde bulundurarak söz konusu mektubun İbn Sînâ'ya aidiyetine şüpheyle bakmak gerektiği düşüncesindeyim. Nitekim Gutas gibi bazı uzmanlar risalenin otantik olmadığı görüşündedir. Gerekçeleri için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Brill: Leiden, 2014), 456.

34 “Bu, Anka'nın tikeller arasında hiçbir varlığı olmayan, sadece vehimdeki bir anlama delalet eden bir isimden ibaret olmasına göredir.” İbn Sînâ, *el-İbâre*, 82.12; *Yorum Üzerine*, 75.

35 “Hiçbir şekilde varlığı olmayan şeylere gelince, bunlar hakkında olumlama zihin 'bunlar şöyledir' diye hüküm verdiğinde belki kullanılabilir ve bu, bunlar eğer zihinsel bir varlıkla mevcut olsaydı, şu şekilde olurlardı, anlamına gelir. Bu, 'boşluk boyutlarıdır' denilmesi gibidir.” İbn Sînâ, *el-İbâre*, 80.13-81.1; *Yorum Üzerine*, 73-74.

anlamı vardır, fakat dış dünyada veya zihinde bir referansı yoktur.³⁶ Ona bu anlamı veren de adsal tanımıdır ve bu anlam ya da adsal tanım sayesinde bu kavram hakkında kurulan önermelerin doğruluk değeri anlaşılır. Bu tür kavramların referansı olmadığı için haklarında verilen bir yargının doğruluk değeri de ancak tanımlarıyla tutarlılık (*coherence*) açısından değerlendirilebilir. Sözgelimi “Anka bir kuştur” önermesi Anka’nın adsal tanımıyla tutarlı olduğu takdirde doğru, aksi halde yanlıştır. Burada bu önermenin dış dünyayla uyumlu olması (*correspondence*) anlamında bir doğruluk söz konusu değildir.

İbn Sînâ’nın konuya ilişkin metinlerinin bu şekilde yorumlanması onun bilim teorisiyle de uyumludur. *Burhân* I.5’te açıklandığı üzere, şeylerin adsal tanımlarını soran basit “nedir?” sorusu bütün diğer sorulardan önce gelir ve dolayısıyla bu soru sorulduğu esnada konunun var olup olmadığı henüz belirlenmiş değildir. Bu aşamada adsal tanımın tanımlananı en azından sözel bir varlık sahibi olmadan üzerinde konuşulamaz, var olup olmadığı araştırılmaz ve hatta adsal tanımı dahi yapılamaz. *Burhân* I.5’te İbn Sînâ’nın basit “nedir?” sorusundan söz ederken, Anka ve boşluk kavramlarını örnek vermesi de bu anlamda önemlidir.³⁷

Olumlu ma’düle ve olumsuz basit önermeler arasındaki en önemli farkın *vi* noktasında ortaya çıktığını yukarıda söylemiştik. İbn Sînâ bunu şöyle ifade eder:

[M7] Olumsuz basit, olumlu ma’düleden daha geneldir çünkü o, ma’düm olması bakımından ma’düma doğru bir tarzda yüklenebilir. Hâlbuki olumlu ma’düle bunlara doğru bir şekilde yüklenemez. Nitekim “Anka görür değildir” denmesi doğru olduğu halde “Anka görür-olmayandır” denmesi doğru olmaz. Bu Anka’nın tikeller arasında hiçbir varlığı olmayan, sadece vehimdeki bir anlama delalet eden bir isimden ibaret olmasına göredir.³⁸

Görüldüğü gibi, “Zeyd âdil değildir” gibi olumsuz bir önerme ile “Zeyd âdil-olmayandır” gibi bir ma’düle arasındaki farkı belirleyen faktör, konunun zihin veya dış dünyada var olup olmamasıdır. Nitekim bu önermelerin konusu *vi* şartını sağlayan bir kavram olduğu takdirde bu iki önerme karşılıklı olarak birbirini gerektirir ve bir anlamda özdeş hale gelir.

Fârâbî ile İbn Sînâ arasında ma’dülenin yorumu konusundaki ayrılık bu konuda da su yüzüne çıkar, çünkü Fârâbî olumsuz basit önerme ile olumlu ma’düle arasında

36 Frege’nin anlam-referans ayrımı için bkz. Gottlob Frege, “On Sense and Reference”, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. & çev. P. Geach ve M. Black (Oxford: Basil Blackwell, 1960), 56-78.

37 Bkz. İbn Sînâ, *el-Burhân*, 68-69; *İkinci Analitikler*, 18-19.

38 İbn Sînâ, *el-İbâre*, 82.16-18; *Yorum Üzerine*, 75.

vi şartı dışında bir fark daha kabul etmektedir. Ona göre, olumsuz basit önerme doğruluk bakımından ma'düleden daha geneldir, çünkü ma'düle yokluk ifade ettiği için sadece bu yokluğun melekesine sahip olması beklenen konulara yüklenebilir. Bu anlamda örneğin bilgili-olmayan yüklemi, cahille aynı anlama gelir ve sadece bilgili olma yeteneği olan insana olumlu olarak yüklenebilir. Hâlbuki olumsuz önermede böyle bir kısıtlama yoktur.³⁹ İbn Sînâ ise bu düşüncüyü kabul etmez ve isim vermeden Fârâbî'yi eleştirir. Ona göre, olumsuz basit önermenin olumlu ma'düleden daha genel olduğu doğru olsa da bu iki önerme formu arasında anlam bakımından *vi* şartı dışında bir fark aramak doğru değildir.⁴⁰

Meselenin İbn Sînâ tarafından ne şekilde görüldüğüne ilişkin bu temel açıklamalardan sonra Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerini ve Kutbüddin et-Tahtânî tarafından bunlara verilen cevapları tartışmaya geçebiliriz.

3. Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması

On üçüncü yüzyılın etkili kelâmcı-filozofu Fahreddin er-Râzî aynı zamanda İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazılan en önemli iki şerhten birinin de sahibidir. Bu şerhinde gerekli gördüğü yerlerde İbn Sînâ'nın fikirlerini eleştirmekten ve kendi görüşlerini ileri sürmekten çekinmemiş, bu nedenle de Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274) tarafından şerhinin bir şerh olmaktan ziyade cerh olduğu eleştirisine maruz kalmıştır.⁴¹ Yine bu tür eleştirileri nedeniyle Nicholas Rescher gibi İslam mantık tarihi araştırmacıları Râzî'yi İbn Sînâ'ya yaklaşıma bir tepki olarak oluşan Batı ekolü içerisinde konumlandırmayı ve bu ekolün on üçüncü yüzyıldaki en önemli temsilcisi olarak kaydetmeyi tercih etmiştir.⁴² Çalışmanın konusunu oluşturan ma'düle önermelerde *vi* meselesi de Râzî'nin İbn Sînâ'ya karşı eleştirel bir konum aldığı hususlardan biridir. Muhtemelen Râzî'nin pek çok eleştirisine cevap veren Tûsî'nin ma'düle önermeler konusundakileri tartışmaya gerek bile görmemesi⁴³ üzerine, bunları cevapla-

39 Fârâbî, "Kitâbu'l-İbâre", 148. Ayrıca bkz. Thom, "Al-Fârâbî on Indefinite and Privative Names", 194-195.

40 İbn Sînâ, *el-İbâre*, 81.5-15; *Yorum Üzerine*, 74.

41 Nasîrüddin et-Tûsî, "Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât", *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. S. Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.), I, 112.

42 Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964), 66-67.

43 "Büyük şârihin [Râzî] bu konuda getirdiği eleştiriler, bu açıklamalara zarar vermediği gibi aksine boş itiraz ve üzerinde anlaşılmış esaslara dayanmayan deliller olduğundan ve bunlarla uğraşmak sözü uzatmaya yol açacağı halde herhangi bir fayda sağlamayacağından, bu eleştirileri görmezden geldik." Tûsî, "Şerhu'l-İşârât", I, 245.

ma işini on dördüncü yüzyılın en önemli ve etkili mantıkçısı Kutbüddin et-Tahtânî üzerine almıştır.⁴⁴ Özellikle mantıkçılığıyla ön plana çıkan Tahtânî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı şerhlerle Râzî, Âmidî, Tûsî ve diğer isimlerle sürüp gelen bu zincirin de bir halkasını oluşturmuştur.⁴⁵

Ma'düle önermelerde *vi* konusunda İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerine geçmeden önce Râzî'nin bu tür önermeleri ne şekilde yorumladığını ele almamız gerekmektedir. Râzî'ye göre, ma'düle önermelerin tanımı konusunda iki farklı yaklaşım vardır. Bunlardan birincisine göre, (i) bu önermeler tabiatı gereği bir konuda var olması gereken bir niteliğin yokluğuna delalet eden önermelerdir ve sözgelimi, görür-olmayan belirsiz terimi âmâ ile aynı anlama gelir. Görme yetisi bir melekedir ve doğası gereği bulunması gereken bir konuda bulunmaması anlamında yokluğu da melekentin karşıtı olan yokluktur. (ii) İkinci görüş ise ma'düle terimleri birinciden daha genel anlamda yorumlar. Bu yoruma göre, bu terimler sadece bireysel doğası değil, aynı zamanda türsel ya da cinssel doğası gereği bir konuda bulunması beklenen bir niteliğin bulunmamasını ifade eder. Örneğin, köstebek gibi görme özelliğinin yokluğu doğasının bir parçası olan bir hayvanı ele aldığımızda "Köstebek görür-olmayandır" önermesi birinci yoruma göre yanlış iken, ikinci yoruma göre doğrudur. Çünkü görme özelliği her ne kadar köstebek türü için olmasa da cinsi, yani hayvan için doğal olarak bulunmak durumunda olan bir özelliktir. Râzî, ikinci yaklaşımı benimseyenler içerisinde sadece yakın cinsinden değil, uzak cinsinden dolayı konuya yüklenebilecek niteliklerin yokluğunu da ma'düle önermeler kapsamında değerlendirenler olduğunu belirtir.⁴⁶

İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta ma'düle önermelerin tanımı konusunda "bundan daha genel bir anlama mı" diyerek işaret ettiği (bkz. [M2]) daha geniş ma'düle yorumunu Râzî, yukarıdaki ikinci yaklaşımla tefsir eder. Başka bir deyişle Râzî'ye göre, bu ifadeyle İbn Sînâ, türünün yahut yakın veya uzak cinsinin doğası gereği olması beklenen bir özelliğin belli bir konuda mevcut olmamasını ifade eden önermenin ma'düle olacağını savunan yaklaşımı kastetmiştir. Dolayısıyla Râzî'nin ma'düle

44 Râzî'nin bu konudaki eleştirilerine ilk cevap Seyfeddin el-Âmidî'den gelmiştir. Aşağıda yeri geldikçe değinileceği üzere bu cevaplar Tahtânî üzerinde de etkili olmuş görünmektedir. Bkz. Seyfeddin el-Âmidî, *Keşfü't-temvihât fi şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. A. F. Mezidi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 80-81.

45 Tahtânî'nin *İşârât* şerhini yazma nedenine dair bir anekdot için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf el-Zunun*, nşr. M. Ş. Yaltkaya ve Kılıslı R. Bilge (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 95.

46 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. A. R. Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384), I, 155-156.

önerme yorumları, biri diğerinden daha genel de olsa, bu tür önermeleri yoksunluk önermesi olarak yorumlama eğilimi taşır. Ancak yukarıda [M2]'yi yorumlarken de belirttiğim gibi, İbn Sînâ'nın söz konusu metinde "bundan daha genel bir anlam" derken ma'dülelerin yoksunluk önermelerinden daha geniş olarak yorumlanmasını ve bu anlamda "Duvar görür-olmayandır" önermesini doğru kabul eden yaklaşıma işaret ettiğini düşünüyorum. Nitekim onun *İşârât*'ta önermenin formel özelliklerini ön plana çıkartarak yüklemi belirsiz bir terim olan bütün önermeleri ma'düle kabul ettiğini yukarıda belirtmiştik.

Râzî, ma'dülenin tanımına ilişkin yukarıdaki iki yaklaşımı da değişik argümanlarla çürütmeye çalışır. Buna göre, (i) yanlıştır, çünkü Aristoteles feleğin ne hafif ne de ağır olduğunu ispat ederken şöyle bir kıyasa başvurmuştur:

[K2] Ne merkezden dışarı doğru ne de merkeze doğru hareket eden her şey ne ağır ne hafiftir.

Felek ne merkezden dışarı doğru ne de merkeze doğru hareket eder.

O halde, felek ne hafif ne de ağırdır.⁴⁷

Râzî'ye göre, bu kıyasta öncüller olumsuz değildir, çünkü iki olumsuzdan sonuç çıkmaz. Fakat öncüllerde olumsuzluk edatı olduğuna göre (ne/ne de) demek ki öncüller ma'düledir. Oysa bu öncüllerin yüklemelerinin felekler hakkında sabit olması düşünülemez. Bu durumda birinci yorum, yani ma'dülenin melekenin yokluğu anlamındaki yokluğa işaret ettiği düşüncesi yanlıştır.⁴⁸

Râzî, yukarıdaki ikinci yaklaşımı (ii) da yine bir kıyas örneğiyle yanlışlamaya çalışır:

[K3] Cevher-olmayan her şey arazdır.

Siyahlık cevher-olmayandır.

O halde, siyahlık arazdır.

Bu kıyasta da siyahlık özelliğinin cevherin türü veya cinsi için yüklem olması düşünülemez, çünkü cevherin türü veya cinsi yoktur.⁴⁹ Dolayısıyla ma'dülenin konunun türünde veya cinsinde bulunması gereken bir özelliğe delalet ettiği düşüncesi de yanlıştır.

47 Râzî'nin bu kıyasta İslam mantıkçılarının genel uygulamasına aykırı olarak önce büyük öncülü sonra küçük öncülü verdiği dikkat edilmelidir.

48 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 157-158.

49 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 158.

Görüldüğü gibi Râzî ma'dûlenin her iki yorumunu da eleştirir, ancak bunu yaparken kendi düşüncesini ortaya koyma gereği de duymaz. Bu nedenle bu argümanlar Râzî'nin kendi düşüncesini yansıtmaktan ziyade İbn Sînâ'nın ifadelerini yorumlamak açısından ortaya konmuş izlenimi vermektedir. Nitekim mantık alanında en önemli eserlerinden biri olan *Mûlahhas*'ta Râzî ma'dûle önermeyi birinci yaklaşıma ve Fârâbî'nin tanımına yakın bir şekilde tanımlar: "Ma'dûle, tabiatı gereği o vakitte konuda var olması gereken bir şeyin onda yokluğuna hükmedilen önermedir."⁵⁰ Dolayısıyla Râzî'nin yukarıdaki birinci yaklaşımı benimsediğini düşünmek daha makul görünmektedir. Bununla birlikte Râzî, yine *İşârât* şerhinde şöyle söyler:

[M8] Deriz ki, *udûlün* yoksunlukla ilgili bir şeye (*ademî*), bir anlama delalet etmesi gerekli değildir, çünkü "Zeyd kör-olmayandır" dediğimizde, kör-olmayan olumsuz bir anlama (*ma'nen selbî*) delalet etmediği halde, önerme olumlu ma'dûle olur.⁵¹

Dikkat edilirse burada önermenin tamamen formel özellikleri dikkate alınmış ve buna göre ma'dûle olup olmadığı belirlenmiştir. Şayet bu metnin Râzî'nin kendi görüşünü yansıttığı kabul edilirse, onun *İşârât* şerhi ile *Mûlahhas*'ta çelişik görüşler savunduğunu düşünmemiz gerekecektir. *el-Âyâtü'l-beyyinât* gibi telif bir eserinde ma'dûle önermeyi "içerisinde olumsuzluk edatının yüklemine, konunun veya her ikisinin bir parçası yapıldığı önerme"⁵² olarak tanımladığını göz önünde bulundurursak Râzî'nin ma'dûle önerme anlayışı konusunda kesin bir sonuca varmanın zorluğu daha iyi anlaşılacaktır. Bu ikircikli tavrıyla, yani farklı eserlerinde ma'dûle önermeyi yoksunluk önermeleriyle ilişkilendiren ve ilişkilendirmeyen iki yorum arasında gidip gelmesi bağlamında Râzî, bu konuda bir geçiş noktasında duruyor gibi görünmektedir. Çünkü İbn Sînâ ile Râzî arasındaki mantıkçılar genellikle İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki yaklaşımını takip ederek ma'dûleyi formel özellikleri, yani yüklemine olumsuzluk edatı bulunmasıyla tanımlarken⁵³ Râzî sonrası İslam mantıkçıları büyük oranda Fârâbîci anlayışı benimsemiş ve bu önermeleri doğrudan yoksunluk önermesiyle özdeş kabul etmeye başlamışlardır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu değişimi ya da İbn Sînâci formel yorumdan Fârâbîci anlayışa geri dönüşü kesin bir tavırla savunan ilk mantıkçı Hünecî'dir (ö.

50 Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, thk. A. F. Karamelikî ve Â. Asgarînejâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381), 137-138.

51 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 157.

52 Bkz. İbn Ebi'l-Hadid Medâini, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, thk. M. Cebli (Beyrut: Dâr Sâdir, 1996), 134.

53 Örnek olarak bkz. Behmenyâr b. Merzubân, *et-Tahsil*, thk. M. Mutahharî (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1375), 54; İbn Sehlân Sâvî, *el-Besâiru'n-Nasiriyye fi ilmi'l-mantık*, thk. R. Acem (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnâni, 1993), 104.

646/1248). *Keşfü'l-esrâr*'da Hünecî, “önermenin yüklemi varlığa ilişkin (*vücûdî*) olursa, bağ ister olumlu ister olumsuz olsun önerme ‘belirli (*muhassala*)’ olarak adlandırılır. Yüklem yokluğa ilişkin (*ademî*) olduğunda ise önerme ‘ma’düle’, ‘değişmiş (*mütegayyire*)’ ve ‘belirsiz (*gayr-i muhassala*)’ olarak isimlendirilir”⁵⁴ diyerek ma’düle önermelerin yok(sun)luk önermeleri olarak yorumlanması ve yoksunluk önermelerinin tamamen literatürden çıkması yolunda oldukça sağlam ve etkili bir adım atmıştır. Böylece Ebherî (ö. 663/1265),⁵⁵ Urmevî (ö. 682/1283),⁵⁶ Şemsüddin es-Semerkandî (ö. 702/1303),⁵⁷ Allâme Hillî (ö. 726/1325),⁵⁸ Ali Kuşçu (ö. 879/1474)⁵⁹ ve Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520)⁶⁰ gibi Hünecî sonrası dönemin önemli mantıkçıları ma’düle önermeyi “yüklemi yokluğa ilişkin (*ademî*) olan önerme” olarak tanımlamışlardır. Ancak Tûsî ve onu takip eden birkaç mantıkçıyı, örneğin Kâtibî’yi (ö. 675/1277),⁶¹ bu konuda farklı bir yere koymak gerekir. Tûsî, *Tecridü'l-akâ'id* dışındaki eserlerinde⁶² İbn Sînâ’nın *İşârât*'ta ortaya koyduğu tavrı sürdürmüş ve ma’düle önermeyi yüklemnin formel yapısı, yani olumsuzluk edatı içermesi bakımından tanımlamıştır.⁶³ Ancak yukarıdaki Hillî örneğinden de anlaşılacağı üzere sonraki dönemlerde Tûsî’nin şârihleri dahi bu yaklaşımı terk etmişlerdir. Bu konuda istisnai bir isim Teftâzânî’dir (ö. 792/1390). Teftâzânî hem ma’düleyi olumsuzluk edatı içermesiyle tanımlar hem de ma’dülede yok(sun)luk anlamının bulunmadığını özellikle vurgular.⁶⁴

- 54 Hünecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, thk. H. Ruveyhib (Tahran: Müessesesi-i Pejuhêşi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1389), 86.
- 55 Esirüddin el-Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahriri'd-dakâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2453, vr. 19. Bununla birlikte Ebherî *Tenzilü'l-efkâr*'da ma'dülenin formel tanımını kullanır: “Önermenin yüklemine olumsuzluk edatı ve başka bir lafızdan oluşan bir lafızla delalet ediliyorsa önerme ma'düle olarak adlandırılır.” Bkz. *Tenzilü'l-efkâr fi ta'dili'l-esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2562, vr. 10.
- 56 Bkz. Hasan Akkanat, “Kadı Sirâceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)” (Doktora tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), I, 31.
- 57 Şemsüddin es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr: Düşüncenin Kıstası*, thk. ve çev. N. Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 196.
- 58 Allâme Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd şerhu mantıkî't-Tecrid*, thk. M. Bidârfur (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1435), 94.
- 59 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridü'l-akâ'id*, thk. M. H. Zirâi Rızâi (Kum: Râyid, 1393), 545.
- 60 Zekeriyâ Ensârî, *el-Muttala' alâ metni İsâgüci* (Mısır: Mustafa el-Bâni el-Halebî ve Evlâduh, t.y.), 41.
- 61 Bkz. Necmüddin el-Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi kavâ'idî'l-mantıkıyye*, thk. M. Fazlullah (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1998), 213. Ancak Kâtibî de bu konuda tutarlı değildir ve *Aynü'l-kavâ'id* adlı eserinde ma'düleyi “Eğer terimlerinden biri ya da her ikisi yoklukla ilgili olursa önerme ma'düle olarak adlandırılır” şeklinde tanımlar. Bkz. Kâtibî, *Aynü'l-kavâ'id*, Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa 1481, vr. 38.
- 62 Ancak *Tecridü'l-akâ'id* de o, ma'düle önermeyi yok(sun)luk temelinde izah ettiği izlenimi vermektedir: Nasirüddin et-Tûsî, *Tecridü'l-akâ'id*, thk. A. Süleymân (Kahire: Dâru'l-Ma'ârifî'l-Câmiyye, 1996), 79.
- 63 Bkz. Nasirüddin et-Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, Arapçaya çev. Molla Hüsrev, thk. H. Şâfi'î ve M. Cemâleddin (Kahire: el-Medlisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2004), 119; Nasirüddin et-Tûsî, *Tecridü'l-mantık* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbûât, 1988), 19; Nasirüddin et-Tûsî, “Ta'dilü'l-mi'yâr fi nakdi Tenzilî'l-efkâr”, *Collected Texts and Papers on Logic and Language*, ed. M. Mohaghegh ve T. Izutsu (Tahran: Institute of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1974), 166-168.
- 64 Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye fi'l-mantık*, thk. C. B. Sâlih (Ammân: Dâru'n-Nüril'l-Mübîn, 2011), 225-226.

Tahtâni'ye baktığımızda ise onun da dönemin hâkim anlayışına uyarak ma'dûle önermeyi yoklukla ilişkilendirdiğini görmekteyiz. Ona göre, bir önermenin yüklemi varlıkla ilgili ise (*vücûdî*), başka bir ifadeyle içinde olumsuzluk barındırmıyorsa önerme "belirli (*muhassala*) önerme" olarak adlandırılır. Çünkü burada yüklem meydana gelmesinden ya da var olmasından (*tahassul*) söz edilmektedir. Buna karşılık yüklem yoklukla ilgili olduğunda (*ademi*) önerme ma'dûle olur, çünkü öncelikle olumlu ve varlığa ilişkin durumlara delalet edilir ve ancak bunlar vasıtasıyla olumsuzluk ve yokluğa ilişkin durumlara delalet edilir. İşte bu olumludan olumsuza geçiş (*udûl*) yükleme olumsuzluk edatının birleşmesi ve onun bir parçası hâline gelmesiyle olur.⁶⁵ Görüldüğü üzere, Hûnecî'ye karşı genellikle eleştirel bir tavır takınan Tahtâni ma'dûlenin yorumu konusunda onun cümlelerini nerdeyse bire bir tekrar etmektedir.

Toparlamak gerekirse, İslam mantık geleneğinde belirsiz isimlerin ve dolayısıyla ma'dûle önermelerin yorumu konusunda biri Fârâbî diğeri İbn Sînâ'ya dayanan iki farklı yaklaşımın varlığı dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi bu tür önermeleri yok(sun)luk üzerinden açıklamak isterken ikincisi daha formel bir yaklaşımla sadece olumsuzluk edatının yüklem bir parçası olmasını dikkate alır. Râzî ve Tûsî gibi mantıkçılar bu iki çizgi arasında mütereddit bir yol izlerken Hûnecî sonrası mantıkçılar büyük oranda Fârâbîci anlayışı benimsemiş görünmektedir. Ancak Ebherî, Kâtibî gibi mantıkçıların da farklı eserlerinde farklı tanımlar yapmaları tutarlı ve bilinçli bir şekilde bu iki anlayıştan birini benimsemekten ziyade bunları aynı anda savunulabilecek yaklaşımlar olarak gördükleri sonucunu da akla getirmektedir. Bu anlamda İbn Sînâcı tanımı ma'dûlenin formunu, Fârâbîci tanımı ise bu önermenin anlamını esas alan tanımlar olarak görmüş olma ihtimalleri vardır. Fakat her hâlükârda bu dönemde yaygın bir şekilde ma'dûlenin yoklukla ilişkilendirildiği açıktır.

Tekrar konumuza dönersek, *Mantıku'l-Mûlahhas* ve *Şerhu'l-İşârât* başta olmak üzere önemli mantık metinlerinde Râzî'nin, İbn Sînâ'nın olumlu ma'dûle önermeler konusundaki görüşlerine yönelik itiraz ve eleştirel argümanlarının şu iki sorun etrafında toplandığını görmekteyiz: (i) Ma'dûle önermelerin niteliği ve (ii) olumsuz önermelerin varlıksal içeriği.

Şimdi Râzî'nin, "Şüphecilerin İmamı (*İmâmü'l-müşekkikîn*)"⁶⁶ unvanını haklı çıkarı tarzda kimi zaman benimsemeksizin ortaya attığı tereddüt ve itirazları bu sıraya uygun bir şekilde ele alalım.

65 Kutbüddin er-Râzî [et-Tahtâni], *Şerhu'l-Metâli'*, thk. Ü. Sâ'idi (Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1395), II, 67.

66 Râzî'nin bu şekilde anılması ile ilgili bkz. örneğin Mir Dâmâd, *Kitâbu'l-Kabasât*, thk. M. Muhakkık (Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1988), 73.

3.1 Ma'düle Önermenin Niteliği

İşârât'ın *udûl* ve *tahsîl* konusuna ayrılan üçüncü nehiç yedinci faslına şerh ettikten sonra Râzî "Burada yapılması gereken bir tartışma var"⁶⁷ diyerek itiraz ve eleştirilene giriş yapar. Onun ilk itirazı ma'düle önermelerin niteliği ya da olumlu sayılmalarının mümkün olup olmadığı konusundadır.

[M9] Burada bir kimsenin şöyle deme imkânı vardır: Bir şeyin başka bir şeyin niteliği olmasından aklen anlaşılan şey onun için sabit olmasıdır. Onun başka bir şey için sabit olması ise öncelikle kendinde sabit olmasının bir türevidir. Kendinde sübutu olmayan bir şeyin başka bir şey için sabit olması mümkün değildir. Ma'dülenin yüklemi ise yokluğa dayalı bir şeydir (*emr ademî*), çünkü görmeme yokluğa dayalı bir doğadır ve başka bir şey için sabit olması imkânsızdır. Demek ki, ma'düle olumlu olamaz.⁶⁸

Râzî bu itirazı, kendi görüşü olmaktan çok, muhtemel ve belki de üzerinde durmaya değer bir itiraz olarak almış olabilir. Ama biz yine de bu görüşü benimsediğini varsayarak buna Râzî'nin birinci tezi (RzT-1) diyelim:

RzT-1: Ma'düle olumlu olamaz.

Râzî'nin bu tezi delillendirmek için kurduğu argümanı tahlil ettiğimizde üç öncüle dayandığını görürüz:

(Ö1) Bir şeyin başka bir şeyin niteliği olmasından aklen anlaşılan şey onun için sabit olmasıdır.

(Ö2) Bir şeyin başka bir şey için sabit olması kendinde sabit olmasının bir türevidir, çünkü kendinde sübutu olmayanın başka bir şey için sabit olması imkânsızdır.

(Ö3) Ma'dülenin yüklemi (görmeme) ise yokluğa dayalı bir şeydir.

(Sonuç) O halde, ma'dülenin yüklemine başka bir şey için sabit olması, başka bir deyişle ma'dülenin olumlu olması imkânsızdır.

Öyle görünüyor ki, (Ö2)'de Râzî, İbn Sînâ'da gördüğümüz ve sonradan "feriyet ilkesi"⁶⁹ olarak adlandırılacak olan ilkenin farklı bir uygulamasına başvurmuştur.

67 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 158.

68 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 158-159. Aynı argümanı Râzî, şöyle ifade eder: "Zeyd görür-olmayandır" dediğimizde gerçekte yüklem spesifik bir yokluk, yani görmenin yokluğudur. Fakat spesifik bir yokluğa ancak onun karşıtı olan bir varlığı ifade ettikten sonra işaret edebildiğimiz için şüphesiz bu olumluluğu dile getirdik ki, onun aracılığıyla asıl yüklemeyi istediğimiz spesifik yokluğa işaret edebilelim. Demek ki, gerçekte yüklem bir yokluk olduğu için 'Yokluk gerçekleşmiş (*sâbit*) bir konu (*mahall*) gerektirmez' deriz." Bkz. Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, 137.

69 Çok farklı şekillerde formüle edilen ve yorumlanan bu ilkenin en yaygın formu "Bir şeyin bir başkası

vi şartının bir ifadesi olan bu ilkeye göre, bir şeyin başka bir şeye yüklenmesi öncelikle kendisine yüklenen (*müsbet leh*) durumunda olan konunun var olması şartına bağlıdır. Çünkü var olmayan bir şeyin sıfatlarından bahsetmek mümkün değildir. Burada itiraz sahibinin ilkeyi bir anlamda ters çevirerek yükleme işleminin sıhhatini konunun varlığından önce veya onunla birlikte yüklem varlığına bağladığını görmekteyiz (biz buna yüklem varlıksal içeriği anlamında *yvi* diyelim). Ancak çok geçmeden Râzî de *yvi* şartını yersiz bulur ve yukarıdaki argümanın öncüllerinden birinin (Ö2) yanlış olduğunu itiraf eder: “Bu konuda daha derinlemesine bir araştırma (*ziyâdetü't-tahkik*) şunu verir: Ma'düle önermelerin şartı yüklem sabit olması değil, konuların onlara nispetinin sabit olmasıdır.”⁷⁰ Yukarıdaki argümanda sonucun doğru olması bütün öncüllerin birlikte doğru olmasına bağlı olduğundan sadece bir öncülün yanlış olması argümanı tamamen geçersiz hale getirecektir. Dolayısıyla RzT-1 yine Râzî'nin itirafı ile yanlışlanmıştır.

Aslında Râzî'nin burada dile getirdiği RzT-1'in de onun öncülü olan (Ö2)'nin de İbn Sînâ kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle (Ö2)'nin İbn Sînâ'dan nasıl kaynaklandığını ele alırsak, İbn Sînâ *İlâhiyât* I.5'te *ma'dûma* delalet eden kavramların yüklem alamayacağını savunurken şöyle bir argümantasyona başvurur: *Ma'dûma* delalet eden bir konunun yüklemi (i) bu *ma'dûm* için mevcuttur ya da (ii) mevcut değildir. Eğer yüklem mevcut ise bu yüklem (ia) kendinde mevcuttur ya da (ib) kendinde mevcut değildir. İbn Sînâ'ya göre, (ia) doğru değildir, çünkü kendisi *ma'dûm* olan bir konunun yüklemine veya bir sıfatının var olması söz konusu olamaz. Diğer taraftan (ib) de doğru olamaz, çünkü İbn Sînâ'nın deyişiyle “kendinde *ma'dûm* olan bir şey başkası için nasıl mevcut olabilir? Zira kendinde mevcut olmayanın başkası için mevcut olması imkânsızdır”.⁷¹ Demek ki, (ii) doğrudur, yani *ma'dûm* bir konunun yüklemi olamaz. Ancak bu argümantasyonun konumuzu ilgilendiren

için sabit olması, kendisi için sabit olduğu şeyin sübutunun bir türevidir (*Sübütü şey'in li-şey' fer'u sübütü'l-müsbet leh*)” şeklindedir. Klasik sonrası İslam düşüncesinde özellikle varlık-mahiyet ilişkisi tartışmalarında gündeme gelen ve genellikle varlığın yüklem olduğu basit *heliyyet* önermelerinde (“Zeyd mevcut mudur?” gibi) geçerli olmadığı kabul edilen ilkenin ayrıntıları için bkz. Ali Kâşifu'l-Gitâ, *Nakdül-âra'ül-mantıkıyye ve hallü müşkilâtihâ* (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1991), II, 352-368. Râzî de feriyet ilkesinin yukarıdaki formunu benimser, ancak *sübut* kavramı yerine *husul* kavramını kullanır: Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis el-Maşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, thk. M. M. Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), I, 130. Diğer taraftan ilke, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Molla Sadrâ (ö. 1640) tarafından açıkça “feriyet ilkesi (*el-kâidetü'l-fer'iyye* ya da daha doğrusu *kâidetü'l-fer'iyye*)” olarak adlandırılmıştır. Bkz. Molla Sadrâ, *The Book of Penetrations: Kitâbu'l-Meşâ'ir*, ed. İ. Kalın (Provo: Brigham Young University Press, 2014), örneğin 29.

70 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 159.

71 İbn Sînâ, *el-İlâhiyât* I, 33.6-7.

tarafı, İbn Sînâ'nın (ib)'nin yanlışlığı konusunda getirdiği gerekçedir: Kendinde *ma'dûm* olan bir şey başkası için mevcut olamaz. Anlaşılacağı üzere bu, Râzî'nin yukarıdaki argümanındaki (Ö2)'de ifade edilen *yvi* şartının farklı bir söylenişinden ibarettir. Bu demektir ki, İbn Sînâ, en azından burada, *yvi* şartını desteklemektedir. Ancak böyle bir yaklaşım bazı sorunları da beraberinde getirecektir, çünkü bu durumda Râzî'nin [M9]'da *ma'dûle* önermelerle ilgili olarak ortaya attığı itirazın, kapsamı yoksunluk önermelerini de içerecek şekilde genişletilerek kabul edilmesi gerekecektir. Şöyle ki, sözgelimi kör kavramının kendinde bir varlığı olmayan bir anlama delalet ettiği açıktır. O halde bu kavramı herhangi bir konuya yüklem yapmak mümkün olmayacak mıdır?

İbn Sînâ'nın burada içine düşmüş gibi görüldüğü çelişkinin olası bir çözümünün *İlâhiyât* I.5'in ihtiyatlı ya da hoşgörülü bir tarzda okunmasında aranabileceği kanaatindeyim. Şöyle ki, *yvi* ilkesini ifade eden "Kendinde varlığı olmayan bir şeyin başka bir şey için var olması mümkün değildir" önermesindeki varlık tarzının açıklığa kavuşturulması gerekir. Eğer burada dışarıda varlığı olmayan sözgelimi bir arazın yine dışarıda bir konuda var olmasının mümkün olmadığı kastediliyorsa, bunun doğru olduğu kabul edilebilir. Dahası zihinsel varlığı bile olmayan, örneğin yuvarlak-kare gibi, kendi içinde çelişik bir kavramın ne dışarıda ne de zihinde bir konu için var olabileceği ya da bir konuya yüklem yapılabileceği kastediliyorsa, bu durumda da önerme doğru olacaktır.⁷² Ancak bu ilkede zihinde varlığı olsa bile dışarıda varlığı olmayan bir şeyin yüklem olamayacağına kastedildiği kabul edilirse, bu durumda *yvi* ilkesi, *ma'dûle* önermeler ve yoksunluk önermeleri örneğinde olduğu gibi İbn Sînâ'nın kendi sistemi içerisinde de pek çok sorun çıkaracaktır. Nitekim Râzî'nin ortaya attığı bu itirazı (RzT-1) ele alırken Tahtâni'nin de benzer bir düşüncüyü dile getirdiğini görmekteyiz. Onun karşı-argümanı şu şekildedir:

[M10] Eğer bir şeyin başka bir şey için sabit olmasından maksat onda var olması ise, olumlamanın anlamının bu olduğunu kabul etmeyiz. Eğer burada [bu şeyin] onun hakkında doğru olması kastedilmişse, bir şeyin başka bir şey hakkında doğru olmasının kendinde sabit olmasının bir türevi olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü var olan [yüklemeler] mevcut şeyler hakkında doğru olabildiği gibi yoklukların da bunlar hakkında doğru olması zorunludur.⁷³

72 Nitekim Celâleddin ed-Devvâni de burada İbn Sînâ'nın mutlak anlamda yok olanın, yani ne zihinde ne de dışarıda varlığı bulunanın hiçbir konu için tasdik edilemeyeceğini kastettiği düşüncesindedir. Bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd*, I, 228-229, haşiye 2.

73 Kutbüddin er-Râzî [et-Tahtâni], "Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât", *el-İşârât ve't-tenbihât me'a şerhi'l-Hâce Nasîreddin et-Tûsî ve Muhâkemâtı Kutbeddin Râzî*, thk. K. Feyzî (Kum: Matbûât-ı Dîni, 1383), I, 212.

Dikkat edilirse Tahtânî, RzT-1'in ilk iki öncülünü (Ö1 ve Ö2) reddetmiş veya âdâb-ı münâzara tabiriyle *men* etmiştir.⁷⁴ Aslında kanaatimizce en az bu iki öncül kadar itiraza açık olan (Ö3)'e itiraz etmemiştir, çünkü yukarıda da izah ettiğimiz üzere Fârâbî'nin ortaya attığı bu anlayış, yani ma'dûlenin yokluk ifade ettiği anlayış, Tahtânî'nin zamanına kadar yerleşmiş ve kabul gören bir düşünce haline gelmiştir. Oysa İbn Sînâ sanırım böyle bir durumda ma'dûlenin yokluk ifade etmediğini ya da en azından yokluktan daha genel bir anlam ifade ettiğini söyleyebilirdi. Böyle bir yaklaşımı İslam mantık geleneğinde Âmidî'de görmekteyiz. Âmidî (ö. 631/1233), "İnsan, görür-olmayandır" gibi bir ma'dûleyi "İnsan olan şey görür-olmayan şeydir" şeklinde yorumlar ve buradaki "görür-olmayan şey" kavramının hiç de yokluk bildirmediğini savunur.⁷⁵

Tahtânî ilk olarak önermenin olumlu olmasının ne anlama geldiğini ifade eden (Ö1)'i hedef alır ve "sübut" ya da "sabit olma" terimindeki kapalılığa dayanarak itirazını geliştirir. Ona göre, bu terimin iki muhtemel anlamı vardır ve ilki bir şeyin başka bir şeyde var olmasıdır. Bu anlam, öyle görünüyor ki, araz ve cevher arasındaki ilişkiye uygun bir tarzda arazın bir cevherde var olmasıdır. Buna göre, bir arazın bir cevherde var olduğundan söz etmek için, sözgelimi bu masanın gerçekten beyaz olması için öncelikle beyazlık arazının kendinde, yani dış dünyada var olması ya da kendinde varlığının kabul edilmesi gerekir (elbette bu öncelik zaman bakımından değil, doğa bakımındandır). Tahtânî, doğruluğu açık olan bu yaklaşımı reddetmez, ancak bir önermenin olumlu olmasının anlamının bu olmadığını veya belki bundan daha geniş olduğunu belirtir. Ona göre, "sabit olma"nın anlamı "doğru bir şekilde yüklenebilmek"tir. Dikkat edilirse burada "sabit olma" durumunun boyutu dış dünyadan mantıksal işlem alanına ve zihinsel dünyaya aktarılmış ve sabit olma iki kavram arasındaki ilişkinin doğruluğu olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla *ma'dûle* yüklemeler gibi yokluk olması bakımından dış dünyada varlığı olmayan bir yüklem bile doğru olmak anlamıyla sabit olma şartını sağlayabilir. Böylece Tahtânî, İbn Sînâ'nın *yvi* ilkesindeki *varlık* kavramının ve Râzî'nin ortaya attığı itirazdaki sübut kavramının mustarip olduğu ikircikli anlam sorununu ortadan kaldırmakta ve yükleme söz konusu olduğunda asıl olanın zihinsel varlık olduğunu, burada yüklem dışsal varlığına ihtiyaç bulunmadığını ifade etmektedir.⁷⁶ Sabit olmayı bu şekilde "doğru

74 Tahtânî'nin bu eleştirisi kendisinden önce Âmidî tarafından ortaya atılmıştır. Bkz. Âmidî, *Keşfü't-temvihât*, 80-81.

75 Âmidî, *Keşfü't-temvihât*, 81.

76 Sonraki dönemlerde İbn Sînâ'nın *yvi* ilkesi özellikle Molla Sadrâ tarafından eleştirilmiştir. Ona göre, yüklem konu hakkında sabit olması araz ve suretlerin varlığı gibi olmayıp yüklemelerin kendinde

olmak” anlamına yorumlayan Tahtânî RzT-1’in hem birinci hem de ikinci öncülünü devre dışı bırakmış olur ve dolayısıyla argüman tümüyle geçersiz hale gelir.

Sirâceddin el-Urmevî’nin *Metâli’u’l-envâr*’ına yazdığı şerhte ise Tahtânî, Râzî’nin aynı eleştirisine biraz daha farklı bir cevap verir ve bu defa doğrudan *yvi* ilkesini hedef alır. Buna göre, olumlu önermede önemli olan konunun delalet ettiği varlığın (*zâtü’l-mevzu*) varlığıdır. Bu anlamda konunun vasfının ve yüklem var olması gerekmez ve dolayısıyla yokluğa dayalı (*ademi*) bir yüklem mevcut bir konuya yüklenmesi mümkündür.⁷⁷ Burada Tahtânî’nin sabit olmanın doğru olma anlamını esas aldığına ve var olmayı da zihin dışında var olmak anlamında kullandığına dikkat edilmelidir. Bu anlamda dışarıda var olmayan ya da *ademi* bir yüklem, sözgelimi görür-olmayan, dışarıda var olan Zeyd’e “ona ilişkin bir araz olması” anlamında yüklenemez, çünkü dışarıda mevcut değildir. Ancak zihinde var olan “görür-olmayan” kavramı dışarıda var olan ve zihinde de önermenin konusu haline gelen Zeyd’e yüklenebilir. Ancak burada da hem Zeyd hem de görür-olmayan kavramlarının en azından zihinsel varlığı kesinlikle gereklidir.⁷⁸ Fakat aşağıda görüleceği üzere Râzî böyle bir cevabı yeterli görmeyecektir.

Râzî’nin [M9]’da dile getirdiği muhtemel itirazı aslında kendisinin de çok yerinde bulmadığını ve derinlemesine analiz edildiği takdirde önermenin olumlu olmasından maksadın her ne şekilde olursa olsun yüklem konu için onaylanması olduğunu düşündüğünü yukarıda belirtmiştik. Onun bu cevabının kökenlerini de İbn Sînâ’da bulmak mümkündür. İbn Sînâ, Aristoteles’in belirsiz terimlere ilişkin bazı değerlendirmelerinden hareketle⁷⁹ sonraki şârihler arasında bu tür isimlerin belli bir şeye delalet etmeyip mevcut olan ile olmayana ayırmadığı ve dolayısıyla her ikisine de yüklem olmaya elverişli olduğu yönündeki tartışmalara atıfta bulunur ve ardından şunu söyler:

[M11] Biz, olumlu ma’düle önermelerde konunun mevcut bir şey olmasını, âdil-olmayan terimi bunu gerektirdiği için gerekli görmüş değiliz. Aksine âdil-olmayan terimi ister hem mevcut hem de ma’düm için isterse de sadece mevcut için geçerli olsun, doğru olabilmesi için olumlu önerme bunu gerektirdiği için [bunu gerekli gördük].⁸⁰

var olmasını gerektirmez. Bu ilişki sadece yüklem konuya ilişmesi (*ta’allukuhu*) ve onunla bağlantı kurması (*irtibâtuhu*) anlamına gelir ve yüklem kendinde bir mevcut ya da şey olmasına ihtiyaç duymaz. Bkz. Abdürresûl Ubûdiyyet, *en-Nizâmü’l-felsefi li-medreseti’l-hikmeti’l-müte’aliye* (Beirut: Merkezü’l-Hazâra li-Tenmiyeti’l-Fikri’l-İslâmî, 2010), I, 160-163, dn. 1.

77 [Tahtânî], *Şerhu’l-Metâli’*, II, 77. Bu düşünce metinde Urmevî tarafından da savunulmuştur. Bkz. Akkanat, “Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâliu’l-Envâr”, I, 33.

78 Devvânî’nin benzer değerlendirmeleri için bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid*, I, 228-229, haşiye 2.

79 Bkz. Aristotle, “*De Interpretatione*”, 16b13-14.

80 İbn Sînâ, *el-İbâre*, 82.10-13; *Yorum Üzerine*, 75.

Bu metinde İbn Sînâ, belirsiz isimlerin mevcut bir şeye mi yoksa hem mevcut hem de ma'dûm şeylere mi delalet ettiğine ilişkin tartışmalardan haberdar olduğunu gösterir,⁸¹ fakat bunun olumlu önermenin konusunun mevcut olması gerektiği gerçeğini değiştirmeyeceğine dikkat çeker. Yükleme ister varlığa ilişkin (*vücûdî*) isterse yokluğa ilişkin (*ademi*) bir kavram olsun, olumlu önermenin *vi* şartı vardır ve konusu var olan bir şeye delalet etmelidir. Bu konuda Râzî'nin de aslında İbn Sînâ ile aynı fikirde olduğu ve dolayısıyla RzT-1'i kendi görüşü olarak değil, fakat mümkün bir itiraz olarak ortaya attığı açıkça anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Râzî yine mümkün olan başka bir itirazı da dile getirir:

[M12] Bir kişinin şöyle itiraz ileri sürmesi mümkündür: "Ma'dûm mevcut-olmayandır" denmesi doğrudur ve bu önerme olumludur. Bu durumda ya mevcut-olmayan ile nitelenen konu mevcut olacaktır ki, bu iki çelişğin birbirine denk olması anlamına gelir ve çelişkidir ya da [konu] mevcut olmaz ve olumlu ma'dûle önermenin konusu mevcut olmamış olur. Oysa Şeyh [İbn Sînâ] onun mevcut olması gerektiği düşüncesinde idi. O halde bu da çelişkidir.⁸²

İlk bakışta paradoksal bir görünüm arz eden argümanı Râzî yine ma'dûle önermenin *vi* şartını gerektirmediği tezi için ortaya atar. Bu durumda bu teze de RzT-2 diyelim:

RzT-2: Olumlu ma'dûle *vi* şartı taşımaz.

Bunu delillendirmek için Râzî şöyle bir argüman öne sürer:

(Öncül) "Ma'dûm mevcut-olmayandır" önermesi olumlu ma'dûle olduğuna göre, bu önermenin konusu ya (a) mevcuttur ya da (b) mevcut değildir.

(a) olamaz, çünkü bu ma'dûmun mevcut olduğunu söylemek demektir ki, saçmadır.

O halde (b)'dir, yani olumlu ma'dûlenin konusu var olmak zorunda değildir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî'nin bu argümanına Tahtânî cevap vermemiştir. Ancak burada öncelikle sorgulanması gereken konu kanaatimce "Ma'dûm mevcut-olmayandır" ifadesinin bir önerme olup olmadığıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu tür karşılıklı olmayan kavramlar birer addan ibarettir ve sözel bir varlığa sahiptir. Bu anlamda bunların adsal tanımları yapılabilir ve nitekim burada da adsal bir tanımla karşı karşıyayız: Ma'dûm kavramı kendisinden daha iyi bili-

81 Bu tartışmalar için bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî*, 38.

82 Râzî, *el-Mulahhas*, 138.

nen mevcut kavramının değillenmesi yoluyla tanımlanmıştır. Dolayısıyla bu ifade bir önerme değil, bir tanımdır. O anlamda doğruluk değeri tartışılmaz. Ayrıca bu argümanın başka bir açıdan da sorunlu olduğunu düşünüyorum: (a) seçeneğinde ifade edilen ma'dûmun mevcut olduğunu söylemenin saçma olduğu düşüncesi doğru değildir, çünkü ma'dûmun bir terim olarak veya ad olarak zihinde bir varlığı vardır ve bu anlamda mevcuttur, mutlak anlamda yok değildir. Bu itibarla mevcut olmayan ma'dûmun adı değil, medlûlüdür. Ancak böyle bir düşünceye Râzî'nin verebileceği cevabı aşağıda olumsuz önermelerin *vi* açısından durumunu tartışırken ele alacağız.

Diğer taraftan ilk defa Hûnecî tarafından ortaya atılan “yüklemi olumsuz önermeler (*şâlibetü'l-mahmûl*)”⁸³ tasnifi, “Ma'dûm mevcut-olmayandır” ya da “Anka mevcut-olmayandır” vb. sorunlu önermelere bir çözüm olarak görülmüş olabilir. Şöyle ki, yapı olarak ma'dûleden hiçbir farkı olmayan bu yüklemi olumsuz önermeler, konunun varlığını gerektirmemesi ve olumsuzluğun yüklem bir parçası olmaması bakımından ma'dûleden ayrılır.⁸⁴ İlk bakışta keyfî bir tasnif olduğu izlenimini verse de yüklemi olumsuz önermelerin ma'dûle önermelerle ilgili tartışmalarda kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Yunan şârihler arasında ma'dûle önermelerin *vi* şartı taşımadığını iddia edenler olduğunu biliyoruz.⁸⁵ Dolayısıyla Hûnecî'nin yüklemi olumsuz önermelerinin de *vi* şartı kaldırılmış ma'dûleler olduğunu söylemek sanırım yanlış olmayacaktır.

3.2. Olumsuz Önermelerde Varlıksal İçerik

Râzî'nin ma'dûle önermelerle ilgili önemli bir itiraz noktası da olumsuz önermelerin *vi* şartı taşımamasıdır. Tahtânî tarafından da dile getirilen yüklem zihinsel varlığının yeterli olduğu yönündeki itirazı Râzî önceden gündeme getirmiş ve cevaplamış görünmektedir. Bu cevabında Râzî, olumsuz önermelerde *vi* şartının aranmamasından hareketle bu durumun pekâlâ olumlu önermelere de genişletilebileceğini savunur:

83 Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, 149 vd.

84 Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* I, thk. A. Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 965-967.

85 Bkz. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, III, 288-289.

[M13] Eğer “Yüklem ve konu olmak ve de dışarıda yokluğa dayalı olsalar da ma’düle önermelerin yüklemeleri sadece zihinde gerçekleşen durumlardır. Fakat zihin onlar için bir tür varlık farz eder ve bu sayede bunlar üzerinde konu veya yüklem yapmak gibi tasarruflarda bulunabilir” dersiniz, biz deriz ki, eğer zihin bunlar için bir varlık farz edebiliyor ve bu sayede bunları yüklem yapabiliyorsa, o halde bunları konu da yapabileceği bir varlık farz etsin. Böylece ma’dümler hakkında olumlu önerme kurmak da mümkün olsun. Bu durumda “Tanrı’nın ortağı görür-olmayandır” demenin doğru olmayacağı yönündeki sözleri de geçersiz hale gelecektir.⁸⁶

Görüldüğü üzere, Râzî, yukarıda Tahtânî’nin savunduğu doğru olma anlamında sübutun dayandığını düşündüğümüz zihinsel varlık yaklaşımının yüklem ve konular kadar olumlu ve olumsuz önermeler arasındaki farkı da ortadan kaldıracığını ve iki önerme formunda da *vi* şartının gereksiz hale geleceğini iddia eder. Ona göre, döndürme kuralları gereği bir önermede yüklem olmaya uygun olan şey başka bir önermede konu olabildiğine göre, tıpkı yüklem gibi konunun varlığının da önermenin doğruluğu açısından bir önemi olmaması gerekir. Çünkü zihin her ikisine de belli bir varlık atfederek bunları konu ve yüklem yapabilir. Diğer bir ifadeyle mevcut olmayan bir şey olumlu ma’düle bir önermenin konusu olarak da alınabilir.⁸⁷

Buradan Râzî’nin üçüncü iddiasını çıkarabiliriz:

RzT-3: Olumsuz önermelerde *vi* şartı yoksa olumlularda da yoktur.

Râzî, bu iddiasını *Mantıku’l-Mûlahhas*’ta da sürdürür ve İbn Sînâ’ya ait olduğunu gördüğümüz “olumsuzlama ma’dümler hakkında doğru olur” ilkesini sorgular. Ona göre;

(Öncül) “Olumsuzlama ma’dümler hakkında doğru olur” önermesinde ma’dümdan kasıt ya (a) hem zihinde hem de dış dünyada ma’düm olandır ya da (b) sadece dış dünyada ma’düm olandır.

(a) olamaz, çünkü ne zihinde ne de dış dünyada var olan bir şey hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermek mümkün değildir.

O halde (b)’dir, yani bu önermedeki ma’düm, dış dünyada ma’düm olandır. Ancak dış dünyada var olmayan konular sadece olumsuzun değil, olumlu yargının konusu olmaya da elverişlidir. O halde, olumsuzlar gibi olumlu önermeler için de *vi* şartı geçersizdir.⁸⁸

86 Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, 159.

87 Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, 159.

88 Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 136.

Bu itirazında da Râzî yine İbn Sînâ'ya dayanıyor gibi görünüyor, çünkü yukarıda gördüğümüz üzere [M5] İbn Sînâ da mutlak anlamda ma'dûm olan şeyler hakkında herhangi bir hüküm verilemeyeceği, dolayısıyla olumsuz da olsa bir hüküm vermek için ma'dûma bir şekilde varlık atfetmek zorunda olduğumuzu belirtmişti. Ancak burada esas sorun ve iki düşünür arasındaki ayrılık, ma'dûma atfedilen bu varlığın "zihinsel varlık" olarak adlandırılmasının imkânı noktasındadır. Kanaatimce İbn Sînâ bunu zihinsel varlık olarak görmüş ve ma'dûma zihinsel varlık vermiş olamaz. Aksi takdirde olumlu ve olumsuz önermeler arasında pek çok yerde ortaya koyduğu *vi* farkı anlamsız hale gelir. Dolayısıyla burada ma'dûma verilebilecek olan varlık, yukarıda da izah ettiğimiz gibi, ancak sözel ve adsal bir varlık olabilir.⁸⁹ Aslında bu sözel varlık noktasında olumlu ve olumsuz önermeler arasında da bir fark yoktur, çünkü olumlu ya da olumsuz olsun ma'dûmun konu olabilmesi için bu sözel varlığa sahip olması gerekir. Fakat Râzî'nin, zihinde bir varlığı olmaksızın herhangi bir şey hakkında hüküm veremeyeceğimiz düşüncesinde olduğu da açıktır.⁹⁰ Ona göre, dış dünyada var olmayan ya da imkânsız bir şey hakkında herhangi bir yargıda bulunurken, öncelikle bu şeyin zihinde bir sureti var edilir ve bu suretin dış dünyada var olmasının imkânsız olduğu hükmü verilir. Böyle bir suret olmaksızın hüküm verme imkânı yoktur. Dolayısıyla hüküm verme noktasında önemli olan zihinsel varlıktır.⁹¹

Bu bağlamda Tahtâni olumlu ve olumsuz önermeler arasında bir fark koymaya çalışır. Ona göre, yukarıdaki argümanda yanlış olan kısım, zihinsel bir varlığa sahip olmaksızın ma'dûmlar hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunamayacağımız ve bu anlamda olumlu ve olumsuz önerme arasında bir fark olmadığı düşüncesidir. Çünkü olumlu önermelerde konunun sahip olması beklenen varlık belirli (*tafsîli*) bir varlıktır. Hâlbuki olumsuz önermelerde konudan bu şekilde belirlenmiş bir varlığa sahip olması beklenmez.⁹²

89 Râzî'nin sözel/lafzi varlığa ilişkin şu sözleri bu tür varlıktan ne anlaşılması gerektiği konusuna ışık tutmaktadır: "Düşünen her insan için açıktır ki, bu [sözel/dilsel varlık] sadece mecaz yoluyla söylenmiş olup lafızda herhangi bir varlık yoktur. (...) Bilakis 'Şu sözde şu anlam vardır' denir ve bununla bu sözün o anlam için bir işaret veya delalet olduğu kastedilir." Bkz. İsmail Hanoğlu, "Fahreddin er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki ve İncelemesi" (Doktora tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), I, 216.

90 "Bir şeyin zihinde [bile] olmadığı varsayıldığında ona herhangi bir şekilde işaret etmenin imkânı yoktur. Bu şekilde olan bir şeyin de ne mahiyeti ne de hakikati vardır." Râzî, *el-Mebâhis el-Maşrikiyye*, I, 133.

91 Râzî, *el-Mebâhis el-Maşrikiyye* I, 131. Bununla birlikte *Mûlahhas* gibi eserlerinde zihinsel varlığı reddettiği gerçeği göz önüne alındığında Râzî'nin konu hakkındaki fikirlerine dair kesin bir kaniye varmanın zorluğu daha iyi anlaşılacaktır. Râzî'nin zihinsel varlık eleştirisi için bkz. İsmail Hanoğlu, "Fahreddin er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mûlahhas fi'l-Mantık', I, 213 vd.

92 [Tahtâni], "Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât", I, 212.

Tahtânî'nin RzT-3'e yönelik farklı bir itirazı da İslam mantık tarihinin en önemli metinlerinden biri olan *Şemsiyye*'de ve Tahtânî'nin buna yazdığı şerhte bulunabilir. Necmüddin el-Kâtibî'nin "Çünkü olumlama ancak konusu dış dünyada var olan önermelerde (*hâriciyyetü'l-mevzu'*) olduğu gibi gerçekleşmiş (*muhakkak*) mevcutlar veya konusu hakiki önermelerde (*hakikiyyetü'l-mevzu'*)⁹³ olduğu gibi varsayımsal mevcutlar hakkında doğru olur" şeklindeki ifadelerini şerh ederken Tahtânî bunların bir soruya cevap niteliğinde olduğunu belirtir ve ardından Râzî'nin [M13]'de alıntıladığımız cümlelerini verir. Tahtânî burada Râzî'nin yukarıdaki itirazını Kâtibî'nin haricî ve hakiki önermeler arasında yine konunun *vi* açısından yaptığı ayrım üzerinden cevaplamaya çalışmaktadır. Buna göre, haricî önermelerin olumlu formunda konunun dış dünyada var olması gerekli iken, hakiki olumlu önermelerde konunun dış dünyada ama varsayımsal anlamda var olması gerekir. Ancak her iki önerme türünde de olumsuz önermelerde böyle bir gereklilik yoktur.⁹⁴

Olumlu ve olumsuz önermelerin *vi* şartı açısından farkına dair önemli bir tasnif de Tahtânî'nin dolaylı da olsa öğrencisi olan Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından yapılmıştır. Tahtânî'nin *Şemsiyye* şerhine yazdığı haşiyede Seyyid Şerif, sübut ile hüküm varlığı arasında bir ayrım yapar ve bu ayrımı şu şekilde açıklar:

[M14] Bir hüküm olması hasebiyle olumlama konunun zihinde varlığını gerektirir. Hüküm için konunun (*mahkûm aleyh*) tasavvur edilmesi gerekir ve yine hüküm konunun var olmasının doğruluğunu da gerektirir. Çünkü yüklem için sabit olması kendinde sübutunun bir türevidir. Bu iki var oluş [hüküm ve sübut varlığı] arasındaki fark hükümün gerektirdiği varlığın sadece hüküm süresince –yani hüküm veren konu hakkında yüklemle hüküm vermeye devam ettiği sürece, mesela bir an için– dikkate alınmasıdır. Buna karşılık yüklem için sabit olmasının gerektirdiği varlık bu [yüklem] onun için sabit olduğu şekildedir. Eğer o sürekli ise bu da süreklidir, bir an için ise bu da bir an içindir, dış dünyada ise bu da dış dünyadadır, zihinde ise bu da zihindedir. Olumsuz [önerme] birinci varlıkta olumlu ile ortaktır, ama ikinci varlıkta değildir.⁹⁵

93 Büyük ölçüde İbn Sinâ tarafından yapılan tasniflere dayalı olsa da hakiki ve haricî önerme ayrımı açık bir şekilde ilk defa Râzî tarafından ortaya konmuştur. Bu ayrımın göre sözcüğü "A, B'dir" önermesi hakiki önerme olarak yorumlanırsa "A olmakla nitelenen herhangi bir şey dış dünyada bulunacak olsa B olmakla da nitelenir" anlamına gelir. Ancak aynı önerme haricî bir önerme olarak alınırsa, A'nın dış dünyada bulunan her bir ferdi dikkate alınarak yorumlanır. Buna göre örneğin "Her üçgen şekildedir" önermesi hakiki önerme olarak doğrudur, çünkü üçgen dış dünyada bulunacak olsa şekil olmak zorunda olur. Ancak bu önerme haricî önerme olarak yanlış, çünkü üçgen dış dünyada bulunmaz. Bkz. Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 141-143. Tahtânî'nin bu ayrımla ilgili eleştirisi ve çekinceleri için bkz. [Tahtânî], *Şerhu'l-Metâli'*, II, 48-57.

94 Kutbüddin er-Râzî [et-Tahtânî], *Tahrîru'l-kavâ'id-i'l-mantıkıyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, thk. M. Bidârfur (Kum: Menşûrât-ı Bidâr, 1384), 270-271.

95 Bkz. [Tahtânî], *Tahrîr*, 271.

Seyyid Şerif'e göre, olumsuz önermeler diğer bir ifadeyle yüklem in konudan değillenmesi konunun varlığını gerektirmezken, olumlu önerme yani yüklem in konuya yüklenmesi onun varlığını gerektirir. Fakat hüküm olmak bakımından hem olumluma hem de değilleme konunun zihinde var olmasını, yani Seyyid Şerif'in tasnifiyle hüküm varlığını gerektirir. Onun sübut ve hüküm varlığı olarak yaptığı bu ayırım yukarıda [M10]'da Tahtânî tarafından yapılan "konu için var olma" ve "konu hakkında doğru olma" ayırımına paralel ya da onun başka bir ifadesi gibi görünmektedir. Tahtânî'ye göre konu hakkında doğru olma Seyyid Şerif'e göre ise hüküm varlığı hem mevcut hem de ma'düm konular hakkında mümkündür, çünkü zihin bunlara sadece hüküm süresince bir varlık atfetmektedir. Bu nedenle her iki mantıkçı olumsuz önermenin konusunun da zihinsel bir varlığa sahip olması gereğini zımninden olsa kabul ederek aslında Râzî'ye yakın bir çizgiye gelmiş görünmektedirler.

Sonuç

İslam mantıkçılarının Aristoteles ve şârihlerinden devraldığı ma'düle önermeler konusunda daha işin başında Fârâbî tarafından önemli bir adım atılır ve bu önermelerin yüklemi yok(sun)lukla ilişkilendirilir. Dolayısıyla ma'düle önermelerin ancak söz konusu yoksunluğun melekesine sahip olması beklenen konular hakkında kurulabileceği kabul edilir. İbn Sînâ bu anlayışı açıkça eleştirse de İslam mantık geleneği büyük ölçüde Fârâbî'nin yorumu üzerine şekillenmiştir. Râzî bu konuda farklı eserlerinde farklı yaklaşımlar sergilese de Tahtânî ma'düle-yok(sun)luk özdeşliğini benimsemiş görünmektedir.

vi sorunu mantık açısından özellikle önermelerin doğruluk koşullarıyla olan yakın ilgisi sebebiyle önem arz eder. Bu soruna İbn Sînâ'nın çözümü büyük ölçüde kendinden önceki mantıkçılarla uyumlu bir tarzda, ma'düle önermeler de dâhil olmak üzere olumlu önermelerin gerek tikel ve gerekse tümel formlarında *vi* şartının aranması şeklinde olmuştur. Bu *vi* şartı da önermenin konusunun ya dış dünyada ya da zihinde var olması suretiyle sağlanır. Ancak İbn Sînâ'nın görüşlerinin çok net olmadığı alanlar da vardır. Sözelimi, ma'düma delalet eden bir konuya sahip olan önermelerin durumu nasıl değerlendirilecektir? İbn Sînâ'nın bu tür konu-terimleri ikiye ayırdığını düşünüyorum: mümkün ve imkânsız ma'dümlar. Bunlardan ilki, örneğin yedigen ev terimi, dış dünyada var olması imkânsız olmadığı için zihinsel varlığa sahiptir ve bu sayede *vi* şartını sağlar, olumlu bir önermede konu olabilir. Ancak imkânsız ma'dümlar için bu söz konusu değildir. Kanaatimce İbn Sînâ, bir özü ve mahiyeti, bir cinsi ve ayırımı olmadığı için imkânsız bir ma'düma delalet eden bir

terimin zihinsel de olsa bir varlığı olamayacağı düşüncesindedir, çünkü zihinsel varlığın kurucu unsurları cins ve ayırmadır. Ancak bu tür terimler hakkında olumlu ya da olumsuz cümleler kurabildiğimiz gerçeğinden hareketle bunların da bir tür gerçekliği olması gerekmez mi? İbn Sînâ'nın bunlara atfettiği gerçeklik ya da varlık sözel/lafzi varlıktan ibarettir. Bunların bir adı vardır, ancak bu adın referansta bulunduğu bir varlık ne dış dünyada ne de zihinde mevcuttur. İbn Sînâ'nın bazı ifadeleri bu tür kavramların da zihinsel varlığa sahip olduğu izlenimi veriyor olsa da böyle bir anlayışın kabulü İbn Sînâ mantığı içerisinde pek çok tutarsızlığa yol açacaktır.

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'yı iki konuda eleştirir: Ma'düle önermelerin niteliği ve olumsuz önermelerde *vi* şartı. Fakat bu eleştirileri ortaya atarken bunlara kendisinin katılıp katılmadığı çok açık değildir. Hatta birinci eleştiriye katılmadığı açıktır. O, belirsiz kavramlar varlığa ilişkin olmaktan ziyade yokluk ifade ettikleri için bunların yüklem olduğu ma'düle önermelerin de *vi* şartını sağlamak zorunda olmadığını belirtir. Kendisinin de katılmadığını açıkça ifade ettiği bu eleştiriye aslında İbn Sînâ önceden ele almış ve cevaplamıştır. Buna göre, olumlu ma'düle önermelerde yüklem konu için tasdik edildiğinden konunun var olması şarttır. Bu durum belirsiz bir isim olan yüklem şu veya bu özellikte olmasından bağımsızdır. Aynı eleştiriye Tahtânî "konu için var olma" ve "konuya doğru olarak yüklenme" kavramları arasında yaptığı bir ayırımla cevap verir. Tahtânî'ye göre, konuda var olma ilişkisinin aksine bir konu hakkında doğru olmak için yüklem kendinde var olması şart değildir. Bu anlamda dış dünyada var olmayan yokluk ifade eden kavramlar olumlu bir önermede yüklem yapılabilir.

İbn Sînâ olumsuz önermelerde *vi* şartının aranmayacağı düşüncesindedir. Çünkü ona göre, bunlarda hüküm yüklem konu için var olmadığı şeklindedir ve böyle bir yargı var olan bir konu kadar var olmayan için de düşünülebilir. Ancak Râzî'ye göre, bu konuda olumlu ve olumsuz önermeler arasında bir fark olmamalıdır, çünkü eğer önermenin konusu mutlak yokluk durumundaysa bunun hakkında ne olumlu ne de olumsuz bir hüküm verilebilir. Eğer konu mutlak anlamda değil, sadece zihin dışında bulunmama anlamında yokluk ifade ediyorsa böyle bir konu hakkında da olumsuz kadar olumlu hüküm de verilebilir. Dolayısıyla Râzî, *vi* şartı bakımından olumlu ve olumsuz önermeler arasında bir fark olmadığını, olumlular gibi olumsuzların da mutlak yokluk ifade eden bir kavram hakkında kurulamayacağını iddia eder. Buna karşılık Tahtânî, olumlu ve olumsuz önermeler arasında *vi* açısından fark olduğunu ispatlamaya çalışır. Buna göre, olumlu önerme haricî ise konusunun dış dünyada bulunması, hakiki ise konusunun dış dünyada en azından varsayımsal

olarak bulunması gerekir. Hâlbuki olumsuz önermelerde bu şart aranmaz. Râzî'nin aynı eleştirisine Cürçânî hüküm ve sübut varlığı arasında ayrıma giderek cevap vermeye çalışır. Bu ayrıma göre olumlu ve olumsuz önermeler hüküm varlığı noktasında ortaktır, ama sübut varlığı sadece olumlu önermeler için geçerlidir.

Kaynakça

- el-Âmidî, Seyfüddin, *Keşfü't-temvihât fi şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. A. F. Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013.
- Akkanat, Hasan, "Kadı Sirâceddin el-Ûrmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme), doktora tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Ali Kuşçu. *Şerhu Tecridi'l-akâ'id*, thk. M. H. Zirâ'î Ruzâi. Kum: Râyid, 1393.
- Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Prior Analytics* 1.32-46, çev. I. Mueller, Londra: Duckworth, 2006.
- Aristotle, "Categories", *Complete Works of Aristotle I*, ed. Jonathan Barnes, 3-24, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____, "De Interpretatione", *Complete Works of Aristotle I*, ed. Jonathan Barnes, 25-38, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____, "Metaphysics", *Complete Works of Aristotle II*, ed. Jonathan Barnes, 1552-1728, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Bäck, Allan, "Avicenna's Conception of Modalities", *Vivarium* XXX/2 (1992): 217-255.
- Derin, Necmi. "Kutbüddin er-Râzî'nin Hayatı Eserleri ve Felsefi Görüşleri", doktora tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Druart, Thérèse-Anne, "Avicennan Troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and of the Phoenix", *Tópicos* 42 (2012): 51-73.
- el-Ebherî, Esîrüddin, *Keşfü'l-hakâik fi tahriri'd-dakâik*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2453.
- el-Ensârî, Zekeriyây, *el-Muttala' alâ metni İsâgüci*, Mısır: Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evlâduh, t.y.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, "Kitâbu'l-İbâre", *el-Mantık inde'l-Fârâbî I*, thk. R. Acem, 133-164, Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1985.
- _____, *Şerhu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, thk. W. Kutsch ve S. Marrow, Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1971.
- Fortenbaugh, William W. vd. *Theophrastus of Eresus: Sources for His Life Writings Thought and Influence I*, ed. & çev. W. W. Fortenbaugh vd. Leiden: Brill, 1992.
- Frege, Gottlob, "On Sense and Reference", *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. & çev. P. Geach & M. Black, 56-78, Oxford: Basil Blackwell, 1960.
- Gerogiorgakis, Stamatios, "Privations, Negations and the Square; Basic Elements of a Logic of Privations", *Around and Beyond the Square of Opposition*, ed. J. Y. Béziau ve D. Jacqueline, 229-239, Basel: Springer, 2012.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill: Leiden, 2014.
- Hanoğlu, İsmail, "Fahrüddin er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki ve İncelemesi", doktora tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- el-Hillî, Allâme, *el-Cevherü'n-nadîd şerhu mantıkî't-Tecrid*, thk. M. Bidârfur, Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1435.
- el-Hüncî, Efdalüddin, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, thk. H. Ruveyhib, Tahran: Müessese-i Pejûheşi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1389.

- İbn Merzubân, Behmenyâr, *et-Tahsil*, thk. M. Mutahhari, Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1375.
- İbn Sinâ, *İkinci Analitikler*, çev. Ö. Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- _____, *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. S. Dünyâ, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- _____, *Kategoriler*, çev. M. Macit, İstanbul: Litera Yayınları, 2010.
- _____, *Kitâbu'n-Necât*. thk. M. Fahri. Beyrut: Dâru'l-Âfâk'l-Cedide, 1982.
- es-Sâvî, İbn Sehlân, *el-Besâiru'n-Nasiriyye fi ilmi'l-mantık*, thk. R. Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.
- _____, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât II*, thk. G. Anavâtî ve S. Zâyid, Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi' el-Emîriyye, 1960.
- _____, *eş-Şifâ: el-Mantık II, el-Mekûlât*, thk. G. Anavâtî vd. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi' el-Emîriyye, 1959.
- _____, *eş-Şifâ: el-Mantık III, el-İbâre*, thk. M. Huzayrî, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve'n-Neşr, 1970.
- _____, *eş-Şifâ: el-Mantık V: el-Burhân*, thk. E. Afifi, Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1956.
- _____, *et-Ta'likât*, thk. H. Müseyyân, Tahrân: Müessesesi-i Pejûheşi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1391.
- _____, *Yorum Üzerine*, çev. Ö. Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- Kâşifu'l-Gtâ, Ali. *Nakdül-ârâ'i'l-mantikiyye ve hallü müşkilâtihâ*, Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1991.
- el-Kâtibi, Necmüddin, *eş-Şemsiyye fi kavâ'idil-mantıkıyye*, thk. M. Fazlullah, Beyrut: el-Merkezü's- Sekâfiyyü'l-Arabî, 1998.
- _____, *Aynü'l-kavâ'id*, Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa 1481.
- Kâtib Çelebi. *Keşf el-Zunun*, haz. Ş. Yaltkaya ve Kilisli R. Bilge, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Keynes, John N. *Studies and Exercises in Formal Logic*, New York: Macmillan, 1900.
- el-Medâini, İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyât'l-beyyinât*, thk. M. Cebli, Beyrut: Dâr Sâdir, 1996.
- Michot, Jean, "Avicenna's 'Letter on the Disappearance of the Vain Intelligible Forms after Death'", *Bulletin de Philosophie Médiévale* 27 (1985): 94-103.
- Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-Kabasât*, thk. M. Muhakkık, Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1988.
- Molla Sadrâ, *The Book of Penetrations; Kitâbu'l-Meşâ'ir*, ed. İ. Kaln, Provo: Brigham Young University Press, 2014.
- Özpilavcı, Ferruh, *Fârâbi'nin Önerme Anlayışı*, İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Pehlivan, Necmettin, *Klasik Mantıkta Ma'düle Önergelerle Yapılan Çıkarımlar*, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2016.
- er-Râzi, Fahreddin, *Mantıku'l-Mulahhas*, thk. A. F. Karamelikî ve A. Asgarinejâd, Tahrân: Dânişgâh-ı İmâm Sâdik, 1381.
- _____, *el-Mebâhis el-Maşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, thk. M. M. Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- _____, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. A. R. Necefzâde, Tahrân: Encümeni-Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384.
- Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964.
- es-Semerkindî, Şemsüddin, *Kıstâsu'l-Efkâr: Düşüncenin Kıstası*, thk. ve çev. N. Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Sorabji, Richard, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD A Sourcebook*, Londra: Bristol Classical Press, 2012.
- et-Tahânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilâhâtil-fünûn ve'l-ulûm*, thk. A. Dehrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

- [Tahtânî] Râzî, Kutbüddin, “Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât”, *el-İşârât ve't-tenbihât me'a şerhi'l-Hâce Nasîrüddin et-Tûsî ve Muhâkemâtı Kutbüddin er-Râzî*, thk. K. Feyzî, Kum: Matbûât-ı Dînî, 1383.
- _____, *Şerhu'l-Metâlî*, thk. Ü. Sâ'idi, Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1395.
- _____, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, thk. M. Bidârfur, Kum: Menşûrât-ı Bidâr, 1384.
- Thom, Paul, “Al-Fârâbî on Indefinite and Privative Names”, *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008): 193-209.
- et-Tûsî, Nasîrüddin, *Esâsü'l-ıktibâs fi'l-mantık*, Arapçaya çev. Molla Hüsrev, thk. H. Şâfiî ve M. Cemâleddin, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2004.
- _____, “Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât”, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. S. Dünyâ, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- _____, “Ta'dilü'l-mî'yâr fi nakdi Tenzilî'l-efkâr”, *Collected Texts and Papers on Logic and Language*. ed. M. Mo-haghegh ve T. Izutsu, 137-248, Tahran: Institute of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1974.
- _____, *Tecridü'l-akâid*, thk. A. Süleymân, Kahire: Dâru'l-Ma'ârifî'l-Câmiyye, 1996.
- _____, *Tecridü'l-mantık*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbûât, 1988.
- Ubûdiyyet, Abdürrasûl, *en-Nizâmü'l-felsefi li-medreseti'l-hikmeti'l-müte'âliye*, Beyrut: Merkezü'l-Hazâra li-Ten-miyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2010.
- Wolfson, Harry A. “Infinite and Privative Judgments in Aristotle, Averroes and Kant”, *Philosophy and Pheno-menological Research* VIII/2 (1947): 173-187.