LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

NASÎRÜDDÎN ET-TÛSÎ'DE *NEFSÜ'L-EMR* PROBLEMİ: MUTÂBAKAT TEORİSİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammet Maşuk AKTAŞ

Ağustos - 2021

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

NASÎRÜDDÎN ET-TÛSÎ'DE *NEFSÜ'L-EMR* PROBLEMİ: MUTÂBAKAT TEORİSİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammet Maşuk AKTAŞ

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Eşref ALTAŞ

Ağustos – 2021

Onay

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam ve Türk Felsefesi Programında tezli yüksek lisans öğrencisi olan Muhammet Maşuk Aktaş'ın hazırladığı "Nasîrüddîn et-Tûsî'de *Nefsü'l-emr* Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme" başlıklı tez başarılı kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ **İMZA**

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Eşref ALTAŞ
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Ömer TÜRKER
Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. İbrahim Halil ÜÇER
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 31 Ağustos 2021

Etik İlkelere Uygunluk Beyanı

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin benim tarafımdan ve yalnızca kendi sözcüklerimle yazılmış özgün bir çalışma olduğunu ve bu tezde

1. Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu,
2. Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi,
3. Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini kaynak göstererek atıfta bulunduğum gibi, yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi

beyan ederim. Söz konusu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

Muhammet Maşuk AKTAŞ

Genel Bilgiler

İsim ve Soyisim: Muhammet Maşuk Aktaş

Anabilim Dalı: Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Programı: İslam ve Türk Felsefesi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Eşref Altaş

Tez Türü ve Tarihi: Yüksek Lisans – Ağustos 2021

Anahtar Kelimeler: Yüklemli Önermeler, Önermenin *Zât-Unvân-Vasıf* Unsurları, *Hakîkiyye* Önermeler, Varlık-Mâhiyet Ayrımı, Varlığın Dış ve Zihin Kısımları, Doğruluk Teorisi, Önermelerin Mutâbakatı, Faal Akıl/lar

Özet:

Bu tez bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde *nefsü'l-emr* konusunun önemi, tezin sınırları, tezde yürütülen araştırmanın yöntemi, konuya dair literatürün değerlendirilmesi, tezin literatüre katkısı ve *nefsü'l-emr* konusunun düşünce tarihinde Tûsî'ye değin olan tarihçesi bir şekilde ele alındı. Birinci bölümde ise yüklemli önermelerin kurulumu tartışmaları Tûsî merkezli incelendi. *Mahsûra* önermelerdeki *zât-unvân-vasıf* ayrımının gerekçeleri ve bunun önermenin kurulumuna olan etkisi tartışıldı. Bu bölümde yüklemli önermeleri *hâriciyye* yargılarla sınırlayan antik dönem mantıkçıların kim olduğu ve Tûsî'nin onlara yönelttiği eleştiriler incelendi. Ebherî'nin yüklemli önermelere dair teklif ettiği *hakîkiyye* önerme anlayışına Tûsî'nin yönelttiği eleştiriler ve bunun neticesinde Tûsî'nin ortaya koyduğu *hakîkiyye* önerme yorumu da bu bölümde ele alındı.

İkinci bölümde ise yüklemli önermelerdeki *zât-unvân-vasıf* ayrımının varlık-mâhiyet tartışmalarına yansımaları ele alındı. Tûsî'nin zihinde varlık ve mâhiyetin ayrı olduğuna dair konuyu değerlendirirken ortaya koyduğu gerekçelerin tamamı, önermenin kurulumuyla ilişkilidir. Bu hususa değindikten sonra *hakîkiyye* önermelerden hareketle varlığın farklı kısımları olduğuna dair ispatın Tûsî tarafından nasıl ele alındığı ikinci bölümün diğer bir konusu oldu. Tûsî'ye yöneltilen muhtemel eleştiriler ve onların cevapları da incelendikten sonra *hakîkiyye* önermelerden dolayı varlığın farklı kısımları olduğunu kabul etmenin mantıksal bir zorunluluk olduğu ortaya konuldu.

Son bölümde ise Tûsî'yi "Doğruluk nedir?" sorusunu cevaplamaya iten problemlerin neler olduğu, bu soruların mantıksal ve epistemik değeri incelendi. Ardından müteahhir dönem

alimlerin *nefsü'l-emr* anlayışına kısaca işaret edilerek Tûsî'nin bu konuda diğer düşünürlerden farklı bir anlayışa sahip olduğu ortaya konuldu. Tûsî'nin farklı eserlerinde "Doğruluk nedir?" sorusuna verilen çeşitli cevaplarından doğan tutarsızlık intibasını ortadan kaldırmak için Tûsî'ye göre önermelerin delaleti ile önermelerin mutâbakatının ayrı olduğuna dikkat çekildi. Bu sayede Tûsî düşüncesinin kuramsal bir bütünlük içinde ele alınmasının imkânları gösterildi. Bundan sonra Tûsî'nin *nefsü'l-emr* konusunda kaleme aldığı müstakil risâlenin içeriği tek tek incelenerek Tûsî'nin "Doğruluk nedir?" sorusuna verdiği "Faal Akıl/lar'daki sûretlere mutâbakattır." cevabının teorik ve mantıksal gerekçeleri temellendirildi.

General Knowledge

Name and Surname: Muhammet Maşuk Aktaş

Field: Institute of Graduate Studies

Programme: Islamic and Turkish Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. Eşref Altaş

Degree Award and the Date: Master – August 2021

Keywords: Propositions, Elements of Propositions: *Dhāt-ʻUnwān-Wāṣf*, *Ḥaqīqiyya* Propositions, Distinction of Essence and Existence, Types of Existence: External and Mental, Truth-Bearer, Mutābaka of Propositions, Active Intellect/s

Abstract:

This dissertation contains an introduction and three parts. In the introduction, we examined topics such as the importance of the problem of *nafs al-amr*, the limits of the dissertation, the research method used in the study, an extensive evaluation of secondary literature of *nafs al-amr*, the contribution of the dissertation to the literature, a brief history of *nafs al-amr* up to al-Tûsî as a philosophical term and philosophical question. In the first part, we studied arguments about the possibility of predication based on al-Ṭūsī's thought. It has been demonstrated that *maḥṣūra* propositions must have three elements: *dhāt-ʻunwān-waṣf*. al-Ṭūsī criticizes some ancient logicians who claimed that predicative propositions only are categorical propositions. We discovered whom al-Ṭūsī indicates by some ancient logicians. Besides, al-Ṭūsī does not only disagree with al-Abharī who has explained predicate propositions as *ḥaqīqiyya* in a certain way but also al-Tûsî proposes a new explanation of *ḥaqīqiyya* propositions. al-Ṭūsī's understanding of *ḥaqīqiyya* propositions is an unusual theory and has lots to offer.

In the second part, we researched how elements of predicate propositions (*dhāt-ʻunwān-waṣf*) shape the distinction of essence and existence. al-Ṭūsī's all arguments about the distinction of essence and existence are involved in elements of predicate propositions. After that, to investigate the external and mental sections of existence was another aim of this part. al-Ṭūsī discusses that the possibility of having *ḥaqīqiyya* propositions proves that there two types of existence: external and mental. Later we responded to possible criticisms of al-Ṭūsī's demonstration. As a conclusion, we came at that accepting the two sections of existence is a logical necessity.

In the last part, we analyzed the problems which led al-Tûsî to answer the question of "What is truth?" in addition to their logical and epistemic values. To show that al-Ṭūsī's answer to this question differentiates from the later scholars' understanding of *nafs al-amr*, we indicated their understanding of truth briefly. What is more, we have offered a comprehensive reading of al-Ṭūsī's philosophy to bring his apparently inconsistent responses to the question of "What is truth?". According to our interpretation, al-Ṭūsī's apparently inconsistency in his several books can be read widely by making a distinction between denoting (*dalāla*) of propositions and *muṭābaqa* of propositions. By this means, it has been exhibited that al-Ṭūsī's philosophy can be interpreted consistently. Thereafter, we examined the content of al-Ṭūsī's tractate about *nafs al-amr* one by one. Hence, to base al-Ṭūsī's opinion of *nafs al-amr* on theoretical and logical grounds was our priority. al-Ṭūsī's answer to the question of "What is truth?" is "*Muṭābaqa* to the forms in Active Intellect/s".

Önsöz:

"Doğruluk nedir?" sorusu Arkaik Yunan döneminden beri düşünce tarihini meşgul eden en önemli problemlerin başında gelir. Farklı disiplinlere dair eser telif eden İslam düşünürleri de bu soruya dair birçok cevap teklif etmiştir. Özellikle müteahhir alimler bu cevapların geneli için *nefsü'l-emr* kavramını kullanırlar. *Nefsü'l-emr* ifadesi bu anlamıyla doğruluk hakkındaki tartışmaların şemsiye kavramı gibi kullanılmıştır. Bu anlamıyla *nefsü'l-emr* tartışmalarının mantıktaki önermenin kurulumu, modalite ve burhân konularıyla; metafizik ve kelamdaki *umûr-i âmme* konularının hemen hepsiyle; fıkıhtaki musavvibe ve muhattie tartışmalarıyla; tasavvuftaki şeriat-hakikat anlayışlarıyla; hadis ilminde rivâyetlerin Rasulullah'a isnadının doğruluğu tartışmalarında; nahiv ve belağat gibi disiplinlerde dil ile düşüncenin ilişkisine dair sorgulamalarda temel bir noktada durduğunu söylemek mümkündür.

Farklı ilimlerdeki tüm bu hususlara dair araştırma yapmak mümkün olmadığından, tezimizde *nefsü'l-emr* meselesinin çeşitli disiplinlere olan yansımaları ve sonuçlarını araştırmadık. Bu çalışmada *nefsü'l-emr* konusunda *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* adıyla ilk defa müstakil risâle telif eden Tûsî'yi bu eseri yazmaya yönlendiren sorulara ve ispatlara dair teorik bir inceleme bulunmaktadır. Bu bağlamda mantık ve metafizik ilişkisi, mantıktaki tartışmaların metafiziğe yansıması ve Tûsî'nin "Doğruluk nedir?" sorusuna verdiği cevaplar, argümanlarıyla birlikte burada incelenmiştir. İslam düşünce tarihi boyunca Tûsî'nin bu konuya dair ispatları mantıksal bir sınamadan geçmiştir. Bu nedenle desteklemek veya eleştirmek amacıyla birçok filozof ve kelam aliminin Tûsî ile birlikte muhakemeye girdiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla *nefsü'l-emr* konusunda ilk defa müstakil eser yazan Tûsî'nin anlayışına dair bir araştırmanın müteahhir dönemde ortaya çıkan farklı teorilerin belirginleşmesine yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Benzer şekilde günümüzde bile farklı ekol ve anlayışların meydana gelmesine neden olan "Doğruluk nedir?" sorusuna Tûsî'nin verdiği cevap ile yeni imkânların varlığından bahsedilebileceğini düşünüyoruz.

Çalışmada incelediğimiz anlamıyla *nefsü'l-emr* "Doğruluk nedir?" sorusunu karşıladığı için buradaki incelememizin metafizik bir sorgulama olduğunu ifade edebiliriz. Biz burda doğruluk tartışmalarına dair epistemolojik bir inceleme yürütmeyeceğiz. Başka bir deyişle, *nefsü'l-emr* konusunun "Belirli önermelerin doğruluğunu sınamak nasıl mümkündür?" problemiyle olan ilişkisi incelenmemiştir. Önermelerin sınanırlığına dair bir inceleme Tûsî'nin modalite anlayışı, mantıksal çıkarımın boyutları, burhân teorisine yaklaşımı ve nefs anlayışıyla araştırılmalıdır. Ancak biz çalışmamızda bu konulara yer vermedik. Doğruluk tartışmalarının metafizik boyutunu mantık ile olan ilişkisini bağlamında ele aldık.

Teşekkür Listesi:

Bizlere hakîkiyye önerme kurmanın mümkün olduğunu bildiren Rabbimize hamd-u sena olsun. Aklın tek başına doğruluğunu idrâk edemediği önermelerin, hakk olduğunu bize haber veren Resule salat ve selam olsun. En güzel medihler, nazil olduğu ilk günden beri dinin anlaşılıp yaşanması için cehd-ü gayretle cihad etmiş/eden Rasulullah'ın âline, ashab-ı kirâmına ve ulemaya olsun. Rabbim onlarla birlikte haşr eylesin.

Tez konusunun belirlenmesiyle başlayan süreçten bugüne değin hemen her hafta vaktini ayırıp bana her anlamda yol gösteren, konu çıkmaza girdiğinde beni gerekli kaynaklara irşad edip meselenin uzantılarını görmemi sağlayan, bulgularımı düzenleyip detaylandırmam hususunda eksiklerimi gösteren ve yanlışlarımı düzelten, soru ve yönlendirmeleriyle farklı tartışmaları görmemi sağlayan, öğrencisi olmaktan gurur duyduğum saygıdeğer hocam Doç. Dr. Eşref Altaş'a teşekkürü borç bilirim. Onun kıymetli tecrübesi ve katkıları olmasaydı bu çalışmanın ortaya çıkması mümkün olmazdı. Ayrıca ilmi müktesebatta meleke kazanmam için yıllarca sabırla emek veren muhterem hocalarım Habib Elçi, Molla Muhammed Katînî, Abdülkerim Tanrıkulu, Ahmed Ekinci Karsî, Tahsin Gider, Muhammed Salih Ekinci, Ali Omarî ve Kenan İsmail Paçacı'ya; tez yazımı boyunca değerli müzakereleriyle konunun farklı noktalarına vakıf olmam için fikirlerini benimle paylaşan pek muhterem dostlarım Tayfun Demir, Berkay Yükselen ve Abdurrahman Beşikci'ye; modal mantık konularında yaşadığım sorunları çözmemde yardımlarını esirgemeyen değerli dostum Ali Ertuğrul Hakyemez'e; tez yazımı boyunca tüm bölümleri okuyarak bulgularımı işlememe yardımcı olan sevgili arkadaşım Sacide Ataş'a; mantık bölümlerini okuyup düşüncelerini paylaşan arkadaşım Selman Sucu'ya; ulaşamadığım kaynakları elde etmem hususunda her türlü yardımı sağlayan arkadaşlarım Kutlu Okan ve Ahmet Yasin Çomoğlu'na; konunun modern felsefedeki yansımalarını takip etmem için tavsiyelerde bulunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu ve Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil ile arkadaşlarım Tarık Likoğlu ve O. Baran Kaplan'a; tez yazım sürecinde konuya dair klasik kaynaklarda geçen çeşitli pasajları benimle paylaşan Melikşah Sezen ile Ömer Odabaş'a ve sağlamış oldukları burs imkanıyla çalışmalarımı rahat bir ortamda yürütmemi sağlayan İlmi Araştırmalar Merkezi (İlam) ve Diyanet Vakfı'na teşekkürlerimi sunarım. Son olarak, her şeyden ve herkesten çok dünyaya geldiğim günden beri her daim öğretmenim ve ilim yolundaki en büyük destekçim olan biricik annem Şafia hanıma şükran borçluyum.

İçindekiler:

Özet:.....I

Abstract:..... III

Önsöz:..... V

İçindekiler:.....VII

Kısaltmalar:..... X

GİRİŞ:..... 1

BÖLÜM I: ÖZNENİN FERTLERİ BAKIMINDAN YÜKLEMLİ ÖNERMELER - EBHERÎ-TÛSÎ MERKEZLİ BİR TARTIŞMA-..... 12

1. Önermenin Kısımları..... 13

2. Bilginin Tasavvur ve Tasdîk Ayrımı: Genel Bir Giriş..... 13

2.1. Te'lîf ve Tasdîk Meselesi..... 15

2.2. Hükmün Tanımı: Sûretin Husûlü mü, Husûlün Kendisi mi?..... 17

2.3. Mutâbakat, Hükümlü Tasavvurların Parçası mı Yoksa Bir Niteliği mi?... 18

3. Olumlu Önermeler: Kavramsal Arka Plana Kısa Bir Giriş..... 20

4. *Mahsûra* Önermelere Genel Bir Giriş: *Zât-Unvân-Vasıf*..... 25

5. Öznenin Fertleri Bakımından Yüklemli Önermeler: Ebherî-Tûsî Merkezli Bir Tartışma..... 34

5.1. Mahsûra Önermelerde Fertlerin Varlığı Problemine Genel Bir Giriş..... 34

5.2. Hâriciyye Önermeler: Ebherî'nin Yorumu, Tûsî'nin Eleştirileri..... 37

5.3. Hakîkiyye Önermeler..... 45

5.3.1. Ebherî'nin Yorumu..... 45

5.3.2. Tûsî'nin Ebherî'ye Yönelttiği Üç İtiraz..... 52

Birinci İtiraz: Mülâzemet Çıkmazı..... 52

İkinci İtiraz: Bütünün Parçalarını Gerektirmesinin (İstilzâm) Zorunluluğu (Vücûb) Üzerine..... 56

Üçüncü İtiraz: Fertleri "İmkânsız Olmayan" Şeklinde Kayıtlamak Yeterli midir? 60

5.4. Zihniyye Önermeler 62

5.5. Tûsî'ye Göre Mahsûra Önermelerin Anlamı 65

6. Bölüm Sonu Değerlendirmesi 74

BÖLÜM II: METAFİZİĞİN MANTIKSAL KÖKENLERİ HAKKINDA 75

1. Giriş: Yüklemli Önermenin Anlamından Hareketle Varlığın Dış ve Zihin Şeklindeki Taksiminin Zorunluluğu Üzerine 76

2. Tûsî'nin Zikrettiği Haliyle Argümanın İspatı 81

3. Kıyasta Zikredilen *Hakîkiyye* Önerme Kavramının Tahlili Üzerine 84

4. *(*31*)*'in İspatı Üzerine 87

5. *(*32*)*'nin İspatı Üzerine 90

6. Öncüllere Yöneltilen Üç İtirazın Değerlendirilmesi ve *(*30*)*'un Tahlili Üzerine 97

6.1. İtiraz: Mahmûlün Sübûtu Ne Demek? 98

6.2. İtiraz: Mevzû'nun Sübûtu Ne Demek? 101

6.3. İtiraz: Hangi Zihin veya Kimin Zihni? 102

6.4. *(*30*)*'nin İspatı ve Tahlili Üzerine 105

7. Bölüm Sonu Değerlendirmesi 106

BÖLÜM III: FAAL AKLIN DÖNÜŞÜ -DOĞRULUK KRİTERİ OLARAK *NEFSÜ'L-EMR*E MUTÂBAKAT- 107

1. Giriş: 108

2. Felsefi Bir Soru Olarak Doğruluk Probleminin Önemine Dair 109

3. Faal Aklın Dönüşü: Doğruluk Kriteri Olarak *Nefsü'l-emr*e Mutâbakat 124

3.1. *(*40*)*'ın İspatı Hakkında 128

3.2. *(*41*)*'in İspatı Hakkında 130

3.3. *(*42*)*'nin İspatı Hakkında 131

3.4. *(43)*'ün İspatı Hakkında 132
3.5. *(50)*'in İspatı Hakkında 133
3.5.1. Birinci İspat: 135
3.5.2. İkinci İspat: 140
3.5.3. Üçüncü İspat: 141
3.6. *(51)*'nin İspatı Hakkında 143
3.7. *(52)*'ün İspatı Hakkında 143
3.8. Sonuç Önermelerinin Tahlili Üzerine: 145
4. Bölüm Sonu Değerlendirmesi 155
SONUÇ: 157
KAYNAKÇA: 162
EK 1: ÖNERMELER LİSTESİ 171
ÖZ GEÇMİŞ 176

Kısaltmalar:

bkz:	bakınız
ed.:	editör
h.:	hicrî
ö.:	ölüm tarihi
çev.:	çeviren
y.y.:	yer yok
trc.:	tercüman
t.y.:	tarih yok
v.:	vefat tarihi
vd:	ve devamı

GİRİŞ:

Konu: Bu çalışmanın konusu Nasîrüddin Tûsî (v. 672/1274) düşüncesinde metafiziğin mantıksal kökenlerini ifade etmesi açısından *nefsü'l-emr* problemidir. Burada mantıksal köken ile *hakîkiyye* önermeler kastedilmektedir. Zira Tûsî'ye göre yüklemli önermelerin *hakîkiyye* şeklindeki açık yorumundan hareketle geliştirilen argümanlar neticesinde varlığın kısımlarına ulaşılır. Mantıktan metafiziğe geçiş burada başlar ve *nefsü'l-emr* tartışmalarıyla devam eder. *Nefsü'l-emr* kavramıyla kastedilen husus ise bilgilerimizin doğruluk kriteridir. Bu anlamıyla doğruluk tartışmalarında tek tek önermelerin doğruluğunun nasıl bilineceği kastedilmez, önermenin doğru olmasının ne demek olduğu kastedilir. İlk anlamıyla doğruluk kriteri epistemolojik bir mesele olsa da ikinci anlamıyla doğruluk tartışmaları metafizik bir hüviyete sahiptir. Bu çalışmada *nefsü'l-emr* konusu metafizik anlamıyla incelenmiştir.

Konunun Önemi: Bugün anladığımız anlamıyla felsefenin başladığı antik Yunan'dan günümüze kadar gerçeklik ve doğruluk tartışmaları gündemimizden hiç çıkmamıştır. Bu gündemde düşünürler "var olan nedir?" ve "var olana dair bilgimizin doğruluk kriteri nedir?" sorularının daima peşinde olmuşlardır. Bir yönüyle metafizik ile ilgili olan bu sorular diğer itibarla bilginin doğruluğu tartışmalarını şekillendirmiştir. Farklı teorik okulların bilgi ve varlık anlayışlarına göre, felsefe tarihi boyunca birçok gerçeklik ve doğruluk teorileri ileri sürülmüştür. Antik okullar, Latin Hristiyan dünyası, erken modern dönem ve çağdaş anlayışların tamamı bu konuda kendine has yaklaşımlar barındırır. Söz konusu dönemlere dair ikincil literatürde çok sayıda çalışma vardır. Ancak İslam düşüncesinde öne sürülen gerçeklik ve doğruluk teorilerinin henüz hakkıyla incelendiğini söylemek mümkün değildir. İslam düşüncesinde gerçeklik ve doğruluk meselelerinin tartışıldığı üst başlık *nefsü'l-emr*dir. *Nefsü'l-emr* şemsiye kavram olduğundan hemen her disiplindeki çeşitli problemlerle yakından ilişkilidir.

Mantıktaki önermenin kurulumu ve burhân teorisi; bilgi anlayışında önermelerin doğruluğu sorunu; metafizikte varlık-mâhiyet ayrımı, varlığın dış ve zihin taksîmi, tümeller konusu, *ma'dûmun şeyiyyeti* sorunu, *Faal Akıl* ile *ittisâl*, nesne anlayışı, mâhiyet türleri, nedensellik gibi meselelerin tamamı; tasavvufta şeriat-hakîkat ilişkisi ve *ayân-ı sâbite* teorisi; usûl-i fıkıhta *musavvibe-muhattie* ihtilafı başta olmak üzere tüm delalet ve anlam teorileri; matematik bilimlerde matematik nesneler sorunu ile astronomide kozmoloji anlayışlarının tamamı *nefsü'l-emr* konusuyla ilişkilidir. Her türlü teorik sorgulamanın zemininde bulunan *nefsü'l-emr* tartışmalarını, kökenleri ve uzantılarıyla ele almak sadece kavram tarihçiliği açısından değil, birbiriyle sıkı ilişki içinde olan teorik meselelerin değişim ve dönüşümünü

görmek için de önem arz etmektedir. *Nesfü'l-emr* konusunda yapılacak olan çalışmalar teorik sorgulamaların yapıldığı tüm disiplinlerdeki alt ekolleri de gün yüzüne çıkarabilecek özelliktedir. Bu tartışmalar tespit edilip diğer konularla ilişkisi incelendikçe çeşitli nazarî disiplinlerin de birbiriyle olan ilişkisi de tebellür edecektir. Bu sayede günümüzde karşılaştığımız sorunları, kendimizi anlamlandırma çabamızı ve diğer felsefi ilgilerimizi besleyebiliriz. Bu yönleri sebebiyle *nefsü'l-emr* konusunun çalışılması önem arz etmektedir. Bu çalışma, yeterince incelenmeyen bu tartışmalara Tûsî'den hareketle katkı sunmayı hedeflemektedir.

Konunun Sınırları: Çalışmada müteahhir dönemde kuramsal çerçevesi tüm yönleriyle ortaya çıkan *nefsü'l-emr* tartışması Tûsî ile sınırlandırılmıştır. Tûsî düşüncesini yetkin şekilde ortaya koymak için gerekli yerlerde Tûsî'yi önceleyen Fârâbî (v. 339/950), İbn Sînâ (v. 429/1037-38), Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) ve Esîrüddin Ebherî (v. 663/1265 [?]) gibi düşünürlere yer verilecektir. *Nefsü'l-emr* problemi çerçevesinde önceki müellifler, Tûsî ile ilişkileri bağlamında ele alınacaktır. Özellikle birinci bölümde yer alan yüklemli önermeler tartışması Ebherî-Tûsî ihtilafı ile sınırlı tutulacaktır. Çalışmamızı Tûsî ile sınırlandırmamızın üç gerekçesi vardır: i) *Nefsü'l-emr* konusunda *Akl-ı Küll* teorisini açıklaması itibariyle orijinal bir görüş temellendirmesi. ii) *Nefsü'l-emr* konusunda ilk müstakil eserin müellifi olması. iii) Tûsî'nin "Doğruluk nedir?" sorusuna kendinden önce cevap veren düşünce ekollerini eleştirmesi. Tûsî'nin *nefsü'l-emr* düşüncesini ele almak için birinci bölümde *mahsûra* yüklemli önermeler konusunu, ikinci bölümde bu konunun varlık taksimi meselesine ve son olarak üçüncü bölümde ise doğruluk probleminin mutâbakat teorisine taalluk eden yönünü araştıracağız. Çalışmayı bu üç konuyla sınırlandırmamızın nedeni Tûsî'nin *nefsü'l-emr*e dair yazdığı risâledir.

Tûsî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki müstakil risâlesini incelediğimizde dış varlık ve zihnî varlık gibi farklı varlık kısımlarından bahsettiğini fark ettik. Varlığın dış ve zihin şeklindeki taksimini anlamak için Tûsî'nin *Tecrîdü'l-'akâid* eserini inceledik. Varlığın taksimini açıklamak için *hakîkiyye* önermelerden hareketle Tûsî'nin geliştirdiği delili açıklayan şârihler yüklemli önermenin *mahsûra* yorumunda Ebherî ile Tûsî arasında ihtilaf olduğunu belirtiyordu. Söz konusu ihtilafı anlamak için de Ebherî'nin *Tenzîlü'l-efkâr* isimli mantık kitabına şerh yazan Tûsî'nin *Ta'dîlu'l-mi'yâr* eserine müracaat ettik. Okumalarımızın doğal akışı tezimizin üç bölümde şekillenmesini sağladı. Bu nedenle birinci bölümde yüklemli önerme bağlamında *Ta'dîl*'deki Ebherî ile olan ihtilaf, ikinci bölümde *Tecrîd* bağlamında

varlığın kısımları sorunu ve üçüncü bölümde risâleden hareketle *Akl-ı Küll* teorisi incelenecektir.

Giriş kısmında *nefsü'l-emr* konusunda yazılan ikincil literatürün kısa bir değerlendirilmesine yer vereceğiz. Bundan sonraki bölümler konunun teorik tartışmasını içermektedir. Birinci bölümde Ebherî-Tûsî ihtilafını merkeze alarak yüklemli önermeler tartışmasını ele alacağız. Bu bağlamda *Ta'dîl*'in birkaç sayfasının anlaşılmasına ayrılan bu bölümde bilginin tasavvur-tasdîk ayrımı, olumlu yüklemli önermede öznenin var olması, *mahsûra* yüklemli önermelerin *zât-unvân-vasıf* üçlüsünden hareketle kurulması, yüklemli önermenin *hâriciyye* ve *zihniyye* yorumlarının iptal edilip *hakîkiyye* şeklinde anlaşılması gerektiği gibi meseleleri inceleyeceğiz. Bu konuları Tûsî'nin muhtemelen içinde İskender Afrodîsî'nin (ö. miladi 211'den sonra) de bulunduğu bazı antik filozoflara yönelttiği eleştiriler ve Ebherî'ye yaptığı itirazlar çerçevesinde değerlendireceğiz. Bu konuyla ilgili ikincil literatürün bulunmaması, konuyu münhasıran Tûsî'nin eserlerinden hareketle ele almamızı gerektirmiştir. Dolayısıyla bu bölümde merkezde *Ta'dîl*'in ilgili pasajlarının anlamı üzerine odaklanacak ancak Tûsî'nin *Esâsü'l-iktibâs, Mantıku't-tecrîd* ve *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* gibi eserlerinden istifade edeceğiz. Bu sayede Tûsî metinleri arasında çapraz okumalar yaparak konunun farklı noktalarını ortaya çıkarıp tartışmalardaki ispatların tamamlanmasını sağlayacağız. Daha önceki çalışmalarda yeterince ilgi görmeyen bu konunun bundan sonraki çalışmalarda daha çok ilgiye mazhar olmasını temenni ediyoruz.

İkinci bölümde ise *Tecrîdü'l-'akâid*'in ilk sayfasında geçen varlığın taksimi problemini inceleyeceğiz. Ancak bu konu, "varlığın apaçıklığı", "varlığın müşterekliği" ve "varlık-mâhiyet ayrımı" meselelerini de incelemeyi gerektirdiğinden burada giriş olarak bu hususlara kısaca değineceğiz. *Hakîkiyye* önermeler ile varlık taksimi arasında kurulan *mülâzemet* ilişkisinin açıklanması ve öncüllerin tek tek ispatı bu çerçevede en çok üstünde durulan husus olacaktır. Bu sayede Tûsî düşüncesini bütünlüklü bir surette ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede bu bölümde Hillî (v. 726/1325), İsfahânî (v. 749/1349), Cürcânî (v. 816/1413), Ali Kuşçu (v. 879/1474), Lâhîcî (v. 1072/1661) ve Esterâbâdî'nin (v. 1263/1847) *Tecrîd* üzerine yazdığı şerh ve hâşiyelere de müracaat edilecektir. İkincil literatürden ise özellikle Murat Kaş'ın *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık* isimli tezi ve Roxanne D. Marcotte'in "*The al-Masā'il al-Qudsiyyah and Mullā Sadrā's Proofs for Mental Existence*" başlıklı makalesi önemlidir. Bunun dışında bu bölümde incelediğimiz mesele hakkında ikincil literatürde çok sayıda çalışma vardır. Ancak bu ikincil literatür, hiçbir şekilde varlık taksiminin mantıksal kökenlerini incelememektedir. Bu süreçte ikincil literatüre, yer yer

bilgi kirliliğine varan çeşitliliği karakterize etmek, çalışmanın bulgularıyla çelişenleri değerlendirmek ve bu kalabalık içinde tezin orijinalliğini göstermek amacıyla müracaat edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise öncelikle "Doğruluk nedir?" gibi çetrefilli bir sorunun Tûsî tarafından neden sorulduğu ele alınacaktır. Başka bir ifadeyle Tûsî'yi "Doğruluk nedir?" sorusunu cevaplandırmaya iten saiklerin ne/ler olduğu araştırılacaktır. Bu amaçla "Doğruluk kriteri Tûsî felsefesinde neden incelenir?" sorusunu merkeze alarak çelişmezlik ilkesinin yeni bir açıklaması geliştirilmeye çalışılacaktır. Bu kısımda Tûsî'nin birçok eserinin yanı sıra İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sı, Fahreddin Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'si, Hillî'nin *Nihâyetü'l-merâm*'ı ve Molla Sadrâ'nın (v. 1050/1640-1) *Ta'lîkât ale'ş-Şifâ*'sı önemli kaynaklarımızdan olacaktır. Bunun yanı sıra *Tecrîd* şârihlerinin *nefsü'l-emr* konusunda hangi yönden Tûsî'den farklı bir noktada durdukları da bu sayede ortaya çıkarılacaktır. Bunun bir sonucu olarak görünüşte tutarsızlık gibi bir izlenim uyandıran farklı Tûsî metinlerinin bütünlüklü kuramsal bir okumaya tabi tutmanın imkânı gösterilecektir. Bundan sonra bölümün asıl amacı olan *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* risâlesinin değerlendirmesi yapılacaktır. Tûsî'nin *nefsü'l-emr* konusundaki bu risâlesi ve şerhlerini merkeze alarak eserdeki önermeleri tek tek ispat etmeye çalışacağız. Risâlenin yanı sıra *Tecrîdü'l-'akâid* ve şerhleri, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm* ve *Musâri'u'l-musâri'* bu başlıkta yararlandığımız temel Tûsî eserleri olacaktır.

Çalışmanın Hedefleri: Biz burada Tûsî düşüncesinde yalnızca *nefsü'l-emr* tartışmasını doğuran zemini keşfetmeyi amaçlıyoruz. Bu bağlamda metafizik tartışmaların mantıksal kökenleri ve formu itibariyle önerme anlayışının metafiziğe etkisinin Tûsî düşüncesinde nasıl bir doğruluk kriteri anlayışı doğurduğunu mercek altına alacağız. Dolayısıyla belirtmek gerekir ki modal önermeler, burhân teorisi, bilginin süreçleri, mâhiyetin kısımları, kategoriler, nedensellik, astronomi ve matematik bilimler de merkeze alınarak Tûsî düşüncesinde *nefsü'l-emr* farklı çalışmalarda incelenebilir. Ancak biz burada *nefsü'l-emr* konusunu incelerken yalnızca Tûsî'yi "Doğruluk nedir?" sorusuna yönlendiren hususları ve Tûsî'nin bu soru/n/lara verdiği cevabı bu çalışmanın kapsamına almayı amaçladık. Bu çalışmanın hedeflerini dört maddede özetleyebiliriz: i) *Nefsü'l-emr* tartışmalarının doğuş zeminini keşfedecek şekilde yüklemli önermeler konusunu tartışmak, ii) varlık-mâhiyet ayrımının önermenin kurulumu bağlamında mantıksal zeminini ortaya koymak, iii) mantıktaki önermeler tartışmasının metafiziğe yansımasını değerlendirmek, iv) Tûsî düşüncesinde mutâbakat teorisini ortaya koymak. Bu üç bölümde eğer Tûsî'nin ispatlarını hakkıyla

gösterebilirsek Tûsî'nin *nefsü'l-emr* kuramını da ispatlamış olmayı ve dolayısıyla mantık ve metafizik disiplinleri arasındaki ilişkiden hareketle gerçeklik problemini tutarlı bir şekilde göstermiş olmayı umabiliriz. Ancak şuna dikkat çekmek gerekir ki biz burada Tûsî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki görüşlerini tüketeceğimizi iddia etmiyoruz. Çünkü Tûsî'nin kelâmî-felsefî düşüncesini kuşatacak şekilde *nefsü'l-emr* konusunu çalışmak birkaç ciltten oluşacak bir külliyat halini alabilir. Benzer şekilde bu çalışmada müteahhir ulemanın Tûsî'ye yönelttiği eleştiriler, Tûsî'nin olumlu veya olumsuz anlamdaki etkileri ve ilk defa Tûsî tarafından kaleme alınan *nefsü'l-emr* konusundaki dönüştürücü rolü gibi konular da bu çalışmanın hedefleri dışında kalmaktadır. Hem *Tecrîd* hem de *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* şârihleri çoğu zaman kendi *nefsü'l-emr* anlayışlarından hareketle Tûsî'ye birçok eleştiri yöneltmiş ve Tûsî'nin iddialarını sorgulamıştır. Biz bu çalışma ile şârihlerin *nefsü'l-emr* anlayışını incelemeyi hedeflemediğimiz için şârihlerin kendi kuramsal sistemlerinden hareketle Tûsî'ye yönelttikleri eleştirilere de çalışmamızda doğrudan yer vermedik. Tûsî sonrası döneme dair *nefsü'l-emr* teorilerine dair araştırmalar, çok daha kapsamlı çalışmaların konusu olmalıdır.

Yöntem: Konuyu incelerken farklı yöntemlere başvurmamız olağan bir durumdur. İlk olarak tezin sınırlarının el verdiği oranda tartışmaların tarihsel kökenine değineceğiz. Bu sayede Tûsî'nin ortaya koyduğu teorinin ispatı aşamasında hangi ekoller ve okullar ile muhakeme içine girdiğini daha iyi göstermeyi umuyoruz. Örneğin birinci bölümde Afrodisli İskender'in yüklemli önermeler yorumu, ikinci bölümde varlık-mâhiyet ayrımının antik imaları ve üçüncü bölümde Tûsî'nin eleştirdiği doğruluk kriterlerinin tarihsel olarak hangi zümrelerce temsil edildiği hakkındaki araştırmalar bu amaçla ele alındı. Ancak Tûsî'nin özgün kuramını ve yorumlarını salt edilgin bir anlayışa indirgeme tehlikesinden kaçınmak için de Tûsî'nin içinde bulunduğu entelektüel ilişki ağına da sık sık atıfta bulunacağız. Binaenaleyh Tûsî'nin İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Ebherî ve Hillî silsilesi içindeki konumunu tespit ederek tartışmaları buna göre inceleyeceğiz. Buna rağmen Tûsî'nin doğruluk kriterine dair görüşlerini ikincilleştirmesi tehlikesinden dolayı yöntemde tarihsel ve entelektüel ilişkiler boyutlarını merkeze almayacağız. Yöntem olarak temelde konuyu kuramsal ve kavramsal bir dizgede tutarlılık içinde ele almaya çalışacağız. Başka bir ifadeyle çalışmamızı, birbirinin üstüne inşa edilen önermeler bütününün tahlili ve ispatı şeklinde ortaya koymaya çalışacağız. Bu sebeple çalışmanın 60 adet önermenin ispatından ibaret olacağını söyleyebiliriz. Kavramların tahlili ve tartışılması da bu amaçla ele alınacaktır. Şayet söz konusu önermeleri mantıksal çıkarım kurallarına uygun olarak ispat edebilirsek çalışmamız Tûsî düşüncesini tutarlı ve bütünlüklü bir şekilde ortaya koyabilecektir. Özetle belirtmek gerekirse çalışmamızın yöntemi olarak

tarihsel anlatı ve entelektüel ilişkiler ağı kullanılmıştır. Ancak bu çalışmanın asıl yöntemi kuramsal ve kavramsal bir dizge içinde teorik bir tartışma yürütmektir.

Kaynakların incelenmesi: *Nefsü'l-emr* konusuna dair farklı dillerde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Söz konusu çalışmaların konuya yaklaşım tarzları ve kaynakları üzerinden yapılacak bir değerlendirme çalışmamızın literatüre katkısına dair belirgin bir profilin ortaya çıkmasına yardımcı olacağından önceki çalışmaların tanıtımı önem arz etmektedir. Tek tek çalışmaların tanıtımına geçmeden önce bir konuya dikkat çekmek yararlı olacaktır. Son zamanlarda yapılan birçok tezde *nefsü'l-emr* konusu, meselelerin incelenmesi için ilmi bir enstrüman olarak kullanılıyor. Ancak bu çalışmalar doğrudan *nefsü'l-emr* konusunu incelemediği için burada yalnızca bu konuda yazılmış müstakil çalışmaları değerlendirdik. Ayrıca günümüz İran coğrafyasında muasır mollaların kaleme aldığı *nefsü'l-emr* risâlelerini de literatür değerlendirmesine almadık. Bu kararımızın nedeni söz konusu risâlelerin genelde müstakil çalışmalar olmaktan öte, bu konuda yazılmış klasik metinlerin *nefsü'l-emr* meselesine dair bölümlerinin şerh yahut hâşiyesi hüviyetinde olmasıdır.[1] Tartışmaların ilerleyen bölümlerinde söz konusu eserlerden konuyu incelerken istifade etmiş olmamıza rağmen literatür listesi altında incelemek için uygun olmadıklarını fark ettiğimizden burada zikretmedik. Bu hususlara işaret ettiğimize göre literatür çalışmalarını şöyle sıralayabiliriz:

1. **Recep Duran'ın Çalışmaları:** Yazarın konuyu inceleyen altı müstakil makalesi vardır: i) "Gelenbevî'nin "*Nefsu'l-emr*" Karşısındaki Tavrı", ii) "*"Nefsu'l-emr*" Risâleleri", iii) "*Nefsu'l-emr* Risâleleri", iv) "*"Zihinsel Varlık"* Meselesi", v) "İslam Felsefesinde "Vucud-u Zihnî" (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî 1", vı) "İslam Felsefesinde "Vucud-u Zihnî" (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî 2".[2] Büyük oranda birbirinin tekrarı görünümünde olan bu çalışmalar *nefsü'l-emr* konusuna dair teorik bir incelemede

[1] Âmulî'nin *Nefsü'l-emr* risâlesi buna güzel bir örnektir. Âmulî bu risâlesinde Hillî'nin *Keşfu'l-murâd* kitabının *nefsü'l-emr* bölümünü şerh edip sonunda *hikmet-i mütealiye* ile Tûsî düşüncesi arasında bir uyum olduğunu gösterme çabası içinde bulunuyor. Benzer şekilde Seyyid Kemal Haydarî'nin çalışmaları da Molla Sadra ve Tabâtabâî'nin kitaplarındaki *nefsü'l-emr* bölümünün şerhinden ibarettir.

[2] Recep Duran, "Gelenbevî'nin '*Nefsu'l-emr*' Karşısındaki Tavrı", *Felsefe Dünyası*, 1 (1991): 45-47; Recep Duran, "'*Nefsu'l-emr*' Risaleleri", *Araştırma*, 14 (1992): 97-106; Recep Duran, "*Nefsu'l-emr* Risâleleri", *Bilim ve Felsefe Metinleri* 1/2 (1992): 77-82; Recep Duran, "'Zihinsel Varlık' Meselesi", *Felsefe Dünyası*, 9 (1993): 60-64; Recep Duran, "İslam Felsefesinde 'Vucud-u Zihnî' (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî 1", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016): 33-57; Recep Duran, "İslam Felsefesinde 'Vucud-u Zihnî' (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî 2", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (t.y.): 139-159.

bulunmaz. Çalışmalar genellikle *nefsü'l-emr* konusunun felsefi önemine işaret etmekle kalmıştır.

2. **İhsan Fazlıoğlu:** Fazlıoğlu'nun bu konuya dair üç müstakil çalışması vardır: i) "Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakikî (Invisible) ile Zâhirî (Visible) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması", ii) "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği", iii) "Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme–".[3] Fazlıoğlu bu çalışmalarında müteahhir dönem matematik ve astronomi gibi bilim dallarında *nefsü'l-emr* tartışmalarının nasıl bir dönüştürücü etkisi olduğunu tarihsel bir anlatı içinde betimlemiştir.
3. **Murat Kaş:** "Mustafa Şevket Efendi'nin Risâlesi Işığında Zihin, Hâric ve *Nefsü'l-emr* Kavramlarının Analizi".[4] Mustafa Şevket Efendi'nin risâlesinin tahkik ve tercümesinin yapıldığı çalışmada ayrıca zihnî varlık tartışmalarının kısa bir özeti ve risalenin içeriğine dair genel bir değerlendirme mevcuttur.
4. **Said Fûde:** "Dirâse temhîdiyye fî *nefsi'l-emr*: mukârineten bi'l-mezâhibi'l-felsefiyye'l-ğarbiyye".[5] Fûde'nin bu çalışması klasik kaynaklarda geçen *nefsü'l-emr*e dair pasajların derlenmesi, muasır müslümanların doğruluk hakkındaki çalışmaları ve Batı felsefesiyle yüzeysel bir karşılaştırmasını içermektedir.
5. **Moiz Hasan**. *Foundations of Science in Post-Classical Era*.[6] Hasan, tezi doğrudan *nefsü'l-emr* hakkında yazmasa da araştırdığı konunun uzantılarını incelemek adına çalışmasının üçüncü başlığını tamamen *nefsü'l-emr*e ayırmıştır. Hasan, Cürcânî'nin birçok çalışmasında yararlanarak konuya açıklık getirmeye çalışsa da Cürcânî'ye ait

[3] İhsan Fazlıoğlu, "Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakikî (Invisible) ile Zâhirî (Visible) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması", *Derin Yapı* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 219-255; Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in *Nefsü'l-emr* Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği"; İhsan Fazlıoğlu, "Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme–", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ekim 2014): 1-33. Abuzer Dişkaya daha sonra Fazlıoğlu'nun *nefsü'l-emr* hakkındaki düşüncelerini özetleyen bir çalışma yapmıştır. Bu konuda bkz: Abuzer Dişkaya, "Matematiksel Nesnelerin Ontolojisi ile Doğaya İlişkin Matematiksel Bilginin Meşruiyeti Açısından *Nefs el-Emr* Nazariyesine Giriş: İhsan Fazlıoğlu", *Divan Bülteni (MAM Toplantıları)*, 78 (2012): 47-48.

[4] Murat Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve *Nefsü'l-emr* Kavramlarının Analizi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 1/1 (2014): 58-87.

[5] Said Fûde, "Dirâse temhîdiyye fî nefsi'l-emr: mukârineten bi'l-mezâhibi'l-felsefiyye'l-ğarbiyye", *Selâsu Resâil fî Nefsi'l-emr*, ed. Said Fûde (Amman: Kalam Research & Media ve el-Aslayn, 2017), 7-40.

[6] Moiz Hasan, *Foundations of Science in Post-Classical Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī's (d. 1413) Project* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Notre Dame, 2017), 93-212.

olmayan risâleyi ona aitmiş gibi değerlendirip diğer metinleri de o perspektiften yorumlayınca birçok teorik boşluğa ve tutarsız yoruma neden olmuştur.

6. **Hacer Ergin:** "Celâledin Devvânî'nin *Nefsü'l-emr* Anlayışı".[7] Çalışma Tûsî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki risâlesi ile Devvânî'nin ona yazdığı şerhin tanıtımından ibarettir.
7. **Robert G. Morrison**: *Cosmology and Cosmic Order in Islamic Astronomy*.[8] İslam kozmoloji tarihine değinen bu çalışma Fazlıoğlu'nun çalışmalarından yararlanarak *nefsü'l-emr* tartışmalarının kozmoloji anlayışındaki dönüşüme olan etkisini incelemektedir.
8. **Fedor Benevich**: "Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Baġdādī's Critique of Representationalism".[9] Benevich bu çalışmasında katı realizm ile temsilci görüş ayrımı arasında Ebü'l-Berekât'ın (v. 547/1152) durduğu noktayı göstermeyi hedeflemektedir. İngilizce literatürde *nefsü'l-emr* kavramının karşılığı olarak kullanılan "things in themselves" kavramı Benevich'in bu çalışmasında tümeller sorunu bağlamında ele alınmıştır.
9. **Hasan Spiker**: *Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth*.[10] İslam düşüncesinin birçok entelektüel zümresini gözeterek kaleme alınan bu çalışma *nefsü'l-emr* probleminin kavram tarihçiliğini ortaya koyması bakımından alanın en önemli çalışmasıdır.
10. **Ahmet Karagöz**: *İsmail Gelenbevî'de Nefsü'l-emr*.[11] Bu çalışma Türkçede *nefsü'l-emr* konusunda yapılan ilk hacimli çalışmadır. Genellikle önceki türkçe literatürün özeti hüviyeti taşıyan tez Gelenbevî'nin sadece risâlelerini inceleyip hacimli çalışmalarını göz ardı etmesi bakımından eksik yorumlara ve bulgulara neden olmuştur.[12]

---

[7] Hacer Ergin, "Celâledin Devvânî'nin *Nefsü'l-emr* Anlayışı", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 87-99.

[8] Robert G. Morrison, "Cosmology and Cosmic Order in Islamic Astronomy", *Early Science and Medicine*, 24 (2019), 340-366.

[9] Fedor Benevich, "Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Baġdādī's Critique of Representationalism", *Arabic Sciences and Philosophy*, 30 (2020): 229-264.

[10] Hasan Spiker, *Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth* (Abu Dabi: Tabah Foundation, 2021). Spiker'ın bu kitabına dair değerlendirmemiz *Divan Dergisi*'nde yayınlanmıştır. Bu çalışmanın değerlendirmesi için bkz: M. Maşuk Aktaş, "Hasan Spiker. Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth. Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2021, 228 sayfa", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2/50 (2021): 247-252.

[11] Ahmet Karagöz, *İsmail Gelenbevî'de Nefsü'l-emr* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2020).

[12] Karagöz *Burhân*'da konunun mantıksal arka planına temas edebilecek kaynaklara yer vermemiştir. Gelenbevî'nin bu konudaki incelemesi için bkz: Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Allâme el-Muhakkik Molla Abdurrahman el-Binciyûnî ve'l-Fâzıl el-Müdekkik el-Meşhur İbn Karadâğî 'alâ Burhâni Gelenbevî fi ilmi'l-mantık*, ed. Müştak Salim Hüseyn Meşâ'ilî Ebu Yakub Irâkî (Kerkük: Mektebetu Emîr & Daru

Nefsü'l-emr teorileri hakkında yazılan ikincil literatür bundan ibaret olduğuna göre çalışmamızın hangi hususiyetlerle bu kaynaklardan ayrıldığı gösterebiliriz. Bu çalışmamız üç noktada diğer tüm çalışmalardan ayrılmaktadır. İlk husus meseleleri ele alış tarzımızdır. Başta da belirttiğimiz üzere bu çalışma 60 adet önermenin ispatından ibarettir. Sıkı mantıksal muhakemeler yürüttüğümüz anlatıda hangi ispatın hangi sonucu doğurduğu ve bu önermelerin yeniden bir kıyasta terkip edilerek ne tür yeni sonuçlar doğuracağı ele alındı. Konuyu incelerken ispatlarda kullandığımız önermelerin tamamını numaralandırdık. Sonrasında da önermeleri açık haliyle zikretmek yerine numaralarını vererek tartışmaları devam ettirdik. Konuyu incelerken yürütülen teorik tartışmaların takibini kolaylaştırması için çalışmanın sonuna ek olarak önermeler listesini yerleştirdik. Bu sayede ilerleyen bölümlerde önermenin farklı bir kıyasta kullanıldığı veya başka bir vecheden önermeye itiraz edildiği durumlarda numarası verilen önermenin neye karşılık geldiğini bulmak daha kolay olacaktır.

Çalışmayı farklı kılan bir diğer husus ise kuramsal ve kavramsal yöntemle ele aldığımız bazı konuların ikincil literatürde hiç çalışılmamış olmasıdır. Yargısal bilgilerin aşamaları ve kurulumu, *mahsûra* yüklemli önermelerin tahkiki, *hakîkiyye* önermelerin yorumu, varlık-mâhiyet ayrımının önermenin kurulumuyla olan mantıksal ilişkisi, doğruluk kriterinin çelişmezlik ilkesi bağlamında yeniden değerlendirilmesi ve *nefsü'l-emr* tartışmanın kökeni gibi konular bu tezde ele alınan orijinal meselelerdir. Tüm bu meseleleri araştırmanın bir semeresi olarak metafizik tartışmalarının başlatıcısı olarak mantık konularının nasıl etkili olduğu gösterildi. Bu hususta da yeni bir noktaya temas edildiği iddia edilebilir.

Bu çalışmayı literatürdeki diğer çalışmalardan ayıran son nokta ise konuyu kuramsal bütünlük içinde ele almasıdır. *Nefsü'l-emr* konusunda Tûsî'nin görüşleri incelenirken iddialarını temellendirmek için ileri sürdüğü ispatların mantıksal sınanırlığı çalışma boyunca incelenmiştir. Bu sayede Tûsî'nin kuramsal bütünlüğünün ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Bu anlamda elinizdeki çalışma bir tarih metni değildir. Tûsî'nin düşüncesindeki özgünlüğün

İbn Hazm, 2017), 41-42 ve 172-187. Ayrıca *Tehzîb* ve *Şerhu'l-akâid* hâşiyeleri de incelenmemiştir. Bahsi geçen konularda Gelenbevî'nin görüşleri hakkında bkz: İsmâil Gelenbevî, *'Alâ Mîri't-Tehzîb* (Matbaa-i Osmaniye, t.y.), 162 vd. Bu eser Teftâzânî'nin *Tehzîb* metnine şerh yazan Devvânî'ye hâşiye yazan Mîr Ebü'l-Feth'in çalışması üzerine yazılmış oldukça hacimli bir eserdir. Eser, hâşiye olması itibariyle aynı başlık altında birçok konuda konuşabiliyor. Bu durum çok katmanlı metnin takibini zorlaştırsa da belirtilen sayfadan kitabın sonuna kadar dağınık uzun pasajlar halinde bilgi, idrâk çeşitleri, varlık, nefs görüşü, modalite ile *nefsü'l-emr* ilişkisi, *nefsü'l-emr* ile Tanrı bilgisi ilişkisi, dış ve zihin alanlarının *nefsü'l-emr*e kıyasla kapsamlarının tartışılması, müteahhir ulemanın sıkça tartıştığı "her tasavvurun *nefsü'l-emr*i var mıdı?" sorununa dair görüşleri ve farâzî küllîlerin *nefsü'l-emr* ile olan ilişkisi hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Buradaki materyaller ışığında Gelenbevî'nin *nefsü'l-emr* anlayışının ele alınması konunun bütünlüğünü ortaya çıkarması açısından önemlidir. *Şerhu'l-akâid* hâşiyesinde ise Gelenbevî *nefsü'l-emr* problemini Tanrı'nın bilgisi ile birlikte ele almaktadır. Bu konuda bkz: İsmâil Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-fâdıl İsmail Gelenbevî ala'l-Celâl* (İstanbul: Matbaay-ı Amire, 1317 h.), 2: 72.

ortaya çıkarılabilmek için tarihsel bağlamdan yararlanıldıysa da bu çalışmada konular bir tarihçi gibi ele alınmadı. Dolayısıyla Tûsî öncesindeki *nefsü'l-emr* tartışmalarına yalnızca Tûsî'yi daha anlaşılır kılacakları ölçüde atıf yapılırken *nefsü'l-emr* konusunda Tûsî sonrası döneme neredeyse hiç atıf yapılmadı. Dolayısıyla Tûsî'nin dönüştürücü etkileri, müteahhir döneme yansımaları veya müteahhir ulemanın Tûsî'ye yönelttiği muhtemel itirazlara bu çalışmada yer verilmedi. Bizim buradaki amacımız Tûsî düşüncesinde *nefsü'l-emr* tartışmalarını alevlendiren temel soruların peşine düşerek teorik çerçeveyi bütünlüklü bir şekilde ortaya koymaktır.

BÖLÜM I: ÖZNENİN FERTLERİ BAKIMINDAN YÜKLEMLİ ÖNERMELER
-EBHERÎ-TÛSÎ MERKEZLİ BİR TARTIŞMA-

1. Önermenin Kısımları

Önermeyi farklı kayıtlarla çeşitli kısımlara ayırmak mümkündür. Yargı nispetinin niteliği üzerinden olumlu-olumsuz şeklinde bölümlere ayrılabilir. Benzer biçimde, yargının niceliği bakımından tekil, tikel ve tümel kısımlara sınıflandırılabilir. Ya da önermedeki yargının neliği üzerinden yüklemli, bitişik şartlı ve ayrık şartlı çeşitlerinden de bahsedilebilir. Her üç bölümleme şekli, tüm önermeleri kuşatmaktadır. Ancak sadece yüklemli önermeleri içeren bölümlemeler de yapılabilir. Önermenin taraflarının olumsuz anlam içerip içermemesine göre *muhassala* ve *ma'dûle* çeşitlerinden, yüklemli önermedeki yargı nispetinin varlığının niteliği üzerinden de modal önerme çeşitlerinden bahsedilebilir.

Önermeyi başka açılardan da taksim etmek mümkündür. Bunlardan çalışmamıza daha uygun bir bölümleme, yüklemli önermenin öznesinin fertlerinin nasıl tasavvur edildiği, başka bir deyişle ne tür fertlere nasıl bir vasıf yüklendiği göz önünde bulundurularak yapılan bölümlemedir. İslam mantık geleneğinde bu tür bir bölümlendirme sonucunda *hâriciyye*, *hakîkiyye* ve *zihniyye* önerme türlerinden bahsedilmektedir. Çalışmanın bu bölümü önermenin bahsi geçen üçlü kısımlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bölüm için "yüklemli önermenin kurulumunda kendisi hakkında hüküm verilen (*mahkûm aleyh*) öznenin fertlerinin tasavvurunun farklılaşmasıyla ortaya çıkan önerme çeşitleri" başlığını kullanmak içeriğin kapsamını ifade etmesi amacına matuf olarak daha doğru olacaktı. Ancak böylesine uzun bir ifadenin başlıktan beklenen işlevi yerine getirmesi olanaklı olamayacağından bölüm başlığı böyle tercih edilmiştir. Söz konusu üçlü kısımlar ve Ebherî-Tûsî eksenli tartışmalar incelenmeden önce kavramsal arka plana yardımcı olması için bilginin genel taksimine, önermenin neliğine ve kurulumuna kısaca değinmek yerinde olacak.

2. Bilginin Tasavvur ve Tasdîk Ayrımı: Genel Bir Giriş

Tartışacağımız isimler için bilgi, akılda meydana gelen (*husûl*) sûrettir. Meydana gelen sûret sayesinde bilgiye konu olan nesne, zihinde kendisi dışındaki her şeyden ayrılan ve açıklık kazanan bir durumda belirir. Zihinde meydana gelen sûret her türlü hükümden yalıtılmış şekilde zihnin nesnesi haline getirilirse bu sûrete mantık ilminde mutlak veya hükümsüz tasavvur denir.[13] Örneğin zihinde insana dair bir sûretin meydana gelmesi, insan *mefhûm*unun zihinde kendisi dışındaki şeylerden ayrılmasını mümkün kılan durum veya durumların

[13] Esîrüddin Mufazzal b. Ömer Ebherî, *Tenzîli'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, ed. Mehdi Mohaghegh - Toshihiko Izutsu (Tahran: Tehran University Press, 1974), 139; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 6.

belirmesi demektir. İnsan sûretinin zihinde bulunması onun zatîlerinin idrak edilmesiyle olabileceği gibi, özel ve genel arazlarının (*hâssa ve araz-ı âmm*) idrakiyle betim (*resm*) şeklinde de olabilir. Herhangi bir hükümsüz tasavvurun zihin tarafından idrak edilip sûretin meydana gelmesi yalnızca zatî unsurlarının tabiî terkip içinde idrak edilmesiyle oluşmaz. Sûret, arazlarla da meydana gelebilir.

Bahsi geçen sûrete hüküm eşlik edip zihnin nesnesi haline getirilirse buna da hükümlü tasavvur veya tasdîk denir. Tasdîk söz konusu olduğunda zihin, farklı *mefhûm*ları birbirine nispet edip bir şey hakkında bir şey ile yargıda bulunur. Örneğin "Her A B'dir" önermesinin sûreti zihinde meydana geldiğinde zihin, "A *mefhûm*unu taşıyan tüm fertlerin B niteliğine sahip olduğu" şeklinde bir yargıda bulunmaktadır. Söz konusu sûretin hükümsüz ve hükümlü türlerinin, fikir yoluyla tüm bilgilerin fakültesi olan zihin tarafından nesneleştirilmesi ve bir çeşit varlık kazanması onun nesnelleştirilmesini ve aktarılıp paylaşılmasını da mümkün kılar. Söz konusu nesnelleştirme, mantık ilmi içinde "kesbî bilgiler" olarak adlandırılır ki talep edildiğinde nazar ile elde edilmesi mümkündür.

Bir anlamı başka bir anlam ile ilişkilendirerek yargıda bulunmaya "tasdîk" denilmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, tasdîk için gereken dört şey vardır: a) hakkında yargı verilenin (*mahkûm aleyh*) tasavvuru, b) kendisiyle yargı verilen *mefhûm*un (*mahkûm bih*) tasavvuru, c) zihnin a ve b aşamasında meydana gelen tasavvurları "a'nın b'liği" şeklinde bir ilişki (*nisbet*) içinde tasavvur etmesi, d) zihnin c aşamasındaki tasavvura dair *vukû* bulmak veya bulmamak anlamında hüküm vermesi.[14]

İster yargının parçaları olsun ister yargının şartları olsun zihnin bir yargıda bulunması için bu dört aşamadan geçmesi gerektiği konusunda mantıkçılar arasında görüş birliği vardır.[15] Ancak yargının oluşup zihinde sûret olarak bulunması için hangi aşama nasıl bir öneme sahiptir? Hükümlü tasavvurların, bu dört aşamadan hangisi veya hangileri olduğu mantıkçılar arasında tartışmalı bir meseledir. Hükümlü tasavvur denilen tasdîk sadece d aşamasından ibaret olup diğer üç aşama tasdîk için gerekli şartlar olabilir mi? Yoksa tasdîk, zikredilen dört aşamanın toplamıyla ortaya çıkan sûret midir? Şayet tasdîk denilen hükümlü tasavvur

[14] Ebherî, *Tenzîl*, 139-140; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 7; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer Teftazânî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, ed. Câdullâh Bisâm Sâlih (Amman: Dâru'n-nûr li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 2011), 102-103; Mehmet Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı: Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 33-34.

[15] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 7; Molla Abdullah Yezdî, *Şerhu Tehzîb* (Karatşî: Mektebetü'l-büşrâ, 2011), 25-26; Ubeydullah b. Fazlullah Habîsî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1936), 29-35.

toplamdan ibaretse bu toplam üç tasavvur ve yargının toplamı mıdır, yoksa tasdîğin parçaları olan aşamalar dört tasavvur mudur?

Fahreddin Râzî'ye kadar İslam mantık tarihi içerisinde tasdîk hep d aşamasından ibaret görülüp diğer üç aşama tasdîk için gerekli şartlar olarak kabul edilmiştir.[16] Tasdîkin bu dört aşamanın toplamı olduğunu söyleyen ilk kişi Râzî'dir. Yani Râzî'ye göre tasdîk, ilk üç tasavvur ve zihnin bir fiili olan hükmün toplamıdır.[17] Esîrüddin Ebherî de *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr* isimli eserinde Râzî'nin görüşünü sürdürmektedir.[18] Mütekaddim dönemi mantıkçılar ve Râzî arasında cereyan eden tasdîkin neliği tartışmaları ve uzantıları önemli olmakla beraber doğrudan konumuzla alakalı değildir.[19] Burada önermenin kurulumuyla olan ilişkisinden ötürü üstünde durulması gereken hususlar Ebherî'nin *Tenzîl*'deki teferrüdleri ve Tûsî'nin bu bağlamdaki değerlendirmeleridir.

2.1. Te'lîf ve Tasdîk Meselesi

Esîrüddin Ebherî tasdîk için gerekli olan c aşamasındaki yargının tarafları arasında meydana gelen ilişki için *te'lîf* kavramını kullanmaktadır.[20] Diğer mantık uleması tarafından *nisbet-i hükmiyye* veya *tâm haberî nisbet* adıyla kavramsallaştırılan[21] aşama Ebherî tarafından *te'lîf* kavramı ile ifade edilmektedir. Ebherî'nin teferrüd ettiği tek adlandırma bundan ibaret değildir. d aşamasında oluşan yargıda bulunma durumu mantıkçılar tarafından *hüküm* veya *iz'ân* kavramı ile karşılanmaktadır.[22] d aşamasında zihin, c aşamasıyla beraber idrak edilen

[16] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 7.
[17] Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas*, 7; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 7; Teftazânî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 103.
[18] Ebherî, *Tenzîl*, 139-140.
[19] Konunun detayları için bkz. Harry Austryn Wolfson, "The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin, and Hebrew Equivalents", *The Muslim World*, 1943, 33:2: 114-128; Eşref Altaş, "XVIII. Yüzyıl Eczâü'l-kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendinin *Risâle fi't-tefrika beyne mezhebi'l-müteahhirîn ve'l-kudemâ fi'l-kaziyye ve't-tasdîk* İsimli Eseri", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (Ocak 2010): 25-46; Miklos Maroth, "Tasawwur and Tasdiq", *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy : Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)* (Ulan Press, 2011), II: 265-274; Mehmet Özturan, "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Risâle fî taksîmi'l-ilm* Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercemesi", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015): 101-138; Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı: Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği*, 32-54.
[20] Ebherî, *Tenzîl*, 140.
[21] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 7; Habîsî, *Şerhu't-Tehzîb*, 35; Gelenbevî, *Burhânu Gelenbevî*, 19. M. Özturan bu kavramı türkçeye aktarırken "hükümsel nisbet" ifadesini tercih etmektedir. Bkz: Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı: Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği*, 33.
[22] Efdaluddîn Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr an ğavâmizi'l-efkâr*, ed. Khaled Rouayheb (Tahran: Müesse-i Pajuhaş-i hikme ve Felsefe-i İrân, 1389), 6; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 7; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer Teftazânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelâm*, ed. İmâd b. Muhammed Ali Süheylî - Mesud Ahmed Saîdî (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2017), 163; Yezdî, *Şerhu Tehzîb*, 25; Habîsî, *Şerhu't-Tehzîb*, 29; Gelenbevî, *Burhânu Gelenbevî*, 19. d aşamasında gerçekleşen durumun neliği mantıkçılar arasında ihtilaflıdır. Bir grup d aşamasını *îkâ'* ve *intizâ'* anlamında hüküm ile tefsir ederken diğer grup mantıkçılar ise idrâk veya *iz'ân* anlamında yorumlamaktadır. Bu durumda d aşaması birinci grup mantıkçılara göre zihnin fiili şeklinde yorumlanırken ikinci gruba göre zihnin infiali olarak açıklanır. Konuyla alakalı bir değerlendirme için bkz: Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı: Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği*, 34-42.

ilişkinin olumlu yargılarda bilfiil *vukû* bulmasına (*îkâ'*) veya olumsuz yargılarda vâki olmamasına (*intizâ'*) dair bilfiil karar verir ve bu kararın sonucunda bir edilgi durumu oluşur. Başka bir deyişle, zihin c aşamasında meydana gelen ve tasavvur halinde bulunan *nisbet-i hükmiyye*/*te'lîf* hakkında hasıl olmak veya olmamak şeklinde kanaate sahip olur. İşte zihnin sahip olduğu kanaat, mantıkçılar tarafından *hüküm* kavramı ile ifade edilirken Ebherî bu aşamaya *tasdîk* demektedir.[23] Ebherî'nin *tasdîk* kavramını bu şekilde kullanması Tûsî tarafından eleştirilmiştir.

Tûsî hükümlü tasavvurların son aşaması olan d için *tasdîk* kavramını kullanmak ile neyin kastedilmiş olabileceğine dair sorgulamada bulunur. Tûsî'nin de işaret ettiği üzere Ebherî burada *tasdîk* ile i) sözlük anlamını veya ii) mantıkçılar arasındaki yaygın ıstılah anlamını kastetmiş olabilir; yahut iii) diğer mantıkçıların *hüküm* dediği şey ile aynı anlamı kastedip sadece yeni bir ıstılah vaz etmiş olabilir. Söz konusu üç ihtimal de birtakım sorunlara neden olmaktadır.

Ebherî'yi d aşaması için *tasdîk* ifadesini kullanmaya iten sâikin *(*i*)* olması durumunda yanlışlanan ifadelerin hükümlü tasavvur olmaması gerekir, çünkü tasdîk kelimesi sözlük anlamıyla sadece doğrulanan ifadeler için kullanılmaktadır. Ancak yanlış önermelerin de hükümlü tasavvur olduğunu Ebherî'nin de kabul ettiği bilinmektedir.[24] Dolayısıyla Ebherî, d aşamasını ifade etmek için kullandığı *tasdîk* ile kelime anlamını kastetmiş olamaz.

Mantık ehlinin yaygın kullanımına göre *tasdîk* kavramı ile hükümlü tasavvurların bizzat kendisi kastedilmektedir. Ebherî *tasdîk* diye isimlendirdiği d aşaması ile, hükümlü tasavvurların dört parçasından sonuncusunu kastettiğine göre, burada tasdîk ile *(*ii*)* anlamını kastetmiş olamaz. Çünkü bu durumda parçanın bütüne eşit olması gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır ki bunu kabul etmek mümkün değildir. Farklı bir deyişle ifade etmek gerekirse, Ebherî'ye göre hükümlü tasavvurlar dört aşamanın toplamından ibarettir. Bu anlamdaki tasavvurlara müteahhir alimler tasdîk demektedir. Şayet Ebherî d aşaması ile, müteahhir alimlerin a, b, c ve d aşamaların toplamı olan tasdîki kastediyorsa bu durumda parçanın bütüne eşit olması gibi imkânsız bir durum ortaya çıkmaktadır.

İlk iki ihtimalin, *tasdîk* kavramının d aşaması için kullanımını açıklayamadığı ortaya çıktığına göre geriye *(*iii*)* ihtimali kalmaktadır. Bu ihtimale göre Ebherî *tasdîk* kavramı ile mantıkçıların *hüküm* dediği şeyi kastetmekte ve kendisi dışındaki mantıkçılardan farklı olarak

[23] Ebherî, *Tenzîl*, 140.
[24] Nasîrüddîn Tûsî, *Ta'dîlu'l-mi'yâr fî nakdi Tenzîli'l-efkâr*, ed. Mehdi Mohaghegh - Toshihiko Izutsu (Tahran: Tehran University Press, 1974), 140.

yeni bir ıstılah geliştirmektedir. Tûsî *(iii)* ihtimalini açıkladıktan sonra bunu da eleştirmektedir.[25] Eleştirinin merkezinde ilimde kullanılan kavramların ciddiyeti meselesi bulunmaktadır. Her ilimde kullanılan kavramlar ile, kavramın ait olduğu ilimdeki belli bir anlam kastedilir. Bu kavramın anlamı üzerine, ilim ehlince uzlaşılmış olması beklenir ve söz konusu uzlaşının ilimle uğraşan kişilerin iletişimine yardımcı olması amaçlanır. Ebherî'nin burada yaptığı kavramsallaştırma, mantık ehli tarafından uzlaşılan ifadenin dışında kalmaktadır. Aynı manânın farklı farklı isimlerle karşılanması anlam karmaşasına neden olacağından İslam düşüncesinde bu durum hoş karşılanmamış ve "neredeyse hata" olarak kabul edilmiştir.[26] Hoşnutsuzluğa telmihte bulunan Tûsî yine de bu durumun yanlış olarak ifade edilemeyeceğini belirtir. Tûsî'ye göre her alim kendi iç tutarlılığını koruduktan sonra istediği kavramı kullanabilir. Ancak Tûsî'nin tespitine göre, Ebherî'nin ürettiği yeni kavramın -şayet *(iii)* ihtimali doğruysa- kullanımında iç tutarlılığı koruduğunu söylemek mümkün değildir.[27] Zira ona göre, Ebherî *tasdîk* kavramını farklı anlamlarda kullanmakta ve anlam karmaşasına neden olmaktadır. Öyle görünüyor ki Tûsî önermenin kurulumunda son aşama olan d için *tasdîk* ifadesinin kullanımını Ebherî özelinde anlamlı bulmamaktadır.[28]

2.2. Hükmün Tanımı: Sûretin Husûlü mü, Husûlün Kendisi mi?

Tûsî'nin yukarıda özetlenen eleştirileri ve açıklamaları, Ebherî'nin kullandığı *te'lîf* ve *tasdîk* kavramlarının sorgulanmasını amaçlamaktadır. Ancak Tûsî'nin diğer iki eleştirisi doğrudan önermenin kurulumunu etkileyecek tartışmalara kapı açacak mahiyettedir. Ebherî, hükümlü tasavvurların dördüncü parçası olan d aşamasını "*tasdîk*, [c aşamasındaki] bu *te'lîf* sûretinin bizzat [yargıdaki] şeylere mutâbık olduğu halde akılda hâsıl olmasıdır" şeklinde tanımlamaktadır.[29] *Tasdîk* kavramı ile nelerin kastedilebileceği ve Tûsî'nin söz konusu ihtimaller hakkındaki eleştirileri önceki başlıkta özetlenmişti. Ebherî'nin *tasdîk* tarifi ile alakalı Tûsî'nin eleştirileri iki noktaya, sûretin husûlü ve yargıdaki şeylere mutâbık olması kayıtlarına, odaklanmaktadır.[30]

---

[25] Tûsî, *Ta'dîl*, 140.
[26] Aynı *mefhûm*u farklı lafızlarla ifade etmenin hoş karşılanmadığı hususunda bkz: Abdülhakim Siyâlkûtî, "Hâşiyetü's-Siyâlkûtî 'alâ Hâşiyeti'ş-Şerîf ve Şerhi'l-Kutb", *el-Mecmû'u'l-Müştemil 'alâ Şurûhi'ş-Şemsiyye* (el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1905), 1: 249-250; Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 59; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 110; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 143.
[27] Tûsî, *Ta'dîl*, 140.
[28] Anlaşıldığı kadarıyla Tûsî eleştirilerinde haklıdır. Bu sebeple ilerleyen bölümlerde Ebherî ve diğer müteahhir alimlerden bahsederken ortaya çıkabilecek anlam karmaşalarını önlemek adına hükümlü tasavvurların d aşaması için *hüküm* kavramı kullanılacaktır. İlerleyen bölümde Ebherî'nin ıstılah hakkındaki tereferrüdü -ifade doğrudan Ebherî'ye ait olmadığı sürece- görmezden gelinecektir.
[29] Ebherî, *Tenzîl*, 140.
[30] Tûsî, *Ta'dîl*, 140-142.

Ebherî'nin hükümlü tasavvurların dördüncü aşaması olan d hakkında "*te'lîf sûretinin hâsıl olmasıdır"* şeklindeki tanımı, Tûsî'ye göre yanlıştır. Tûsî, tasdîkin tanımında geçen *sûret* ifadesinin, hükümlü tasavvurların dördüncü aşamasını karşılamadığı gerekçesiyle Ebherî'nin yanıldığını belirtir. Tûsî'ye göre *te'lîf sûretinin husûlü*, c aşamasında gerçekleşen bir durumdur. Hükümlü tasavvurların c aşamasında zihin, hakkında yargıda bulunulan ve kendisiyle yargıda bulunulan tasavvurlar arasında ilişki kurup ilişkinin kendisine dair bir tasavvur edinir ki *te'lîf sûretinin husûlü* tam olarak bu aşamayı ifade eder. Dolayısıyla hükümlü tasavvurlar arasındaki *te'lîf*in bilfiil *vukû* bulması veya bulmaması şeklindeki zihnin *hükmü* anlamındaki dördüncü aşamayı, *sûret* ile açıklamak doğru değildir. Bu tanım, hükümlü tasavvurların d aşamasına değil, c aşamasına ait olmalıdır. Tûsî, hükümlü tasavvurların son parçası olan d aşamasında meydana gelenin *te'lîfin sûretinin husûlü* değil, *vukû* bulması veya bulmaması anlamında *bizzat te'lîfin husûlü* olduğunu belirtir.[31] Buna göre c aşamasında meydana gelen *te'lîf*e dair tasavvur, zihin tarafından bilfiil husûl bularak olumlu veya olumsuz bir yargıya dönüştürülür. Bu bilfiil hâsıl olma ve yargıya dönüşme durumu d aşamasını ifade ederken dört aşamanın toplamı ise hükümlü tasavvurları ifade eder. Ebherî'nin *tasdîk*/*hüküm* tanımında zikredilen *sûret* ifadesi irdelendiğinde yerinde bir kullanım olmadığı ve Tûsî'nin eleştirilerinde haklılık payı olduğu görülmektedir.

2.3. Mutâbakat, Hükümlü Tasavvurların Parçası mı Yoksa Bir Niteliği mi?

Ebherî'nin *tasdîk/hüküm* tanımında eleştirilen diğer husus *yargıdaki şeylere mutâbık olması* kaydıdır. Tûsî söz konusu kaydı üç gerekçeden dolayı eleştirmektedir.

1. Öncelikle, mutâbık olma durumu hükümlü tasavvurların son parçası olan d aşamasının bir niteliği değildir. Mutâbık olma, tüm aşamaları tamamlamış hükümlü tasavvurların doğruluğunun niteliğidir. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, mutâbakat hüküm anlamındaki tasdîk ile alakalı bir durum değil, doğruluk (*sıdkiyet*) ile alakalı bir husustur.[32] Bundan ötürü, hükümlü tasavvurların dördüncü parçası olan hüküm açıklanırken tüm aşamaları tamamlanmış hükümlü tasavvurların niteliği olan mutâbakatı zikretmek Ebherî'nin tanımının yerinde olmadığını göstermektedir.

2. Tûsî'nin ikinci itirazı ise beş sanatla alakalıdır. Hükümlü tasavvurların mutâbık olması gerektiğini zımnen şart koşan Ebherî kitabın beşinci makalesinde beş sanatı incelerken zan, safsata ve ilzam kabilinden olanların da tasdîk olduğunu belirtir. Ancak Tûsî'ye göre bu

[31] Tûsî, *Ta'dîl*, 140.
[32] Tûsî, *Ta'dîl*, 140.

tasdîklerin, içeriğindeki unsurlarının ifade ettiği anlamlara mutâbık olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Tûsî, Ebherî'nin bu kitapta gene iç tutarlılığı yakalamadığına dikkat çeker.[33]

3. Tûsî'nin bu kayıtla alakalı son itirazı ise mutâbık olma kaydının sadece hükümlü tasavvurlara has olduğu iddiasını hedef almaktadır. Ebherî, tanıma mutâbakat kaydını ekleyerek bir anlamda hükümsüz tasavvurlarda mutâbakatın olamayacağını ifade etmektedir. Ancak Tûsî bu hususu eleştirmektedir. Tûsî'ye göre, mutâbakat şartı Ebherî'nin yaptığı gibi sadece hükümlü tasavvurların niteliği olsaydı bu durumda hükümsüz tasavvurların mutâbakatından bahsedemezdik. Ancak zihinde bulunan her tasavvur doğru olamayacağından Tûsî'ye göre hükümsüz tasavvurların da mutâbık olanı ve olmayanından bahsedilmelidir.[34] Dolayısıyla hükümlü tasavvurların son aşaması olan d için mutâbakat şartı koşmak anlamsızdır. Çünkü hükümlü tasavvurların mukabili olan hükümsüz tasavvurlarda da mutâbakat aranır.

Tûsî *Ta'dîl*'in bu pasajında tasavvurları *hakîkî* ve *gayr-ı hakîkî* olmak sûretiyle ikiye ayırıp *hakîkî* olanlarda mutâbakatın arandığını ancak *gayr-ı hakîkî* olanlarda ise mutâbakatın aranmadığını ifade etse de bununla ne kastettiği belli değildir. Öte yandan Tûsî, diğer eserlerinde doğruluk ve yanlışlığın ölçütü olan mutâbakatın önermelere has bir şey olduğunu ifade edip önermeyi bu kavramlar üzerinden tanımlar.[35] Her önerme bir tasdik olduğuna göre bu haliyle Tûsî'nin metinleri arasında görünürde bir uyumsuzluk olduğu dikkat çekmektedir. Gerek Tûsî'nin diğer metinleri gerek Tûsî şârihleri ve gerekse de diğer müteahhir dönem kelam, felsefe ve mantık metinler -imkân ölçüsünde- araştırılmasına rağmen *Ta'dîl*'deki bu pasaj ile kastedilen durumun ne olduğuna dair bir yorum tespit edilememiştir. Yalnızca bazı belağat metinlerinde *nâkıs haberî terkîblerin* de doğruluğu veya yanlışlığı olduğunu söyleyen bir zayıf (*kîl*) görüş olduğu ifade edilmektedir.[36] Ancak bu kaynakların işaret ettiği zayıf görüş ile Tûsî'nin *Ta'dîl* pasajı arasında bir bağlantı tespit edilememiştir. Tasavvurlarda doğruluk aranmadığı ve mutâbakatın önermelere has bir durum olduğu Aristoteles'den beri felsefe

[33] Tûsî, *Ta'dîl*, 141.
[34] Tûsî, *Ta'dîl*, 141-142.
[35] Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Kerim Feyzî (Kum: Müessesetü matbû'ât dînî, 1384), 1: 194-195; Nasîrüddîn Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, ed. Muhsin Bebedârfer (İntişârâtı Beydâr, 1363), 37; Nasîrüddîn Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, ed. Hasan Şafiî - Muhammed Said Cemalüddin, trc. Molla Hüsrev (Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-sekâfe, 2004), 88-89; Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi mantıki't-Tecrîd*, ed. Muhsin Bebedârfer (İntişârâtı Beydâr, 1363), 37-38.
[36] Taşköprîzâde, *Şerhu'l-fevâ'idü'l-ğiyâsiyye*, 22; Tehânevî, *Keşşâf*, 1996, 2: 1072 (الصِدْق) maddesi.

tarihinde incelenen bir hususdur.[37] Tûsî *Ta'dîl*'deki bu pasajındaki görüşünün aksine *Mantıku't-tecrîd*, *Esâsü'l-iktibâs*, ve *Şerhu'l-İşârât* gibi eserlerinde Aristoteles'den gelen bu meşhur yaklaşımı devam ettirmektedir.

Tartışmayı devam ettirmeden önce bir noktaya dikkat çekmek gerekebilir. Özellikle müteahhir dönem uleması tarafından tasdîk mürekkep midir basit midir ve önermenin parçaları nelerdir tartışmalarından hareketle tasdîk ve önerme (*kaziyye*) arasında bir ayrıma gidilmektedir. Ancak tasdîk ile önerme arasında kapsam kümeler ilişkisi olduğuna ve tasdîkin kapsayan küme olduğundan burada önerme için tasdîk kavramını yer yer kullanmaktan çekinmedik. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, her önerme tasdîktir; ancak her tasdîk önerme değildir. Önerme olmayan tasdîklere kıyaslar örnek verilebilir.[38] Nitekim kıyasta da *esğar* ve *ekber* ile onlar arasındaki nisbeti sağlayan *evsat* üzerinden üç tasavvur ve *te'lîfin bizzat husûlü* gerekmektedir. Dolayısıyla şayet mutâbakat önermelere has bir nitelik ise bu durumda mutâbakatın tasavvurlara arız olması bir yana, sadece bazı tasdîklere arız olduğunu söylemek gerekir. Çünkü tasdîklerin makâsıdı olan kıyas mutâbık/gayr-ı mutâbık olarak nitelenemez, netice veren (*müntic*)/netice vermeyen (*gayr-ı müntic*) olarak nitelenir. Özetle, Tûsî'nin *Ta'dîl*'i ile diğer metinleri arasında bir uyumsuzluk görülmektedir. Üçüncü bölümde detayları ile açıklayacağımız üzere tasavvurların mutâbık olup olmadığı hususunda Tûsî'nin görüşlerini açıklarken *Mantıku't-tecrîd*, *Esâsü'l-iktibâs*, ve *Şerhu'l-İşârât* gibi metinleri takip edeceğiz.

3. Olumlu Önermeler: Kavramsal Arka Plana Kısa Bir Giriş

Yukarıda önermenin kurulumu için gerekli olan aşamaların neler olduğu ve Ebherî'nin teferrüdlerine dair Tûsî'nin mülahazalarının genel bir özetine yer verildi. Bu açıklamalar çerçevesinde herhangi bir şey hakkında herhangi bir şey ile yargıda bulunmak için en az dört unsurun gerektiği ortaya konmuş oldu. Yine hükümlü bilgilerin d aşamasında zihnin yargıda bulunduğuna değinilmişti. Peki, zihin a ve b aşamasında elde ettiği tasavvurları c aşamasında ilişkiyle tasavvur edip d aşamasında hüküm verirken ne yapmaktadır? Farklı bir ifadeyle, d aşamasında zihin a ve b'nin nisbeti hakkında *vukû* bulmak veya bulmamak şeklinde kanaate sahip olurken nasıl bir fiil gerçekleştirmektedir? Zihnin, kavramları ilişkiye sokarak hüküm verdiği durumda üç fiilin varlığından bahsedilebilir: i) B *mefhûm*u A *mefhûm*unda bulunmaktadır (*sübûtü mefhûmin li mefhûmin âhar*). ii) B *mefhûm*u A *mefhûm*uyla beraber

[37] Aristoteles'in bu konudaki görüşleri için bkz: Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 16a10-20. Aristoteles tasavvurlardan bahsederken "ad"lar ifadesini kullanır.
[38] Kıyasların da tasdîk olduğunu açıkça ifade eden bir kaynak için bkz: Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 37-38.

bulunmaktadır (*sübûtü mefhûmin inde mefhûmin âhar*). iii) B *mefhûm*u ile A *mefhûm*u arasında ayrıklık bulunmaktadır (*sübûtü mübâyeneti mefhûmin li mefhûmin âhar*).[39] Bu hüküm verme çeşitleri sonucunda sırasıyla önermenin yüklemli (*hamliyye*), bitişik şartlı (*muttasıla*) ve ayrık şartlı (*munfasıla*) kısımları ortaya çıkar. Bu çalışmanın konusu olmadığından şartlı önermeler burada incelenmeyecektir.[40] Bundan sonra yüklemli önermelerin kurulumunda hangi hususların gözetildiğini incelemek gerekir.

Zihin, "A B'dir" şeklinde yüklemli bir yargıda bulunduğunda A'nın sembolize ettiği şeyin B olma vasfını aldığı şeklinde bir hüküm vermektedir. Diğer bir ifadeyle, bilen özne A sembolünün işaret ettiği nesnede B niteliğinin var olduğuna dair kanaate sahip olmaktadır. Bir şeyin bir şeyde bulunduğundan bahsedebilmek için olumlu önermenin öznesinin en genel anlamıyla -her ne ise, nasıl ise veya nerede ise- bir tür varlığının bulunması gerekir. Çünkü bir *mefhûm*un başka bir *mefhûm*da bulunduğunu belirten olumlu yüklemli önerme, öznesine yükleminin işaret ettiği anlamı varlık olarak atfetmektedir. Şayet yüklemli önermelerin öznelerinin en genel anlamıyla bile varlık sahibi olmaması söz konusu olsaydı hiçbir tarzda varlığı olmayan (*sırf ma'dûm*) bir özneye var olan bir yüklemi ilişkilendirmiş olurduk ki bu da çelişkiye neden olur. Çünkü zihin bu durumda, B niteliğinin var olmayan A öznesinde var olduğu şeklinde bir yargıda bulunur. Var olan vasfın var olmayan bir nesne tarafından taşındığını ifade etmek ise çelişkiye neden olacaktır.[41] Söz konusu çelişik durum kabul edilemeyeceğinden, olumlu önermelerde öznenin hiçbir tarzda var olmadığı farz edilemez. Platon *Sofist* diyaloğunda burada ifade ettiğimiz hususu anlama noktasında yardımcı olabilir. Elea'dan gelen yabancının Theaetetus ile olan konuşmaları, burada dillendirmeye çalıştığımız problemi son derece veciz bir şekilde anlatmaktadır:

> **Yabancı:** Varolan'a bir başka varolan katılabilir, değil mi?
>
> **Theaitetus:** Kendiliğinden anlaşılır bir şey bu.
>
> **Yabancı:** Ama, herhangi bir zamanda var olan bir şeyin varolmayan'la bağıntısının olanaklı olduğunu söyleyebilir miyiz?
>
> **Theaitetus:** Bu olası değildir.[42]

[39] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 92; Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, 78; Molla Halil Siirdî, *Kitâbu Îsâğûcî* (el-Mektebetü'l-hanîfiyye, ty), 34.
[40] Tûsî'nin bu cihetle yaptığı önerme taksiminin detaylı bir değerlendirmesi için bkz: Harun Kuşlu, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 71-91.
[41] Tûsî'nin bu tartışmaya yer verdiği önemli bir pasaj için bkz: Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 109-110.
[42] Platon, *Sofist*, 238a-b.

Platon'un bu diyaloğundaki çarpıcı ifadelerden biri de "Varolan'a bir başka var olan katılabilir, değil mi?" sorusudur. Burada *katılma* şeklinde tercüme edilen durum *atfetme* olarak da anlaşılabilir.[43] Atfetme, yani yüklem yapma... Şayet atfettiğimiz şeyin yüklem olduğu özne var olmayan (*sırf ma'dûm*) ise bu durumda ikisi arasında bir *bağıntı* (biz ona yukarıda nisbet deyip önermenin c aşaması olarak kodladık) kurmak olanaksızdır. Elealı yabancının dile getirdiği sorular hemen her İslam düşünürünün ortak gündemi olmuştur.[44] Tüm bu açıklamaların özeti niteliğinde şöyle bir sonuca varılabilir: olumlu önermenin öznesi, en genel anlamıyla, var olmak zorundadır. Peki bu var olmak nerede, nasıl ve hangi şartlar altında gerçekleşmektedir?

Ebherî-Tûsî arasında cereyan eden tartışmanın boyutlarını görmek için konuya dair sorularla problemi ortaya koymak meselenin anlaşılmasına yardım edecektir. O yüzden tartışmanın teknik boyutlarına geçmeden önce kısa bir düşünce deneyi yapılabilir. Soruyu tekrar edelim: en genel anlamıyla bir tür varlık sahibi olmak zorunda olan olumlu yüklemli önermenin öznesi nerede, nasıl ve hangi şartlar altında var olmaktadır? Örneğin yalnızca duyulara konu olan kavramlarımız hakkında mı olumlu yargıda bulunuruz? Şayet öyleyse sınırlı gözlem önermelerimiz dışında hiçbir konuda olumlu yargıda bulunamıyor olmamız gerekir.

Olumlu önermelerin öznesinin varlık sahibi olması, dış (*hâric*) denilen zihnin karşıtı varlık alanında gerçekleşiyor olabilir mi? Tüm olumlu önermeler sadece dışta olanlar hakkında verilen yargılardan ibaret olabilir mi? Bu soruya olumlu cevap vermek önermenin kendisiyle çelişiktir. Çünkü dışta "tüm olumlu önermeler" gibi bir öznenin olmadığı bilinmektedir.

Peki olumlu önermelerin öznesinin var olması zihinde gerçekleşiyor olabilir mi? Öyle olması durumunda çok daha büyük sorunlar ortaya çıkmaktadır:

Birinci sorun: Öncelikle "Bilgisayarım mavidir." *(1)*[45] önermesini ele alalım. Bir önceki bölümde bu önermede dört aşama bulunduğuna değinilmişti. Bilgisayar ve mavilik kavramlarını tasavvur ettikten sonra bilgisayarın mavi olmaklığını tasavvur ederiz. Bu üç tasavvur için sırasıyla a, b, ve c aşamaları denilmişti. Tasdîk için gerekli son aşamada ise c aşamasında tasavvur edilen nisbet hakkında *vukû* bulmak şeklinde bir yargıda bulunulmuştur.

[43] Bu konuda kısa bir değerlendirme için bkz: Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne* (İstanbul: Alfa, 2012), 12.

[44] Bu konuda ortaya çıkan tartışmaların uzantıları, araştırmamıza taalluk eden yönüyle ikinci bölümde incelenecektir.

[45] Bundan sonraki bölümlerde parantez içinde *()* gösterilen rakamlar ile öncesinde bulunan önerme kastedilecek ve bu şekilde kendisinden bahsedilecektir.

Bu ihtimalde, olumlu önermenin öznesinin en genel anlamıyla varlık kazanmasının ise zihinde gerçekleştiği varsayılmıştı. Bu durumda *(1)*'deki önermenin öznesi imgelemde yer edinen ve bilgisayarıma ait olan sûrettir. Bu sûret sayesinde bilgisayarımı doğrudan duyularıma konu etmediğim esnada dahi kendisi hakkında yargıda bulunabiliyorum. Peki aynı özne hakkında farklı bir önerme kurduğumuzda da benzer bir şeyden bahsedebilecek miyiz?

"Bilgisayarım, hem mavidir *(*A*)* hem de mavi olmayandır *(*-A*)*[46]." *(2)* önermesini ele alalım. Bu örnekte yargı "hem... hem..." bağlacıyla birlikte verilmiştir. *(*-A*)* ifadesi, *(*A*)* kavramının bütünleyeni (*nakîz*) olduğundan *(*A*)* olmaklık dışındaki her şeyi kapsayabilir. Örneğin kanepem veya masam da *(*-A*)* kapsamına girer. Bu önermenin kurulumu esnasında c aşaması tasavvur edilirken "bilgisayarın hem *(*A*)* olmaklığı hem de *(*-A*)* olmaklığı" düşünülmüştür. c aşamasındaki tasavvur, içeriğinden bağımsız olarak salt formu dolayısıyla çelişkili olduğundan önerme her zaman yanlış olacaktır. Başka bir ifadeyle, *(*A*)*'nın yeri "mavi" dışında herhangi bir içerik ile doldurulduğunda *(2)*'nin doğruluk değeri değişmeyecektir. Yargıdaki nisbette, yani c aşamasında, bulunan tutarsızlık bizi her zaman önermenin yanlış olduğu düşüncesine sevk etmektedir.

Asıl sorumuza dönecek olursak, *(2)*'de öznenin zihinde var olması ne demektir? Bu çelişkili yargının düşüncemize konu olmasıyla birlikte öznenin zihnimizde varlık kazanmasından bahsediyorsak "bilgisayarım" şeklinde işaret ettiğimiz nesne imgelemdeki sûret midir? Şayet öyleyse içeriğinden bağımsız olarak yüklemin "hem *(*A*)* hem de *(*-A*)*" şeklinde tasavvur edildiği önermelerin her zaman yanlış olmasının nedeni ne olabilir? Bunun nedeni bu tür önermelerin b aşamasında tasavvur edilen kavramın bizahiti çelişki barındırmasıdır. Çelişkili düşünceler her zaman yanlış sonuçlara ulaştırdığı için geçersiz bir düşünme şeklidir. Burada düşünme şekli ile belli bir çıkarım tarzı değil, düşünceye konu olmasını kastediyoruz. Dolayısıyla, yüklemde birbirinin bütünleyeni olan iki kavram (*nakîzeyn*) ile yargıda bulunulması bizi geçersiz bir sonuca ulaştırmaktadır. Peki çelişki hakkında verdiğimiz olumlu yargılarda da zihinde var olması mı kastedilir? Zihinde çelişkinin olması ne demektir? Çelişki öznesiyle, tıpkı bilgisayarda olduğu gibi zihnimizde bulunan bir imgeye mi işaret ederiz?

"Çelişki, geçersiz bir düşünme şeklidir." *(3)* şeklinde bir önermeyi ele alalım. Burada olumlu bir yargıda bulunulmuştur. Söz konusu yargıyı yukarıda yapılan açıklamayla beraber ele alırsak önermenin öznesi olan "çelişki" bir tür varlık kazanmak zorundadır. Olumlu

[46] Bundan sonra kavramların değili "-" sembolüyle gösterilecektir.

önermenin öznesi zihinde var oluyorsa bu durumda "Çelişki, geçersiz bir düşünme şeklidir." önermesine sahip olan zihnin çelişkiye varlık atfetmesi gerekecektir.

Bir zihinde çelişkinin varlık kazanması ne demektir? *(2)*'de özneyi a aşamasında tasavvur edip bir varlık atfettikten sonra çelişkili bir yargıda bulunduğumuzdan hep yanlış bir önerme kurduğumuz görülmüştü. *(3)*'de ise çelişki hakkında olumlu bir yargıda bulunduk. Öznesi zihinde bulunan *(2)*'nin her zaman yanlış olmasının gerekçesi de *(3)*'tür. *(3)*'te de hakkında yargıda bulunulan "çelişki" zihinde varlık kazanırsa tıpkı bilgisayar gibi kendisine imgelem düzeyinde işaret edemediğimiz aşikar. Peki nasıl oluyor da "çelişki" kavramının hem zihinde bir tür varlığı olduğunu iddia edip hem de *(2)* benzeri tüm önermelerin yanlış olmasını çelişkinin imkânsızlığı üzerinden temellendirebiliyoruz? *(2)* benzeri önermelerin yanlışlığının gerekçesi "çelişkinin" var olmasının imkânsızlığı iken *(3)*'te "çelişki"nin varlığından bahsetmek bu haliyle tutarsızlık doğurduğu görülmektedir.

Tüm bu açıklamalar ışığında olumlu yüklemli önermelerin öznesinin sahip olduğu varlığı zihin ile açıklamanın yeterli olmadığı aşikardır. Öznenin varlığını zihin ile açıklamanın doğurduğu bir diğer problem ise zihin denen biliş fakültesinin en temelde bir çeşit öznellik barındırması şeklinde özetlenebilir. Bu husus da bizi ikinci soruna yönlendirmektedir.

İkinci sorun: Olumlu önermelerin öznesinin varlık kazanımının zihinde olduğunu iddia etmek başka bir soruna daha yol açmaktadır. Kimin veya neyin zihni? Bilgisayarım hakkındaki herhangi olumlu bir yargıda, bilgisayarım zihinde varlık kazanıyorsa bu zihin benim zihnim midir, arkadaşımın zihni mi? Yoksa kedimin zihni mi? Şayet olumlu önermelerin öznesi, kurulduğu zihinde varlık kazanıyorsa bu durumda zihinler arası iletişimin de her anlamda imkânsız olduğunu söylemiş oluruz. Tartışmayı derinleştirirsek A nesnesi hakkında zihnim bir yargıda bulunduğunda, A'nın varlığının benim zihnimde gerçekleştiği varsayıldı. Peki, A hakkındaki yargımı arkadaşıma aktarmam mümkün mü? Söz gelimi "A B'dir" yargısında bulunmuş olayım ve A öznesi zihnimde varlık kazansın. Arkadaşım da "A B'dir" yargısında bulunsun ve onun önermesinin öznesi olan A da onun zihninde varlık kazansın. Bu durumda iki farklı zihin tek bir şey -ki bizim örneğimizde o şey A'dır- hakkında hüküm vermiş olmamaktadır. Farklı zihinler, kendilerinde varlık kazandırdıkları farklı A özneleri hakkında birbirinden bağımsız yargılarda bulunmaktadır. Dolayısıyla burada sadece iki farklı varlık olan A'lar hakkında farklı zihinlerin verdiği yargılardan bahsedilebilir.

Şayet olumlu önermelerin öznesinin varlığı tamamen zihne bağlı olsaydı, bu durumda zihinler arasında en ufak aktarım ve iletişimden bahsedemezdik. Ancak her birimiz bireysel

tecrübesinde bu denli katı bir sonucun yanlış olduğunu günlük hayatta defalarca deneyimlemekteyiz.

Yukarıda zikredilen düşünce deneyindeki gerekçeler doğruysa şu sonuca varmak zorundayız: dört aşamanın toplamından ibaret olan hükümlü tasavvurlar olumlu önerme şeklinde kurulduğunda, hakkında "var olan bir niteliğe sahip olduğu" yargısında bulunulan öznenin varlığının nerede olduğu veya nasıl bir varlığa sahip olduğu açıklığa kavuşturulması gereken bir husustur. Bu meselede duyularla algılanan varlık, zihnin karşıtı olan dış varlık veya zihinde varlık cevapları bu haliyle probleme çözüm üretmek şöyle dursun, yeni paradoksların ve düşünsel sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.[47]

4. *Mahsûra* Önermelere Genel Bir Giriş: *Zât-Unvân-Vasıf*

Buraya kadar olan bölümlerde akılda bulunan sûret anlamındaki bilginin neliği, hükümlü ve hükümsüz şeklindeki bilgi kısımları ve olumlu yüklemli önermeler kurabilmek için özne hakkında en genel anlamıyla bir tür varlıktan bahsetmek gerektiği gibi konular incelendi. Ancak henüz önermenin kurulumu için aydınlatılmamış birçok nokta bulunmakta. Yukarıda "A B'dir" şeklinde bir yargıda bulunmak için dört aşamanın gerektiği belirtilmişti. Hükümlü tasavvurlar için gerekli olan ilk iki aşamada (a ve b aşamaları), hakkında yargı verilenin (*mahkûm aleyh*) tasavvuru ve kendisiyle yargı verilenin (*mahkûm bih*) tasavvurunun gerekli olduğu belirtilmişti. Bilen özne a ve b aşamalarından geçerken tasdîkin tarafları ile nasıl bir ilişki içerisindedir? Bilen özne neyi tasavvur etmektedir? Soruyu biraz daha teknik bir düzlemde tekrar etmek gerekirse özne ve yüklemi tasavvur ederken bilen öznede bulunan anlamlar veya sûretler nelerdir?

Soru hakkında etraflıca düşünüldüğünde kavramların iki şekilde tasavvur edilebileceği görülmektedir: *mefhûm* ve *misdâk*.[48] "A B'dir" şeklindeki bir önermenin unsurları olan A ve B

[47] Bu başlıkta açıklanan hususların ve düşünce deneyinin işaretleri ve temelleri için bkz: Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 109-110. Önermedeki öznenin en genel anlamıyla varlık ile nitelenmesi gerektiğine dair tartışmanın antik dünyadan İslam düşüncesine değin serüvenini takip eden ve bu problemi Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd merkezli ele alan bir çalışma için bkz: Allan Back, "Avicenna on Existence", *Journal of the History of Philosophy* 25/3 (1987): 353-367. Bu çalışma, yüklemleme konusunda Aristoteles mantığının yol açtığı problemler ve İbn Sînâ'nın bu problemlerin çözümü olarak teklif ettiği teoriyi ele alması bakımından literatürde önemli bir yere sahiptir. Back'ün benzer bir konuya kısaca değindiği farklı eserleri için bkz: Allan Back, *Aristotle's Theory of Predication* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000), 2-4. Back başka çalışmalarında, İbn Sînâ'nın bu probleme dair modalite anlayışından hareketle verdiği cevapları incelemektedir. Bu hususta bkz: Allan Back, "Avicenna's Conception of the Modalities", *Vivarium* 30/2 (Kasım 1992): 219-222.

[48] *Mefhûm* ve *misdâk* şeklinde ifade ettiğimiz kavramlara karşılık olarak literatürde içlem ve kaplam teklif edilmiştir. İki nedenden ötürü bu kavramsallaştırmanın yanlış olduğunu farkettiğimizden, *mefhûm* ve *misdâk* ifadelerini kullanmayı tercih ettik. Öncelikle, söz konusu tekliflerin örneklerine bakıldığında ortada bir anlam kargaşası olduğu dikkat çekmektedir. Üniversite kavramının kaplamı olarak Furkan ve Ali gibi tekil anlamların olduğunu iddia etmek ayrık kümelerin iç içe geçmesini gerektireceğinden bu kavramsallaştırma kabul edilmemiştir. Öte yandan, bu araştırmacılar genel ilinekleri kavramların içlemi olarak anlatmaktadır. Klasik

tasavvur edilirken bilen özne tarafından iki ayrı şekilde idrak edilebilir: i) A ve B'nin işaret ettiği kavramların kendisi şeklinde tasavvur veya ii) A ve B kavramlarının işaret edip referansta bulunduğu nesnelere dair tasavvur. Burada nesneyle kavramların işaret ettiği bireyler kastedilmektedir. Birinci anlamıyla tasavvur *mefhûm*a dair bir idrak iken, ikinci anlamıyla tasavvur *misdâk*a dair bir tasavvurdur. *Mefhûm* düzeyinde tasavvur ile kavramı, nesnelere işaret etmeksizin düşüncemize konu ediniriz. Örneğin tümel *mefhûm*unu ele alalım. Tümel kavramının işaret ettiği nesneleri değil, doğrudan kavramın "tasavvurunun ortaklığa mani olmamaklığını" düşüncemize konu edinirsek bu *mefhûm* düzeyinde bir tasavvur olur. Öbür taraftan kavramı *misdâk*ları üzerinden tasavvur edersek her zaman belli fertleri işaret ettiğini görürüz. Örneğin *mefhûm* düzeyinde tümel olan insan kavramı, işaret ettiği *misdâk*lar üzerinden ele alındığında her zaman kavramın delalet ettiği zâtlar olarak tasavvur edilecektir. Bireysellik aynı zamanda tikelliği (*cüz'îlik*) de gerektirdiğinden *(*ii*)* anlamıyla kavramlar her zaman tek tek *misdâk*lara işaret eder. Peki bir anlamın iki ayrı şekilde düşünülebileceği gerçeği asıl sorumuzu aydınlatmada yardımcı olur mu? "A B'dir" şeklindeki önermelerde A ve B ile kastedilen *mefhûm* mudur yoksa *misdâk* mı? Yüklemli önermelerde bilen özne, sembolleri birbiri ile ilişkilendirip yargısal bir kanaate sahip olur. Peki, bilen öznenin bu yargısında yer alan tarafların tasavvur ediliş tarzı nedir?

"A B'dir" önermesinde bulunan tarafların tasavvur ediliş tarzlarını ele aldığımızda dört olasılığın bulunduğu görülecektir:

1. A: *mefhûm*, B: *misdâk*
2. A: *misdâk*, B: *mefhûm*
3. Hem A hem de B *misdâk*
4. Hem A hem de B *mefhûm*[49]

mantıktaki anlamıyla genel ilinekler, *mefhûm* ile kastedilen anlam değildir. Bu iki nedenden dolayı içlem-kaplam kavramları yadsınıp kavramların aslı tercih edilmiştir. Söz konusu anlam karmaşası için bkz: İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 67-68; Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoğlu, *Klasik Mantık* (İstanbul: Rağbet, 2010), 38-40. Muhtemelen bu durumun farkına varan İbrahim Çapak, bundan ötürü eserinde bu bölüme yer vermez. Bkz: İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018).

[49] Bu dörtlü taksime benzer bir taksim için bkz: Cürcânî, *Hâşiyetü's-suğrâ*, 129-130. Cürcânî'nin bu hâşiyesi dışındaki klasik eserlerde, işaretleri bulunmakla birlikte, konuyu doğrudan bu dörtlü taksim üzerinden ele alan bir kaynak tespit edemedik. Ancak matematiksel olasılıklar sıralandığında ortaya dört muhtemel durum çıktığı görülmektedir. Bundan sonraki tartışmalarda klasik eserlerdeki tartışmalardan da yardım alınarak neden yüklemli önermelerde ilk iki olasılığın imkânsız olduğu ve üçüncü ihtimalin ise yetersiz olacağı ele alınacaktır. Bu sayede başlık bittiğinde yüklemli yargılarda önermenin kurulumu hakkında daha açık bir tasavvur elde edilecektir. Buradaki dörtlü taksimin ilksel temelleri için bkz: Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 1: 107-108; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 44; Fahreddîn Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Necef Zâde (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1384), 1: 34-36; Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1: 73-74; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 13-14. Buradaki tabloyla aynı olmasa da benzer bir yöntemle yüklemleme sorununu İbn Sînâ'nın kategoriler

Yüklemli önermelerde yargının tarafları olan A ve B ile kastedilen anlam 1. ve 2. durumdaki olasılıklar olursa tekilleşmiş *misdâk*ların *mefhûm*lara veya *mefhûm*ların bireyselleşmiş *misdâk*lara yüklem yapılması gibi bir durum gerçekleşeceğinden, "A B'dir" önermesinde kastedilen şeyin bu olasılıklar olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim gülmek kavramı Kudve, Abdurrahman, Berkay ve Tayfun gibi tek tek *misdâk*lar olamaz. Benzer şekilde Kudve, Abdurrahman, Berkay ve Tayfun gibi *misdâk*ların da hiçbir zaman gülmek kavramı olamayacağını biliyoruz. *Misdâk* ve *mefhûm*ların doğrudan birbirine yüklem yapılabileceği varsayıldığında böyle imkânsız bir durum ortaya çıkıyor. Söz konusu imkânsız durum kabul edilemeyeceğinden yüklemli önermenin anlamının başka şekilde açıklanması gerekmektedir.[50] Özetle, yüklemli önermelerin yorumunda 1. ve 2. ihtimalleri yok sayabiliriz. Bu durumda yüklemli önermeleri anlamak için 3. ve 4. ihtimalleri incelemek gerekir.

Yüklemli önermede yüklemin tarafları olan A ve B ile kastedilen *misdâk* ise, bu durumda "A B'dir" şeklindeki bir yargı iki şekilde anlaşılabilir. İlk anlamıyla 3. ihtimalde "A *misdâk*ı B *misdâk*ıdır" gibi bir anlam oluşmaktadır. Ancak *misdâk* aynı zamanda tekilleşme anlamı barındırdığından Tûsî'ye göre bu ihtimal ile yüklemli yargıda bulunmak mümkün değildir. Çünkü tekilleşmiş *misdâk* hiçbir zaman başka bir *misdâk* olamaz.[51] Bu durumu bir örnek üzerinden ifade etmek konuyu anlaşılır kılacaktır. Abdurrahman ve Tayfun hakkında önerme kuran bir kişinin, Abdurrahman tasavvurunun işaret ettiği *misdâk* hiçbir zaman Tayfun *misdâk*ı ile aynı nesne olması söz konusu olmadığından "Abdurrahman Tayfun'dur" tarzında doğru bir önerme hiçbir zaman kurulamaz. Bu nedenden ötürü Tûsî'ye göre yüklemli önermede kendisiyle yargıda bulunulan (*mahkûmun aleyh*) her zaman tümel olmak durumundadır.[52]

Tûsî düşüncesinde kabul görmese de mantıksal açıdan 3. ihtimalde farklı bir yorumla önerme kurmanın mümkün olduğu var sayılabilir. Bu anlayışa göre yüklemli önermenin anlamı "A kavramının işaret ettiği fert aynıyla B kavramının işaret ettiği ferttir" olacaktır. Yukarıda *misdâk*lar ile bireylerin kastedildiği ve bu bireylerin tekillik gerektirdiğine değinilmişti. Bundan ötürü "A B'dir" şeklindeki bir önermeyi 3. olasılık ile yorumladığımızda A ve B kavramlarının *misdâk*ının aynı şey olduğunu söylemiş oluruz. Örneğin "Sacide Ataş (A),

anlayışı özelinde ele alan bir çalışma için bkz: Yusuf Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığında Modalite* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 36-39.

[50] *Mefhûm*u *misdâk*a yahut *misdâk*ı *mefhûm*a yüklem yapmanın doğurduğu imkânsız durumu inceleyen bir çalışma için bkz: Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 248.

[51] *Hakîkî cüz'î*nin *hakîkî cüz'î*ye yüklem yapılamayacağı hususunda Tûsî'nin görüşleri için ayrıca bkz: Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 1: 116-117.

[52] Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 1: 116-117.

Mehmet Özturan'nın danışmanlığında Râzî'nin tanım teorisini çalışandır *(*B*).*"[53] *(4)* önermesini ele alalım. *(4)*'te hem A kavramı hem de B kavramı aynı tekil ferde işaret etmektedir. *(4)*'ün öznesi iki ayrı kavramla düşünülmüş ve bu kavramların işaret ettiği *misdâk*ların aynı kişi olduğu şeklinde yargıda bulunulmuştur. 3. olasılık ile yorumlandığında ancak bir şeyin kendisi olması farklı kavramlar üzerinden önerme halinde ifade edilmektedir. Bir şey zorunlu olarak kendi olacağından *(4)* tarzında kurulan önermeler yalnızca zorunluluk bildiren bazı yargılarımızı temsil edecektir.[54] Şayet yüklemli önermenin taraflarının tasavvuruyla kastedilen, sadece 3. olasılık ile söz konusu olan yorum ise bu durumda A ve B arasındaki ilişkinin yalnızca zorunlu olduğu yargılar kurmak mümkün olacaktır. Eğer yüklemli önerme kurarken yaptığımız şey 3. olasılık ile sınırlıysa bu durumda hiçbir zaman "Su ısınır." şeklinde zorunluluk ifade etmeyen ve özneye bazı durumlarda ârız olan ilineklerle yargıda bulunamıyor olmamız gerekecektir. Ancak kurduğumuz önermelerin çok az bir kısmı bu tarz zorunlu önermelerdir. Dolayısıyla yüklemli önermelerin bir yorumu 3. ihtimal olsa bile bundan ibaret olmamalıdır. İlk üç ihtimali tükettiğimize göre geriye yalnızca 4. ihtimal kalmaktadır.

Yüklemli önermede A ve B unsurlarıyla kastedilen eğer *mefhûm* ise bu durumda iki ihtimal söz konusudur: ya 4.a. A ve B, aynı anlam için kullanılan farklı lafızlardır, ya da 4.b. B *mefhûm*u, A *mefhûm*unun anlamında içerilmektedir. 4.a. ihtimalinin doğru olması durumunda A ve B sembollerinin eş anlamlı ifadeler olduğunu söylemiş oluruz.

4.b. durumunda anlamda içerilmek ile *mefhûm*un zâtî unsurlarının (*mukavvim*) yüklem yapılması kastedilmektedir. Bu ihtimal söz konusu olduğunda bazı önermeler elde ederiz ancak bu önermeler bilgilerimizi genişletici olmaktan öte, sahip olduğumuz kavramların zâtî bir parçasını kavrama yükler.[55] Bu haliyle yüklemli önermede yargı verme işlemi yalnızca öznenin anlamını açıklayıcı olmakla sınırlanmış olur. Bu durum 4.b. ihtimalinin yüklemli önermelerin

[53] Burada önermenin yüklemi "çalışmaktadır" olsaydı bizim konuştuğumuz husus için uygun bir örnek olmazdı. Ancak bu önermede yüklem "çalışandır" olduğundan *misdâk*ın *misdâk*a yüklem olmasından bahsedilebilir. Bu örneği farklı şekillerde yorumlamak mümkün olsa da konuyu açık kılması açısından 3. olasılık şeklinde yorumlandığı unutulmamalıdır. Bu örnek verilirken *hakîkî cüz'î*nin *hakîkî cüz'î*ye yüklem olması hususunda Devvânî'nin anlayışı doğru varsayılmıştır. Tûsî, konuya dair farklı bir görüşe sahip olsa da bu örnek özelinde müteahhir ulemanın ayrıntı tartışmaları, ilerleyen dönemde çalışılmak üzere, görmezden gelinecektir. Bu örneği zikretmekteki amacımız manıksal bir ihtimal olan bu durumun nasıl ele alınacağını göstermektir.

[54] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 69; Kâdızâde Rûmî, *Şerhu mantıki'l-hidâye*, ed. Abdülhamid Türkmânî (Lübnan: Dâru'r-reyâhîn, 2019), 102. Zorunlu önermeler hakkında genel bir değerlendirme için bkz: Kuşlu, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*, 125-133.

[55] Bir önermenin bilgilerimizi genişletmesi ile kastedilen, önermeyi kıyasın öncülü yapılarak yeni nazarî bilgilere ulaşmaktır. Ancak 4.b. ihtimalinde önermede *mefhûm*u *mefhûm*a yüklem yaptığımız için *misdâk* yoktur. *Misdâk*ın bulunmadığı önermelerde ortak terim (*hadd-i evsat*) hükmün geçişini sağlamaz. *Misdâk* olmadığından 4.b. şeklinde kurulan *tabi'yye* önermelerimiz nazarî bilgiler edinmemizi sağlamazlar. Bu yüzden klasik mantık metinlerinde *tabi'yye* önermeler için "ilimlerde kullanılmaz (*et-tabi'iyyât lâ i'tibâre lehâ fi'l-'ulûm*)" denir. Bu konuda bkz: Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 68.

taraflarını tasavvur etmede geçersiz bir ihtimal olduğunu göstermez. Ancak mevzu bahis durum, yüklemli önermelerin 4.b. ihtimalinden ibaret olmadığına dair bir kanaate sahip olmamız gerektiğini gösterir. Çünkü "Kediler sevimsizdir." şeklindeki bir önermede yüklem, öznede içerilmez. Bu tür yargılarda bulunabildiğimize göre yüklemli önermenin tarafları arasındaki ilişki 4.b. ihtimalinden ibaret olamaz, başka yüklemleme yolları da bulunmalıdır.

Yüklemli önermeleri 4.b. şeklinde[56] yorumladığımızda bilgimizin genişlememesinin nedeni, A ve B arasında gerçek anlamda bir çokluğun ve farklılığın sağlanamamış olmasıdır. Hatırlanacağı üzere, hükümlü tasavvurların c aşamasında "A'nın B'liği" şeklinde bir nisbetin tasavvur edilmesi gerektiği belirtilmişti. Nispetin tarafları olmak, bir tür çokluk ve farklılık gerektirir. Zira nispet birbirinden farklı iki şeyin olmasını gerektirir.[57] Dolayısıyla tüm yönlerden aynı olan A ve B gibi iki şeyin birbirine yüklem olmasından bahsetmek anlamsızdır. Yüklemli önermelerin anlamlı bir ifade olması için tarafları arasında en azından bir yönlü farklılığın olması zorunludur.[58] Yüklemli önermelerin 4.b. yorumunda taraflar arası farklılık, kavram düzeyinde kaldığı için ise bilgilerimiz genişlememektedir. Peki bu farklılığın sınırı ne olmalıdır? Her yönüyle farklı iki kavramı olumlu önerme halinde bir araya getiremeyeceğimize göre bilgimizi genişletmesi beklenen yüklemli önermelerin farklılığı ne derece olmalıdır?

Soruları çoğalmak mümkün. Ancak özetle burada bir paradoksun bulunduğundan bahsedebiliriz. "A B'dir" şeklindeki yüklemli önermede bulunan A ve B kavramlar i) tamamen aynı kavramlar olursa (4.a. ihtimalindeki gibi) yüklemleme anlamsız olur, ii) sadece kavram düzeyinde farklılaşırsa (4.b. ihtimalindeki gibi) önermeler bilgilerimizin genişlemesine yardımcı olmaz, iii) A ve B tamamen farklı kavramlar olursa bu durumda da doğru bir olumlu yüklemleme imkânsız olur. Çünkü tamamen farklı kavramlar ayrık kümeleri temsil edeceğinden onlar arasında "o o'dur" şeklinde bir bağlantı kurmak hiçbir zaman doğru bir

---

[56] Tümelin tümele yüklem yapıldığı 4.b. ihtimali bazı klasik eserlerde *el-hamlü'z-zâtî el-evvelî* adıyla incelenmektedir.

[57] Mehmet Özturan, "Yüklemlemenin Anlamı: Tecrîdu'l-İ'tikâd Üzerine Bir İnceleme", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 10/1 (2020): 210. Yüklemleme problemini Seyyid Şerîf Cürcânî özelinde inceleyen ve bu konunun farklı kelâmî tartışmalara yansımasını ele alan bir çalışma için bkz: Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, 248-253.

[58] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 44 ve 98; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 1: 107-108; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 105; Mahmûd b. Abdurrahman İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-'akâid*, ed. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Muhammed Yetim ve Salih Günaydın (İstanbul: Neşriyyâtu vakfi'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020), 2: 202; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 327; Abdürrezzak Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdi'l-kelâm*, ed. eş-Şeyh Ekber Esed Alizade (Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1431), 1: 483; Muhammed Cafer Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a fî şerhi Tecrîdi'l-'akâidi's-sâtı'a*, ed. Merkezu'l-ebhâs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye (Kum: Bustân-ı kitâb-ı Kum, 1382), 1: 162-163. Konuyu inceleyen başka bir çalışma için bkz: Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 203-204.

önerme vermeyecektir.[59] Söz konusu durumda yüklemli önermelerin hiçbir zaman doğru olmayacağını söylerken bile yüklemli yargıda bulunduğumuza göre bu paradoksu aşmak için ne yapılabilir? Nasıl oluyor da yüklemli önermelerden bahsedebiliyoruz?

Yüklemli önermelerin taraflarının tasavvur edilmesini 3. ve 4. ihtimal ile açıklarken tek katmanlı bir yüklemlemenin olanağı veya olanaksızlığından bahsettik. Paradoksun ortaya çıkmasına sebep olan durum da aslında bu kabulümüzdü. Peki yüklemli önermelerde özne ve yüklem arasındaki yargı, çift katmanlı kuruluyorsa (bu ihtimale de 5. diyelim) aynı paradokstan ve çıkmazdan bahsedilebilir miydi?

Bundan sonra *çift katmanlı yüklemleme* diye bahsedeceğimiz[60] husus ile ne kastedildiği açıklamak gerekiyor: A olmak *mefhûm*unun kendinde tahakkuk ettiği x, y, z, q... şeklinde devam eden nesneleri kaplayan bir P kümesi düşünelim. Burada söz konusu P kümesinin elemanı olan nesnelerin "bir tür" yüklem aldığından bahsedebiliriz: A olmaklık yüklemi. Konunun ayrıntılarına girmeden önce nesneleri ile A olmak *mefhûm*u arasında bir tür yüklem ilişkisi olduğu açıklık kazanmalıdır.

Öncelikle, A olmak *mefhûm*unun *misdâk*lara bilfiil yüklem yapıldığı kastedilmemektedir. Nitekim bu yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için A olmak *mefhûm*unun yüklem olması "bir tür" şeklinde gevşek bir ifadeyle dile getirilmiştir. Bir tür yüklem diyoruz çünkü şayet A bilfiil yüklem olursa yüklemli önermenin 2. ihtimalinde ortaya çıkan *mefhûm*un *misdâk*lara yüklem olması gibi imkânsız bir durum ortaya çıkmaktadır. Ancak burada *çift katmanlı* yüklemli önermedeki *misdâk*ların kavram olduğu ifade edilmiyor. Dolayısıyla P kümesinde bulunan *misdâk*ların her birinin A olmaklık kavramı olduğunu da iddia etmiyoruz. Bilakis P kümesinde bulunan her bir *misdâk*ı, A olmaklık *mefhûm*uyla nitelenmiş (*ittisâf*) şekilde tasavvur edip aynı *misdâk*ların B olmaklık vasfını da taşıdıklarını ifade etmiş oluyoruz. Önermede içerilen *çift katmanlı yüklemleme* durumu ile *misdâk*ların hem A hem de B *mefhûm*ları ile nitelenmesi kastedilmektedir.

---

[59] Paradoksun benzer bir açıklaması için bkz: Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 1: 107-108; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 69-70; Rûmî, *Şerhu mantıki'l-hidâye*, 102; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 105; İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 202; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 327; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 483; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a*, 1: 162-163. Bu tartışmaları inceleyen güncel çalışmalar için bkz: Özturan, "Yüklemlemenin Anlamı", 208-213; Mehmet Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 59-60; Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), 49.

[60] Klasik metinlerde bu önermelerin *terkîbeyn* veya *'akdeyn* toplamı olduğu belirtilir. İslam mantık klasikleri genellikle yüklemli önermelerin bu ihtimalini *tahkîku'l-mahsûrât* başlığı altında incelemiştir. Kimi mantıkçılar bu yüklemleme çeşidi için *el-hamlü'ş-şâyi'u's-sınâ'î* adını da vermektedir. Ancak Türkçede yüklemli önermenin bu ihtimali isimlendirilmemiştir. "*Çift katmanlı yüklemleme*" bu ihtimal için bizim teklif ettiğimiz bir isimdir.

Mantıkçılar bu durumu, *misdâk*ların hem A olmaklık *mefhûm*u hem de B olmaklık *mefhûm*u ile nitelendiği (*ittisâf*) şeklinde açıklar.[61] Bu durumda "Bazı insanlar gülmektedir." gibi bir önerme düşünelim. Bu önermenin öznesi olan "insan" iki farklı şekilde tasavvur edilir: i) tümel insan *mefhûm*u olarak. ii) tümel insan *mefhûm*unun *misdâk*ı olan Selim, Ertuğrul, İsmail, Hasancan ve Enes gibi tekil fertler. Söz konusu tekil fertlerin bir yönüyle "insan olmak" niteliğine konu oldukları ifade edilebilir. Ancak burada bir sorundan söz etmek gerek. Şayet "A B'dir" şeklindeki bir önermede *misdâk*lara önce A yüklemiyle sonra da B yüklemiyle yargıda bulunuyorsak burada iki ayrı önerme mi kurulduğu iddia ediliyor? Yüklemli önermenin unsurları ile iki ayrı yüklem kastedilmiyorsa bu durumda yukarıda ifade edilen paradoks nasıl aşılabilir? Kutbuddin Râzî, *misdâk*ların hem A hem de B *mefhûm*ları ile nitelenmesini (*ittisâf*) iki ayrı kategoride ele alıyor: i) *takyîdî* ve ii) *haberî*. *Misdâk*ların taşıdığı A olmak niteliği *takyîdî* tarzda *terkîb* olurken B olmak niteliği *haberî* tarzda nitelik (*ittisâf*) olmaktadır.[62]

Takyîdî ve *haberî* ayrımını örnek üzerinden açmak yerinde olacak: "A B'dir" şeklinde kurduğumuz bir önermenin a aşamasında tasavvur ettiğimiz A ile A'nın *misdâk*larını A *mefhûm*unun aracılığı ile A *mefhûm*una sahip olması şeklinde tasavvur ederiz. Başka bir deyişle "A B'dir" şeklindeki önermelerimizde hakkında yargıda bulunduğumuz A'yı iki ayrı tarzda tasavvur etmekteyiz: i) *misdâk*lar ve ii) tüm *misdâk*ların ortak noktası olan *mefhûm*.

Yukarıda yüklemli önermelerin kurulumu esnasında dört olasılık olduğu ve her birinin birtakım sorunlara veya eksikliklere neden olduğu belirtilmişti. Şimdiki açıklamalarla beraber beşinci bir ihtimalin de mümkün olduğu görülmektedir:

5. A hem *misdâk* hem *mefhûm*, B ise *mefhûm*

Tasdîkin kurulumu esnasında a aşaması ile iki tarzda tasavvur gerçekleşmektedir. Önermenin kurulumu esnasında b aşamasında ise B *mefhûm*unu tasavvur edip A'nın *misdâk*larının tıpkı A *mefhûm*una sahip olduğu gibi B niteliğini de taşıdığına hükmedilmektedir. Yukarıda *misdâk*ların A ile nitelenmesini (*ittisâf*) açıklarken "bir tür yüklem" denilmek suretiyle kastedilen bu durumdur. Öbür türlü tek önermede birbirinden bağımsız iki yüklemin olduğu şeklinde bir anlam iddia edilmemektedir. Burada haberî terkîb anlamında yüklem B *mefhûm*unun kendisidir.

[61] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 44 ve 110; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 55; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 70.
[62] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 70. *Haberî-takyîdî* şeklindeki teorik dil Kutbuddin Râzî'ye aitse de benzer bir tartışmayı Tûsî'de bulmak mümkündür. Detaylar için bkz: Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 44. *Takyîdî* ifadelerin, müfred oldukları için, ayrı önerme sayılmaması gerektiğine dair bkz: Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 88 ve 92.

Belirtilen açıklamalarla birlikte çift katmanlı yüklemleme ile ifade edilen durum da belirginleşmiştir. Yukarıda tek tek ele alınan dörtlü olasılıklar içerisinde ortaya çıkan sorunlar, *misdâk*lar ve *mefhûm*lar arasında "o o'dur" şeklinde tek katmanlı bir yüklem gözetildiği için ortaya çıkmıştı. Ancak *misdâk*ları belli bir tarzda tasavvur edildikten sonra yüklemin konusu haline getirildiği göz önüne alınırsa paradoks aşılmış olacaktır. Zira "A B'dir" şeklindeki önermede ittihâd noktası *misdâk*/lar olurken ihtilâf noktası ise *mefhûm*lar olur.

Zikredilen açıklamalar neticesinde, "A B'dir" şeklindeki bir yargıda üç şeyden bahsetmek durumunda olduğumuz ortaya çıkmıştır: P kümesindeki *misdâk*lar/nesneler/fertler, A olmak vasfı ve B olmak vasfı. İslam mantık geleneğinde yüklemli önermede bulunan P kümesinin nesneleri için *zât-ı mevzû'* kavramı, A olmaklık *mefhûm*u için *vasf-ı mevzû'*, *unvân-ı mevzû* yahut *mevzû' fî'z-zikr* kavramları, B olmaklık *mefhûm*u için ise *vasf-ı mahmûl* kavramı kullanılmaktadır.[63] Çift katmanlı yüklem ile kastedilen *zât*ların *unvân* sahibi olması ve *unvân*a sahip *zât*ların *vasf*ı taşımasıdır. Bu sayede "A B'dir" önermesinin öznesi iki farklı tarzda tasavvur edilmiş olur. *Zât*ların *unvân*ı taşıması *akdü'l-vaz'*, *zât*ların yüklemdeki *vasf*ı taşıması ise *akdü'l-haml* ile ifade edilmektedir.[64] Yüklemli önerme dediğimiz yargılar bu iki *akd* toplamıyla elde ediliyor.[65]

---

[63] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 69-70; Rûmî, *Şerhu mantıki'l-hidâye*, 102; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 44. Çift yüklemleme anlayışı bağlamında *zât-ı mevzû'* ve *unvân-ı mevzû'* ayrımı yapan güncel bir inceleme için bkz: Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, 261-262. Bundan sonraki başlıklarda ve bölümlerde anlam karmaşasına sebep olmamak adına P kümesindeki fertler için *zât* veya fert, A olmaklık *mefhûm*u için *unvân* ve B olmaklık *mefhûm*u için de *vasıf* ifadeleri kullanılacaktır. İleride ele alınacak tartışmaların anlaşılması için bu durum önem arzeder.

[64] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 70. Konunun detaylı bir incelemesi için bkz: Necmi Derin, "Kutbuddin Râzî'ye Göre Yeni Bilgi Veren Önerme ve Özellikleri", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014), 85-91; Necmi Derin, "Önermedeki Zât-Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013): 99-114.

[65] *Zât*, *unvân* ve *vasıf* ayrımına dair Necmi Derin iki ayrı çalışma kaleme almıştır: 1) *Kutbuddin Râzî'ye Göre Yeni Bilgi Veren Önerme ve Özellikleri*, 2) *Önermedeki Zât-Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi*. Yukarıda meselenin ele alınmasında yer yer yararlanılan bu eserlerde Derin, kaleme aldığı her iki çalışma ile *zât – unvân* ayrımı, önermenin kurulumu ve anlaşılması hakkında İslam mantık geleneğinde konunun işlenişine dair kıymetli tespitler sunmaktadır. Ancak bu iki çalışmada konunun modern dönemdeki tartışmalar ile kurulan irtibatı hakkında birtakım problemler göze çarpmaktadır. Her iki çalışmada da yüklemli önermede bulunan *akdü'l-vaz'* aşamasının modern felsefedeki analitik önermelere, *akdü'l-haml* aşamasının ise sentetik önermelere karşılık geldiğini iddia edilmektedir. (Bkz: Necmi Derin, "Kutbuddin Râzî'ye Göre Yeni Bilgi Veren Önerme ve Özellikleri", 85 ve 90-91; Necmi Derin, "Önermedeki Zât-Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi", 99-101 ve 112-113.) Ancak burada analitik ve sentetik önerme ile ne kastedildiği muğlak kalmış görünmektedir. Kanaatimizce son üç yüzyılın felsefe dünyasını en çok meşgul eden konuların başında gelen bu husus hakkında klasikten bulgularla çözüm üretilebilmek için analitik-sentetik ayrımının biraz daha netleştirilmesi gerekir. Zira Leibniz, Kant, Frege, Kripke, Quine vb. gibi birçok filozofun analitik-sentetik yorumu veya ayrımı ile kastettikleri yargı çeşitleri ve bunlar karşısındaki tutumları farklılık arz eder. Dolayısıyla Kutbüddin Râzî'nin önerme anlayışının Batı felsefesindeki hangi filozofla benzeştiği sorusu zihinlere takılmaktadır. Bir örnek olarak en genel anlamıyla "Tüm bekarlar evli olmayanlardır." şeklindeki meşhur analitik önermeyi ele alalım. Kanaatimizce burada Kutbuddin Râzî'ye göre sadece *akdü'l-vaz'* bulunduğunu ancak *akdü'l-haml* bulunmadığını iddia edemeyiz. Bilakis Kutbuddin Râzî eserlerinde yüklemli önermelerin hakikatinin *akdü'l-vaz'* ve *akdü'l-haml* aşamalarının toplamından ibaret olduğunu açıkça belirmektedir. (Bkz: Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 70.) Dolayısıyla Kutbuddin Râzî'ye göre "Tüm bekarlar evli olmayanlardır." şeklindeki bir önermede 1- Zeyd, Bekir, Ali gibi

Çift katmanlı yüklemleme teorisi sayesinde söz konusu paradoks aşılmış olur. "A B'dir" önermesinde yüklemin gerçekleşmesi için gereken çokluk ve farklılık *unvân* ile *vasf*ın farklı olmasıyla sağlanmaktadır. Paradoksun öbür ucu olan, tamamen ayrık olan kümelerin doğru bir önermenin tarafları olamayacağı itirazı ise *zât*lar sayesinde aşılmaktadır. Çünkü *mefhûm* düzeyinde farklı olan A ve B kavramlarının *zât*larda beraber tahakkuku sayesinde tamamen ayrık kümelerin yüklem olması durumu ortadan kalkmaktadır.[66]

Bu başlıkta yüklemli önermelerin taraflarının tasavvuruyla ne kastedilebileceği irdelendi. Ulaştığımız sonuçlara binaen "A B'dir" şeklindeki yargılarda A ve B sembolleriyle 3., 4.b. ve 5. ihtimalleri kastedilebilir. 3 ile yorumlanan önermeler sadece zorunluluk bildiren bazı yüklemlerde geçerliyken 4.b. durumunda ise kavramlara dair yargılar söz konusu olduğundan bilgilerimizin genişlemesi olanaksızdır. 5 ihtimalindeki *çift katmanlı yüklemleme* teorisi ile hem yüklemli önermelerdeki paradoks ortadan kalkmış hem de bilgilerimizi genişleten önermeleri kurmanın imkânı ortaya çıkmıştır. Tüm bu açıklamalar gösteriyor ki yüklemli önermenin öznesini tasavvur etme tarzımıza göre önerme çeşitleri farklılaşıyor. Şimdi bu durumu ele alalım.

"A B'dir" şeklindeki bir önermede, A ile belirli bir nesne kastediliyor olabilir. Böyle bir yüklemli önerme tekil (*müşahhasa* veya *mahsûsa*) bir tasdîk olur. Yüklemli önermede belirli bir nesneye dair değil de küllî bir anlam hakkında yargı verilebilir. Bu durumda 4.b. ihtimalinde olduğu gibi A ile kastedilen kavramın eğer kendisi ise *tabî'iyye* önermeler ortaya çıkar. Öte yandan A ile kastedilen kavram değil, fert de olabilir. Fertleri kastedilen A öznesinin ya niceliği belirtilmiştir (*mahsûra* veya *müsevvera*), ya da nicelik belirtilmemiştir. Niceliği belirtilmeyen önermelere *mühmele* önermeler denilmektedir. Niceliği belirtilmiş önermelerde hüküm tüm fertler hakkında verilmişse tümel (*külliyye*), bazı fertler hakkında verilmişse tikel (*cüz'iyye*) önerme olur. *Tabî'iyye* önermeler bilgimizi genişletmediği ve kıyaslarda sonuç vermediği için ilimlerde mantıksal çıkarımların öncülü olarak kullanılmaz. Tekil önermeler de değişime konu olup süreklilik sağlamadığı için ilimlerin araştırma konusu haline gelmez. *Mühmele* önermeler ise niceliği belirtilmese dahi tikel önerme hükmünde olduğundan tikele

fertler, 2- bu fertlerin "bekar olmaklık" *unvân*ıyla tasavvur edilmesi (*akdü'l-vaz'*) ve 3- bekar olan bu fertlerin her birinin aynı zamanda "evli olmayan olmak" *vasf*ına sahip olduğu (*akdü'l-haml*) üç ayrı durum bulunmaktadır. Kutbuddîn Râzî'nin mantık anlayışına göre bu önermede *unvân*ın dahli olduğu ve *zât*larda *dâim* olmadığı için bu önerme *meşrûta-i hâsse* olarak isimlendirilmedir. *Meşrûta-i hâsse* hakkında Kutbuddîn Râzî'nin görüşleri için bkz: Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 86-87. Buna göre Kutbuddîn Râzî'nin önerme anlayışındaki *akdü'l-vaz'* ile analitik önermelerin kastedildiğini iddia etmek pek isabetli görünmemektedir. Öyle görünüyor ki bu karmaşanın nedeni, yukarıda işaret ettiğimiz yüklemli önermelerin 4.b. ve 5. olasılıklarının birbirine karıştırılmasıdır.

[66] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 70. Yüklemli önermeler hakkındaki bu paradoks *mevzû'* ile *mahmûl*ün *ittihâd* ve *teğâyür*ü sorunu olarak da bilinir.

dair hükümlerin tamamına konu olur. Dolayısıyla ilimlerde inceleme konusu yapılıp araştırılan önermelerin tümel ve tikel önermeler olduğunu söyleyebiliriz.[67]

Tümel ve tikel önermelerin de olumlu ve olumsuz halleri ele alındığında ilimlerde araştırılan toplam dört önerme çeşidi ortaya çıkmaktadır: i) Olumlu tümel: "Her A B'dir". ii) Olumlu tikel: "Bazı A'lar B'dir". iii) Olumsuz tümel: "Hiçbir A B değildir". iv) Olumsuz tikel: "Bazı A'lar B değildir". İslam mantık geleneğinde *mahsûrât-ı erba'a* denilen önermeler niceliği belirtilmiş bu dört önermedir.[68] Çift katmanlı yüklemleme teorisi ile kurulan yüklemli önermeler *mahsûrât-ı erba'a*dan ibarettir. Bu dört önerme çeşidinin her birisinde *zât, unvân* ve *vasıf* aranır. Başka bir ifadeyle, "Her A B'dir" önermesi "A olmaklık *unvân*ına sahip tek tek tüm fertler, B olmaklık *vasf*ına da sahiptir" anlamına gelmektedir. Benzer bir açıklama diğer üç önerme çeşidi için de yapılabilir. Bir önceki bölümde yapılan açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda *mahsûra* önermelerin fertleri için şu soru sorulmalıdır: söz konusu fertler neredir? Ne tür bir varlık sahibi olmaları gerekir ki olumlu tümel ve olumlu tikel önermeler söz konusu olduğunda yargı, varlık ifade etsin? Tüm bu sorular, bizi bir sonraki bölümde tartışacağımız öznenin fertleri bakımından yüklemli önermeler meselesine götürecektir.

5. Öznenin Fertleri Bakımından Yüklemli Önermeler: Ebherî-Tûsî Merkezli Bir Tartışma

5.1. Mahsûra Önermelerde Fertlerin Varlığı Problemine Genel Bir Giriş

Yüklemli önermelerde yargıda bulunurken ortaya çıkan problemi aşmak için *çift katmanlı yüklemleme* teorisinin önerildiğine değinmiştik. Bu teoriye göre hakkında yargıda bulunulan *zât*ların, *unvân*ı taşıdıkları ve söz konusu niteliğin taşıyıcısı *zât*ların yüklemdeki *vasf*a konu olduğunu söylemiştik. Bu bölüm boyunca, *zât*ların *unvân*la *vasıf*lanmasının ne demek olduğu ve bahsi geçen taşıma durumunun bilgilerimizi genişleten önermelere nasıl imkân verdiği incelenecektir. *Zât*ların *unvân*ın taşıyıcısı olması ne demektir? Bu *zât*lar neredir? *Unvân*la nitelenmek nasıl gerçekleşmektedir? Tüm bu sorulara ikna edici cevaplar verilmediği sürece önermenin kurulumundan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

*Zât*ların *unvân* ile nitelenmesi problemi etrafında İslâm mantık geleneği içerisinde üç temel akımın bulunduğu tespit edilmiştir: i) "Her A B'dir" gibi bir önerme ile bazen dış varlık,

[67] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 105-106; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 54-55; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 54-56.
[68] Esîrüddin Mufazzal b. Ömer Ebherî, *Keşfu'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, ed. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Çantay Kitapevi, 1998), 58-59; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 54-55; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 105-106 ve 110; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 54-56; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 65-68; Rûmî, *Şerhu mantıki'l-hidâye*, 89-92. Ayrıca konuyla alakalı bir inceleme için bkz: Kuşlu, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*, 97-102.

bazen hakîkat, bazen de zihnî varlık kastedildiğini iddia edenler.[69] ii) "Her A B'dir" gibi bir önerme ile bazen dış varlık, bazen de hakîkat kastedildiğini iddia edenler.[70] iii) "Her A B'dir" gibi bir önerme ile sadece hakîkat kastedildiğini iddia edenler.[71] Bu ekollerin ve anlayışların her birinin farklı sonuçları olduğu izahtan vârestedir. Meselenin ayrıntılarına inildikçe, özellikle birinci görüşü savunan âlimlerin kendi aralarında dahi farklı düşündükleri görülmektedir. Tüm bu ekolleri incelemek ve bu meselenin felsefenin diğer dallarındaki tartışmalara yansımalarını incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşan bir konudur. Biz bu bölümde konuyu, çalışmanın amacına uygun olarak, *Tenzîl* ve *Ta'dîl* eserlerini merkeze alarak Ebherî-Tûsî ihtilafı şeklinde inceleyeceğiz. Dolayısıyla Ebherî'nin *Beyânu'l-esrâr* ve *Zübdetü'l-hakâik* ile *Tenzîlu'l-efkâr* ve *Keşfu'l-hakâik* eserleri arasındaki görünürdeki çelişkinin nedeni ve uzantıları hakkında bir sorgulamaya girilmeyecektir. Ayrıca konuya dair görüşleriyle birçok İslâm mantıkçısıyla ihtilafa düşen Tûsî'nin[72] tek tek diğer alimlerden ayrıştığı yönler de ele alınmayacaktır.

Ebherî "Her A B'dir" gibi bir önerme ile bazen dış varlık, bazen hakîkat, bazen de zihnî varlık kastedilir"[73] demek suretiyle yüklemli önermelere dair yukarıda dile getirdiğimiz problemin üç farklı yorum ile açılabileceğini ifade etmiş olur. Başka bir ifadeyle, Ebherî'ye göre yüklemli önermenin *zât*larının *unvân*ı taşıması meselesi üç farklı şekilde açıklanabilir. Bu durumda *zât, unvân* ve *vasıf* ile kurulan yüklemli önermelerin üç farklı yorumunun mümkün

[69] Ebherî, *Tenzîl*, 16-161; Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, 60-62; Necmeddin Kâtibî, *Aynü'l-kavâid*, ed. Selman Sucu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), Yayınlanmamış yüksek lisans tezi: 98-99; Teftazânî, *Tehzîb*, 194; Yezdî, *Şerhu Tehzîb*, 94-96; Habîsî, *Şerhu't-Tehzîb*, 244-251; Gelenbevî, *Burhânu Gelenbevî*, 172-187.

[70] Fahreddîn Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1415), 1: 128; Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas*, 140-143; Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 84-86; Necmeddin Kâtibî, *eş-Şemsiyye* (İstanbul: Dâru'ş-şefaka, 2017), 68. Her iki grupta ifade edilen yüklemli önermenin yorum tarzları birbirinin alternatifi olarak okunabileceği gibi birbirini kısmen veya tamamen kapsayan yorumlar olarak da okunabilir. İslam mantık geleneğinin içinde her iki grubu temsil eden zümreler vardır. Bu önerme yorumlarını birbirine alternatif olarak açıklayan mantıkçılar önermelerin kısımlarını ayrık şartlı önerme şeklinde *immâ* (ya...ya da) edatıyla ifade etmektedir. Bu önerme kısımlarının kısmen veya tamamen birbirini kapsadığını iddia eden mantıkçılar ise bu meseleyi incelerken bilinçli bir tercihle zaman modalitesi belirten *târeten* (bazen) ifadesini kullanmaktadır. Bu durum Müslüman mantıkçılarının antik, hatta modern mantık anlayışlarından ayrılması noktasında önem arzetmektedir. İkinci bölümdeki tartışmalarımız ile birlikte bu ayrımın iyice ortaya çıkacağını düşünüyoruz. Şimdilik konuyu Ebherî-Tûsî ihtilafı üzerinden değerlendirmeye devam edeceğiz.

[71] Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, ed. İbrahim Medkûr - Said Zâyid (Kahire: el-Heyetü'l-âmme lişuûni'l-metâbi'i'l-emîriyye, 1964), 29-30; Esîrüddin Mufazzal b. Ömer Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, ed. Nur Belek (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: 77; Esîrüddin Mufazzal b. Ömer Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, ed. Sultan Turan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: 83; Tûsî, *Ta'dîl*, 164-165; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 54. İbn Sînâ'nın konuyla alakalı görüşlerinin bu şekilde okunması gerektiği hususunda ayrıca bkz: Teftazânî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 227.

[72] Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 55; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, ed. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Muhammed Yetim ve Salih Günaydın (İstanbul: Neşriyyâtu vakfi'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020), 2: 83.

[73] Ebherî, *Tenzîl*, 160-161.

olduğu görülmektedir. Nitekim Ebherî "bazen...bazen... bazen... (*târeten...*)" demek suretiyle buna işaret etmektedir. Ebherî bu açıklamalarıyla, örneğin "Miyavlayan canlılar sevimlidir" şeklinde bir önerme kurduğumuzda bu önermenin *unvân*ı olan "miyavlayan canlı olmaklık" *mefhûm*unu taşıyan kedi fertlerinin *unvân* ile nitelenmesinin (*ittisâf*) bazen dışta, bazen zihinde olduğunu ve bazen de hakikati itibariyle bu önermeyi kurduğumuzu belirtir. Öte yandan Tûsî, Ebherî'nin bu açıklamasına birçok eleştiri yöneltmektedir.

Tûsî, Ebherî'nin *Tenzîl*'ine yazdığı şerhin konuyla ilgili ilk cümlesinde üç "mezhebin" her birisinin ayrı ayrı incelenmesi gerektiğine dikkat çeker.[74] Tûsî, zikri geçen üç tür önerme yorumu hakkında "mezhep" demek suretiyle bunların her birinin belirli felsefi grup veya gruplar tarafından savunulduğuna dikkat çekmektedir. Diğer bir deyişle, Tûsî söz konusu üç okumayı, yüklemli önermeler için zaman zaman geçerli olan farklı açıklama şekilleri olarak görmez. Ona göre bu önerme çeşitleri antik dönemden kendisine kadar gelen felsefe tarihi içerisinde belli kişi veya gruplar tarafından temsil edilmiştir. Ebherî ise konuyu felsefe tarihindeki temsilcilerinden bağımsız olarak incelemekte ve bir önermenin üç şekilde yorumlanabileceğini ifade etmektedir. Ebherî'ye göre, bir önerme *zât*ların *unvân* ile nitelenmesi durumunda sadece kurulumundan dolayı üç yorumdan birini imkân düzeyinde barındırmak durumundadır. Ancak Tûsî, bunu önermedeki *zât*ların *unvân* ile nitelenmesinin imkânı değil, önermenin öznesi hakkında yorum yapan filozofların tavrı gibi okuma taraftarıdır. Dolayısıyla Tûsî'nin ifade ettiği haliyle bu üç tür yorumun her biri ayrı ayrı felsefi zümreler tarafından savunulmuş ve yüklemli önermelerin kurulumu söz konusu yorumlardan birine bağlanmıştır.

Tûsî, bu mezheplerin kim veya kimler tarafından savunulduğunu ise açıkça belirtmez. *Zihniyye* önermeleri açıklarken "hiç kimsenin bu görüşü savunması mümkün olmamıştır." demesinden[75] Tûsî'nin felsefe tarihindeki iki akıma işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda *zihniyye* önermeler, Tûsî'ye göre, belli bir felsefi ekole işaret etmemekte, yalnızca *hâriciyye* veya *hakîkiyye* önermeleri savunan farklı ekollerin tamamlayıcısı bir ihtimal olarak kalmaktadır. Bu bölümün sonuna kadar *hâriciyye, hakîkiyye* ve *zihniyye* önermelerin yorumlanması, Ebherî-Tûsî merkezli bir okumadan hareketle ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

Tûsî'nin konuya dair ifadelerinden hareketle, kadîm felsefe tarihinde yüklemli önermelerin kurulumuyla alakalı iki akımın olduğunu belirtmek gerekir: i) *hâriciyye* önermeyi

[74] Tûsî, *Ta'dîl*, 161.
[75] Tûsî, *Ta'dîl*, 164. Tûsî bu ifadeleriyle dolaylı yoldan önermenin doğruluğunun *i'tikâdü'l-mu'tekid* olacağını iddia eden bir grubu da görmezden gelmektedir.

savunanlar, ii) *hakîkiyye* önermeleri savunanlar. *Hâriciyye* önermeleri savunan kimseler, önermenin kurulumu esnasında zarûret ve devâm modaliteleri arasında ayrım yapamamış bir grup antik filozof olarak ifade edilir.[76] Tûsî'nin *Esâsü'l-iktibâs*'taki telmihleri sonucunda büyük olasılıkla İskender Afrodîsî'nin de bu zümre içinde yer aldığını düşünüyoruz. Yüklemli önermeleri *hâriciyye* (*kategorik*) şekilde yorumlayan Aristoteles şârihi bu mantıkçı zümrenin söz konusu görüşüne neden olan kabuller ve İbn Sînâ ile Tûsî'nin onlara yönelttikleri eleştiriler aşağıda incelenecektir. Tûsî'nin zarûret ile devâm modaliteleri arasında ayrım yapamadıklarını ifade ettiği bu antik ekol İslâm mantık geleneğinde zaman zaman *Zâhiriyyûn* ismiyle anılmıştır.[77]

Felsefe tarihinde yüklemli önermeleri *hakîkiyye* şeklinde açıklayan kişi ise İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu varlık-mâhiyet ayrımı sayesinde yüklemli önermelere konu olan *zât*ların varlık tarzları göz ardı edilerek dahi yargıda bulunmak mümkün olmaktadır. Çünkü İbn Sînâ için mâhiyetler, hem dış hem de zihin düzlemindeki varlığın gerekeni olan durum ve imalara karşı tümüyle bağışıktır.[78] Mahiyetlerin, varlık gerekenlerine ve imalarına bağışık olması ile kastedilen, varlığın belirli özellik ve ahkamı düşünülmeksizin mahiyetlerin tasavvur edilebilir olmasıdır. İbn Sînâ tarafından geliştirilen ve Tûsî tarafından da savunulup devam ettirilen bu anlayış birçok felsefi problemin anlaşılıp tartışılması ve bir sonuca bağlanması adına, çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde de gösterileceği üzere, anahtar görevi görmektedir. Meselenin kavramsal ve tarihsel arka planı hakkında tezimiz açısından yeterli açıklama yapıldığına göre tartışmanın Ebherî-Tûsî ihtilafını ilgilendiren boyutunu incelemeye başlayabiliriz.

5.2. Hâriciyye Önermeler: Ebherî'nin Yorumu, Tûsî'nin Eleştirileri

Ebheri'ye göre "Her A B'dir" önermesinde ifade edilen özne, dış varlık itibariyle ele alınırsa bu durumda önerme "ister geçmiş ister şimdi ister gelecekte olsun A olmak *unvân*ını dışta kendinde barındıran her fert, aynı zamanda dışta B olmak *vasf*ına da sahiptir" şeklinde yorumlanır.[79] Bu tür önermelere ***hâriciyye önerme*** denir. *Hâriciyye* önermeler "dışta A olmaklık *unvân*ına sahip tek tek *zât*lar, dışta B olmaklık *vasf*ına da sahiptir" anlamına gelmektedir. *Unvân*ı taşıyan *zât*ların hüküm esnasında, öncesinde veya sonrasında dışta var

[76] Bu konuda kapsamlı bir tartışma için bkz: Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 159.
[77] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 82.
[78] İbrahim Halil Üçer, "Gerçekliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim 2020): 35.
[79] Ebherî, *Tenzîl*, 160.

olmaları bu anlamıyla yüklemli önermelerin kurulumu için gerekli ve yeterlidir.[80] Örneğin, canlı olarak sadece insanların var olduğu bir evren düşünelim. Böyle bir evrende "Tüm canlılar insandır." önermesi doğru olacaktır.[81] Ancak biz yüklemli önermelerden bahsederken yargıda bulunduğumuzda "tüm A'lar" gibi bir önerme ile bu anlamı mı kastederiz? İbn Sînâ ve Tûsî bu soruya iki gerekçeden dolayı olumsuz cevap vermektedir.

Tûsî'ye göre, yüklemli önermelerdeki *unvân* ve *vasıf* niteliklerinin dışta *zât*larla taşınması yorumu, büyük ihtimalle İskender Afrodîsî'nin de içinde bulunduğu, bazı antik dönem mantıkçıların iddiasıdır. Bu durumu özellikle belirten Tûsî, önce bu yorum ile neyin kastedildiğine değinmekte, ardından da İbn Sînâ'dan uzun bir alıntı ile bu mantıkçı şârihleri eleştirmektedir.[82] Önermeleri *hâriciyye* tarzında yorumlayan birinci mezhebe göre, önermenin kurulumunda hüküm verme esnasında yapılan şey, özne ve yükleme *zât*lar üzerinden dış varlık atfetmektir.

Bu anlayışa göre "Her A B'dir" önermesinin yorumu "geçmiş, gelecek ve şu anda dışta A olmak niteliğini taşıyan tüm fertler, dış varlıkta B yüklemine sahip olur" şeklinde olacaktır.[83] Önermenin açılımı itibariyle düşünüldüğünde Ebherî'nin *hâriciyye* önermeyle kastettiği teori ile yüklemli önermelerin *hâriciyye*den ibaret olduğunu savunan antik dönem mantıkçıların benzer düşündüğü sanılabilir. Ancak kolaycı bir indirgemeden ibaret olan bu yaklaşım isabetli değildir. Çünkü, önermenin kurulumunun dış varlık itibariyle olduğunu söyleyen bu filozoflara göre, dış varlık kaydı her yüklemli önerme için aranan bir özelliktir. Oysa Ebherî'ye göre, "Her A B'dir" şeklindeki bir önermenin, muhtemel üç yorumundan sadece biri *hâriciyye* şeklinde ele alınabilirken İbn Sînâ ve Tûsî'nin eleştirdiği antik dönem filozoflar bütün yüklemli önermelerin *hâriciyye* olduğunu iddia etmektedirler. Çünkü onlara göre zihin, dışta varlığı olmayan bir şey hakkında yargıda bulunmaz. Peki bu iddia ne kadar tutarlıdır? Örneğin "Zihin, dışta varlığı olmayan bir şey hakkında yargıda bulunamaz." *(5)* şeklindeki bir önermenin çelişkili olduğundan bahsedilebilir mi? *(5)*'te "dışta varlığı olmayan" *mefhûm*una dair, "hakkında yargıda bulunulamayacağı" şeklinde bir yüklemde bulunulmuştur. Bu da bize göstermektedir ki dışta varlığı olmayanlara dair en azından kendileri hakkında yargıda bulunmanın imkânsız olduğu gibi bir yargıda bulunabiliyoruz. Bu durum iddiayı geçersiz

[80] *Hâriciyye* önerme için fertlerin hüküm esnasında dışta var olmasının şart olmadığını inceleyen bir çalışma için bkz: Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, 263. Dolayısıyla şu an var olmayan geçmiş ve gelecek fertler de bu kapsamda ele alınmaktadır.
[81] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 159; Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 85; Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, 73; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 73-74.
[82] Tûsî, *Ta'dîl*, 161.
[83] Tûsî, *Ta'dîl*, 161.

kılmak için yeterli midir? Benzer şekilde söz konusu antik ekole yönelik birçok soru sormak mümkündür.

Tûsî, İbn Sînâ'dan naklen, isim vermeksizin bu mezhebin antik dönemde düşünsel anlamda tutarlılığı yakalayamamış bazı ahmak filozoflar tarafından savunulduğunu belirtmektedir.[84] *Ta'dîl*'de bu filozof zümresinin kim olduğunu belirtmese de *Esâsü'l-iktibâs*'taki pasajlarından hareketle kimleri kastettiğine dair bir tahminde bulunmak mümkündür. Tûsî'nin ifadesine göre Aristoteles'in *Birinci Analitikler* kitabında geçen "[modal] önermeler üç çeşittir: *zarûret*, *imkân* ve *mutlak* (bilfiil)" sözü antik şârihler tarafından farklı farklı anlaşılmıştır. Tûsî'nin aktarımlarına göre bu sözü yorumlayan mantıkçılar arasında Themistius ve Theophrastus bir ekolü, İskender Afrodîsî'nin içinde olduğu mantıkçılar ise farklı bir ekolü temsil etmektedir.[85] Tûsî özellikle *mutlak* önermeleri bu ekolleri de dikkate alarak inceledikten sonra son pasajda yüklemli önermeleri *hâriciyye* yorumuyla sınırlandıran kimselerin modal önermeleri yanlış anlamasına dikkat çeker:

> Zarûret ile devâm modalitelerini ayıramayıp imkân modalitesini de geleceğe dair olan önermeler ile sınırlandıran bir grup (*kavm*) mantıkçı şöyle dedi: "*Zarûriyye* önermeler tüm zamanlar hakkında verilen yargılardır, mutlak önermeler ise geçmiş ve şimdiki zaman hakkında verilen yargılardır, mümkün önermeler ise gelecek zaman hakkında verilen yargılardır". Kimileri de bu mezhebe binaen şöyle dediler: "Bilfiil önermelerin *mevzû*'su sadece dışta var olan fertler olabilir". Bu durumda şayet dışta renk olarak yalnızca siyahın olduğu zamanlarda bilfiil önerme olarak "Her renk siyahtır." şeklinde bir hüküm verilirse doğru olur. [Benzer şekilde] bu zaman dışındaki vakitlerde gelecek hakkında "Her rengin siyah olması mümkündür." şeklinde hükümde bulunmak da doğru olur. Bu [mantıkçıların iddia ettiği] ıstılah örfe muhalif olduğu gibi hatalıdır da. Ayrıca bu durumda modalitenin niceliğe arız olması gerekir. Bu mezhebin takipçileri birçok çelişkiye/tutarsızlığa düşmüştür. Ancak bunları [tutarsızlıkları] tek tek burada zikretmek faydasız şekilde sözü uzatmaktan başka bir şey olmayacaktır.[86]

Tûsî bu pasajda *kavm* diye işaret ettiği kimselerin ismini açıkça zikretmez. Ancak bu pasajın öncesinde Themistius ve Theophrastus ile İskender Afrodîsî arasındaki ihtilafa işaret etmesinden yüklemli önermeleri *hâriciyye* (kategorik) şekilde yorumlayan kişinin İskender olabileceğini düşünüyoruz. Nitekim İskender de şerhlerinde zarûret ve devâm modalitelerini

[84] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, 29; Tûsî, *Ta'dîl*, 161.
[85] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 158. Allan Back'ın tespitine göre kategorik önermeler söz konusu olduğunda Theophrastus'un bir ekolü, İskender Afrodîsî'nin ise diğer ekolü temsil ettiğini tespit eden kişi İbn Sînâ'dır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz: Back, "Avicenna's Conception of the Modalities", 223-224.
[86] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 159. () içindeki ifadeler Tûsî'nin kullandığı orijinal kelimelerdir. [] ile gösterilen yerler ise gramer ve bağlam gözetilerek tarafımızdan eklenmiştir.

ayırmamaktadır.[87] İskender'e göre şayet bir özne yüklemdeki niteliği "her zaman" taşıyorsa bu durumda önerme doğru bir zarûrî önerme olur (*If what is said to hold holds "always" and is taken as holding always, the proposition is a true necessary affirmative*).[88] İskender'in ifadesindeki "her zaman" kaydından da anlaşılacağı üzere zarûret ve devâm modaliteleri arasında bir ayrım yapmamaktadır. İskender'in zarûret ve devâmı eş değerli olarak yorumladığı, çevirmenlerin de dikkat çektiği bir husustur.[89] Her ne kadar Tûsî, İskender'in bilfiili ikiye ayırdığı ve imkânın karşıtı olan zarûret ile mutlak önermeleri bilfiilin altında incelediğini belirtse de[90] bugün elimizdeki İskender'in kıyas şerhinde bu durumu açıkça göremiyoruz.[91] Buna rağmen Tûsî'nin de ifade ettiği üzere yüklemli önermelerin *hâriciyye* yorumu ile sınırlandıran mantıkçıların gerekçesi zarûret ve devâm modalitelerini ayıramamış olmaları ise bu durumda İskender'in de bu zümre içinde yer aldığını söyleyebiliriz. Çünkü *vasf*ın *zât*larda dâim sûrette bulunabilmesi için var olmaları gerektiğini şart koşmuşlardır. Tûsî *Esâsü'l-iktibâs*'ın son cümlesinde bu zümrenin içine düştüğü tutarsızlıkları zikretmeye bile değer bulmadığını ifade etmesine rağmen *Ta'dîl*'de Ebherî'nin yorumunu şerh ederken İbn Sînâ'nın bu mezhep hakkındaki eleştirilerini aktarıp kendi yorumuyla beraber incelemektedir.

İbn Sînâ'nın eleştirilerini iki başlıkta toplamak mümkündür.[92] Birinci eleştirisinde "Her A B'dir" şeklindeki bir önermenin antik tarzdaki *hâriciyye* yorumunda "tüm A'lar" ile kastedilen anlamın "bazı A'lar" anlamına dönüşeceğini söylemektedir. Ancak bu durumda tümel ifade olan "tüm A'lar" anlamını, bazı A'lar karşılamayacaktır.[93] Yüklemli önermeleri dış varlık şeklinde açıklayan filozofları eleştirirken İbn Sînâ ve Tûsî, neden "tüm A'lar" ile "bazı A'lar" niceliğinin gerekeceği hakkındaki ayrıntıları açıkça belirtmezler. Bu haliyle eleştiride çıkarımsal sıçrayış olduğu ve zaten sonucu varsayım olarak kabul ettiği (*musâdere*

[87] Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*, trc. Jonathan Barnes v.dğr. (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 79.
[88] Tırnak ("") işareti içindeki vurgular tarafımıza aittir.
[89] Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*, 79-80, 157. dipnot. Çevirmenler bu durumdan kaynaklı bazı modal yorum hatalarından dolayı İskender'in şerhi için kafa karışıklığı (*muddle*) ifadesini kullanmaktadır. Allan Back gibi bazı mantık tarihçileri, Aristoteles düşüncesinde de zarûret ve devâm modalitelerinin aynı olduğunu ve bu anlayışın İbn Sînâ tarafından düzeltilerek devam ettirildiği ifade edilmektedir. Bu konuda bkz: Back, "Avicenna's Conception of the Modalities", 217-219. Ancak İbn Sînâ'nın zarûret ve devâm arasında bir ilişki kurduğu şeklindeki yoruma mesafeli yaklaşmak gerekmektedir. İbn Sînâ'nın bu ikisini birbiriyle ilişkilendirdiği için ortaya çıkan sorunlara verdiği cevaplar için bkz: Back, "Avicenna's Conception of the Modalities", 219 vd. Ancak İbn Sînâ'nın modal mantık düşüncesinde *zarûriyye-i mutlaka* ve *dâime-i mutlaka* önermeler birbirinden ayrıldığı için zarûreti devâm ile ilişkilendirerek incelediği şeklindeki iddialara ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.
[90] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 158.
[91] Detaylı bilgi için bkz: Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*, 79-80.
[92] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, 28-30; Tûsî, *Ta'dîl*, 161 Ufak farklılıklar olmakla beraber günümüze ulaşan *Şifâ* nüshası ile Tûsî'nin elindeki metnin çok yakın olduğu söylenebilir. Nüshalar arasında bulunan farklar ise konunun anlatımına etki etmeyecek türdendir.
[93] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, 29; Tûsî, *Ta'dîl*, 161.

ale'l matlûb) düşünülebilir. Ancak *zât-unvân-vasıf* ayrımı üzerinden bu eleştiriyi temellendirmek mümkündür.

Yüklemli önermeleri dış ile açıklayanlar *zât*ların geçmiş, şimdi veya gelecekte bilfiil dışta bulunması gerektiğini varsayarlar. Peki bu durumda hiçbir zaman diliminde bilfiil dışta var olmayan *zât*lar hakkında ne söyleyebiliriz? Örneğin "Miladi 570 yılında Kuzey Kutbu'nda yaşayan tüm Müslümanlar kadere iman etmek ile yükümlüdür." *(6)* şeklinde bir önermeyi ele alalım. Bu önermede *unvân* olan "Miladi 570 yılında Kuzey Kutbu'nda yaşayan Müslüman olmak" ifadesi tarihsel olarak hiçbir zaman bilfiil olmamıştır. Buna rağmen burada bir yargıda bulunmaktayız. Şüphesiz bu şekilde kurulan önermeye doğruluk değerinden hareketle veya dilsel formundan dolayı itiraz edilebilir. Ancak bu itirazlar tamamlanmış bir önerme için anlamlı olacaktır. Çünkü doğruluk ve yanlışlık, tüm aşamaları tamamlanmış önermenin özellikleridir. Bizim burada değindiğimiz nokta ise bu itirazları bile anlamlı kılan zeminin neliğine dairdir. *(6)* yanlış olsa dahi onun hakkında "yanlış" yargısında bulunabilmemiz için önermenin kurulmuş olması gerekir. Ancak yüklemli önermelerden bahsetmek, antik dönem *Zâhiriyyûn* mantıkçılarının dediği gibi, yalnızca herhangi bir zaman diliminde dışta bilfiil var olan fertler için geçerli bir yargı olarak açıklanacaksa *(6)*'nın kurulduğu ve doğruluk değerinin de yanlış olduğu nasıl söylenebilir? Doğru ve yanlış olmasından bağımsız olarak, böyle bir önermenin kurulamayacağını iddia etmek özünde çelişkili bir ifadedir. Çünkü bu durum iddia edilirken dahi bir önerme kurulmuştur. Bu durumda nasıl oluyor da hiçbir zaman dışta bilfiil olmayan *zât*lar hakkında yargıda bulunuyoruz?

Bu tarz bir yargıda bulunduğumuzda x, y, z, q gibi *zât*lar düşünmekte ve onlara "Miladi 570 yılında Kuzey Kutbu'nda yaşayan Müslüman olmak"[94] *unvân*ını atfetmekteyiz. Bu anlamıyla *(6)*'da; x, y, z, q vd. gibi *zât*lar hakkında "var olmaları takdir edildiğinde" hangi yüklemlere konu olacağına dair yargıda bulunulmaktadır. Yüklemli önermeler sadece dış varlık ile yorumlandığı takdirde böyle bir yargıda bulunulamayacak ve tümellik hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Çünkü tümel tanımı gereği "sadece *mefhûm*undan dolayı farklı *zât*lara yüklem olması mümkün olan niteliktir".[95] *Hâriciyye* önerme yorumunda ise "dış varlık şartı ile" tümel *unvân* dışta bilfiil var olmamış ancak zihnin onları farz edebildiği mukadder fertleri (*el-efrâdu'l-mukaddera*) dışarda bırakmak gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.[96] Ancak

[94] Bu *unvân*ın parçaları zihin tarafından bir araya getirilen (*terkîb*) *mefhûm*lardan ibaret olması onun önerme olmasını engelleyici bir durum değildir. Bu örnek özelinde bu hususa dikkat edilmelidir.
[95] Tümelin bu tanımı için bkz: Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 43; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 12; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 12-13; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 31.
[96] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 74.

herhangi bir zaman diliminde dışta bilfiil var olma şartı, tanımı gereği "sadece *mefhûm*undan dolayı" yüklem olması mümkün tümel nitelikleri kayıtlandırmak olur. Dış varlık gibi belli kayıtlarla sınırlanan tümel kavram ise aslında tikelleşir.[97] Çünkü bu durumda tümel *unvân*, dışta bilfiil bulunan *muhakkak* fertlerini kapsayıp *mukadder* fertleri dışarda bıraktığı için bu tarz tümel önermeler aslında tikel önerme hükmünde olacaktır. Bundan ötürü Cürcânî, tümellikleri göz önünde bulundurulduğunda, dış varlık kastedilen önermelerin bâtıl olacağını belirtmektedir.[98] Bunun nedeni tümelliğinden ötürü her ferdi kapsama iddiası olan *küllî*liğin, *mefhûm*a getirilen dış varlık kaydı ile birlikte sınırlandırılarak *cüz'î*leştirilmesi ve bir tür tutarsızlığa neden olmasıdır.

İbn Sînâ'nın bu mezhep hakkındaki diğer ve ayrıntılı eleştirisi ise matematik bilimlerdeki bazı önermelere dayanmaktadır. Örneğin birbiriyle örtüşen iki daire düşünelim ve bu daireleri bölen paralel çapları olsun. Söz konusu daireler, çaplarının zıt yönünde sürekli şekilde dönmeye başladığında bu dairelerin bazı durumlarda çakıştığı, bazı durumlarda ise ayrıldığı görülecektir. Bu durumda "Söz konusu şekildeki tüm daire çiftleri hem çakışır hem de ayrılır."[99] *(7)* şeklinde tümel olumlu önermeyi ele alalım. *(7)*'deki *zât*lar hakkında "ve" bağlacı ile bağlanan iki yargıda bulunulmuştur: ı) çakışır, ıı) ayrılır. Peki *(7)*'nin dış varlık ile yorumlanması mümkün müdür? İbn Sînâ ve onu takiben Tûsî bu soruya olumsuz cevap vermektedir.

(7)'nin *zât*larının, *unvân* ile nitelenmesini tasavvur ederken bu fertlerin varlığını düşünerek yargıda bulunmayız. Tam tersine burada *zât*ların varlık tarzı gibi sorulara yönelmeden doğrudan mâhiyetin kendisi hakkında yargıda bulunuruz.[100] İbn Sînâ mâhiyetlere dair yargıda bulunmaktan söz ederken "varlıklarını düşünmeksizin, yalnızca mâhiyetleri hakkında yargıda bulunduğumuz önermeler vardır"[101] demek suretiyle yüklemli önermeleri dış varlık ile yorumlamaya çalışanları eleştirmektedir. *(7)*'de yargıda bulunurken önermenin dışta *unvân* niteliğini taşıyan fertlerinin, dışta *vasf*ın da taşıyıcısı olduğunu kastetmediğimiz gibi

[97] Aristoteles metinlerinde tümelin farklı şekillerde tanımlanmasının bu antik zümrenin yüklemli önermeleri hâriciyye (*kategorik*) yorumla sınırlandırmalarında etkili olmuş olması muhtemeldir. Aristoteles'in tümele dair farklı görüşlerinin bulunduğu iki örnek için bkz: Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 17a40-17b15; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, trc. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 73b, 15. Nitekim İskender de Aristoteles'in metinlerinde tümel tanımlarının farklı olduğuna dikkat çekip metinleri tutarlı anlamak için yeni yorum arayışlarına girmektedir. Bu konuda bkz: Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*, 57 ve 78.

[98] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 82. Hâriciyye önermelerin tarih içre olmalarından ötürü tümellik ifade etmediklerine dair *usûl-ü fikh* bağlamında bir değerlendirme için ayrıca bkz: İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Bilim Tarihinde Dilin Kökeni Sorunu", *Sözün Eşiğinde* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2016), 168-169.

[99] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, 29-30; Tûsî, *Ta'dîl*, 161; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 157.

[100] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, 29-30; Tûsî, *Ta'dîl*, 161; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 157.

[101] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, 30; Tûsî, *Ta'dîl*, 161.

önermenin referansta bulunduğu *zât*ların varlıklarını da düşünmeyiz. Hatta dairelerin dışta var olmadıklarını varsayan bir felsefi ekole mensup olsak bile *(7)*'nin doğru olduğunu ispatlayabiliriz. Şüphe delili olarak isimlendirilen bu delile göre bizler *unvân* ile *ittisâf* eden *zât*ların varlık tarzından şüphe etsek dahi onlar hakkında *(7)*'dekine benzer kesin yargılarda bulunabiliyoruz.[102] Şayet tasavvurlarımıza konu olan *zât*ların *unvân* ile *ittisâf*ı, sadece dış varlık kaydı ile mümkün olsaydı dış varlığı hakkında şüphe duyduğumuz yahut dış varlığından emin olmadığımız durumlarda kesin yargılarımız olamazdı. Bunu söylerken bile kesin bir yargıda bulunduğumuza göre yüklemli önermeleri dış varlık ile kayıtlandıramayız.

İbn Sînâ, *(7)*'de varlık mülahaza etmeksizin mâhiyet itibariyle yargıda bulunduğumuzu ifade ederek *mahsûra* önermelerde bulunan *zât*, *unvân* ve *vasıf* üçlüsünden burada da bahsedebileceğimizi ima etmektedir. Bir önceki başlıkta önermelerin çift katmanlı yüklemleme yorumunun mümkün olabilmesi için kavramın kavrama yüklendiği 4.b. ihtimalinin önermenin kurulumunda bulunmaması gerektiğini ifade etmiştik. Peki *(7)* için durum nedir? *(7)*'de, varlığı itibar edilmeksizin mâhiyetin fertleri gözetilerek yargıda bulunulduğu iddiasının aksine burada *mefhûm*un *mefhûm*a yüklendiği 4.b. durumunun geçerli olması söz konusu olabilir mi? Şayet *(7)*'de *mefhûm mefhûm*a yüklendiyse bu durumda İbn Sînâ'nın yüklemli önermeyi *hâriciyye* şeklinde yorumlayan antik filozoflara yönelttiği ikinci eleştirisi temelsiz kalacaktır.

Satır aralarında bu ihtimale yer veren İbn Sînâ ve Tûsî *(7)*'de yargının neden 4.b. yorumu olamayacağını modalite ile temellendirirler. *Mefhûm*un *mefhûm*a yüklendiği "A B'dir" *(8)* şeklinde bir önerme düşünelim. Bu durumda önerme 4.b. ihtimaline göre yorumlanacaksa yalnıza B *mefhûm*u A *mefhûm*unda içeriliyorsa *(8)*'in doğruluğundan bahsedilebilir. B *vasfı*nın mantıkta zâtî tümeller denilen *mefhûm* dışında arazî bir tümel olduğu takdirde "İnsanlık gülmektir." gibi yanlış yargılar ortaya çıkar. Peki B *mefhûm*unun A *mefhûm*unda içerilmesi durumunda *(8)*'in modal tahlili nasıl olacaktır? *(8)*'in doğruluğu, B'nin A'ya yüklem olmasının zorunlu (*zarûret*) modaliteye sahip olmasına bağlıdır. *(8)*'de "A *mefhûm*u B *mefhûm*udur." şeklinde bir yargıda bulunulduğuna göre B *mefhûm*u her zaman ve koşulda A *mefhûm*u için zorunlu surette yüklem olmalıdır. Dolayısıyla *(7)*'deki gibi önermelerde yalnızca bazı durum ve zamanlarda bilfiil olmak gibi modaliteler *(8)*'in kapsamına dahil değildir. Çünkü, bazı durumlarda bulunmak veya bulunmamak *mefhûm* düzeyinde değil, ancak fertler söz konusu ise mümkün olabilir. Ancak *(8)*'de yargının *mefhûm*lar arası olduğunun altı çizilmişti.

[102] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 1. nehec, 14. işâret, s 7; Nasîrüddîn Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, ed. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (Daru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 1996), 63. Bu hususa ikinci bölümde mantık ile metafiziğin ilişkisini incelediğimiz başlıkta müstakil olarak yer verilecektir.

Dolayısıyla *(8)* ve benzeri önermelerde yalnızca zorunluluk modalitesi söz konusu olabilir. Öte yandan *(7)* için durum tamamen farklıdır.

(7)'nin modal analizini yapan İbn Sînâ ve Tûsî'ye göre, bu önermenin modalitesi ne zorunluluk ne de imkân olabilir. Zorunlu olamaz, zira "hem çakışır hem de ayrılır" şeklindeki yargıda süreklilik (*devâm*) söz konusu değildir.[103] *Devâm* modaliteli önermenin zorunludan daha genel olduğu hatırlanacak olursa[104] genelin (*devâm*) değillendiği durumda özelin (*zarûret*) de değillenmesi gerektiği açıktır. Dolayısıyla *(7)*'de yüklem her zaman çakışan ve ayrılan olamayacağından burada zorunluluktan ve süreklilikten bahsedilemez.

(7)'nin modalitesinin imkân olamayacağı ise önermede ifade edilen içerikte, var olup olmaması aynı seviyede muhtemel olan bir imkân durumundan hareketle yargının verilmiyor olmasıyla gerekçelendirilmiştir. *(7)*'de verilen i) çakışır ve ii) ayrılır yargılarının her biri, fertleri daire çiftleri olan tüm *zât*lar için en az bir vakitte bilfiil olmak zorundadır.[105] İmkân modalitesinin bilfiil olması gerekmediğinden[106] yargının belirlenmesi veya belirlenmemesi muhtemeldir. Ancak *(7)*'de yargıların bilimkânın bilfiil olmayan kapsamı da söz konusu olursa çelişki doğar. Zira bu ihtimalde "birbiriyle örtüşüp kendilerini bölen paralel çapları olan iki dairenin, çaplarının zıt yönünde sürekli şekilde dönmeye başladığı" şeklindeki *unvân*a sahip *zât*ların yüklemde ifade edilen *vasf*a hiçbir zaman bilfiil sahip olmamasının muhtemel olduğu belirtilmiş olacaktır. Fakat *(7)*'deki yargının bilfiil olmama ihtimali yoktur. Dolayısıyla *(7)*'deki modalitenin bilimkân alınması durumunda varsayımımız bizi tutarsız bir sonuca götürecektir.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ ve Tûsî *(7)*'nin modal tahlilini yaparak varlığını mülahaza etmeksizin bazı mâhiyetler hakkında mukadder fertleri itibariyle yargıda bulunduğumuzu ifade etmektedir. Bu tür önermelerde, öznenin fertlerinin varlığına dair değil, mâhiyetine dair bir yargıda bulunulmaktadır.[107] Ancak önermenin kurulumu, söz konusu antik mezhebin iddia ettiği şekilde öznenin dış varlık ile *vasıf*lanmasıyla mümkün olsaydı bu tür yargılarda bulunmak imkânsız olurdu. İbn Sînâ ve Tûsî'ye göre, varlığı düşünülmeksizin salt mâhiyetinden dolayı bazı fertler hakkında yargıda bulunabildiğimiz önermelerden hareketle

[103] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, 29; Tûsî, *Ta'dîl*, 161; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 157.
[104] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 154; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 83.
[105] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, 29; Tûsî, *Ta'dîl*, 161; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 157.
[106] Çünkü imkân modalitesinin kapsamı bilfiilkten daha geniştir. Bu konuda bkz: Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 155; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 85.
[107] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, 29-30; Tûsî, *Ta'dîl*, 161.

yüklemli önermelerin dış varlık ile açıklanması gerektiğini iddia eden antik dönem filozoflarının hata yaptığı sonucuna ulaşabiliriz.[108]

İbn Sînâ ve Tûsî'nin yüklemli önermeleri *hâriciyye* ile sınırlandıran antik mantıkçılara yönelttiği eleştirileri bu şekilde özetlemek mümkündür. *Hâriciyye* önermeler bahsini kapatmadan önce Tûsî bir ihtimali daha değerlendirir. Muayyen bir D ferdini tasavvur ederek verdiğimiz yargılarda da dış varlık kaydını gözetmek imkânsız mıdır? Örneğin "Abdurrahman, Tayfun'un arkadaşıdır." gibi bir önerme düşünelim. Burada Abdurrahman *zât*ının dışta var olmadığı mı iddia ediliyor? Tûsî'ye göre, *zât*ı muayyen bir fert olduğu için Abdurrahman önermeyi kuran zihnin dışında bir varlığa sahip olabilir. Ancak muayyen fertlerden hareketle *hâriciyye* önermeleri tartışmak konu dışına çıkmak anlamına gelir.[109] Çünkü muayyen fertler hakkında verilen yargılar, bir önceki başlıkta ayrıntılarıyla tartışıldığı üzere, *müşahhasa* yüklemli önermelerdir. Ancak biz *hâriciyye* yorumunda nicelik belirten yüklemli *mahsûra* önermeler hakkında konuşuyoruz. Diğer bir deyişle *mahsûra* önermelerin *hâriciyye* yorumunda bizler "muayyen bir D ferdi dışta var mıdır?" sorusunun cevabını aramıyoruz. Bilakis "Her D" şeklinde kurulan önermelerin kapsamının ne olduğunu sorguluyoruz.[110] Dolayısıyla tekil fertlerden hareketle dış varlık kaydının yüklemli önermenin kurulumunda gerekli olduğunu söylemek isabetsiz bir yorum olur.

5.3. Hakîkiyye Önermeler

5.3.1. Ebherî'nin Yorumu

Ebherî'ye göre "Her A B'dir" önermesi *hâriciyye* ve *zihniyye* şeklinde yorumlanabildiği gibi *hakîkiyye* olarak da yorumlanabilir. Yüklemli önermenin *hakîkiyye* yorumuna değinen Ebherî, önermenin bu şekildeki açık halini, birbirini tamamlayan ve açıklayan üç ayrı yorum ile belirtmektedir. Aslında bu üç yorumun her biri diğer/ler/inde bulunması muhtemel sorunları gidermeye dönük bir çözüm olarak da okunabilir. Oldukça yoğun ifadelerle Ebherî'nin işaret ettiği bu yorumlar çapraz okumalar yapılarak teknik kavramların tarihi takip edildiğinde daha iyi anlaşılacaktır.

---

[108] Tûsî'nin matematik yargılara dair görüşlerini yüklemli önermeler teklifi bağlamında yeniden ele almak verimli çalışmaların ortaya çıkmasına kaynaklık edebilir. Ayrıca, Tûsî'nin Öklid yorumları ve eleştirileri antik dönem mantıkçılara yönelttiği itirazlarla birlikte değerlendirilirse konunun farklı uzantılarını kuşatma imkânı doğacaktır. Bu anlamda konuyu değerlendirmeye çalışan eski bir çalışma için bkz: Ali A. al-Daffa - John J. Stroyls, "Nasîr al-Din al-Tûsî's Attempt to Prove the Parallel Postulate of Euclid", *Studies in the Exact Sciences in Medieval Islam* (1984, John Wiley & Sons), 47-51.
[109] Tûsî, *Ta'dîl*, 161.
[110] Tûsî, *Ta'dîl*, 161-162.

Birinci Yorum: Bu yorumdaki *hakîkiyye* yüklemli önermeye göre "Her A B'dir" önermesinde geçen A ile, A *unvân*ının *misdâk*ı olan *zât*ların hakikati kastediliyorsa bu durumda önerme "var olursa A *unvân*ı ile niteleneceği takdir edilen (*farz*) her fert, var olması bakımından B olmak *vasf*ına sahip olur" (*küllü mâ lev vucide kâne cîm fe-huve bi-haysu lev vucide kâne bâ*) anlamıyla yorumlanmalıdır.[111] Bu açıklama Ebherî'nin *hakîkiyye* önermenin tefsiri için zikrettiği üç yorumun ilkidir.

Yüklemli önermenin bu şekildeki açılmış halini şu örnekle açıklamak mümkündür: Dış varlıkları hakkında bir tasavvurumuzun olmadığı x, y, z, p, q şeklinde *zât*lar düşünelim. Bu *zât*ların belirlenmiş (*muayyen*) bir *unvân*ın taşıyıcısı olmadıklarını yani boş olduklarını farz edelim. Bu boş *zât*ların hiçbir *unvân*ın *misdâk*ı olmadıkları şeklinde bir iddia söz konusu değildir. Ancak düşünceye konu olup tasavvur edilmeleri, belirli (*muayyen*) bir *unvân* ile sınırlanmamıştır. Bu anlamıyla boş *zât*lar ile herhangi bir *unvân*ın taşıyıcısı olarak tasavvur edilmeyen ancak *unvân*ın taşıyıcısı olmaya kabil bilgi nesneleri kastedilmektedir. Önermenin açık halinin virgülden öncesi, söz konusu x, y, z, p, q *zât*larının var olması durumunda A *unvân*ını taşıyacağını ifade ediyor, ancak x, y, z, p, q *zât*larının bu önermeye konu olduğu durumda veya vakitte A unvânı ile nitelendiği iddia edilmiyor. Önermenin açık halinin son kısmı ise bahsi geçen *zât*ların *unvân* ile nitelendikten sonra aynı zamanda B *vasf*ının da taşıyıcısı olduğunu ifade ediyor. Dikkat edileceği üzere önermenin bu açık hali ile dış varlık kastedilmemektedir. Var olması durumunda A *unvân*ını taşıyacağı takdir edilen (*farz*) *zât*ların aynı zamanda B *vasf*ını da taşıdığı zikredilmektedir.

Yüklemli önermeler yukarıdaki şekliyle yorumlandığında yüklemli ifadenin bitişik şartlı önerme halinde açıklandığı dikkat çekmektedir. Yüklemli önermelerin bitişik şartlı ifadelerle açık hale getirilmesi farklı önerme tarzlarının iç içe geçmesi ve birbirine indirgenmesini gerektirir ki bu da mantıksal olarak kabul edilemez.[112] Yukarıda da açıklandığı üzere önermelerin "i) B *mefhûm*u A *mefhûm*unda bulunmaktadır (*sübûtü mefhûmin li mefhûmin âhar*), ii) B *mefhûm*u A *mefhûm*uyla beraber bulunmaktadır (*sübûtü mefhûmin inde mefhûmin âhar*), iii) B *mefhûm*u ile A *mefhûm*u arasında ayrıklık bulunmaktadır (*sübûtü mübâyeneti mefhûmin li mefhûmin âhar*)"[113] kriterleriyle taksim edildiği göz önünde bulundurulunca durumun neden kabul edilemez olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

[111] Ebherî, *Tenzîl*, 160; Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, 60-61.
[112] Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 84-85. Hûnecî, itirazı ifade etmekle beraber cevap olarak dilsel bazı tahlillere değinmekte, ancak burada zikrettiğimiz çözüme doğrudan yer vermemektedir.
[113] Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, 78; Siirdî, *Kitâbu Îsâğûcî*, 34.

İkinci Yorum: İlk yoruma göre yüklemli önermenin şartlı bir anlam barındırdığı gibi bir problem doğurduğunun farkında olan Ebherî, *hakîkiyye* önermelerin açıklayıcısı niteliğinde bir ifade daha kullanır: "Birinci kaydı barındıran her fert, ikinci kaydı da barındırır" (*küllü mâ lehu'l-haysiyyetü'l-ûlâ fe-lehu'l-haysiyyetü's-sâniye*).[114] Söz konusu açıklama ile *hakîkiyye* önermelerin "var olursa A *unvân*ı ile niteleneceği takdir edilen (*farz*) her fert, var olması bakımından B olmak *vasf*ına sahip olur" şeklindeki açık halinde "var olursa A *unvân*ı ile niteleneceği takdir edilmek (*farz*)" birinci, "var olması bakımından B olmak *vasf*ına sahip olmak" ikinci kayıttır (*haysiyyet*). "Birinci kaydın *misdâk*ı olan fertler ikinci kayıt ile yüklemlenir" halinde açıldığında yüklemli önermelerin bitişik şartlı önermeye dönüşme ihtimali ortadan kalkar. Bu açıklamayla *hakîkiyye* önermenin uzun halinde barındırılan şart ifadesinin önermenin yargısına (bu bölümün başında hükümlü tasavvurların d aşaması ile ifade ettiğimiz durum) dair olmadığı ortaya çıkmaktadır. Buradaki şartlı ifade, *unvân*ın tasavvurunda (hükümlü tasavvuların a aşaması ile ifade ettiğimiz durum) bulunmaktadır.[115]

Üçüncü Yorum: *Hakîkiyye* önermenin açık halinde bulunan şartlı durumun önermenin yargısına değil, hakkında yargı verilenin (*mahkûmun aleyh*) tasavvuruna ait olduğu belirtildi. Önermenin kurulumunda yer alan tasavvurdaki koşul kaydından ötürü, dolaylı yoldan da olsa *hakîkiyye* şeklinde açıklanan önermelerin şart barındırdığından bahsedebiliriz. Peki buradaki şartlı ifadede bulunan ön bileşen ile art bileşen arasındaki şartlılık birbirini gerektiren (*lüzûm*) türden midir? Yoksa buradaki şartlı ifadenin bileşenleri arasında bir tür raslantısallık (*ittifâkiyye*) ilişkisi mi bulunmaktadır?

Daha teknik bir ifadeyle soruyu toparlamak gerekirse: yorumlanmış halinde şartlı ifade barındıran yüklemli önermelerdeki şart, *lüzûmî* midir yoksa *ittifâkî* midir? Ebherî'ye göre söz konusu şart ile kastedilen *lüzûmî* olmaklığıdır. Dolayısıyla Ebherî için, hakîkiyye yorumuyla zikredilen tümel olumlu önerme "A olmaklık *unvân*ının gerektireni olan her fert, B olmaklık *vasf*ının da gerektirenidir" (*küllü mâ hüve melzûmu cîm fe-hüve melzûmu bâ*) şeklinde anlaşılmalıdır.[116] Bu açıklama ise Ebherî'nin *hakîkiyye* önermelerin açık hali için söylediği son yorumdur. Bu üç yorumla anlaşılması/açıklanması mümkün olan yüklemli önermelere ***hakîkiyye önerme*** denilmektedir.

[114] Ebherî, *Tenzîl*, 160.
[115] Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 84-85. Diğer ana kaynaklar meseleyi doğrudan bu şekilde ele almamakla birlikte bu hususa işaret eden ifadelere yer vermektedir. Ayrıntı için bkz: Ebherî, *Tenzîl*, 160; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 71-72.
[116] Ebherî, *Tenzîl*, 160.

Ebherî'ye göre, *hakîkiyye* önermelerde *zât*ları varlık tarzları üzerinden değil, var olmaları takdir (*farz*) edildiğinde alabilecekleri yüklem/ler üzerinden tasavvur edebiliyoruz. Bu takdir ederek tasavvurlaştırmanın sunduğu olanak sayesinde mümkün nesnelere dair yargıda bulunabildiğimiz gibi dışta varlığı imkânsız olan nesneler hakkında da yargı verebiliyoruz.[117] Öznesinin varlığı imkânsız olanlar (*mümteni'*) için "İnsan olup da canlı olmayan her fert, insandır." *(9)* önermesi örnek olarak verilebilir. Canlı olmak, insanlık kavramının içerdiği bir vasıftır. Dolayısıyla her insan ferdi canlı olmak durumundadır. "İnsan olup canlı olmamak" şeklindeki *(9)*'un *unvân*ı aslında çelişki barındırdığı için bir fertte tahakkuku imkânsızdır. Ancak *hakîkiyye* önermelerin karşıladığı anlamda *(9)*'u yorumlamak mümkündür. Bu durumda *(9)* "var olursa 'insan olup canlı olmamak' *unvân*ı ile niteleneceği takdir edilen (*farz*) her fert, var olması bakımından 'insan olmaklık' *vasf*ına sahip olurdu" şeklinde yorumlanacaktır.[118]

Açık hali *hakîkiyye* olan olumsuz tümel önermeler ise her zaman yanlış sonuç vermektedir.[119] Olumsuz tümel önermede temel olarak, *misdâk*ları itibariyle tamamen ayrık olan (*tebâyün-i küllî*) iki *mefhûm*un, hiçbir zaman aynı *zât*larda taşınamayacağına dair yargıda bulunulmaktadır. "Hiçbir insan taş değildir." *(10)* demek aslında "insanlık *unvân*ının *misdâk*ı olan hiçbir fert, taş olmaklık *vasf*ıyla ilişkilendirilemez." demektir. Dikkat edileceği üzere *(10)*'nun yorumlanması, *zât*larının bilfiilliği üzerinden gerçekleşti. Şimdi de *(10)*'u, hakîkiyye önerme biçiminde yorumlamaya çalışalım. Bu durumda *(10)*'nun çelişiği olan "Bazı insanlar taştır." önermesi doğru olacaktır. Bunun gerekçesini bir kıyasla ifade edebiliriz.

Küçük öncül: İnsan ve taş olan her şey, insandır.

Büyük öncül: İnsan ve taş olan her şey, taştır.

Sonuç: Bazı insanlar taştır.[120]

Üçüncü şekil ile kurulan bu kıyasın neticesi *(10)*'un çelişiğidir. Şayet kıyas doğruysa bu durumda sonuç doğru olacak ve olumsuz tümel önermemiz yanlışlanmış olacaktır. Söz konusu sonuç, içeriğinden bağımsız formu ve öncüllerin *hakîkiyye* önerme şeklinde yorumlanmasından dolayı geçerli bir akıl yürütmenin neticesidir. Farklı bir ifadeyle söylemek gerekirse, *hakîkiyye* önerme şeklinde yorumlandığında, bu ve benzeri öncüllerden çıkan olumlu tikel sonuç her zaman doğru olacağından, olumlu tikel önermelerin çelişiği olan tüm olumsuz tümel önermeler *hakîkiyye* biçiminde açıklandığı takdirde yanlışlanmış olacaktır.

[117] Ebherî, *Tenzîl*, 160.
[118] Ebherî, *Tenzîl*, 160; Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, 60-61.
[119] Ebherî, *Tenzîl*, 160; Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, 61 ve 62.
[120] Ebherî, *Tenzîl*, 160-161; Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, 61.

Yukarıdaki girizgahtan sonra *hakîkiyye* önerme şeklinde yorumlanması durumunda neden yukarıdaki akıl yürütmenin geçerli olduğu konusuna girmek gerekir. Her iki öncülün öznesi, *unvân*ın *misdâk*ı olan fertlerin bilfiilliği bakımından ele alındığında çelişkiye, dolayısıyla da imkansızlığa neden olacağından bu önermeler yanlış olacaktır. Ancak Ebherî'nin yorumladığı anlamda, öznesinin varlığı imkânsız olan öncülleri *hakîkiyye* önerme şeklinde yorumlamak mümkündür. *Hakîkiyye* önerme şeklinde yorumlandığı takdirde küçük öncül "var olursa 'insan ve taş olmak' *unvân*ı ile niteleneceği takdir edilen (*farz*) her fert, var olması bakımından 'insan olmaklık' *vasf*ına sahip olur." anlamını içerir. Bu yorumuyla küçük öncül doğrudur. Benzer bir şeyi büyük öncül için de söylemek mümkündür. Bu durumda büyük öncül "var olursa 'insan ve taş olmak' *unvân*ı ile niteleneceği takdir edilen (*farz*) her fert, var olması bakımından 'taş olmaklık' *vasf*ına sahip olur." şeklinde açılır ve bu anlamıyla büyük öncül de doğrudur.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere *hakîkiyye* önerme şeklinde yorumlandığı takdirde her iki öncül de doğru çıkmaktadır. Bu durumda formu ve öncülleri geçerli olan kıyasın sonucu da doğru olacaktır. Üçüncü şeklin sonuç veren birinci durumu olduğundan yukarıdaki çıkarım formu açısından doğrudur. Her bir öncülün de doğru olarak anlaşılmasını mümkün kılan en az birer *hakîkiyye* yorum söz konusu olduğuna göre öncüllerin de doğru olduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı, formu ve öncülleri doğru olan bu çıkarımın sonucu olan "Bazı insanlar taştır." önermesinin de doğru olması gerekmektedir. *Hakîkiyye* önermelerin yukarıdaki tarza ifade edilen açık halleri tüm olumlu tikel ve olumsuz tümel önermeler için geçerlidir.

Olumlu tikel önermeler ve onların çelişiği olumsuz tümel önermeler *hakîkiyye* gibi yorumlandığı takdirde "Her olumlu tikel önerme doğrudur ve her olumsuz tümel önerme yanlıştır" gibi bir sonuca ulaşılmaktadır.[121] Küçük ve büyük öncüldeki *unvân* ve *vasıf*lar herhangi bir *mefhûm* ile değiştirilse bile *hakîkiyye* şeklinde açıklandığında, kendisini doğru kılacak, yukarıdaki kıyasın öncüllerine benzer, en az bir yorum ile önermeyi anlamak mümkündür. Bu yorumlara göre, olumlu tikel *hakîkiyye* her zaman doğru olurken olumsuz tümel *hakîkiyye* önerme her zaman yanlış olmaktadır.[122] Özetle; *hakîkiyye* önerme şeklinde yorumlandığı takdirde her olumsuz tümel önerme geçersizdir.

Ebherî *hakîkiyye* biçiminde yorumlanan olumsuz tümel önermelerin her zaman yanlışlanacağını söylerken olumsuz tümel önermelerin *hakîkiyye* şeklinde yorumlanmaması

[121] Ebherî, *Tenzîl*, 160-161.
[122] Ebherî, *Tenzîl*, 160-161.

gerektiğine mi telmihte bulunmaktadır? Yoksa, olumsuz tümel önermelerin *hakîkiyye* biçiminde yorumlanabileceğini ancak bu yorumun her zaman yanlışlanmış bir önerme yorumuna neden olacağına mı işaret etmektedir? Şayet Ebherî, bu anlatımıyla olumsuz tümel önermelerin *hakîkiyye* biçiminde yorumlanabileceğini ancak her zaman yanlış olacağını kastediyorsa bu önermeler insanoğlu olarak bilgimizi genişletir mi yoksa bizde zaten olanı yeni bir formda mı temsil eder? Bu soruların cevapları Ebherî'nin *Tenzîl*'deki anlatısında açıkça ortaya konmamaktadır. Ancak Ebherî, *Keşfu'l-hakâik* isimli eserinde ısrarla *hakîkiyye* şeklinde açıklanan olumsuz tümel önermelerin doğru olamayacağını belirtir.[123] Bu bölümün girişinde, yüklemli önermelerin *hâriciyye*, *hakîkiyye* ve *zihniyye* şeklindeki taksiminin Ebherî tarafından önerme türünün, yorumlanması mümkün durumları şeklinde okunduğu belirtilmişti. Buna göre Ebherî, olumsuz tümel önermelerin *hakîkiyye* şeklinde yorumlanabileceğini ancak bu yorumun her zaman yanlış olacağını ifade etmektedir.

Olumlu tümel önermenin *hakîkiyye* şeklindeki yorumuna gelince, hem önermenin aslı hem de asıl önermenin öznesi hakkında birinci önermedeki yüklemin *ma'dûle* haliyle yargıda bulunulduğunda doğru sonuç vermektedir.[124] Parçalarından en az biri, *selb*i ile tasavvur edilen önermeye ***ma'dûle önerme*** denilmektedir. *Hakîkiyye* önermede öznenin bilfiil varlığı değil "var olursa *unvân* ile nitelenmesi takdir edilen (*farz*) her ferdin var olması bakımından sahip olacağı *vasıf*" içerildiğinden dolayı hem "Her X Y'dir" *(*11*)* önermesi hem de "Her X, Y olmayandır" *(*12*)* önermesi doğru olmak durumundadır. Dikkatli olarak incelendiğinde *(*12*)*'nin olumlu tümel olduğu görülecektir. *(*12*)*'de hakkında hüküm verilen X *unvân*ının *misdâk*ı olan her *zât*, kendisiyle hüküm verilen ise "Y olmamaklık *vasf*ı"dır. Bu önermedeki yargı ise her iki tasavvurun birbiriyle olumlu keyfiyetle ilişkilendirilmesi şeklindedir. "Y olmamaklık" olumsuz bir *mefhûm* olduğundan yargının olumsuz önerme olduğu yanılgısına düşülmemelidir. "Y olmamaklık" önermeyi olumsuz yapmaz, önermenin *vasf*ının *mefhûm* düzeyinde değilli (*selbî*) olarak tasavvur edilmesini sağlar. Bu durumu bir örnekle açıklamak yerinde olacaktır. Yukarıda "Her insan ve cansız olan, canlıdır." *(*13*)*'ün hakîkiyye yorumunun "var olursa 'insan ve cansız olmak' *unvân*ı ile niteleneceği takdir (*farz*) edilen her fert, var olması bakımından 'canlılık' *vasf*ına sahip olur." şeklinde olması gerektiğine işaret etmiştik. "Her insan ve cansız olan, cansızdır." *(*14*)* şeklindeki *ma'dûle* önermenin *hakîkiyye* yorumu ise "var olursa 'insan ve cansız olmak' *unvân*ı ile niteleneceği takdir (*farz*) edilen her fert, var olması bakımından 'cansız olmaklık' *vasf*ına sahip olur." şeklinde olmak durumundadır.

[123] Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, 61-62.
[124] Ebherî, *Tenzîl*, 161.

Dolayısıyla burada, aynı özneye bir yüklemin kendisi ve *ma'dûle* (yüklemin değillendiği tasavvur) haliyle yargıda bulunduğumuzda, her iki önermenin de *hakîkiyye* yorumunun doğru olduğu sonucuna varılmaktadır.

*(*13*)*'ün doğru olmasının gerekçesini açmak gerekebilir. "İnsan" *mefhûm*unun cinsinin "canlı" olduğunu varsayıyoruz. Buradan hareketle insan olup cansız olan fertlerin var olduğu takdir (*farz*) edilen bir uzayda, bu fertlerin hem insan (dolayısıyla canlı) hem de cansız olduğu görülmektedir ki canlılık yüklemi, *unvân*ın kendisi olmayıp parçasında içerildiğinden, kendisine yargı olabilir. *(*14*)*'ün doğru olmasının gerekçesi ise yüklemin doğrudan kavram olarak öznede içeriliyor olmasıyla ilişkilidir.[125] Örnekte geçen önermeleri kıyas formunda şu şekilde ifade edebiliriz:

Küçük öncül: Her insan ve cansız olan, canlıdır.

Büyük öncül: Her insan ve cansız olan, cansızdır.

Sonuç: Bazı canlılar cansızdır.[126]

Bu kıyas, formu bakımından doğru sonuç veren üçüncü şekle ait geçerli bir akıl yürütmedir. Şayet öncüllerin yorumlanması *hakîkiyye* önerme şeklinde olup kıyasın içeriği de doğru olursa bu durumda "Bazı canlılar cansızdır" gibi paradoksa neden olan bir sonuç elde edilmektedir. Bu duruma dikkat çeken Ebherî, bu çelişkili sonucun kabul edilemeyeceğini ve *hakîkiyye* önermenin yorumlama biçimi olan açık anlamı için önermenin öznesi hakkında yeni bir kayıt getirmenin gerekli olduğunu belirtir. Bu kayda göre *zât*ı veya *zât*ı dışındaki/ler nedeniyle imkânsız olmayan (*el-efrâdu'l-letî lâ yemteni'u bi-zâtihâ ve-lâ bi-ğayrihâ*) mümkünler hakkında, *hakîkiyye* önerme kurulabilir. Dolayısıyla, "Her A B'dir" *hakîkiyye* önermesinin tam açık yazımı "'A olmaklık' *unvân*ının gerektireni olup kendi veya gayrından dolayı imkânsız olmayan tüm fertler, B *vasf*ının da gerektireni olur" (*küllü mâ hüve melzûmu cîm mine'l-efrâdi'l-letî lâ yemteni'u bi-zâtihâ ve-lâ bi-ğayrihâ fe-hüve melzûmu bâ*) şeklinde olmalıdır.[127] Ebherî bu cevabıyla yukarıda işaret ettiği paradoksa çözüm teklif etmektedir.

Ebherî, önermelerin *hakîkiyye* yorumunun "var olursa *unvân* ile nitelenmesi takdir edilen (*farz*) her fert, var olması bakımından *vasf*a da sahip olur" olması durumunda varlığı imkânsız nesneler hakkında bile yargıda bulunabileceğimizi ifade etmişti. Ancak bu yorum

[125] Ebherî, *Tenzîl*, 161.
[126] Ebherî, *Tenzîl*, 161. Ebherî tartışmayı bu şekilde kıyas formunda ele almasa da buna işaret etmektedir. *Hakîkiyye* şeklinde açılan tümel olumsuz önermelerin neden her zaman yanlış olduğuna dair çıkarımdan esinlenerek tartışmayı kıyas formunda ele almanın uygun olduğunu düşünüyoruz.
[127] Ebherî, *Tenzîl*, 161. Benzer açıklamalar için bkz: Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, 61-62.

olumlu tümel önermelerde birtakım paradokslara sebep olunca bu durumda Ebherî, *hakîkiyye* önermenin yorumunun "'A olmaklık' *unvân*ının gerektireni olup kendi veya gayrından dolayı imkânsız olmayan tüm fertler, B *vasf*ının da gerektireni olur" şeklinde olması gerektiğini ifade etmek suretiyle fertlerinin imkânsız olmayan mümkünler olmasının önermenin kurulumu için şart olduğunun altını çizdi. Peki bu durumda varlığı imkânsızlar hakkında yüklemli yargıda bulunmanın imkânı ortadan kalkmış mı olur?

Soruya olumlu cevap vermek başlı başına çelişki ifade etmektedir. Daha da önemli olan husus ise Ebherî'nin tümel olumsuz *hakîkiyye* önermeler yorumudur. *Hakîkiyye* şeklinde yorumlandığı takdirde tümel olumsuz önermelerin, her zaman yanlış olacağı belirtilmişti. Tümel olumlu önermelerdeki paradoksu çözmek için getirilen "imkânsız olmayan fertler" çözümü neden tümel olumsuz önermeler için devreye sokulmamıştır? Bu ve benzeri sorunlar Tûsî'nin Ebherî tarafından geliştirilen *hakîkiyye* önermeler yorumlarına yönelttiği eleştirilerin de çıkış noktası olacaktır. Ebherî'nin konuya dair teklifi ele alındığına göre Tûsî'nin itirazlarını inceleyebiliriz.

5.3.2. Tûsî'nin Ebherî'ye Yönelttiği Üç İtiraz

Birinci İtiraz: Mülâzemet Çıkmazı

Hakîkiyye önermelerin Ebherî'ye ait, birbirini açıklayan ve tamamlayan üç yorumu yukarıda incelenmişti. Ebherî'nin bahsettiği *hakîkiyye* önermelerin açık hali "var olursa A *unvân*ı ile niteleneceği takdir edilen (*farz*) her imkânsız olmayan fert, var olması bakımından B olmak *vasf*ına sahip olur." ifadesidir. Burada yüklemli önermenin şartlı önerme içerdiği gibi bir sorun çıktığından Ebherî daha sonra, önermenin bu açık halinin "birinci kaydın [var olursa A *unvân*ı ile niteleneceği takdir edilen (*farz*)] *misdâk*ı olan fertler, ikinci kayıt [var olması bakımından B olmak *vasf*ına sahip olmak] ile yüklemlenir" şeklinde olduğunun altını çizmişti. Bu yorum sayesinde şartlı ifadenin yargıya değil, önermenin *mevzû*'una ait olduğu belirtilmişti. Söz konusu şartlı ifadedeki bileşenler arası ilişki ise Ebherî tarafından *lüzûm* ile açıklanmıştı. Bu durumda *hakîkiyye* önermenin diğer bir açılımı ise "A olmaklık *unvân*ının gerektireni olan (*melzûm*) her fert, B olmaklık *vasf*ının da gerektirenidir (*melzûm*)" şeklinde olmaktadır.

Tûsî ve diğer birçok düşünürün bu konuda Ebherî'ye yönelttiği eleştirilerin başında *lüzûm* meselesi gelmektedir. *Hakîkiyye* önermenin yorumunda mülâzemet şartı arayan ilk kişi Hûnecî'dir.[128] Bu konuda müteahhir dönemden Ebherî ve Kâtibî gibi birçok mantıkçı

[128] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 72. Kutbuddin Râzî bu hususu açıklarken "*Keşf* eserinin yazarı ve ona tabi olanlar böyle yorumladı" demek suretiyle bu yorumu ilk defa ortaya atan kişinin *Keşf* yazarı olduğuna dikkat çekmektedir.

Hûnecî'yi takip etmiştir.[129] Tûsî'nin Ebherî'ye yönelttiği eleştirilerin benzeri itirazlar diğer ulema tarafından Hûnecî ve takipçilerine de yöneltilmiştir.[130] Tûsî'ye göre Ebherî'nin bu tarz bir hataya düşmesinin sebebi, bazı mantıkçıların *hakîkiyye* tarzı önermeleri açıklarken "var olursa *unvân*ın *misdâk*ı olur" şeklinde kullandıkları açık ifadeyi *lüzûm* şeklinde anlamasıdır.[131] Tûsî, "bazı mantıkçılar" demek suretiyle telmihte bulunduğu kimselerle hangi isimleri kastettiğini belirtmemektedir. Yaptığımız araştırmalar sonucu Tûsî'nin işaret ettiği mantıkçıların Sâvî ve Râzî olduğu tespit ettik.[132] Bu isimler, "var olursa *unvân*ın *misdâk*ı olur" demek suretiyle akılda veya farz edildiğinde *unvân*ın *misdâk*ı olan fertleri kastetmektedir.[133] Konunun tarihsel arka planının genel panoraması bu şekildedir. Tûsî'nin itirazları da bu bağlamda daha anlaşılır bir hüviyet kazanır.

Ebherî *hakîkiyye* önermelerin niceliğini açıklarken bitişik şartlı önermeyi kullanmaktadır. Nitekim *hakîkiyye* önermenin yorumu olan "var olursa A *unvân*ı ile niteleneceği takdir (*farz*) edilen her imkânsız olmayan mümkün fert" ile bitişik şartlı önerme kastedildiğine göre *unvân* ile nitelenmiş *zât*ların niceliği de bitişik şartlı önermenin niceliğine göre olacaktır. Ancak yüklemli önermelerde nicelik tek tek fertler ile belirlenirken şartlı önermelerde nicelik zamanlar, durumlar ve haller ile belirlenir. Dolayısıyla Tûsî'ye göre, Ebherî *hakîkiyye* önermelerin niceliğini yorumlarken şartlı önermelerden bahsederek aslında şartlı önermelerin niceliğine geçiş yapmaktadır. *Hakîkiyye* önermenin fertlerinin niceliğinden bahsederken şartlı önermenin niceliğindeki hallerin tümelliği en geniş anlamıyla anlaşılmış ve dolayısıyla imkânsız fertleri de kapsayacak bir anlam kazanmıştır. Ancak Tûsî'ye göre şartlı önermenin doğruluğu ön bileşenin doğruluğu var sayıldığında söz konusu olmasına rağmen burada imkânsız fertlerden bahsedilerek şartlı önermenin sınırları tahrif edilmiştir. Tûsî'nin deyimiyle "hiç kimsenin savunmadığı bir görüş dile getirerek" hataya düşmüştür.[134] Ebherî, Tûsî'nin burada işaret ettiği sorunların bazısını görüp "kendi veya gayrı sebebiyle imkânsız olmayan mümkün fertler" kaydı getirmiş olsa da aşağıda müstakil olarak ele alınan üçüncü eleştiriye muhatap olmaktan kurtulamamaktadır. Konuyu dağıtmaması açısından problemin

Keşf yazarı ile kastedilen kişi Hûnecî'dir. Bu konuda bkz:; Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 148 ve 188-189. Hûnecî'nin metninde bu bilgiyi bulmamda yardımcı olan Selman Sucu'ya teşekkür ederim.

[129] Ebherî, *Tenzîl*, 160-161; Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, 68.

[130] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 72-73. Çalışmanın amacı ve sınırlarının dışında kaldığı için meselenin bu alimler özelindeki tartışmalarına girilmeyecektir.

[131] Tûsî, *Ta'dîl*, 162.

[132] Sâvî, *el-Besâiru'n-nasîriyye*, 179; Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 1415, 1: 128-129.

[133] Tûsî, *Ta'dîl*, 162.

[134] Tûsî, *Ta'dîl*, 162.

kalan yönlerini üçüncü itiraz başlığı altında incelemek üzere bu eleştiriyi incelemeye devam edelim.

Tûsî bu yönüyle Ebherî'nin açıklamasının neden olduğu problemleri işlerken İslâm mantık geleneğindeki meşhur bir tartışmaya işaret etmektedir. *Mahsûra* önermelerde "her A" ifadesi ile "A olmaklık *unvân*ını taşıyan/barındıran/içeren tüm fertler" kastedildiği belirtilmişti. Peki fertler hangi cihetle *unvân*ı barındırmakta yahut taşımaktadır? Bu soruya Fârâbî (v. 339/950) genel imkân cevabı verirken İbn Sînâ bilfiil nitelenme şartı koşmaktadır. Tartışmanın çok yönlü uzantıları olmakla birlikte Tûsî burada belli bir noktaya dikkat çekmektedir. Fârâbî'nin görüşü genel anlamıyla tüm mantıkçılar tarafından eleştirilmiştir. Râzî'ye göre bu tartışma dilsel (*lafzî*) bir tartışmadır. Her alim, "her A" ifadesiyle ne kastettiğini belirttikten sonra dilediği gibi kullanabilir. Ancak Râzî, dilin kullanımından dolayı Fârâbî'nin kullanımının uygun olmadığını belirtir.[135] Diğer mantıkçılar tarafından Fârâbî'ye yöneltilen eleştirilerin bazı gerekçelerini şöyle zikretmek mümkündür: Yüklemli önermede fertlerin *unvân*ı taşıması ile genel imkân kastedilmesi hem dil hem de örf açısından anlamsız bir durumdur. Çünkü fertlerin *unvân*ı taşımasında aranan cihet, genel imkân olursa bu durumda "her A" ifadesiyle aslında A *mefhûm*unun *misdâk*ı olmayan birçok fert de kastedilebilir. Örneğin "her zenci" ifadesinin genel imkân ile yorumu durumunda sarışın Karadenizliler ve kızıl Avrupa insanları da söz konusu *unvân*ın *misdâk*ları olacağından fertler kapsamına girmektedir. Ancak böyle bir anlam ne dil açısından ne de insanların örfte kastettikleri anlam açısından uygun değildir.[136] *Hakîkiyye* önermenin niceliğini şartlı önerme niceliğiyle yorumlayan Ebherî'yi eleştirirken Tûsî bu tartışmaya da işaret etmektedir. Tûsî'ye göre bu konuda Ebherî, felsefedeki derinliğine rağmen mantıkçıların eleştiri oklarına hedef olan Fârâbî'den bile daha büyük bir hata yapmıştır. Tûsî bu durumu şöyle gerekçelendirmektedir: Muallim-i Sânî Fârâbî, *unvân* ile nitelenmek için genel imkân şartı aradığı halde eleştirilmişken Ebherî imkânsızları da kapsayacak şekilde yüklemli önerme anlayışını genişletmeye çalışmaktadır.[137] Tûsî'ye göre bu durum yüklemli önermelerin anlamına zarar vermektedir.

Tûsî'nin Ebherî'ye yönelttiği eleştiriler bunlarla sınırlı değildir. Ebherî'nin yüklemli önermedeki fertlerin niceliğini *lüzûmî* bitişik şartlı önermeyle açıklaması yukarıda zikredilen problemlere neden olduğu gibi *hakîkiyye* önermenin üçüncü yorumu farklı yüklemleme problemlerine neden olmaktadır. Ebherî'ye göre, *hakîkiyye* önermelerin üçüncü yorumunun "A

[135] Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas*, 142.
[136] Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, 60; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 71; Rûmî, *Şerhu mantıki'l-hidâye*, 100. Ayrıca konunun modal önermeler ile bağlantısına dair detaylı bir inceleme ve eleştiri için bkz: Tûsî, *Ta'dîl*, 165-166.
[137] Tûsî, *Ta'dîl*, 162.

olmaklık *unvân*ının gerektireni olan (*melzûm*) her fert, B olmaklık *vasf*ının da gerektirenidir (*melzûm*)" şeklinde olduğu belirtilmişti. Tûsî'ye göre *hakîkiyye* önermeler *melzûm* şeklinde de açıklanamaz. Çünkü *melzûm* yorumuna göre *hakîkiyye* önermelerde *unvân*ı taşıyan fertlerin *vasf*ı taşıdığı değil, *unvân*ın *melzûm*u olan *zât* ile *vasf*ın *melzûm*u olan *zât*ın aynı fert olduğu ifade edilmiş olur. Bu durumda "her A B'dir" önermesinde yüklem B değil, B'nin *melzûm*u olan *zât* olacaktır.[138] Ebherî'nin burada ifade ettiği açıklamayı iki noktadan hareketle eleştirebiliriz: i) şayet *unvân*ın *melzûm*u ile *vasf*ın *melzûm*unun aynı *zât* olduğunu söylüyorsak bu durumda *mahsûra* önermeden bahsedemeyiz. Bu bölümün dördüncü başlığında ayrıntılarıyla açıklandığı üzere *mahsûra* önermelerde 5. ihtimalin gereği olarak *çift katmanlı yüklemleme* gerçekleşmektedir. Ancak burada *hakîkiyye* önermeleri Ebherî'nin ifade ettiği gibi *melzûm* olanlar üzerinden ele alacak olursak *misdâk*ın *misdâk*a yüklem olduğunu söylemiş oluruz. Ancak bu tür yüklemli önermelerin *mahsûra* şeklinde anlaşılamayacağı dördüncü başlıkta gösterilmişti. ii) Şayet Ebherî'nin iddia ettiği gibi *hakîkiyye* önermenin hem *akdü'l-vaz'*ı hem de *akdü'l-haml*i sadece lâzım tümeller üzerinden kurulabiliyorsa bu durumda ayrılan (*mufârık*) tümeller hiçbir zaman önermenin kurulumunda yer alamaz. Bu durumda "Mantık çalışanlar yorulur." önermesi gibi bir yargı kurulamaz. Çünkü ne "mantık çalışmak" *unvân*ı ne de "yorulmak" *vasf*ı Abdurrahman, Berkay ve Tayfun gibi fertlerin lâzım *vasf*ı değil. Burada Tûsî'nin ifadelerinden hareketle gerekçelendirdiğimiz iki eleştiri de göstermektedir ki *hakîkiyye* önermeleri *lâzım-melzûm* nisbeti üzerinden kurmak yanlış olacaktır.

Tûsî'nin mülâzemet bağlamında Ebherî'ye yönelttiği son eleştiri ise *hakîkiyye* önermenin birinci yorumuna dayanmaktadır. Ebherî'nin ifade ettiği ilk *hakîkiyye* önerme yorumu "var olursa A *unvân*ı ile niteleneceği takdir (*farz*) edilen her imkânsız olmayan fert, var olması bakımından B olmak *vasf*ına sahip olur." şeklindeydi. Burada Ebherî'ye yöneltilen eleştirinin odağında "var olursa A *unvân*ı ile niteleneceği takdir (*farz*) edilen her imkânsız olmayan fert" ifadesi bulunmaktadır. Tûsî'ye göre A *unvân*ının tam illetleri, A *mefhûm*unun parçası olduğu diğer *mefhûm*lar ve varlıkta A *mefhûm*undan ayrı zamanda/durumda bulunmayan şeyler (*lâzimu'l-vücûd*) "var olursa A *unvân*ının mümkün fertlerinin niteliği" olmaktadır. Ancak mümkün olmalarına rağmen ne illetler ne A'nın parçası olduğu diğer *mefhûm*lar ne de varlıkta A'dan ayrı bulunmayan A'nın lâzımları hakkında A niteliğini taşıdıkları iddia edilemez.[139] Bu açıklamayla beraber Tûsî, *hakîkiyye* önermenin açık halinde bulunan "var olursa A *unvân*ı ile niteleneceği takdir (*farz*) edilen her imkânsız olmayan fert"

[138] Tûsî, *Ta'dîl*, 162.
[139] Tûsî, *Ta'dîl*, 162.

ifadesinin muğlak ve yeterince dakik olmadığına dikkat çekmektedir. Tûsî zikretmese bile tam illet eleştirisinden hareketle A *mefhûm*unun bugün anladığımız anlamda yeter ve gerek sebeplerin de varlığıyla A *mefhûm*unun *misdâk*larının var olduğu ancak yeter ve gerek sebeplerin A *unvân*ına sahip olmasından bahsedilemeyeceğini iddia edebiliriz.

Tûsî'nin mülâzemet gerekçesinin uzantılarından hareketle Ebherî'ye yönelttiği eleştiriler genel olarak bu çerçeveyle sınırlıdır. Tûsî bundan sonra eleştirilerini iki başlık altında devam ettirmektedir.

İkinci İtiraz: Bütünün Parçalarını Gerektirmesinin (İstilzâm) Zorunluluğu (Vücûb) Üzerine

Hakîkiyye önermelerin yorumu bağlamında Tûsî'nin Ebherî'ye yönelttiği ikinci eleştiri, imkânsız dahi olsa bütünün parçayı gerektirmesinin zorunlu olduğu şeklindeki ön kabule yöneliktir. Ebherî *hakîkiyye* önermelerin açık halinden söz ederken "var olursa A *unvân*ı ile niteleneceği takdir edilen (*farz*) her fert, var olması bakımından B olmak *vasf*ına sahip olur." demek suretiyle önermenin öznesinin şartlı ifadesinden bahsetmişti.[140] Tûsî'nin itirazının odağında, imkânsız *mefhûm*ların bu şekilde yorumlaması durumunda çelişkinin yer alacağı bulunmaktadır.[141]

Tûsî'nin eleştirilerinin teknik boyutuna geçmeden önce Ebherî'nin örneğinde geçen unsurları tekrar etmekte yarar var. "Her insan *(*a*)* ve cansız *(*d*)* olan, canlıdır *(*c*)*." *(*13*)* şeklindeki önermeyi hatırlayalım. Bu önermedeki *(*c*) vasf*ını fertlere taşımanın yolu *(*d*)* olamaz, çünkü canlılık ve cansızlık arasında açık bir çelişki bulunmaktadır. Bu durumda *(*c*) vasf*ının fertlere yüklenmesinin sebebi *unvân*daki *(*a*) mefhûm*u olmak durumundadır. Dolayısıyla *(*13*)*'te yargıda bulunmak ancak insan *(*a*) mefhûm*unun "düşünen *(*b*)* canlı *(*c*)*" olduğu varsayıldığı takdirde mümkündür. Ebherî'nin anlatımına göre *(*13*)*'ün *hâriciyye* yorumu imkânsız olmakla beraber *hakîkiyye* şeklinde yorumlandığı takdirde "var olursa *unvân* ile niteleneceği takdir edilen (*farz*) her fert" anlamına gelecektir. Ancak burada bir problem bulunmaktadır. *(*13*)*'ün *unvân*ının "*(*a*)* ve *(*d*)* olmaklık" olduğu, *(*a*) mefhûm*unun ise "*(*b*)* ve *(*c*)*" toplamından ibaret olduğu ve *(*c*)* ile *(*d*)* arasında açık bir çelişki bulunduğu göz önünde bulundurulursa *(*13*)*'teki "*(*a*) + (*d*)* olmaklık" *unvân*ının çelişkili olduğu fark edilecektir. *Unvân*ın açık çelişki barındırdığı durumda fertlerin *unvân* niteliğini taşıması nasıl mümkün

[140] Ebherî, *Tenzîl*, 160-161.
[141] Tûsî, *Ta'dîl*, 162-163.

olur? Böyle bir taşıma ne anlam ifade eder? Bu yorum, yüklemli önermelerin *hakîkiyye* yorumunu anlamada nasıl yardımcı olur?

Soruları benzer minvalde çoğaltmak mümkün olsa da bu kadarı, zikredilen problemin boyutlarını icmâlî olarak görmek için kafidir. Bu soruları hem Ebherî hem de Tûsî sormuş ve neredeyse tamamen farklı cevaplar vermişlerdir. Tûsî'ye göre, Ebherî *hakîkiyye* önermenin açık hali olarak ifade ettiği yorumda geçen şartlı ifadeyi anlamlı kılmak için kitabın devamında şartlı önermelerin *lüzûmî* olanları hakkında yeni bir kurgulamaya gitmiştir.[142] "Varlığa gelmeleri takdir edilen her fert 'insan (a) ve cansız (d)' niteliğini taşırsa (A), bu fertler canlı olma (c) niteliğini de taşır (B)." (15) şeklinde bir şartlı önerme düşünelim. Ebherî'nin şartlı önermeye dair açıklamalarına göre bu şartlı önerme doğrudur. Çünkü (15)'in art bileşeni olan (B) unsurundaki (c) *mefhûm*u ön bileşendeki (a) *mefhûm*unda içerilmektedir.[143] Ebherî (15) tarzı önermeler için doğru şartlı önerme demek suretiyle şartlı önermelere dair genel anlayışta hakim olan doğruluk kriterinden farklı bir durumdan bahsettiğine işaret etmektedir.

Genel anlayışa göre şartlı önermelerin doğruluğu, ön bileşenin doğru olması durumunda art bileşenin de doğru olması yahut art bileşenin yanlış olması durumunda ön bileşenin de yanlış olması ile alakalıdır. Ebherî (15) tarzı şartlı önermelerde art bileşenin ön bileşendeki *mefhûm*ların biri tarafından içerildiği için her zaman doğru olacağını söyleyerek mantıktaki genel anlayışa muhalefet etmektedir. Nitekim genel anlayış çerçevesinde bakıldığında (15) önermesinin ön bileşeni olan (A)'nın, içerdiği çelişkili (a) ve (d) *mefhûm*ları nedeniyle her zaman yanlış olacağından, (15)'in doğru olma olasılığı yoktur. Dolayısıyla (15) şartlı önermesinin, art bileşeninin ön bileşendeki (a) *mefhûm*unda içerilmesinden hareketle doğru olduğunu iddia etmek isabetli değildir. Bu durumun farkında olan Ebherî, problemi çözmek için şartlı önermenin bileşenlerinin birbirini gerektirmesi noktasında yeni kayıtlar öne sürer.

Ebherî sorunu aşmak için, ön bileşende bulunan *mefhûm*lardan birinin art bileşeni içermesi durumunda ön bileşendeki *mefhûm* her ne ile terkip edilip bir araya getirilirse, söz konusu *mefhûm*ların toplamı ön bileşen yapıldığı takdirde bu şartlı önermenin doğru olacağını iddia eder.[144] (15) üzerinden örneklemeye devam edecek olursak: (B) bileşeninin *mefhûm*u olan (c), (A) bileşeninin parçası olan (a) *mefhûm*u tarafından içerildiğinden dolayı (a) *mefhûm*u her ne ile terkip edilip bir araya getirilirse getirilsin (c) *mefhûm*unu içerdiğinden dolayı (15)

[142] Tûsî, *Ta'dîl*, 163. Ebherî'nin konuya dair görüşlerinin detayı için bkz: Ebherî, *Tenzîl*, 170, 171 ve 175.
[143] Ebherî, *Tenzîl*, 171.
[144] Ebherî, *Tenzîl*, 171.

Ebherî'ye göre her zaman doğru olacaktır. Ebherî art bileşenin, ön bileşenin parçası tarafından içerildiği önermede ön bileşenin diğer parçası her ne olursa olsun şartlı önerme doğru olur diyerek birçok probleme de neden olmaktadır.

*(*15*)* üzerinden düşünmeye devam edelim. Buradaki sorunun, *(*A*)* bileşenindeki *(*a*)* ve *(*d*) mefhûm*larının çelişik olmasından kaynaklandığını ifade etmiştik. Sorunu çözmek adına Ebherî *(*B*)* bileşenindeki *(*c*) mefhûm*u *(*a*)* tarafından içerildiği için ön bileşenin diğer parçası olan *(*d*) mefhûm*u neyi sembolize ederse etsin önermenin doğru olacağını iddia etmektedir.[145] Peki, bu durumda *(*d*) mefhûm*unun *(*a*) mefhûm*uyla çelişik olmayan bir şeyle değiştirip önermeyi yeniden kuralım. "Varlığa gelmeleri takdir edilen her fert "insan *(*e*)* ve patlıcan olmak *(*h*)*" niteliğini taşırsa *(*C*)*, bu fertler canlı *(*g*)* olma niteliğini de taşır *(*D*)*." önermesini ele alalım. *(*D*)* bileşenindeki (g) *mefhûm*u *(*C*)* bileşenindeki *(*e*) mefhûm*u tarafından içerildiği için Ebherî'ye göre bu şartlı önerme doğru olmak durumundadır. Bu tarz bir yorumlamaya kapı araladığımız takdirde her türlü absürt ifadeyi ön bileşen şeklinde bir araya getirip doğru bir şartlı önerme kurmanın mümkün olduğunu da iddia etmiş oluruz. Peki böyle bir doğru önerme ne ifade eder? Bilen öznenin bilgisini genişletmesine nasıl yardımcı olur? Mantıksal çıkarımda kullanmak ne kadar anlamlıdır? Bu ve benzeri sorular Tûsî'nin eleştirilerinin odağında yer alır.

Tûsî ve Ebherî, *lüzûmî* bitişik şartlı önermelerin anlamı problemi etrafında iki ayrı ekolü temsil etmektedir. Buradaki sorunun uzantısı olarak özellikle istisnâî kıyas ve yüklemli önermeler ile şartlı önermelerden müteşekkil iktirânî kıyas bağlamında verimli tartışmaların ortaya çıktığına işaret edebiliriz. Mevzu bahis tartışmaları tek tek incelemek müstakil bir çalışmanın konusu olduğu için, meselenin sadece *hakîkiyye* önermelerin yorumuna işaret eden yönüne değinmekle yetineceğiz.[146] Tûsî, bu tür bir yorumun neticesinde herhangi bir *mülâzemet*ten bahsetmenin anlamsız hale geleceğini ifade etmektedir.[147] Art bileşeninin ön bileşeninde içerilip ön bileşenin çelişik yahut alakasız *mefhûm*ların toplamından ibaret olduğu şartlı önermelerin her zaman doğru olduğunu ifade etmek önermenin kurulumu anlamında faydasızdır. Çünkü böyle bir yorum sonucunda aslında her türlü ilişkisellik ve gerektirme durumu temelden anlamsız hale gelir. Birbirinin sebep ve sonucu olan, her ikisi de başka bir sebebin sonuçları olan, aralarında şart ilişkisi bulunan veya bağıntıyla birbirini gerektiren ön ve art bileşenlerin hiçbiri Ebherî'nin yorumuna göre anlamlı bir doğru önerme ifade

[145] Ebherî, *Tenzîl*, 171.
[146] Ebherî'nin düşünceleri, Tûsî'nin itirazları ve teklifi hakkında detaylı bilgi için bkz: Ebherî, *Tenzîl*, 170, 171 ve 175; Tûsî, *Ta'dîl*, 170-177.
[147] Tûsî, *Ta'dîl*, 163.

etmemektedir.[148] Örnek olarak "üçgen olup iki dik açıya eşit olmayan bazı geometrik yapılar var olursa, bu geometrik yapılar iki dik açıya eşit olur." şartlı önermesini ele alalım. Üçgen olmak ve iki dik açıya eşit olmak *mefhûm*ları arasında birbirini gerektirme ilişkisi bulunur. Ancak ön bileşene "iki dik açıya eşit olmamak" *mefhûm*u eklenince bu durumda birbirini gerektirmeden bahsedilemez. Çünkü birbirini gerektirme ön bileşenin doğru olmasıyla art bileşenin de doğru olduğu şartlı önermelerde geçerlidir.[149] Tûsî'nin itirazları şu şekilde yeniden ifade edilebilir: *lüzûmî* şartlı önermelerin bileşenleri arasındaki ilişki Ebherî'nin bahsettiği türden bir gerektirme ise, bu durumda her türlü biliş düzeyindeki epistemik nedenselliğin zarar görmesi söz konusu olabilir. *Lüzûm* kavramı bu şekilde yorumlanırsa ne önermelerin döndürme ve çelişkisinden ne de kıyasın zorunlu sonuç vermesinden bahsedilebilir. Bu tür çıkmazları fark eden Tûsî, Ebherî'nin yorumunu temellendirilmemiş "mahza tahakküm" olarak görmektedir.[150] Doğru öncüllerden yeterli çıkarımlarla ispatlanmadığı sürece Ebherî'nin varsayımları ve olumsuz sonuçları kabul edilemez.

Tûsî'nin *lüzûmî* şartlı önermeler bağlamında Ebherî'ye yönelttiği eleştirilerin konumuzla ilgili boyutları bu şekilde özetlenmiştir. Şimdi bu tartışmaların *hakîkiyye* önerme yorumlarına etkisine bakalım. "Her insan *(*a*)* ve cansız *(*d*)* olan, canlıdır *(*c*)*." *(*13*)*'ü tekrar ele alalım. Ebherî bütünün her durumda parçayı zorunlu olarak gerektireceği varsayımından hareketle "*(*a*)* ve *(*d*)*" *mefhûm*unun toplamından dolayı *(*a*) mefhûm*unda içerilen *(*c*)* anlamının da her zaman bulunacağını iddia etmişti. Tûsî'ye göre *(*13*)*, Ebherî'nin iddia edildiği şekilde anlaşılmamalıdır.

Tûsî'ye göre *(*13*)*'ün *unvân*ında çelişki bulunduğundan varlığı mümkün olan fertleri bulunamaz. Çünkü varlığı mümkün olan anlamında insan, "düşünen *(*b*)* ve canlı *(*c*)*" anlamlarını zorunlu olarak içerdiğinden[151] "düşünmeyen veya cansız olan" anlamlarını içermesi imkânsızdır. Ancak *(*13*)*'ün *unvân*ı olan "insan *(*a*)* + cansız *(*d*)*" anlamı tahlil edildiğinden "düşünen + canlı + cansız" şeklinde imkânsız bir *mefhûm* ortaya çıkmaktadır. Şayet yüklemdeki *vasıf* anlamıyla *(*c*)* ile varlığı mümkün olan *mefhûm* kastedilirse bu durumda mümkün *vasf*ın imkânsız *unvân*a yüklenmesi söz konusu olacaktır.[152] Ancak mümkün *vasf*ın

[148] Tûsî, *Ta'dîl*, 174.
[149] Tûsî, *Ta'dîl*, 174.
[150] Tûsî, *Ta'dîl*, 163.
[151] Yukarıda *(*13*)*'ten bahsederken insan anlamının "düşünen canlı" şeklinde bir *mefhûm*a karşılık geldiği var sayılmıştı. Örneğin değiştirilerek başka bir şekilde kurulması meselenin anlatısına etki etmeyecektir. İnsanın düşünen yahut başka tür canlı olması mantık disiplinini değil, felsefeyi ilgilendiren bir problemdir. İnsanın "düşünen canlı" şeklindeki tanımı pedagojik kolaylık sağlama gibi gerekçelerle örnek amacı taşımakta ve herhangi bir metafizik önkabulü varsaymamaktadır. Bu konuda bkz: Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 35.
[152] Tûsî, *Ta'dîl*, 163.

imkânsız *unvân*a yüklenmesi mümkün değildir. Bu tarz bir şey iddia edildiği takdirde aslında her şeyin her şeye yüklem olacağı da dolaylı yoldan iddia edilmiş olur. Ebherî, böyle bir sonucu engellemek adına *vasf*ın *unvân*ın en az bir parçasında içerilmesini şart koşmuştu. Ancak Tûsî'nin de ısrarla vurguladığı üzere bu tarz bir önermede *unvân* parça değil, toplamın kendisidir ve her zaman mümkün bir anlam ortaya çıkmayabilir.

Tûsî'nin Ebherî'ye yönelttiği ikinci eleştirinin genel çerçevesi bu şekildedir. Tûsî açısından anlaşılması en güç durum, Ebherî'nin burada zikredilen bazı problemleri fark edip *hakîkiyye* önermelerin olumlu tümel formları için düzeltmede bulunurken olumsuz tümelde aynı sorunlar baş gösterince görmezden gelmesidir.[153] Hatırlanacağı üzere, söz konusu *hakîkiyye* yorumunun olumlu tümel önermelerde ortaya çıkardığı paradoksal durumu ortadan kaldırmak için Ebherî "imkânsız olmayan fertler" kaydı getirmişti. Öte yandan olumsuz tümel önermelerin çelişiği olan olumlu tikel her zaman doğru olduğundan olumsuz tümel önermenin *hakîkiyye* yorumunun her zaman yanlış olacağı belirtilmişti. Tûsî'ye göre benzer problemli durum olumsuz tümel önermelerde de bulunmasına rağmen Ebherî'nin "imkânsız olmayan fertler" kaydını sadece olumlu tümel önermelerin açık hali için zikretmesi şaşırtıcıdır. "İmkâsız olmayan fertler" kaydı sayesinde teklif ettiği yorum Ebherî'nin baştaki tutarsız pozisyonundan bir nebze daha anlamlı olmakla birlikte eleştirilerden kurtulduğunu iddia etmek zor.[154]

Üçüncü İtiraz: Fertleri "İmkânsız Olmayan" Şeklinde Kayıtlamak Yeterli midir?

Ebherî hakîkiyye önermenin açık halini ele alırken karşılaştığı problemleri aşmak için "kendi veya gayrından dolayı imkânsız olmayan her fert" şeklinde bir kayıt getirmişti. Bu durumda Ebherî, *hakîkiyye* önermenin açık halinin "var olursa *unvân* ile niteleneceği takdir edilen (*farz*) kendi veya gayrından dolayı imkânsız olmayan her fert, var olması bakımından B olmak *vasf*ına sahip olur" şeklinde olacağını belirtmişti. Tûsî'ye göre, "kendi veya gayrından dolayı imkânsız olmayan her fert" kaydı getirmesine rağmen *hakîkiyye* önermeleri benzer şekilde yorumladığı için Ebherî'nin söz konusu sorunları aşması mümkün olmamıştır.[155]

Tûsî, eleştirilerini gerekçelendirmek için modal önermelerden kurulu iki kıyas yapmaktadır. Buna göre "Her A B'dir" *(*16*)* veya "Hiçbir A B değildir" *(*17*)* önermelerinin *hakîkiyye* yorumunda özel imkân (*imkân-ı hâss*) gözetiliyor olsun.[156] Bu durumda B *vasf*ının A *unvân*ı ile ilişkilenmesinde ne kendilerinden ne de A ve B *mefhûm*larının gayrından dolayı

[153] Tûsî, *Ta'dîl*, 163.
[154] Tûsî, *Ta'dîl*, 163.
[155] Tûsî, *Ta'dîl*, 163-164.
[156] Tartışmanın gidişatını sahih şekilde takip edebilmek adına, özel imkân kavramının "olup olmaması aynı olasılığı barındıran modalite" olduğu unutulmamalıdır.

imkânsızlık söz konusu olmamalıdır.[157] Bu girişi yaptıktan sonra itirazlara geçebiliriz. Tûsî eleştirilerini iki kıyas ile temellendirmektedir.

1. Kıyas:

Küçük Öncül: "A ve B" olan her *zât*, zorunlu olarak A'dır.

Büyük Öncül: "A ve B" olan her *zât*, zorunlu olarak B'dir.

Sonuç: A olan bazı *zât*lar zorunlu olarak B'dir. *(*18*)*

2. Kıyas:

Küçük Öncül: A olup B olmayan her *zât*, zorunlu olarak A'dır.

Büyük Öncül: A olup B olmayan her *zât*, zorunlu olarak B olmayandır.

Sonuç: A olan bazı *zât*lar, zorunlu olarak B olmayandır. *(*19*)*[158]

Elimizde *(*16*), (*17*), (*18*)* ve *(*19*)* şeklinde dört çeşit yüklemli önerme vardır. *(*16*)* önermesi *(*19*)* önermesi ile, *(*17*)* önermesi de *(*18*)* önermesiyle çelişmektedir. Bu önermeler Ebherî'nin teklif ettiği anlamıyla *hakîkiyye* şeklinde yorumlandığında, çelişiklerin aynı anda doğru olduğu gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Tûsî'ye göre tüm bu imkânsız durumlar, Ebherî'nin *hakîkiyye* önermelerin açık halinde mülâzemet şartı aramasından kaynaklanmaktadır.[159] Tûsî'nin bu eleştirilerini biraz açmak gerekir.

Hakîkiyye önermeler, açık halinde şayet Ebherî'nin iddia ettiği gibi mülâzemet şartıyla yorumlanırsa bu durumda *vasf*ı, *unvân*ın *misdâk*larına yüklem yapmak için arada zorunluluk olması gerektiğini söylemiş oluruz. Çünkü birbirini gerektirme anlamında mülâzemet zorunlu veya sürekli cihetlerde mümkündür. Yüklemli önerme için mülâzemet şartı aranması durumunda su ve ısınmak *mefhûm*ları arasında zorunluluk yahut süreklilik söz konusu olmadığından "Su ısınır." Şeklinde bir yüklemli önermeden bahsedemeyiz.[160] Öte yandan Ebherî olumlu tümel önermelerdeki sorundan kaçınmak adına "kendi veya gayrından dolayı imkânsız olmayan her fert" kaydını getirmişti. *Hakîkiyye* önermelerin yorumunda hem mülâzemet (dolayısıyla zorunluluk veya süreklilik) hem de imkânsız olmama şartları arayan Ebherî, tutarsız bir pozisyon savunmaktadır. Benzer şekilde imkânsız olmamayı "kendinden

[157] Tûsî, *Ta'dîl*, 163.
[158] Tûsî, *Ta'dîl*, 164.
[159] Tûsî, *Ta'dîl*, 164.
[160] *Hakîkiyye* önermelerin açık halinde bulunan şart ifadesiyle *ittifâk* değil, *lüzûm*u şart aradığı için Hûnecî, Ebherî ve Kâtibî gibi müteahhir mantıkçıların bu hataya düştüğü konusunda değerlendirme için bkz: Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 72.

veya gayrından dolayı" demek suretiyle genelleştiren Ebherî, *unvân*ın ferdi olması farz edilen mukadder *zât*ları da önermenin açık halinin dışında bırakmaktadır.[161]

Bir yandan mülâzemet öbür yandan imkân şartı aramanın nasıl mümkün olduğu konusunda Ebherî açıklama yapmamaktadır. Görünürdeki bu çelişkiler ve tutarsızlıklar Tûsî'nin eleştiri oklarına maruz kalır. Sonraki meseleye geçmeden önce bir hususa işaret etmek istiyoruz. Tûsî, "kendi veya gayrından dolayı imkânsız olmayan her fert" kaydını yorumlarken *(*16*)* ve *(*17*)* önermelerinde özel (*hâss*) imkâna değindi. Doğrusu Ebherî'nin *Tenzîl* eserinde bu konu hakkında "imkânsız olmayan" demek suretiyle genel imkânın kastedildiğine işaret edilmektedir.[162] Benzer ifadeler Ebherî'nin diğer eserlerinde de geçmektedir.[163] Bu açıklamalar Ebherî'nin *zât*ların *unvân* ile nitelenme cihetinde Fârâbî gibi bilimkân şartı aradığına işaret etmektedir. Özellikle *Zübde*'de zikrettiği üzere *akdü'l-vaz'*daki cihetin bilkuvve olması gerektiğine değinmektedir.[164] *Hidâyetü'l-hikme* ve *Beyânü'l-esrâr*'da ise Ebherî, *zât*ların *unvân* ile nitelenmesinin bilkuvve/bilimkân değil, bilfiil olması gerektiğini açıkça belirtmektedir.[165] Bu farklılıklar Ebherî'nin konuya dair nihai kararının ne olduğu konusunda sorulara neden olmaktadır. Söz konusu tutarsızlığı anlamlandırmak için, Ebherî'nin eserlerini çapraz okumayla değerlendirmek gerekmektedir. Ancak ister genel imkân olsun ister özel imkân, Tûsî'nin gösterdiği üzere mülâzemet ve imkân arasında uyumsuzluk/tutarsızlık bulunmaktadır. Ebherî'nin konuya dair hususi görüşünü tahkik etmek bu çalışmanın amaçlarından olmadığından, ilerleyen dönemlerde çalışılmak üzere tutarsızlığa sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

5.4. Zihniyye Önermeler

Hâriciyye ve *hakîkiyye* önerme türlerine dair açıklamasını bitiren Ebherî, kısaca *zihniyye* önermeler hakkında da bilgi vermektedir. Zihnî varlığı bakımından kendisi hakkında yargıda bulunulan önermelerde, zihinde *unvân* ile nitelenen (*ittisâf*) zihnî *zât*ların, gene zihinde var olan *vasıf mefhûm*uyla nitelendiğine dair hüküm verilmektedir. "Her A B'dir" önermesinin *zihniyye* önerme bağlamında açılımı "zihinde olup da A *vasf*ına sahip olan tüm fertler, zihinde bulunan B yüklemine de sahip olur" şeklinde olacaktır.[166] Ebherî'nin yüklemli önermelerdeki öznenin fertlerinin, tasavvuru bakımından taksimi hususundaki görüşleri bununla sınırlıdır.

[161] Tûsî, *Ta'dîl*, 164.
[162] Ebherî, *Tenzîl*, 161.
[163] Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, 62; Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: 83.
[164] Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: 83.
[165] Esîrüddin Mufazzal b. Ömer Ebherî, *Hidâyetu'l-hikme: Kısmu'l-mantık*, ed. Abdülhamid Türkmânî (Lübnan: Dâru'r-reyâhîn, 2019), 98; Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: 77.
[166] Ebherî, *Tenzîl*, 161; Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, 62.

Özetle Ebherî, yüklemli önermelerin öznesinin hem *hâriciyye*, hem *hakîkiyye* hem de *zihniyye* şeklinde tasavvur edilebileceğini ve yüklemin de buna göre yapılacağını belirtmektedir.

Ebherî'nin yüklemli önermelerin kısımları hakkında ifade ettiği *zihniyye* açıklaması da tıpkı diğer yorumlar gibi Tûsî'nin eleştirilerine muhatap olmuştur. Tûsî'ye göre, yüklemli önerme *zihniyye* şeklinde anlaşıldığında, *zât*ların *unvân* yahut *vasıf* ile nitelenmesi hususunda zihinde varlık dışında başka herhangi bir şeye itibar edilmez. Ona göre, bu anlamda *zihniyye* önermeler hiç kimsenin savunmasının mümkün olmadığı bir yüklemli önerme yorumudur.[167] İtirazını belirttikten sonra Tûsî, zihinde imkânsız kavramların ve yanlış önermelerin de bulunduğu şeklinde bir gerekçe ile iddiasını desteklemektedir.

Yüklemli önermelerin, *zât*ların *unvân* ve *vasıf* ile nitelenmesinin (*ittisâf*) başka tarzda tasavvuru mümkün görülmeksizin yalnızca zihnî varlık gözetilerek kurulduğu iddia edildiği takdirde, herhangi bir zihinde hayale konu olan her özne hakkındaki önermenin doğru olması gerekecektir. Bu duruma örnek olarak "insan uçandır" verilebilir. Biliş durumuna sahip kimse tarafından uçan yüklemine konu olacak şekilde tasavvur edilen insan hakkında verilecek zihinsel yargılar doğru olacaktır. Örnekleri çoğaltıp tüm imkânsız varlıkları da kapsayacak şekilde genişletmek mümkündür. Başka bir deyişle, *zihniyye* şeklinde anlaşılan yüklemli önermeler söz konusu olduğunda "Her insan ve cansız olan, canlıdır." *(*13*)* gibi önermeler doğru olacaktır. *Zihniyye* anlamıyla *(*13*)*, "zihinde hem insan olmak hem de cansız olmak *unvân*ına sahip muhayyel yahut mukadder fertlerin her biri, zihinde canlı olmak *vasf*ını taşır." şeklinde açılacaktır.

Tûsî'ye göre, bu durumda *hakîkiyye* önermelerin Ebherî gibi anlaşılmasında ortaya çıkan imkânsız durumların tamamı *zihniyye* önermeler için de geçerli olacaktır.[168] Yukarıda ayrıntılarıyla ele alınan tartışmalardan da hatırlanacağı üzere Ebherî, *hakîkiyye* önermeleri incelerken *lüzûm* şartı aramasından ve imkânsız dahi olsa bütünün parçasını gerektireceği gibi iddialarından ötürü Tûsî tarafından eleştirilmişti. Bu tarz eleştirileri öngören Ebherî, teorisini yumuşatmak adına "imkânsız olmayan fertler" kaydı getirmiş; ancak bu durumda da Tûsî, "aynı anda hem zorunluluk hem de mümkün" kaydını var sayan Ebherî yorumunun eksik ve hatalı olduğunu belirtmişti. Şayet yüklemli önermeler başka herhangi bir durum gözetilmeksizin yalnızca zihnî varlık açısından yorumlanırsa söz konusu üç eleştiri aynıyla *zihniyye* önermeler için de söylenebilir. Bu durumda yüklemli önermelerin *zihniyye* tarzında

[167] Tûsî, *Ta'dîl*, 164.
[168] Tûsî, *Ta'dîl*, 164.

açıklanması faydasız bir yoruma dönüşecektir.[169] Veciz bir ifadeyle tekrar etmek gerekirse, fertlerinin *unvân* ve *vasıf* ile nitelenmesi (*ittisâf*) yalnızca zihnî varlık ile açıklanan önermeler, bilgimizi genişletmesi yahut derinleştirmesi hususlarında başarısız olmaktadır.

Zihniyye önermeler bu haliyle eleştirilerden kurtulamadığına göre ya tamamen yok sayılmalı yahut bazı kayıtlarla ayrıntılandırılarak ne kastedildiği daha belirgin hale getirilmelidir. Tûsî'nin anlayışına göre *zihniyye* önermeler anlayışının düzeltilmesinin tek yolu "kendi zâtından dolayı dışta imkânsız olmayan" kaydı eklemektir. Bu kayıt sayesinde eleştirilerin giderileceğine değinen Tûsî, bu görüşün aynı zamanda kendisinin de savunduğu *mahsûra* önermeler yorumunun kapsamına girdiğini belirtmektedir.[170] Ancak bahsi geçen kaydın eklenmesi durumunda yorumlanan yüklemli önermeler Ebherî'nin teklif ettiği noktadan farklı bir hüviyet kazanmış olacaktır. Ebherî'ye yönelttiği eleştirileri bu şekilde sonlandıran Tûsî, yüklemli önermelerin bu şekildeki *hâriciyye*, *hakîkiyye* ve *zihniyye* olmak üzere üçlü yorumunun isabetsiz olduğunun altını çizmektedir. Tûsî'nin *mahsûra* önerme yorumuna geçmeden önce Tûsî'ye yöneltilmesi muhtemel bir eleştiriye yer vermek ve ona Tûsî düşüncesinin ana ilkelerine sadık kalmak suretiyle cevap vermek gerekmektedir.

Tûsî'nin *zihniyye* önerme eleştirileri, "başka hiçbir durum itibar edilmediği" takdirde önermenin zihnî varlık yorumu ile mutlak bir öznellik durumuyla beraber sofist tavrın düşünceye hakim olacağı ve dolayısıyla hiçbir paylaşılabilir bilgiden bahsedilemeyeceği şeklinde özetlenebilir. Peki zihin denilen anlama yetisinin, sahip olduğu bazı yetiler sayesinde nesnelliği özne temelli inşa ettiği iddia edilemez mi? Örneğin zihnin sahip olduğu şeyleri algılamasına eşlik edip görüyü inşayı sağlayan genel kavramlar, bağlantıların kurulmasına yardımcı olan kategoriler ve düşüncenin işleyişini düzenleyen ilkeler ile idealar sayesinde zihinde bir tür nesnelliğin mümkün olduğu neden savunulamasın? Anlama yetimiz olan zihin bu tür yetilere sahipse bu durumda önermelerin *zihniyye* yorumunda Tûsî'nin varsaydığı imkânsız durumlar söz konusu olmayacaktır. Buna binaen Tûsî'nin ispatlamaya çalıştığı *mahsûra* önerme yorumu da temelsiz kalacaktır. Önermenin kurulumu problemi hakkında Tûsî'nin görüşlerinin hakkıyla işlenip konuyu bütünlüklü tarzda ele almak için bu muhtemel eleştiriye cevap vermek elzemdir.

Felsefenin son üç yüzyıllık serüveni içinde gelişen bu tutumun önerdiği nesnelliğin öznede kurulumu anlayışı doğruysa bu durumda Tûsî'nin yüklemli önermelerin yorumu bağlamında ortaya attığı eleştiriler ve teklif ettiği çözüm anlamsız kalacaktır. Böyle kesin bir

[169] Tûsî, *Ta'dîl*, 164.
[170] Tûsî, *Ta'dîl*, 164.

sonuca varmadan, Tûsî düşüncesi bağlamında söz konusu iddiaya cevap vermek mümkündür. Çünkü "Nesnellik; anlama yetisindeki zaman-mekân kavramları, kategoriler ve düzenleyici idealar ile ilkeler sayesinde aklın kendisinde bulunur." *(*20*)* önermesinde bulunan "nesnellik" *unvânı* ve bu *unvân*ın *misdâk*ı olan *zât*/lar şayet bu önermeyi kuran zihne aitse ve nitelenme (*ittisâf*) başka hiçbir durum gözetilmeksizin yapılıyorsa, bu durumda bu önermenin paylaşılamaması ve aktarılamaması gerekir. Paylaşılsa dahi hiçbir zaman, önermeyi kuran kişinin zihnindeki tasavvur aynıyla bilinemeyeceğinden, anlaşılmaması gerekir. Zihinde ortak yetilerin olduğu ve bilen öznelerin bu sayede paylaşımda bulunabildiği iddiası da yetersiz kalacaktır. Bunun nedeni: *(*20*)* önermesini kuran kişi bunu böyle tasavvur ediyor olabilir, ancak bireysel zihninde tasavvur ettiği *(*20*)* önermesinin her zihinde ortak olduğunu iddia edebilmesi için filozofun kendi zihni dışında en az bir kendinde şey bildiğini iddia etmiş olacaktır. Bu kendinde şey de anlama yetisi olarak zihnin, anlayan kişinin özelinden bağımsız olarak tüm zihinlerde ortak olduğu şeklindeki kendinde sabit durumdur. Bu haliyle nesnelliğin öznede inşa edildiği iddiası açık bir çelişki barındırmaktadır.

Tûsî'nin düşünce sistemindeki ana önermelere sadık kalarak geliştirilebilecek bu tarz bir çözüm sayesinde önermenin kurulumu bağlamında ifade ettiği görüş daha anlamlı bir hal alır. Sert bir ifadeyle yinelemek gerekirse: Kant'ın kendi anlama yetisinin bahsi geçen tarzda çalıştığını iddia etmesi ile Tûsî'nin de zihninin aynı şekilde çalıştığını iddia etmesi arasında fark vardır. İlki, önermelerin *zihniyye* yorumu bağlamında, tam bir öznellik içerirken ikincisini ifade etmek için *(*20*)* önermesine benzer bir üst önerme var saymayı gerektirir ki bu durumda zihnin kavramasından bağımsız kendinde bir anlama yetisinin olduğu söylenmiş olur. Tûsî'nin temel önermelerine bağlı kalarak geliştirmeye çalıştığımız ispat yeterliyse, bu durumda Tûsî'nin önerme kurulumu bağlamında teklif ettiği çözümün detaylarını inceleyebiliriz. Bu sayede çalışmamızın amacına uygun olarak yüklemli önermenin anlamının nasıl metafiziğe kökenlik ettiği de daha anlaşılır olacaktır.

5.5. Tûsî'ye Göre Mahsûra Önermelerin Anlamı

Tûsî, Ebherî'nin yüklemli önermeler anlayışına kapsamlı eleştiriler yöneltmişti. Öte yandan, Tûsî sonrası dönemde, Tûsî'ye rağmen yüklemli önermeler konusunda Ebherî'yi belli bir noktaya kadar takip eden mantıkçı bir zümrenin varlığı da bilinmektedir.[171] Tûsî, yönelttiği eleştiriler ile sadece müteahhir dönem birçok mantıkçıya muhalefet etmemekte,[172] ayrıca

[171] Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, 68; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 72; Teftazânî, *Tehzîb*, 194; Gelenbevî, *Burhânu Gelenbevî*, 172-187.
[172] Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 55; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 83.

konuya dair kendi teklif ettiği görüşün de ilimde yetkinliğe ulaşmış kimselerin çoğunluğuna (*cumhûru'l-muhassilîn*) ait olduğunu önemle belirtmektedir.[173] Tûsî tarafından önerilen önerme anlayışı, modal önermelerin ve muhtemel varlık tarzlarının tamamını içermesi bakımından oldukça kuşatıcıdır. Tûsî'nin konuya dair görüşlerini zikrettiği paragrafı buraya bütünüyle alıp adım adım tahlil etmek konunun bütünlüğünü takip etmek adına gereklidir.

> وإذا ظهر فساد الوجوه التي ذكرها، فلنبيّن المذهب المتعارف الذي يستعمله الجمهور من المحصّلين. وهو أنّا إذا قلنا "كل ج ب" فإنّا نعني به أنّ كل واحد واحد ممّا يقال عليه ج، سواء كانت الجيمية ذاته أو صفة غير ذاته موضوعة مع ذاته، سواء كانت الصفة دائمة أو غير دائمة؛ بل في وقت معيّن أو غير معيّن.
>
> وسواء كان موجودًا في الخارج أو في العقل أو في الفرض الذهني ممّا لا يمتنع وجوده بذاته فقط؛ لكن يشترط أن يكون كما يكون موجودًا لو وجد من غير أن يلتفت إلى شيء من هذه الأقسام؛ بل يعقل من حيث إنّه ج بالفعل على أعمّ أنحاء الوجود الشامل بهذه الوجودات لا بأن يوجد من حيث هو موجود أو ليس بموجود، ولا بأن يصحّ أن يكون ج فقط فهو ب. ويكون وجود البائية له على نحو وجود الجيمية.
>
> إن كانت القضية مطلقة عامّة فعلى هذا البيان لا يدخل الممتنعات فيه، ولا ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة. فإن كان الموضوع ممتنعًا لذاته، كالخلاء والجوهر الفرد، فقد يعقل منه أنّه على رأي القائل به غير ممتنع. وهو عند اتّصافه بالوجود في الخارج يكون خلاءًا وجوهرًا فردًا بالفعل، فيحكم عليه من حيث كذلك بما يحكم. فهذا ما ذهب إليه الجمهور.

[Ebherî'nin] Zikrettiği yorumların (*vücûh*) yanlış olduğu ortaya çıktığına göre *cumhûru'l-muhassilîn*in kullandığı yaygın mezhebi açıklayabiliriz. Bizler "Her A B'dir." dediğimizde A'nın *misdâk*ı olan (*mekûl*) tek tek tüm fertleri kastediyoruz. İster A'lık [*unvân*ı önermenin] *zât*ının aynısı olsun, isterse de *zât*ından başka [ama] zatıyla beraber önermenin *mevzû*'u olan bir sıfat olsun. [Şayet *unvân* sıfat olacaksa] ister süreklilik ifade etsin ister etmesin. [Eğer süreklilik ifade etmiyorsa] muayyen veya muayyen olmayan herhangi bir vakitte de [süreklilik ifade etmeyecek şekilde sıfat] olabilir.

[Ayrıca A'nın *misdâk*ları] ister dışta, ister akılda ya da isterse zihnin farz etme [fakülte]sinde yalnızca kendi zatından dolayı imkânsız olmayan bir *mevcûd* olsun. Ancak var olursa [bu varlık tarzlarından biriyle] var olması şart olduğu gibi, [önermenin *mevzû*'u olurken] söz konusu [belirli] varlık tarzlarından (*aksâm*) hiçbirine yönelinmeksizin [*misdâk* olması da] şarttır. Ne var olup olmaması bakımından var olması ne de sadece A olmasının mümkün olması (*sahîh*) ile B de olması düşünülmeksizin, bahsi geçen varlık tarzlarının tamamını da kapsayan en geniş anlamdaki varlık boyutuyla *misdâk*ın bilfiil A olması bakımından tasavvur edilir. [Bu durumda] B'liğin varlığı da *misdâk*ta A'nın varlığı tarzında [en genel anlamıyla] olur.

Şayet önerme [modalite itibariyle] *mutlaka-i âmme* olursa bu açıklamaya göre imkânsızları veya bilkuvve olması bakımından bilkuvve olanları kapsamaz. Şayet önermenin *mevzû*'u boşluk ve cevheri ferd gibi kendinde (*lizâtihi*) imkânsız olan bir şeyse yüklemli önermeyi kuran kişinin (*kâil*) görüşüne göre imkânsız olmadığı düşünülür ve [*misdâk*ın] dış varlık (*hâric*) ile nitelenmesi

[173] Tûsî, *Ta'dîl*, 164.

durumunda bilfiil boşluk ve cevheri ferd olacağı tasavvur edilerek bu itibarla kendisine yüklem olacak şey ile yargıda bulunulur. İşte *cumhûru*[*'l-muhassilîn*i]n kabul ettiği [görüş] budur.[174]

Önermenin kurulumu esnasında *zât*ların *unvân* ile nitelenmesi gerektiği ve *vasf*ın da *unvân*la nitelenen *zât*lara yüklendiği üçüncü başlıkta uzunca ele alınmıştı. Peki *zât*ların *unvân* ile nitelenmesi nasıl bir şeydir? Yahut bu nitelenmenin gerçekleşmesi için ne tür şart/lar gerekir? Önermenin kurulumu adına bu sorulara kapsamlı bir cevap verilmesi gerekmektedir. Bu tür sorulara tatmin edici bir cevap henüz verilmedi. Bu konu ele alınırken yukarıda Fârâbî ile İbn Sînâ arasında temel bir ihtilafın bulunduğuna değinilmişti. Bu problem ve genel olarak yargı vermenin imkânı bağlamında Tûsî, yüklemli önermenin kurulumu için üç şartın sağlanmış olması gerektiğine işaret eder.[175]

*Zât*ların *unvân*ı taşıması Fârâbî'ye göre imkân modalitesi ile olurken İbn Sînâ'ya göre bilfiillik modalitesi ile taşınmaktadır. İmkân modalitesiyle kurulmuş *mümkine-i âmme* önermenin bilfiillik modalitesiyle kurulmuş *mutlaka-i âmme* önermeden daha genel olduğu ve kapsam alanının daha geniş olduğu unutulmamalıdır.[176] Nitekim bu kapsam alanının genişliği Fârâbî'nin konu hakkındaki eleştirilerinin kabul görmemesine neden olmuştu. Hem örfe hem de dile aykırı bu görüşe göre "zenci" *unvân*ının mümkün *misdâk*ları arasına "sarışanlar" da dahil olacaktır. Ancak önermeyi kurarken *zât*ların *unvân*ı taşıması ile kastedilenin bu durum olmadığı önceki bölümlerde belirtilmişti. Dolayısıyla Tûsî de İbn Sînâ gibi *zât*ların *unvân*ı taşımasının bilfiillik üzerinden olması gerektiğini belirtmektedir.

Unvân, zât ile birlik (*ittihâd*) içinde midir yoksa ayrı şeyler midir? *Zât*ların *unvân*la nitelenmesi (*ittisâf*) zorunlu mudur yoksa sürekli mi? Şayet *unvân* ne zorunlu ne de sürekli ise bu durumda *unvân*ın *zât*larda taşınması belirli bir şarta mı bağlıdır yoksa şart aranmaz mı? Peki, süreklilik ifade etmeyen *unvân*ın taşınması durumunda *zât*lar, belirli bir vakitte mi nitelenir yoksa *unvân*la nitelenmesi önermede tayin edilmeyen herhangi bir vakitte mi gerçekleşmektedir? *Vasf*ın *zât*lara yüklenmesinde *unvân*ın etkisi (*dahl*) var mıdır, yok mudur? Bu soruları farklı kombinasyonlar içinde ele alarak yüze yakın modal olasılık üzerinden önermelerin kısımlarını çeşitlendirmek mümkündür. Ancak temel nokta hep aynı kalacaktır: *unvân* ve *vasıf* ile nitelenen *zât*ların nitelenmesinin (*ittisâf*) neliği hakkında bir açıklama

[174] Tûsî, *Ta'dîl*, 164-165 Köşeli parantez [] içinde belirtilen ifadeler tarafımıza aittir. Bu tasarrufu yaparken dilin teknik nüanslarından, zamirlerin referansta bulunduğu isimlerin tayininden ve bağlamdan istifade ettik. Olası tercüme hatalarının anlama zarar veren olumsuz etkisini azaltmak gayesiyle metnin orijinal halini de buraya almanın yararlı olacağı kanaatine sahibiz.
[175] Tûsî, *Ta'dîl*, 164-165.
[176] Tûsî, *Ta'dîl*, 165-166; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 155; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 85.

geliştirilmeden yüklemli önermelerden ve bilgimizi genişleten yargılardan bahsetmek mümkün değildir.

Çift katmanlı yüklemleme teorisinin ilk katmanı olan *akdü'l-vaz'* aşamasında hakkında yargı verilen fertlerin neliğine dair bir tasavvur elde edilir. Tûsî, *zât*ların *unvân* ile nitelenmesinin bilfiillik modalitesi ile olması gerektiğini belirttiğine göre bu durumun ne demek olduğuna dair açıklama yapmak gerekmektedir. *Mutlaka-i âmme* önermenin modalitesi olan bilfiillik durumu, *mümkine-i âmme* ve *mümkine-i hâssa* önermeler hariç, modaliteli önermeler arasında kapsamı en geniş olandır.[177] *Mümkine* önermelerin durumu hakkında açıklama yapıldığı için burada tekrar edilmeyecektir. Ancak bilfiillik modalitesi ile diğer modal önermelerin ilişkisine yer vermek gerekmektedir.

Bilfiillik modalitesinde *zât*ların *unvân*la nitelenmesi için herhangi bir kayıt, şart yahut farklı bir gerekçe aranmaz.[178] Bilfiillik, herhangi bir şart gözetmeksizin *zât*ların kendinde imkânsız olmayan bir niteliği bilkuvve olmayan bir tarzda taşımasıdır. Bilfiil modalitesi, herhangi bir şart ve kayıt olmaksızın nitelenmeyi ifade ettiği için, zorunluluğu, sürekliliği, muayyen vakti veya *unvân*ın etkisini (*dahl*) gerektiren modalitelerin tamamından kapsam bakımından daha geneldir (*e'am*). İmkân modalitesinden daha dar kapsamlı olmasının nedeni, imkânın bilkuvve olanları da kapsamasıdır.[179] İmkân dışındaki tüm modalitelerden daha geniş olduğu için bilfiillik modalitesi hem tahakkuk etmiş (*muhakkak*) hem de mukadder fertlerin tamamını da kapsayacaktır. Hatırlanacağı üzere, İbn Sînâ ve Tûsî'nin önermeyi sadece dış varlık ile açıklayan antik dönem mantıkçılarına yönelttiği ilk eleştiri, mukadder fertleri kapsamadığı ve dolayısıyla hiçbir zaman tümellik ifade edemeyeceği şeklindeydi. Dolayısıyla Tûsî'nin bu mantıkçıların hatalarını buradaki yorumuyla giderdiği görülmektedir.

Tûsî'nin *unvân*ın taşınması için zikrettiği şartsız ve kayıtsız bilfiillik durumu[180] sayesinde yüklemli önermenin kapsam alanında mukadder fertler de bulunmaktadır. *Hakîkiyye* önermelerin mukadder fertleri de kapsadığı hususunda Tûsî şarihleri oldukça net ifadeler kullanmışlardır.[181] Yüklemli önermenin bu geniş yorumu Tûsî'nin yüklemli önermeler probleminde sorunların aşılması adına yaptığı bir katkıdır. İbn Sînâ'nın konuyu ele alış tarzını detaylandırıp çerçeveyi genişleten Tûsî, bu sayede Ebherî'nin mülâzemet şartından kaynaklı

[177] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 157; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 63; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 1: 198; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 63; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 85.
[178] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 157; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 63.
[179] Tûsî, *Ta'dîl*, 165-166; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 157-159; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 85.
[180] Tûsî, *Ta'dîl*, 164.
[181] Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 122; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 194; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a*, 1: 99-100; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 39-40; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 81.

zorunluluk anlayışı ile bu durumun doğurduğu çelişkiden kaçınmak için getirilen imkân şartı arasındaki sıkışmışlığı aşan bir bakış geliştirmiştir. Tûsî'ye göre, yüklemli önermenin kurulumu için gereken ilk şart, bahsi geçen *unvân* ile nitelenmenin bilfiillik modalitesi olması gerektiği şeklinde formüle edilebilir. Bilfiiliğin sağladığı geniş çerçeve sayesinde bazı önermelerimizin dışarda kalmasının önüne de geçilmektedir.

Önermenin gerçek anlamda *mahkûmun aleyh*i olan *zât*ların *unvân* ile nitelenmesinin bilfiil modalitesi ile olması konunun kapsamını genişletmekle birlikte asıl sorumuza nasıl katkı sunar? Olumlu yüklemli önermelerde yargı ile, konuya bir tür varlık yüklendiği ve *mahkûmun aleyh*in en genel anlamıyla dahi var olmadığı bir önermede *zât*lar hakkında var olan bir *vasıf* ile yargıda bulunulduğunda, her olumlu önermenin aslında bir çelişki barındıracağı önceki başlıklarda ele alınmıştı. Tûsî yüklemli önermelerin hem *zihniyye* hem de *hâriciyye* yorumlarını eleştirdiğine göre, önermenin *zât*ları *unvân*ı nerede ve nasıl taşımaktadır (*ittisâf*)? Henüz bu sorunun Tûsî perspektifinden cevabı verilmiş değil.

İbn Sînâ *hâriciyye* önermeleri eleştirirken ifade ettiği ikinci delilde bazı önermelerimiz söz konusu olduğunda, varlık tarzı tasavvur edilmeksizin salt mahiyeti üzerinden yargıda bulunduğumuzu belirtmişti. Özellikle matematik bilimlere dair önermelerimiz bu şekilde olduğu için muhakkik alimlerin savunduğu görüş de budur.[182] Tûsî bu eleştirilerden hareketle aslında tüm *mahsûra* yüklemli önermelerimizin konu ve yüklemin hususî varlık tarzları tasavvur edilmeksizin kurulduğuna işaret eder. Tûsî'nin şu ifadelerle kastettiği şey de bu durumdur:

> [Ayrıca A'nın *misdâk*ları] ister dışta, ister akılda ya da isterse zihnin farz etme [fakülte]sinde yalnızca kendi zatından dolayı imkânsız olmayan bir *mevcûd* olsun [fark etmez]. Ancak var olursa [bu varlık tarzlarından biriyle] var olması şart olduğu gibi, [önermenin konusu olurken] söz konusu [belirli] varlık tarzlarından (*aksâm*) hiçbirine yönelinmeksizin [*misdâk* olması da] şarttır.[183]

Tûsî burada önermenin unsurlarının tasavvur edilmesinin belli varlık tarzlarına göre değil, tüm varlık tarzlarını da kuşatan en genel anlamıyla varlık ile mümkün olduğunun altını çizmektedir. Bu durumda, en genel anlamıyla varlık şeklinde tasavvur edilen *zât*ın belirli varlık tarzı düşünülmez. *Vasf*ın yargı yapılmasıyla kendisine varlık yüklenen *unvân* ile nitelenmiş

[182] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 82. Konunun ontoloji, matematik ve doğa bilimleri bağlamında değerlendirildiği iki çalışma için bkz: Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in *Nefsü'l-emr* Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği"; Fazlıoğlu, "Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme–".
[183] Tûsî, *Ta'dîl*, 165.

*zât*lar, önermenin kurulumu esnasında mahiyetlerinin "en genel anlamıyla varlık" ile nitelenmesi şeklinde tasavvur edilir. Tûsî'nin bu açıklaması, *zât*larda belirli varlık tarzlarını tasavvur etmeyi imkânsız veya gereksiz gördüğü şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim Tûsî, *zât* olması bakımından her *zât*ın belirli bir varlık tarzına sahip olduğunu kabul etmektedir.[184] Bu varlık tarzının dış varlık, bilişsel durumların meydana geldiği akılda tasavvur yahut hayal gücünün faraziyeleri ve vehimleri şeklinde kendini gösterebilir. Ancak önermenin kurulumu esnasında bunların hiçbirinin muayyen surette tasavvur edilmesine gerek yoktur.[185] Çünkü genel varlıkla nitelenmiş *unvân*ı taşıyan *zât*ların, hususi varlık tarzlarını göz ardı ederek, mâhiyetini tasavvur etmek önermenin kurulumu için yeterlidir.[186]

Yüklemli önermelerin kurulumu için Tûsî'nin zikrettiği asgari şarttan fazlasını aramak durumunda, Ebherî'nin konuya yaklaşımı bağlamında ortaya çıkan sorunların hepsi yeniden ortaya çıkacaktır. Tûsî, bahsi geçen sorunlara çözüm olarak yüklemli önermelerin anlamını genişletmek gerektiğini düşünmektedir. Bu durumda yüklemli önermelerde *vasf*ın *zât*lara atfettiği varlık da tıpkı *unvân*da tasavvur edilen varlık gibi en genel anlamıyla varlık olacaktır.[187] Önermenin unsurlarının sahip olduğu belirli varlık tarzlarını araştırmak mantığın konusu değildir. Mantığın bu konuyu incelemesi yalnızca mantığın sûrî/formel yönüne taalluk etmektedir. *Zât*ların varlıklarının tarzlarını araştırmak sûreten değil, madde itibariyle bir araştırma olacağından mantığın alanı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla varlık tarzlarının belirlenimini araştırmak, önermenin kurulumu için aranan bir şart da olmamalıdır. En genel anlamıyla bir varlığın bulunduğuna dair bir tasavvura sahip olunması önermenin kurulumu için kâfidir. Bu sayede İbn Sînâ tarafından bazı matematik önermelerin imkânı için ortaya atılan sadece mâhiyete dair hükümde bulunulabileceği yargısı, Tûsî tarafından aslında tüm önermelerde mâhiyete dair yargıda bulunduğumuz şeklinde dönüşmüştür. Mâhiyetlerin genel anlamıyla varlıkla nitelenmiş tarzda tasavvur edilip yargı verilmesi ise, Tûsî düşüncesinde, yüklemli önermenin kurulumu için gereken ikinci şarttır.

---

[184] Tûsî, *Ta'dîl*, 165.
[185] Tûsî, *Ta'dîl*, 164-165.
[186] Yargıların mâhiyetin gerekenleri olduğu hususunda bkz: Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 82. Yüklemlerdeki yargının mâhiyete ait olduğunu gösteren bir çalışma için bkz: Abuzer Dişkaya, *Aklın Sınırlarında: İslam Felsefesinde İkinci Akledilirler Öğretisi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2020), 163; Varlık-mâhiyet ayrımının mantıksal kökenlerini görmezden gelen Benevich, meseleyi sadece metafizik çerçevede ele almaya çalıştığı için Tûsî'nin yorumlarını çarpıtarak değerlendirmiştir. *Telhîs*'te geçen *ittisâf* ile metafizik bir anlam arayışına girmesi bu durumu gösterir niteliktedir. Detaylı bilgi için bkz: Fedor Benevich, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)", *Oriens*, 45 (2017): 236. Varlık-mâhiyet ayrımının metafizik sonuçları olduğu, ancak mantıksal kökenler üzerine temellendirildiği şeklindeki bir tartışma ikinci bölümde müstakil olarak ele alınacaktır. Burada şimdilik yalnızca *mahsûra* şeklinde önerme kurmanın imkanı üzerinde durulacaktır.
[187] Tûsî, *Ta'dîl*, 165.

Tûsî'ye göre *mümkine-i âmme* dışında kalan bilfiil yüklemli önermelerin kurulumu için gereken son şart, *unvân*ın *misdâk*ı olan *zât*ların kendinde (*lizâtihi*) imkânsız olmamasıdır.[188] Dikkatli bir incelemeye tabi tutulduğu takdirde aslında burada zikredilen üçüncü şartın ilk şartta belirtilen bilfiil olma durumunun bir uzantısı olduğu görülecektir. İmkânsız olma ve bilfiil olma durumları arasında açık bir çelişki bulunduğundan birinin olduğu yerde diğerinden bahsetmek mümkün değildir. Bu durumu açıklamak için kavramların tahlilini yapmak gerekmektedir.

Bilfiillik modalitesinin imkân modalitesinden daha dar kapsamlı olduğu belirtilmişti. İmkân, üst kümeyi temsil ederken bilfiillik alt kümeyi temsil eder. Başka bir deyişle bilfiillik modalitesiyle kurulan önermeler aslında imkân modalitesiyle verilen yargıların yalnızca bazılarıdır. Çünkü imkân modalitesi hem bilfiil hem de bilkuvve olmayı kapsar. Bilfiil önermeler ise bilkuvvenin bütünleyeni (*nakîz*) tarzda kurulur. İmkân düzeyinde bulunan *unvân*lar ve *vasıf*lar gerçeklik kazanıp salt bilkuvvelik durumundan çıkınca bilfiil olmuş olur. Öbür taraftan imkânsız kavramı hakkında durum tamamen farklıdır.

Bilfiil modalitesinin karşıtı (*mütekâbil*) olarak imkânsız, varlığa gelmesi kendinde ihtimal dışı olan demektir. İmkânsız kavramları herhangi bir *unvân* yahut *vasıf* ile tasavvur ettiğimizde bilfiillik durumunun kendileri için söz konusu olmadığını görürüz.[189] Başka bir deyişle imkânsız kavramının yok olduğunu (*ma'dûm*) fark ederiz. *Vasf*ın yargı bildirmesi, varlık atfetmek anlamına geldiğinden, imkânsız kavram söz konusu olduğunda onların *mutlaka* önermelerden daha genel olan *mahsûra* tarzı yargıların konusu olması söz konusu değildir. *Mutlaka mahsûra* önermelerde yargı, *unvân* ile nitelenmiş *zât*ların her biri hakkında verilirken imkânsız kavram zaten bilfiillik barındırmadığı için kendilerinin taşıyıcısı olacak muhakkak yahut mukadder fertlerden bahsedilemez. Aksi takdirde bu bölüm boyunca gerek Ebherî'nin gerekse de Tûsî'nin kaçındığı probleme düşmüş oluruz: var olmayan özne (*mevzû'*) hakkında var olan *vasıf* ile bilfiillik ile yargıda bulunmak. Bu tarzda kurulan önermelerin açık çelişki ifade ettiği ise artık izahtan varestedir.

Anlatılanların neticesinde şu soru sorulmalıdır: nasıl oluyor da imkânsız kavramının, olumlu *mutlaka* önermenin konusu olamayacağı söylenebilir? Aslında bu sorunun cevabı yukarıdaki paragrafta dolaylı olarak verildi. İmkânsız kavramlar hakkında hiçbir önerme kurulamayacağı iddia edilseydi bu durumda imkânsızlar hakkında kesin bir olumlu önerme kurulduğundan açık bir çelişkiden bahsetmek gerekirdi. Ancak burada imkânsız kavram

[188] Tûsî, *Ta'dîl*, 165.
[189] Tûsî, *Ta'dîl*, 165.

hakkında yalnızca olumlu *mutlaka mahsûra* önermeler kurmanın çelişkili olduğu belirtilmiştir. Ancak imkânsız kavramlar hakkında "Hiçbir çelişki, uçan spagetti değildir." gibi olumsuz keyfiyette *mutlaka* önermeler kurabiliriz. Bu örnekte çelişki gibi varlığı imkânsız bir kavramın farazî fertlerinden bir *vasıf* değillenmiştir. *Unvân*ın kendisi imkânsız olduğundan zihin hangi ferde onu nitelik olarak atfedip *akdü'l-vaz'*ı bilfiil surette kurmaya çalışırsa çalışsın *zât*ların *unvân* ile nitelenemediğini idrâk eder. Dolayısıyla bu tür önermelerde değilleme yapıldığından sanki fertleri varmış gibi zihin bir varsayım ile yargıda bulunur. *Mutlaka* önermelerden daha genel olan *mümkine-i âmme* önerme için ise durum ise farklıdır.[190] Genel imkân durumunda zihin önermenin olumlu veya olumsuz keyfiyetlerinden birindeki zorunluluğu nefyettiği için varlığındaki zorunluluk değillenen imkânsız kavramlar hakkında *mümkine-i âmme* şeklinde önerme kurmak mümkündür. Bundan dolayı Tûsî "*lizâtihi* imkânsız olmamak" kaydını *mümkine-i âmme*nin alt kümesi olan *mutlaka mahsûra*lar için şart koşmuştur, tüm *mümkine-i âmme* önermeler için değil. Çünkü bilfiil olmayan genel imkân kümesi bu anlamıyla imkânsızları kapsamaktadır.[191]

Tüm bu açıklamalar sayesinde Tûsî'nin olumlu *mutlaka* yüklemli önermenin kurulumu için aradığı son şart olan *mevzû'*nun kendinde (*lizâtihi*) imkânsız olmayanlar ile ne kastettiği netleşti. Burada Tûsî'nin Ebherî'den farklı bir noktayı daha satır aralarında incelediğini görüyoruz. Nitekim Ebherî, yüklemli önermelerden bahsederken düştüğü sorunlara çözüm üretmek için getirdiği yeni kayıtta "kendinden veya gayrından dolayı imkânsız olmama" şartını aramıştı. Tûsî ise sadece kendinden dolayı imkânsız olmama şartı aramaktadır. Bu husus tümelin tanımıyla da alakalıdır.

Tümel (*küllî*) ve tekil (*cüz'î*) kavramlar tanımlanırken tümel için "yalnızca tasavvurunun (*nefsü tasavvurihi*) ortaklığa engel olmadığı" manalar kastedilir. Tanımında zikredilen "yalnızca tasavvur" kaydı ile, yabancı bir tasavvurun eşlik etmesinden dolayı imkânsıza dönüşen kavramların da tümel kapsamı içine alınmasıdır. Bu sayede aslında birçok kavram hakkında *mahsûra* önerme kurma imkânı buluyoruz.[192] Bu hususa dikkat çeken Tûsî,

---

[190] *İmkân-ı hâss* ile kurulan önermeler doğrudan imkânsızlığın karşıtı olduğundan burada gündem edilmemiştir.

[191] İmkânsız kavramlar hakkındaki yargılarımız müteahhir dönem alimleri arasında pek çok açıdan tartışılmıştır. Bu tartışmalar sonucunda ortaya çıkan sorunlardan biri de "mutlak meçhul" paradoksudur. Bu paradoksun temelinde "Hiçbir surette bilinemeyen hakkında yargıda bulunulamaz." önermesinin nasıl anlaşılması gerektiği problemi yatar. Tûsî'nin bu konudaki görüşlerini değerlendiren bazı güncel çalışmalar için bkz: Joep Lameer, "Anthology of a False Paradokx in Medieval Islamic Philosophy", *Brill* 42/3/4 (2014): 411-414; Harun Kuşlu, "Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020): 99.

[192] Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 12; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 43; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 12; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 31.

kendinde imkânsız kavram hakkında yargıda bulunan birinin onun imkânsız olduğunu tasavvur etmediğini belirtir. Önermeyi kuran kişi o kavramı hayal veya vehim fakültelerinden dolayı imkânsız olmayan bir şekilde bilfiilmiş gibi tasavvur edip ancak buna binaen yargıda bulunabilir. Bu durumda önermeyi kuran kişinin tasavvurunda kavram çelişki barındıran bir imkânsız olmadığından hakkında yargıda bulunmasında bir mahsur yoktur.[193] Tûsî bu duruma boşluk ve cevher-i fert kavramlarını örnek gösterir. Tûsî'ye göre dışta tahakkuku imkânsız olan bu kavramlar hakkında kimi zümrelerin bilfiil olumlu önerme kurduğunu görüyoruz. Ancak Tûsî'ye göre bu kimselerin kurduğu önermeler, onlara göre imkânsız olmadığı için o kimselerin bilincindeki farklı fakülteler sayesinde bir şekilde tasavvur edilmektedir. Bu tasavvur sayesinde o kimseler boşluk ve cevher-i fert gibi imkânsız kavramlar hakkında bile olumlu bilfiil yargılarda bulunmaktadırlar.[194]

Tûsî'nin uzun açıklamalarla anlattığı *mahsûra* yüklemli önermeler, *hakîkiyye* önermeye tekabül etmektedir. Başka bir deyişle, Tûsî'ye göre *mahsûra* yüklemli önerme, *hakîkiyye* önermeyle aynı şeydir. İşte Tûsî'nin müteahhir ulemanın çoğundan ayrılmasına neden olan husus da burasıdır.[195] Tûsî dışındaki çoğunluk yüklemli önermeleri çeşitlendirirken Tûsî, kapsamlı yorumuyla *mahsûra* yüklemli önermelerin yalnızca *hakîkiyye* ile karşılanabileceğini ispatlamaya çalışmaktadır. Burada zikrettiği *hakîkiyye* yorumunun ise Ebherî'nin anlayışından farklı olduğu yukarıdaki açıklamalarla ortaya konmuş durumda. Tûsî'nin konuya dair görüşlerini uzun şekilde açıklaması meselenin anlaşılması için yararlı olmakla birlikte aktarımda biraz zorluk yaşanmasına da neden olmaktadır. Bundan ötürü İsfahânî, Tûsî'nin uzun açıklamalarını tek bir cümlede özetleyen bir formülasyon yapıyor: *hakîkiyye* önermeler, *mevzû'*nun bilfiil *misdâk*ları hakkında dışarda var olup (*mevcûd*) olmamasından daha genel anlamda (*e'am*) hüküm verilen önermelerdir.[196] İsfahânî'nin teklif ettiği veciz ifade Tûsî'nin *hakîkiyye* yorumundaki şartları da barındırmaktadır. "*Mevzû'*un bilfiil *misdâk*ları" kaydı, *unvân*ın *zât*larda taşınma modalitesinin bilfiil olması gerektiğini belirten ve imkânsız kavramları *mutlaka* önermede dışarda bırakan bir şarttır. "Dışarda var olup (*mevcûd*) olmamasından daha genel anlam (*e'am*)" kaydı ise, yüklemli önermelerde *unvân* ile nitelenen

[193] Tûsî, *Ta'dîl*, 165; Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *el-Kavâ'idu'l-celiyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye*, ed. Faris Hassûn Tebrîziyân (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1432h.), 254-255. Hillî'nin bu eserinde hocasının ifadelerini aynıyla alıp açıklayıcı bilgiler verir. İmkânsızlar hakkında yargıda bulunurken fertlerin *unvân* ile *ittisâf*ını farazî yolla gerçekleştirip tasavvur ederse bu durumun hüküm vermek için yeterli olduğunu belirtir.

[194] Tûsî, *Ta'dîl*, 165.

[195] Tûsî'nin bu konuda diğer birçok kimse ile ihtilaf ettiği hususunda bkz: Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 55; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 83.

[196] İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 81.

*zât*ların en genel anlamıyla varlık taşıyan mâhiyetler olduğu belirtilmiştir. Bu kayıt sayesinde hem muhakkak hem de mukadder fertler kapsanmaktadır.[197] İsfahânî'nin burada zikrettiği yüklemli önermeler tanımının ilk izlerini Hillî'nin eserlerinde bulmak mümkündür.[198] Cürcânî'nin de ifade ettiği üzere İsfahânî'nin tarifi, Tûsî'nin açıklamalarını kuşatması bakımından oldukça özlüdür.[199] Her üç şartı da kuşatan bu tanım, ihtisarı hedeflemesinden dolayı amacına uygun şekilde terkip edilmiştir.

6. Bölüm Sonu Değerlendirmesi

Hüküm barındıran sûret anlamında tasdîk, önermeleri de kapsamaktadır. "*Unvân*ı taşıyan *zât*lar hakkında *vasıf* ile yargıda bulunma" anlamındaki yüklemli *mahsûra* önermeler için *mevzû'*unun bir şekilde var olması gerekir. Aksi takdirde önerme kurulumu esnasında, var olmayan bir *mevzû'* hakkında "var olan bir *vasf*ı taşıdığı" şeklinde çelişkili hüküm vermek gerekecektir. Bilgimizi genişleten önermelerimizin bu tarz ifadeler olmadığına dair bir idrake sahibiz. Bu durumda yüklemli önermelerin kurulumu için bazı soruların cevaplanması elzemdir.

Yüklemli önermelerin *zât*larının *unvân* ile nitelenmesi dış varlık şartıyla olursa ne önermelerde tümellikten bahsedebiliriz ne de matematik bilimlere ait önermelerden. Benzer şekilde şayet yüklemli önermelerin *zât*ları için gerekli olan varlık şartı zihnî varlık olsaydı her türlü bilginin doğru olması ve farklı zihinler arasında en ufak bir iletişimin mümkün olmaması gibi saçma sonuçlar ortaya çıkacaktı. Bu sorunları aşmak adına Tûsî yüklemli önermelerin *hakîkiyye* şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Tûsî'ye göre, yüklemli önermenin kurulumundan bahsetmek için üç şartın yerine gelmesi beklenir: i) Önermenin *akdü'l-vaz'* kapsamındaki *zât*lar, *unvân*ı taşırken (*ittisâf*) bilfiil modalitesiyle nitelenmelidir. ii) *Mutlaka* modaliteli önermedeki *unvân*ın *misdâk*ları kendinde imkânsız olmamalıdır. iii) Önermenin öznesi (*mevzû'*) ve yükleminin tasavvuru özne ve yüklemin önermenin unsuru olması için bir tür varlık ile nitelenmesi gerekse de mantık açısından önermenin bu unsurlarının varlık tarzlarını belirlenmesi gerekmez. En genel anlamda bir varlığın tasavvur edilmesi yeterlidir. Bu şartların sağlandığı durumda olumlu yüklemli önermelerden bahsedebiliyoruz. Tûsî'ye göre aksi taktirde bilgilerimizi genişleten *mahsûra* önermelerden bahsetmemiz imkânsız olacaktır.

---

[197] Konunun *zât, unvân* ve *vasıf* ile olan mantıksal ilişkisine vâkıf olmadığı için meseleyi metafizik gerçeklik bağlamında ele almaya çalışan bir değerlendirme için bkz: Benevich, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)", 228. Mantıksal temelleri incelememesi meseleyi eksik ve yer yer yanlış aktarmasına neden olmuştur.
[198] Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 55.
[199] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 83.

BÖLÜM II: METAFİZİĞİN MANTIKSAL KÖKENLERİ HAKKINDA

1. Giriş: Yüklemli Önermenin Anlamından Hareketle Varlığın Dış ve Zihin Şeklindeki Taksiminin Zorunluluğu Üzerine

Birinci bölümü, konunun mantıksal arka planını göstermek üzere Tûsî'nin *Ta'dîlü'l-mi'yâr* kitabındaki Ebherî ile olan tartışmasına, bu bölümü ise *Tecrîdü'l-'akâid* kitabının ilk dört önermesine ayırdık. Birincil ve ikincil farklı kaynaklardan yararlanmakla birlikte birinci bölümde *Ta'dîl*'i, ikinci bölümde ise *Tecrîd*'i merkeze aldık. Şimdiye değin sekiz önermenin ispatını yapmaya çalıştık. Birbirini besleyen bu sekiz önermenin geçerliliği ispat edilirse bu durumda Tûsî'nin bahsettiği anlamda *hakîkiyye* önermelerin var olduğundan bahsedebiliriz. Bu durumda Tûsî'nin ortaya koyduğu varlığın taksîmi deliline göre, *hakîkiyye* önermelerin varlığı bize zorunlu olarak varlığın dış ve zihin şeklinde farklı tarzlarda bulunduğunu gösterecektir. Sonraki bölümlerdeki tartışmaları takip edebilmek için buraya kadar ele alınan meselelerin birbiriyle olan ilişkisi daha açık surette gösterilmelidir. Bu amaca matuf olarak sekiz önermeyi ve bu başlıkta incelenecek iki önerme ile olan ilişkisi kısaca gösterilmeye çalışılacaktır.

*(*21*)*: Bizler önerme kurabiliyoruz.

*(*22*)*: Önerme kurmak için hakkında yargı verilenin (*mahkûmun aleyh*) tasavvuru, kendisi ile yargı verilenin (*mahkûmun bih*) tasavvuru, tasavvurlar arası ilişkinin (*nisbet-i hükmiyye*) tasavvuru ve önermeyi ifade eden yargının kendisi (*hüküm*) şeklinde dört aşama gereklidir.

*(*23*)*: Her önerme nazarî yolla biliniyor olamaz.

*(*24*)*: Varlıktan daha açık surette bilinen hiçbir şey yoktur.

*(*25*)*: Varlık, müşterektir.

*(*26*)*: *Mahsûra* tarzında önermeler kurabilmek için önermede *zât-unvân-vasıf* ayrımı yapmak zorunludur.

*(*27*)*: Olumlu *mahsûra* önermede *zât-ı mevzû'* en genel anlamıyla dahi olsa varlık ile *ittisâf* etmek zorundadır.

*(*28*)*: Varlık, mâhiyete zâittir.

*(*29*)*: *Mahsûra* yüklemli önermeler, *hakîkiyye* önerme tarzında kurulmalıdır.

*(*30*)*: Varlık, dış ve zihin şeklinde taksim edilir.

Ta'dîl ve *Tecrîd*'deki tartışmaları mezcettiğimizde karşımıza yukarıdaki gibi bir liste çıkmaktadır. Şimdi bu önermeleri tek tek ele alıp birbirleriyle olan ilişkilerini göstermeliyiz.

Bu sayede metafizik ön kabullere düşmeden mantığın metafiziğe nasıl köken olduğunu Tûsî merkezli tetkik edebiliriz.

*(*21*)* ile bilen özne olarak insanın bazı şeyler hakkında yargı verebilmesini kastediyoruz. Örneğin "Kedileri sevmiyorum." şeklindeki bir önerme Tûsî'nin argümanlarını açıklamak için bir zemin olabilir.

Önerme kurmamız mümkün olduğuna göre bu imkânın temeli *(*22*)* önermesindeki gerekliliklerdir. Bir şey hakkında bir şey olmaklık yahut olmamaklık şeklinde bir yargıda bulunuyorsam öncelikle bu iki şeyi, ardından da bu iki şey arasındaki nisbeti tasavvur etmem gerekir. Bu üç durum tasavvur edildikten sonra idrakimiz bu nisbetin gerçekleşip gerçekleşmediği (biz ona birinci bölümde *vâki'* olmaklık veya olmamaklık demiştik) şeklinde bir hüküm verir. İşte tasdik, bu dört aşamanın toplamıdır. *(*22*)* ile ilgili birinci bölümün birinci başlığında detaylı bir tartışma yürütülmüştü.

Bazı yargılarda bulunurken önermenin c aşaması dediğimiz *nisbet-i hükmiyyeyi* tasavvur ettiğimizde bunun *vâki'* olup olmadığı şeklinde bir kanaate varmak ve hükmü vermek için bir vasıtaya ihtiyaç duyarız. Örneğin "Oksijen başka maddelerle elektron alışverişi yapar mı?" gibi bir soruya doğrudan "hayır yapmaz" şeklinde olumsuz bir cevap veya "evet yapar" şeklinde olumlu bir cevap vermem için bir vasıtaya ihtiyaç duyuyorum. Ancak bu vasıta ile olumlu veya olumsuz bir hüküm verebilirim. İşte c aşamasındaki, tercih sebebi (*müreccih*) arayışımıza mantık ilminde ***nazar*** denilmektedir. Tercih sebebine ihtiyaç duyduğumuz önermelerimize ise ***nazarî önermeler*** denilmektedir. Bu bilgilerimizi başka bilgilerimiz sayesinde elde ederiz. Ancak tüm bilgilerimiz bu şekilde nazarî olursa bu durumda bazen yeni bilgiler elde etmek için sonsuz sayıda akıl yürütmeye ihtiyacımız olması gerekirdi. Sonsuz sayıda akıl yürütmeye muhtaç olmadan nazarî önermeleri elde edebildiğimize göre tüm bilgiler nazarî olamaz. Böylece *(*23*)* de ispat edilmiş olur.

*(*23*)* ispat edildiğine göre bunun bir devamı niteliğinde olan *(*24*)*'ten de bahsedebiliriz. Şöyle ki: nazarî bilgilerin elde edilmesi mantıksal çıkarıma tabidir. *(*23*)*'te gösterdiğimiz üzere her önerme nazarî yolla bilinemeyeceğine göre nazar yollu bilgilerimizin zemininde bulunan bazı bedîhî bilgilerimiz olmalıdır. Çelişmezlik ilkesi ise bu bedîhî bilgilerin de zemininde bulunan önerme formundaki en temel bilgimizdir. Çelişmezlik ilkesini özetle bir şey hakkında bir nitelik ile hem olumlu hem de olumsuz ya da ne olumlu ne de olumsuz yargıda bulunmanın imkânsız olması şeklinde açıklayabiliriz (*en-nefyu ve'l-isbâtu lâ yectemi'ân ve-lâ yertefi'ân*). Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse bir niteliğe konu olan öznenin o niteliğin değilli haline

(*selb*) konu olması söz konusu olamaz.[200] Çelişmezlik ilkesinden dolayı, varlık ve yokluk yüklemleri arasında üçüncü bir nitelik durumunun bulunması da imkânsızdır. Şayet genel anlamıyla bilfiil varlık tasavvuru bilen öznede hiç bulunmuyorsa bu durumda çelişmezlik ilkesinden de bahsedilemez. Çünkü bir şey hakkında olumlu yargıda bulunmak anlamında *sübût*, genel varlık anlamı ile tasavvur edilebilir. *(*24*)*'ün doğru olmaması durumunda hem bedîhî hem de nazarî şeklindeki tüm bilgilerimizin zemininde bulunan çelişmezlik ilkesi de dahil hiçbir şekilde önerme kurmanın imkânından bahsedemeyiz. Ancak *(*21*)*'de işaret ettiğimiz üzere bizler önerme kurabiliyorsak bu katı Solipsist tavır kabul edilemez. Dolayısıyla *(*24*)*'ün doğru olduğu gösterilmiş olur. Bu anlamıyla *(*24*)*'te ifade ettiğimiz varlık tasavvuru aynı zamanda her türlü bilgi ve bilinç durumumuzu mümkün kılan zemininin kendisidir. İşte bu en kuşatıcı duruma varlık diyoruz. Öncesinde de belirtildiği üzere burada anlatıldığı anlamda varlık ile belirli varlık tarzları, örneğin dışta varlık, kastedilmemektedir. Farklı varlık tarzlarının bile zemininde bulunan bilfiil varlık kastediliyor. Bu anlamıyla varlık, her türlü bilgimizin teminatıdır ve ona eşlik eder. O zaman, tüm bilgilerimize ve bilinç durumlarımıza eşlik eden varlık *(*24*)*'te de belirtildiği üzere en açık sûrette bilinir olmak zorundadır.

*(*25*)*, *(*24*)*'ün aklî bir sonucudur. Bilgimize konu olan her şeyi tutan zemin olarak varlık, en kuşatıcı anlam ise bu durumda o anlamın var olanların tamamında ortak olduğundan bahsetmek gerekir. Tûsî *(*25*)*'i ispat etmek için tereddüt ve çelişmezlik ihlali şeklinde iki delil getirmiştir.[201] Tereddüt deliline göre bir nesne hakkında tüm nitelikleri hakkında şüphe duysak bile hala ona dair bir farkındalığımız bulunur. Niteliklerini bilmediğimiz halde o nesne hakkında idrakimizin olması tüm nesnelerde ortak olan varlık anlamıyla ilişkilendirildiği için mümkündür. Benzer şekilde varlık tüm nesnelerde ortak olan bir anlam olmazsa çelişmezlik ilkesinin ihlal edilmesi söz konusu olurdu. Bir önceki paragrafta da belirtildiği üzere varlık ve yokluk tasavvurları arasında üçüncü bir durum olmadığına göre ve var olmayanlar (*ma'dûm*) yoklukta müşterek olduğuna göre bu durumda varlık yükleminin tüm var olanlarda ortak olması gerekir.[202] Tûsî zikretmemiş olsa da mantıksal çıkarımın imkânı adında başka bir delilden bahsedebiliriz. Bu delile göre hem tümdengelim, hem tümevarım hem de analoji

[200] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Burhân)*, 190-191; İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 236; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, 1: 468-469; Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, 2: 172-174; Molla Sadrâ, *Ta'lîkâtu Sadru'l-Müteellihîn 'ala'l-İlâhiyyât*, ed. Hamid Nâcî Isfehânî (Hemedan: Merkez Beyne'l-milelî Goftegô Temeddünhâ, 1383h.), 237 ve 239; Isbehânî, *'Avnu İhvânu's-Safâ 'ala fehmi kitâbi'ş-Şifâ*, 293. Çelişmezlik ilkesinin önermenin doğruluk kriteri ile olan alakasından dolayı üçüncü bölümde müstakil bir başlık altında incelenecektir.

[201] Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, 63. Aslında Tûsî *(*25*)*'i ispat etmek amacıyla üçüncü bir argüman olarak taksim delilini de zikretse de konumuzla doğrudan alakalı olmadığından buraya almadık.

[202] Bu konudaki ispatlar için bkz: Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 33-34; İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 57-64; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 57-64; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 91-99; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 126-140.

şeklindeki çıkarımlarda öncül/ler/de bulunan yargıyı bir şekilde sonuca taşımaktayız. Şayet hem öncüllerdeki hem de sonuçtaki yargıların ortak olduğu bir zemin bulunmazsa bu durumda önerme kurmanın imkânından bahsedilemez. Nitekim "Kitabım kırmızıdır." şeklinde bir önermenin kurulabilmesi bile kırmızı olmak ile kitabın ortak olduğu müşterek bir zeminde mümkündür. Aksi takdirde iki ayrık anlam "o o'dur" şeklinde yüklem yapılmış olacaktır ki bu da açıkça çelişkili bir sonuca ulaştırır. Bu durum kabul edilemeyeceğine ve önerme kurmanın mümkün olduğu *(*21*)*'de ele alındığına göre tüm bilgilerimizin zemininde bulunan ve nazarî yolla idrâkine varmadığımız *(*24*)*'teki varlık tasavvuru tüm var olanlarda müşterek bir durum olmalıdır. Dolayısıyla *(*25*)*'te ifade edildiği şekliyle varlık anlamının tüm var olanda ortak bir anlam olduğuna ulaşabiliriz.

Niceliği belirtilmiş önermelerden bahsetmek için de *(*26*)*'nın doğru olması gerekir. *(*28*)*'te ele alacağımız varlık-mâhiyet ayrımı ve *hakîkiyye* önermeler tartışmasıyla ilişkili olduğundan burayı hatırlamakta yarar var. "A B'dir" şeklinde bir önerme kurduğumuzu düşünelim. A ve B ile kastedilen ya *mefhûm* ya da *misdâk* olabilir demiştik. A ve B sembollerinden biri ile *mefhûm* diğeri ile ise *misdâk* kastedildiği taktirde bu durumda "Ali gülmektir" yahut "Gülmek Ali'dir" gibi anlamsız yargılar ortaya çıkacaktır. Önerme ile kastedilen şey bunlardan biri olamayacağına göre "A B'dir" önermesinin açıklaması hakkında başka açıklamalar yapılmalıdır. A ve B ile *misdâk* kastedilirse bu durumda iki ihtimal söz konusu olur: i) A ve B eşanlamlı iki farklı semboldür, ii) A ve B aynı *misdâk*a işaret eden iki semboldür. Birinci şık doğru ise önermelerimiz eşanlamlı ifadeler toplamı olur ki bu anlamsızdır. İkinci şıkka göre ise sadece bir şeyin kendi olduğunu ifade eden totoloji benzeri önermeler kurulabilir. Bu tür önermeler ise yargılarımızı bazı zorunlu önermeler ile sınırlayacağı için örneğin "Goriller sevimlidir." gibi bir hüküm hiçbir zaman verilemez. Ancak yargılarımızın çok az bir kısmı zorunluluk ifade ettiği için önermelerin anlamı bundan ibaret olamaz. Son olarak A ve B sembollerinin her birinin *mefhûm*u temsil ettiği ihtimali kalmaktadır. Ancak bu tür önermelerde B yüklemi ya A kavramında içerilmekte yahut onunla eşanlama geleceğinden bu tür önermeler sadece kavramın kavrama yüklem yapıldığı yargılara imkân vermektedir. Bu tür önermeler bilgimizi genişletmeye yardımcı olmaz. Örneğin "kediler tüy döker" gibi bir yargıda bulunmak bu durumda mümkün değildir. Önerme kurmak bu ihtimallerden ibaret olamayacağına göre "A B'dir" şeklindeki yargılarımızı başka bir şekilde yorumlamak gerekir. Birinci bölümde *çift katmanlı yüklemleme* teorisi dediğimiz durum yüklemli önermelerin anlamını açıklayıcı niteliktedir. Buna göre *(*22*)*'de ifade edilen a aşamasında tasavvur edilen A sembolü hem *mefhûm* hem de *misdâk* olarak tasavvur edilmekte

ve önermenin b aşamasında tasavvur edilen B *mefhûm*u da A *mefhûm*unu taşıyan A *misdâk*larına yüklem yapılmaktadır. A'nın *misdâk*ları için *zât-ı mevzû'*, A *mefhûm*u için *unvân-ı mevzû'*, B için ise *vasf-ı mahmûl* terimleri kullanılmaktadır. Çift yüklemleme teorisine göre A'nın işaret ettiği *zât*lar önce A *unvân*ı ile nitelenmekte, ardından da *unvân* ile nitelenmiş bu fertler B *vasf*ını taşımaktadır. *Misdâk*ların *unvân* ile nitelenmesi *akdü'l-vaz'*, *vasıf* ile nitelenmesi ise *akdü'l-haml* ile ifade edilmektedir. Yüklemli önermelerde yargıda bulunmak bu sayede mümkün olmaktadır. Bu durumda "Bazı A'lar B'dir." önermesi "A *unvân*ı ile *ittisâf* etmiş (nitelenmiş) fertlerin bazıları B *vasf*ını da taşır." şeklinde anlaşılacaktır. Bu sayede niceliği belirtilmiş önermelerde *zât-unvân-vasıf* ayrımı sayesinde yargıda bulunulduğu ispat edilmiş olur. *(*26*)*'nın açıklaması da bu şekildedir.

*(*27*)*'nin açıklaması için şöyle bir yol takip edilir: olumlu hüküm verilen *mahsûra* önermelerde şayet *zât-ı mevzû' (*24*)*'te açıklanan anlamıyla en genel varlık niteliğinden bile yalıtılmış durumda olursa bu durumda hiçbir zaman doğru olumlu yüklemli önermelerin varlığından bahsedilemez. Çünkü en genel anlamıyla bile varlık niteliği olmayan bir şey hakkında *unvân* ve *vasıf* niteliklerini taşıdığı şeklinde bir yargıda bulunmak çelişmezlik ilkesini ihlal edeceğinden imkânsızdır.[203] Hem *akdü'l-vaz'*ı hem de *akdü'l-haml* en genel anlamıyla varlık atfetmek olduğundan *zât*ı mutlak anlamda var olmayan bir şey hakkında (şayet ona şey bile demek mümkün olsa dahi) doğru bir olumlu yüklemde bulunmanın imkânı olmayacaktır. Dolayısıyla olumlu yüklemli önermelerde *akdü'l-vaz'* aşamasında *unvân* ile *ittisâf* eden *zât*/lar aynı zamanda *(*24*)*'te gösterilen anlamda varlık ile de *ittisâf* etmek zorundadır. Bu açıklamalarla birlikte düşünüldüğünde *(*27*)*'nin, *(*24*)* ve *(*26*)*'nın birlikteliğinin çelişmezlik ilkesi gözetilerek yeniden ifade edilmiş hali olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

*(*24*)* ve *(*26*)*'nın bir diğer sonucu da zihinde varlık ve mâhiyet ayrımının zorunlu olduğudur. Tûsî *(*28*)*'i ispat sadedinde yedi delil zikretmiştir.[204] Konuyla alakalı olan şüphe, varlığın müşterekliği, varlığın yüklem olması, delile ihtiyaç ve çelişmezliğin ihlali delillerinin her biri şârihler tarafından detaylarıyla ele alınmıştır. *Akdü'l-vaz'*da bulunan *zât*ın varlık tarzı hakkında şüpheye düştüğümüz halde şüphe duymadan hakkında hüküm verdiğimiz *zât*lar var. Bu durumda şüphe duyulan ve şüphe duyulmayan şeyler arasında bir ayrım olduğundan bahsedilmelidir. "Şüphe" adı verilen delil bu ayrım üzerine inşa edilmiştir. Benzer şekilde

[203] Bu konuyu İslam düşüncesinin müteahhir metinleri özelinde betimleyen bir çalışma için bkz: Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, 256. Önermedeki *zât-ı mevzû'*nun en genel anlamıyla varlık ile nitelenmesi gerektiğine dair tartışmanın antik dünyadan İslam düşüncesine değin serüvenini takip eden ve bu problemi Aristoteles mantığının neden olduğu sorunlara İbn Sînâ'nın verdiği cevaplar merkezli ele alan bir çalışma için bkz: Back, "Avicenna on Existence", 353-367.
[204] Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, 63.

*(*25*)*'te anlatıldığı üzere genel varlık her şeyde ortak olan bir anlam ise bu durumda *zât*ların farklılaşıp birlik kazanmasını sağlayan bir şey olmalı. Varlığın müşterekliği delili de *zât*ların birlik kazanmasını sağlayan şeyin tespitine değinir. Bir *zât* hakkında var olduğu şeklinde bir yüklemde bulunabildiğimize göre bu durumda *akdü'l-haml*deki var olmak *vasf*ı ile *zât-ı mevzû'*da bulunan fert ayrı şeyler olmak zorundadır. Varlığın yüklem olması delili de mâhiyetin önermenin kurulumuyla olan ilişkisini bu şekilde göstermektedir. Delile ihtiyaç delilinde ise *akdü'l-vaz'*da tasavvur edilen *zât* hakkında var olup olmadığı şeklinde bir delile ihtiyaç duyuluyor. Bu durumda *zât-ı mevzû'* ve varlığının farklı şeyler olması gerekir. İşte delile ihtiyaç denilen durum da bundan ibarettir. Son olarak varlık ve mâhiyet ayrımının olmaması durumunda çelişmezlik ilkesi ihlal edileceğinden çeşitli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Çünkü varlık ve mâhiyet ayrı değilse bu durumda varlık, mâhiyetin parçası olacağından bir şey hakkında "var değildir" şeklinde yüklemde bulunmak çelişki doğuracaktır.[205] Tüm bu argümanlar bir ferdin mâhiyeti ile varlığının zihinde farklı şeyler olduğunu göstermektedir. *(*28*)*'in ispatı özetle bundan ibarettir.

Zikri geçen sekiz önerme, herhangi bir mantık hatasına düşülmeden ispat edildiyse bu durumda *(*24*), (*26*)* ve *(*28*)* önermeleri, yüklemli önermelerin Tûsî'nin ifade ettiği şekliyle *hakîkiyye* yorumunu mümkün kılmaktadır. Söz konusu üç önerme yüklemli önermelerin *hakîkiyye* yorumundaki metafizik çağrışımları gidermektedir. Bu sayede Tûsî düşüncesinde yüklemli önermeler tartışmasının metafizik ön kabuller ile şekillenmediği iddia edilebilir. Tûsî *Tecrîd*'in bundan sonraki bölümünde *(*29*)*'da belirtildiği üzere yüklemli önermelerin *hakîkiyye* yorumundan dolayı varlığın dış ve zihin şeklinde ayrılması gerektiğini ifade etmektedir. *(*29*)* ve *(*30*)*'nin Tûsî ve şarihleri bağlamında nasıl ele alındığı ve mantığın metafiziğe köken olmasının ne demek olduğu bundan sonraki başlıkta ayrıntılı bir şekilde irdelenecektir. Buraya kadar yapılan tartışmaların tamamı bu başlığın arka planını göstermek için ele alındı. Şayet yeterli açıklama yapıldıysa tartışmanın asıl noktasını incelemeye başlayabiliriz.

2. Tûsî'nin Zikrettiği Haliyle Argümanın İspatı

Hakîkiyye önermelerden hareketle zorunlu olarak metafiziğe geçilmesi gerektiğini ifade eden ilk düşünür Tûsî'dir. Tûsî bu konuyu tek cümlede ele almaktadır: "O [varlık] zihin ve dış kısımlarına ayrılır. Aksi durumda *hakîkiyye* [önermeler] bâtıl olurdu".[206] Oldukça veciz olan

[205] Şârihlerin bu deliller hakkında ortaya koyduğu ispatlar ve tartışmalar için bkz: Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 34-37; İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 65-74; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 65-74; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 99-116; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 143-160.
[206] Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, 63.

bu ifadede belirtilen her bir kelime çalışmamızda buraya kadar ele aldığımız tartışmalara telmihte bulunmaktadır. Tûsî'nin bu muhtasar ifadesini mantıksal çıkarım formunda ele almak ve tek tek öncüller ile kıyasın neticesinde elde edilen sonucu tahlil etmek mümkündür. Söz konusu kıyas:

Büyük Öncül: Varlık, dış ve zihin şeklinde taksim edilmezse (A) *hakîkiyye* önermeler bâtıl olur (B). *(*31*)*

Küçük Öncül: *Hakîkiyye* önermeler bâtıl değildir (-B). *(*32*)*

Sonuç: Varlık, dış ve zihin şeklinde taksim edilir (-A).[207] *(*30*)*

İstinâî kıyas yoluyla formüle edilen *hakîkiyye* önermeler delili, şayet maddesi ve sureti açısından geçerli bir çıkarımsa bu durumda mantıktan metafiziğe geçişin ne demek olduğu daha açık sûrette görülmüş olacaktır. Bu ispat neticesinde varlığın farklı kısımları olduğu şeklindeki bir sonuca varılacaktır. Bu tartışma metafizik meselelerin başlangıç noktasını temsil etmektedir. Varlığın farklı tarzları şeklindeki çıkarım tartışmaları ele alındıktan sonra bu durumun bir sonraki bölümde ele alınacak olan doğruluk kriteri tartışmasına ve *nefsü'l-emr* problemine nasıl yansıdığı gösterilmeye çalışılacaktır. İspatın yeterliliğini takip etmek adına önce argümanı zikredip ardından argümanda geçen ifade ve öncüllerin değerlendirilmesini tek tek ele aldık.

İspata dair tartışmalara başlamadan önce bir noktaya temas etmek istiyoruz. *Tecrîd*'in söz konusu bölümünü yorumlayan şârihler *hakîkiyye* önermelerden hareketle kurgulanan ispatın zihnî varlığa dair olduğunu ifade etmektedir.[208] Şârihlere göre buradaki ispat şu şekildedir: "Zihnî varlık olmasaydı, *hakîkiyye* önermeler bâtıl olurdu. Ancak *hakîkiyye* önermeler bâtıl değildir. O zaman, zihnî varlık olmalıdır". Bizler bu yorumlamanın nedeni olarak *hakîkiyye* önerme yorumunun Tûsî ve şârihler arasında farklı ele alınmasının bulunduğunu düşünüyoruz.

[207] Bu delilin müteahhir ulema arasında nasıl ele alındığını betimleyen çalışmalar için bkz: Bilal Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 313-323; Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, 261-268. Söz konusu incelemeler, *hakîkiyye* önermeler üzerine kurulu bu argümanın mantıksal çerçevesine girmeden müteahhir dönem ulema tarafından zihnî varlığı ispat etmek için nasıl kullanıldığını aktarmaktadır.

[208] Bu konuda şârihlerin görüşleri için bkz: Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 39-40; İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 80-83; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 80-85; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 121-127; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 192-207; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a*, 1: 99-100.

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ ve Tûsî *mahsûra* önermelerin tamamını *hakîkiyye* önerme gibi yorumlamıştı.[209] Dolayısıyla bu iki alime göre *hakîkiyye* önerme, hem muhakkak hem mukadder hem de (*mümkine-i âmme* önermelerde) farazî fertleri kapsayan üst bir şemsiye kavramdır. İbn Sînâ ve Tûsî *mahsûra* önermenin ayrıca *hâriciyye* ve *zihniyye* yorumlarına ihtiyaç duymamıştır. Tûsî *mahsûra* önermenin *hâriciyye* ve *zihniyye* yorumlarını dillendiren Ebherî'yi de birçok noktada eleştirmişti.

Şârihlere gelince *hakîkiyye* önerme yorumu İbn Sînâ ve Tûsî'deki şemsiye anlamını yitirmiş görünmektedir. Dolayısıyla bu şârihler *mahsûra* önermeleri *hâriciyye, hakîkiyye* ve *zihniyye* şeklinde kısımlara ayırarak Tûsî çizgisinden ziyade Ebherî çizgisini devam ettirmişlerdir.[210] Bu durumda şârihlere göre *hakîkiyye* önermelerin anlamı daralmış olmaktadır. Devvânî'nin ifadesine göre Cürcânî, *hakîkiyye* önermenin kapsamını mukadder fertler olarak belirlemek için "*nefsü'l-emr* fertleri" kaydı getirmiştir.[211] Devvânî'nin iddia ettiği bu durumun izlerini *Tecrîd* şerhlerinde bulmak mümkündür.

Cürcânî ve sonrasındaki şârihlerin neredeyse tamamı *hakîkiyye* önermenin tanımına *nefsü'l-emr* ifadesini yerleştirerek Tûsî'de şemsiye kavram olan *hakîkiyye* önermeleri daraltmışlardır.[212] Tespit edebildiğimiz kadarıyla *hakîkiyye* önermelerde bu değişimin yapılmasının sebebi *nefsü'l-emr* anlayışlarının farklılaşmasıdır. Üçüncü bölümde ele alacağımız üzere Tûsî, *nefsü'l-emr* ile *Akl-ı Mücerred* teorisini kastetmektedir. Tûsî'nin düşüncesinin orijinal yanları bulunsa da müteahhir alimler tarafında takipçisi olduğunu söylemek zordur. Öte yandan Tûsî'nin muasırı olan Kâtibî'nin *nefsü'l-emr* anlayışı ise önermenin *mevzû*'u üzerine kuruludur.[213]

Kâtibî'nin ifade ettiği anlamıyla önermenin öznesi veya ön bileşeni ne ise o önermenin *nefsü'l-emr*i odur. Bu anlayışa göre önermenin öznesinin değişimine göre *nefsü'l-emr*i de

---

[209] İbn Sînâ'nın *hakîkiyye* önerme yorumunun müteahhir ulemadan farklı olduğunu ele alan bir kaynak için bkz: Celâleddin ed-Devvânî Devvânî, *Şerhu't-Tehzîb* (yy: Matbaay-ı Amire, ty), 43-44. Devvânî bu pasajlarında yalnızca İbn Sînâ'dan bahsetse de birinci bölümde oldukça uzun şekilde değerlendirdiğimiz üzere Tûsî de bu konuda İbn Sînâ ile benzer bir yaklaşıma sahiptir.

[210] Şârihlerin *mahsûra* önermeleri *hâriciyye, hakîkiyye* ve *zihniyye* şeklinde üçe ayırdığına dair bkz: Hillî, *el-Kavâ'idu'l-celiyye*, 253-255; Cürcânî, *Hâşiyetü's-suğrâ*, 133-135; Devvânî, *Şerhu't-Tehzîb*, 42-46; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 194.

[211] Devvânî, *Şerhu't-Tehzîb*, 42-43.

[212] Şârihlerin *hakîkiyye* önerme yorumuna *nefsü'l-emr* ifadesini koyduğuna dair bkz: Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 81; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, 1: 122; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 194; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a*, 1: 99-100. Şârihler arasında yalnızca Hillî ve İsfahânî *hakîkiyye* önerme yorumuna *nefsü'l-emr* kavramını dahil etmemiştir. Bu nedenle Hillî ve İsfahânî'nin diğer şârihlere nazaran Tûsî çizgisine daha yakın olduğunu söylemek gerekir. Ancak Hillî ve İsfahânî de farklı nedenlerden dolayı Tûsî'den ayrışmaktadır.

[213] Bu konuyu ele alan bazı kaynaklar için bkz: Cendî, *Hâşiyetü Şerhi'l-'Akâid*, 2: 5; Fûde, "Dirâse temhîdiyye fî nefsi'l-emr: mukârineten bi'l-mezâhibi'l-felsefiyye'l-ğarbiyye", 19.

farklılık arz etmektedir. Birçok müteahhir metinde *nefsü'l-emr* tartışılırken "*fî haddi zâtihi*" ifadesi ile kastedilen Kâtibî'nin mezhebidir. Bu anlayışa göre önermedeki *zât-ı mevzû'* dış varlık, zihnî varlık veya hakîkat/mâhiyet şeklinde bir tasavvur ile önermenin parçası olmuşsa önermenin doğruluğu anlamında *nefsü'l-emr*i de ona göre farklılık arz edecektir.[214] Bundan ötürü bu alimlerin önermeyi *hâriciyye, hakîkiyye* ve *zihniyye* şeklinde ayırması bir zorunluluk ifade eder. Dolayısıyla *Tecrîd* şârihlerinin *hakîkiyye* önerme delilini zihnî varlık ispatı için kullanmaları kendi mantık anlayışlarına göre metni yorumlamak şeklinde değerlendirilmelidir.

Özetle ifade etmek gerekirse, *Tecrîd* şârihlerinin *mahsûra* önerme ve *nefsü'l-emr* anlayışları farklı olduğundan *hakîkiyye* önerme ispatının metafiziğe yansıması da zihni varlığın temellendirilmesi şeklinde olmuştur. Söz konusu şârihlerin Tûsî'nin Ebherî'ye yönelttiği eleştirileri nasıl cevapladığı veya önermenin bu taksimini nasıl sürdürdüğü gibi konular ise bu çalışmanın sınırları dışında kaldığı için burada ele alınmayacaktır. Ancak tespitlerimize göre, tüm bunlar Tûsî düşüncesinde farklı bir şekilde ele alınmalıdır. Bu nedenle bu bölümün açıklamasını yaparken *hakîkiyye* önermeler delilini ele alan şârihlerin tamamından farklı bir yorum geliştirdiğimizi belirtmek gerekir. Meselelerin ayrıntılarını değerlendirirken basılı olan şerhlerin tamamından yararlanmış olmamıza rağmen üst anlatı bize aittir. Bu bölümde Tûsî'nin diğer metinlerine ve *hakîkiyye* önerme yorumuna sadık kalarak varlığın taksimi delilini incelemeyi hedeflemekteyiz. Konuyu yeterince tanıttığımıza, şârihlerin tutumuna değindiğimize ve burayı açıklarken nasıl bir yol izleyeceğimize dair yeterince konuştuğumuza göre ispattaki öncülleri ve sonucu ele almaya başlayabiliriz.

3. Kıyasta Zikredilen *Hakîkiyye* Önerme Kavramının Tahlili Üzerine

Ebherî ve Tûsî'nin önermenin kurulumu hakkındaki farklı görüşleri birinci bölümde incelenmişti. Şimdi tekrara düşmeden bu bölümde zikrettiğimiz yeni konular ve tartışmalar ışığında *(*24*), (*26*)* ve *(*28*)*'den hareketle *hakîkiyye* önermenin ne olduğunu hatırlamakta yarar var. Birinci bölümde ele aldığımız üzere Tûsî, *hakîkiyye* önermeler için üç şartın gerekli olduğunu belirtmişti. "Her A B'dir" önermesinin *hakîkiyye* yorumu için Tûsî'nin gerekli gördüğü şartlar şu şekildedir:

- *Akdü'l-vaz'* aşamasında olumlu *mutlaka* önermelerin parçası olan *zât*lar, kendinde imkânsız olmayan mâhiyetler şeklinde tasavvur edilmelidir. Kendinde imkânsız kavramlar hakkında ise ya olumsuz *mutlaka* önermeler ya da *mümkine-i âmme*

[214] Bundan dolayı "*fî haddi zâtihi*" ifadesini Batı felsefe tarihindeki "kendinde şey" anlamında tercüme eden ve saf görünün anlama yetisine konu olup olmayacağı bağlamında tartışan Ahmet Karagöz ve Hasan Spiker gibi araştırmacılardan farklı düşünüyoruz. Bu hususlar üçüncü bölümde ayrıca ele alınacaktır.

önermeler kurulur. *Mahsûra* tarzında kurulan önermelerin *akdü'l-vaz'*ında fertlerin varlık tarzının hususiyeti tasavvur edilmez. Başka bir deyişle "Her A B'dir" önermesinin kurulabilmesi için A'nın işaret ettiği fertlerin nerede, nasıl veya hangi uzayda var olduğunun tasavvur edilmesine gerek yoktur. Böyle bir tasavvur olmadan da *mahsûra* önermelerden bahsedilebilir. Bu konuda Hillî şöyle söyler:

> Mâhiyet de ikinci akledilirlerdendir. Mâhiyet, var olmaklığı yahut akledilir olmaklığı tasavvur edilmeksizin [yalnızca] *zât*ı itibariyle bir hakîkatin *misdâk*ı olur. Mâhiyetin *misdâk*ı olan [nesne] birincil akledilirlerden olsa bile burada araştırdığımız husus bu değildir.[215]

Hillî "yalnızca *zât*ı itibariyle hakîkatin *misdâk*ının tasavvur edildiği" şeklindeki ifadeleriyle *zât-ı mevzû'* ile hususi varlık tarzı tasavvur edilmeksizin fert kastedildiğini belirtmektedir. Varlık tarzının hususiyetinin tasavvur edilmiyor olmasının gerekçesi önermeyi kuran kimsenin buna dair bilgiye sahip olmaması olabileceği gibi bu duruma teveccüh etmemesi de olabilir. Benzer bir konuyu inceleyen Lâhîcî, söz konusu fertlerin mâhiyetin fertleri olduğunu belirtir. Fertlerin belirli bir varlık tarzıyla *ittisâf* etmesi tasavvur edilsin yahut edilmesin mâhiyetin fertleri hakkında, mâhiyetten dolayı verilen hükümlerin doğru olması gerekir.[216] Varlık mâhiyet ayrımının mantıksal temelleri *(*28*)*'de gösterildiğine göre Tûsî'nin *hakîkiyye* önermeler yorumunda belirtilen bu şartın metafizik ön kabuller sonucu geliştirilmediği ortaya konmuş olur.

- *Akdü'l-vaz'*da kurulan tasavvurda fertler *unvân* ile *ittisâf* ettiğinde en genel anlamıyla varlık ile de *ittisâf* etmelidir. Tûsî'nin *hakîkiyye* önermeler yorumunda zikrettiği bu şartın gerçekleşmediği takdirde en genel anlamıyla dahi varlıktan soyutlanmış *zât*ların bir *unvân* ile *ittisâf* ettikleri iddia edilmiş olacak. Ancak genel anlamıyla varlıktan soyutlanan ontik çıplaklığın bir şey ile nitelenmesi çelişki doğuracağından *akdü'l-vaz'*ın tasavvur edilmesi aşamasında fertlerin *unvân*ı taşıması için genel varlık ile *ittisâf* etmesi zorunludur.[217] Bu anlamıyla varlık *(*24*)*'te gösterilmeye çalışıldığı üzere

[215] Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 98.
[216] Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 197; Mâhiyet ile kastedilen şeyin *zât-ı mevzû'* olduğunu söyleyen farklı klasik kaynaklar için bkz: Ebü'l-Bekâ' Kefevî, *el-Külliyyât: Mu'cem fi'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-lüğaviyye*, ed. Adnan Dervîş - Muhammed Mısrî (Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1998), 362 ve 454. Kefevî'nin ifade ettiği üzere *zât* "kendisi hakkında yüklemde bulunulabilen" olduğu için dolaylı olarak mâhiyet ile kastedilen aslında hakkında yüklemde bulunmanın mümkün olduğu *zât*lardır. Kefevî'nin tespitlerine benzer açıklamalar için bkz: Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, ed. Ali Dahrûc, trc. Abdullah el-Hâlidî (Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1: 685, (حقيقة) maddesi. Ayrıca mâhiyet teorisinin *zât* ile eş anlamlı kullanıldığını gösteren güncel bir çalışma için bkz: Ömer Türker, "Mahiyet Teorisi", *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 677.
[217] Tûsî, *Ta'dîl*, 165.

mantıksal gerekçeler içerdiğinden dolayı bu şartın da metafizik kabül değil mantıksal gereklilik olduğu belirtilmelidir.

- Tûsî'nin hakîkiyye önermenin yorumunun gerçekleşmesi için gerekli gördüğü son şart, *zât*ların *unvân* ile *ittisâf* etmesinin cihetinin (modalite) bilfiillik olmasıdır. Bu açıklamaya göre *unvân*daki *mefhûm*un bilfiil *misdâk*ı olan fertler hakkında hüküm verilmektedir.[218] Şayet *akdü'l-vaz'*da aranan şart bilfiil değil de imkân olursa bu durumda kesin şekilde bildiğimiz birçok önerme hakkında anlamsız olasılıklar ortaya çıkacaktır. Bu olasılıkların tasavvur edilmesi durumunda ise kesin önermelerin bilgi değeri ortadan kalkacağından önermenin parçası olan *unvân*ın, bilimkân barındırdığı tüm durumları düşünmeden önerme kurabiliyor olmamız gerekir. Bir örnekle konuyu açıklayalım. İki adet bir rakamını topladığımızda iki rakamını elde ederiz. Buradan "bir olmak" *unvân*ının bilimkân *misdâk*ları arasında ikiyi de zikretmek gerektiği sonucuna ulaşabiliriz.[219] Benzer bir şey tüm pozitif tam sayılar için geçerli olduğundan, *unvân* ile *ittisâf* için bilimkân cihetini (modalite) yeterli gördüğümüz ihtimalde bizim "bir" rakamı hakkındaki her önermemizde aslında bilfiil "bir" olmayan şeyleri de tasavvur etmemiz gerekmektedir. Ancak bizler "bir" hakkında hüküm verirken tüm pozitif tam sayıları tasavvur ederek önermeyi kurmuyoruz. Dolayısıyla *zât*ların *unvân* ile *ittisâf* etmesi için bilfiil ciheti kâfi olmalıdır.

Tûsî'nin *hakîkiyye* önerme yorumu çok geniş olduğu için şemsiye kavram olarak değerlendirilebilir. *Hakîkiyye* önerme yorumunun bu geniş imkânından dolayı *zât-ı mevzû'*nun *muhakkak* veya *mukadder* (hatta *mümkine-i âmme* önermelerde farazî) fertler olabileceği belirtildi. *Zât*ların hususi varlık tarzının tasavvuruna ihtiyaç duyulmadan verilen yargılar bu anlamıyla bilfiil tüm *misdâk*ları kapsar. Doğruluk veya yanlışlığından bağımsız olarak, dışta hiçbir ferdi var olmayan anka hakkında "Anka kuştur." gibi bir önerme kurmanın imkânı, *hakîkiyye* önermelerin mukadder fertleri de kapsamasıyla gerekçelendirilmelidir.[220] "Anka kuştur" önermesinin yanlış olması durumunda bile, kurulan önermede mukadder fertlerin farz edilerek tasavvur edildiği gerçeği değişmez.

---

[218] *Akdü'l-vaz'* için şart koşulan cihetin ne olduğu meselesinde Fârâbî ve İbn Sînâ arasında bir ihtilaf bulunduğuna birinci bölümde işaret edilmişti.

[219] Bu ifademizle diğer rakamların yahut tüm pozitif tam sayıların hakikatinin "bir"lerin toplamından ibaret olduğunu iddia etmek zorunda değiliz. Bu konu antik dönemden beri matematik felsefesinde incelenen meselelerin başında yer alır. Ancak bizim burada kastettiğimiz şey imkân dediğimiz durumun bu ihtimali kapsadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Aristoteles'in sayı tanımı ve Frege'ye olan etkisini ele alan güncel bir çalışma için bkz: İhsan Fazlıoğlu, "Kaynakları ve Etkileri Açısından Aristoteles'in Sayı Tanımı", *Aded ile Mikdâr 1. Cilt* (İstanbul: Ketebe, 2020), 13-27.

[220] Tûsî, *Ta'dîl*, 164-165; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 195.

Yapılan açıklamalar sonucunda *(*24*)*, *(*26*)* ve *(*28*)* doğru bir şekilde ispat edildiyse *(*29*)* da ispat edilmiş demektir. Dolayısıyla yüklemli *mahsûra* önermeler *hakîkiyye* tarzında kurulmalıdır. *(*29*)*'un ispatı varlığın taksimindeki küçük öncülün ispatıyla yakından ilişkilidir. Burası ele alındığına göre delilin diğer noktalarını ispatlamak gerekecektir.

4. *(*31*)*'in İspatı Üzerine

Tûsî'nin varlığın taksimi için zikrettiği delil, istisnâî kıyastır. İstisnâî kıyasta sonucun kesinlik ifade etmesi için büyük öncüldeki bitişik şartlı önermede bazı şartlar aranır: i) Büyük öncülün olumlu önerme olması, ii) bitişik şartlı öncülün ön bileşeni ile art bileşeni arasındaki nisbetin gereklilik (*mülâzemet*) barındırması.[221] *(*31*)* olumlu önerme olduğundan ilk şart sağlanmıştır. Şayet *(*31*)* ikinci şartı da barındırıyorsa büyük öncülün doğruluğunun sonucun kesinliğini garanti edeceğinden bahsedilebilir. Peki ön bileşen ve art bileşen arasında gereklilik ilişkisinin olması ne demektir? Gereklilik ilişkisi dışında bitişik şartlı önermede nasıl bir ilişki söz konusu olabilir? Tûsî tarafından sarâheten zikredilmese de bu sorular tüm *Tecrîd* şârihlerini yakından ilgilendirmiştir.

Bitişik şartlı önermenin gereklilik içermesi için ön bileşen ile art bileşenin birbirinden ayrı şekilde tahakkuk etmesinin (*infikâk*) imkânsız olduğu ortaya koyulmalıdır. *(*31*)* özelinde konuşmak gerekirse "Varlık, dış ve zihin şeklinde taksîm edilmez" (A) ön bileşeni ile "*Hakîkiyye* önermeler bâtıl olur" (B) art bileşeni mantıksal birliktelik ve gereklilik halindedir. Bu hususu açıklamak için bazı konuları ele almamız gerekmektedir.

İslam düşüncesinde hem "dış" hem de "zihin" kavramları farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Tûsî, varlığın taksimi delilinde zikrettiği haliyle dış ve zihnin her biriyle belirli bir anlam kasteder. Dış ile burada kastedilen anlam, bilince dönük idrakî durumların gerçekleştiği fakülte anlamındaki zihnin karşıtı olan varlık kısmıdır. Dış kelimesi anlamı gereği tamlama halinde kullanılmalı ve bir şeyin dışı olmalıdır. Delilde zikredilen dış ile de zihnin dışı kastedilir. İslam düşüncesi içinde dış varlık için aynı zamanda aynî yahut asîl varlık isimleri de kullanılmaktadır. Benzer şekilde zihnî varlık için de *zıllî* veya *gayr-ı asîl* adları yaygın şekilde kullanılır.[222]

Tûsî bu delilde zikrettiği anlamıyla dış ile *zât-ı mevzû*'un delâlet ettiği nesneye terettüp eden eserlerin ve ahkâmın zuhûr ettiği varlık kısmını kastetmektedir. Bu varlık tarzı ile

[221] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 166.
[222] Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 122; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 193; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a*, 1: 99.

kastedilen, var olan nesnelerin tahakkuk etmesi ve nesnelere terettüp eden eserler ile ahkâmın zuhûr etmesidir. Önermenin parçası olan *zât*ların bazen eserler ve ahkâma konu olduğunu idrak etmekteyiz. Bahsi geçen eserler ve ahkâm da dış diye isimlendirilen bu varlık kısmında ortaya çıkar. Tûsî şârihleri bu durumu genellikle ateş örneği özelinde açıklar.[223] Bu örneğe göre ateş hakkında birçok yargıda bulunabiliriz. Dış dünya, yüksek sıcaklık ve ışık veren yanma olayı olan ateşin, bu eserlerinin gerçekleştirdiği (*tahakkuk*) varlık alanıdır. Başka bir ifadeyle tekrar etmek gerekirse yanma, sıcaklık yayma ve ışık verme eserlerinin *zât-ı mevzû'*un delalet ettiği nesnelerde açığa çıktığı bir durum olmalıdır. Ateşin eserlerinin gerçekleştiği alan veya durum zihin olamaz. Çünkü bu durumda ateşin yakıcı özelliğinden dolayı zihin sahibi kimseler olarak bizlerde *zât-ı mevzû'*u tasavvur ettiğimizde yanma, sıcaklık ve ışık gibi eylem ve eserlerin gerçekleştiğinden bahsedilmeliydi. Ancak öyle olsaydı bu eserlerden bilen özne olarak bizim de doğrudan etkilenmemiz gerekirdi. Halbuki bu durumun öyle olmadığını biliyoruz. Çakmağımın çıkardığı ateşin kâğıdı yaktığı ve yanma olayının sıcaklık ile aydınlık verdiğini tecrübe edebiliyorum. Tecrübem bana ateş, kâğıt ve yanma gibi durumların hakikati (*künhü*) hakkında bir bilgi vermese de bilincim *zât-ı mevzû'*un delalet ettiği nesneleri ve onunla önermedeki diğer *mefhûm*lar arasındaki ilişkinin (*nisbet*) benden bağımsız olarak gerçekleştiğinin farkındadır. İşte bu çokluğun gerçekleştiği, eserlerin zuhur ettiği ve tüm bu hükümlerin bir arada tutulduğu durumun kendisine dış varlık denir. Filozoflar, nesneler arasında ilişkinin kurulup bazı eserler ve ahkâmların terettüp ettiği anlamıyla dış varlık alanının bilgisinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir. İslam düşünürlerine göre bu anlamıyla dış varlık hakkında şüphe yoktur ve bu konuda ihtilaf edip aksini söyleyen bir zümre de hiç olmamıştır.[224]

Önermenin parçası olan *zât-ı mevzu'*un delalet ettiği nesneye bazı eserler ve ahkâmın terettüp ettiği bir varlık kısmı olduğunu belirttikten sonra varlık hakkında konuşurken Tûsî felsefesinde incelenmesi gereken bir husus daha var. O da varlık alanının sınırlarının ne olduğu sorusudur. Önermedeki *zât*ların delalet ettiği nesneler, her zaman eser ve ahkâma konu olan fertler midir? Başka bir ifadeyle, "Varlık sahası, dış varlık ile sınırlı mıdır?" Bu soru aynı zamanda "Önermenin parçası olan *zât-ı mevzû'*nun delalet ettiği nesnelere eserlerin ve ahkâmın terettüp etmediği bir varlık alanı veya durumu var mı?" şeklinde de anlaşılabilir. Örneğin ateşin yakıcı ve ışık yayan durumlarının zuhûr etmediği bir varlık tarzı var mıdır? Tûsî, *hakîkiyye*

[223] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 85; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 121-122; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 192-193; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a*, 1: 99.
[224] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 85; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 122; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 193; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a*, 1: 99. Bu konuda inceleme yapan güncel bir çalışma için bkz: Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe, 2019), 21-22.

önermeler üzerinden kurduğu ispattan hareketle bu soruya olumlu cevap veriyor. Aksi durumda şayet varlık, eserlerin terettüp ettiği ve ahkâmın zuhur ettiği durum olarak dış varlık formu ile sınırlı olsaydı *hakîkiyye* önermelerden bahsetmemiz imkânsız olurdu. Çünkü bu durumda varlık, dıştan ibaret olacağından dışta var olmayan bir *zât-ı mevzû'* hakkında olumlu yargıda bulunmanın imkânı da kalmazdı. *(*27*)*'de tartışıldığı üzere olumlu yüklemli önermenin fertleri varlık ile *ittisâf* etmelidir. Varlık dıştan ibaret olursa *(*27*)* gereği dışta bulunmayan fertler hakkında olumlu önerme kurulamazdı.[225] Dolayısıyla varlığın, dış varlık alanıyla sınırlı olması durumunda Tûsî'nin açıkladığı haliyle *hakîkiyye* önermelerden bahsetmek mümkün olmazdı. Bilakis bu durumda yüklemli önerme Ebherî ve takipçilerinin ifade ettiği üzere *hâriciyye* önerme ile sınırlı olurdu.[226] Dolayısıyla *(*31*)*'de bahsedilen gerekliliğin mantıksal formunu incelemek gerekmektedir. *(*31*)*'in mantıksal formunun temellendirilmesi üç önermenin ispatına dayanmaktadır. Şimdi *(*31*)*'in ispatı için gerekli olan önermeleri zikredip konuyla ilişkisini ortaya koyalım:

> *(*33*)*: Bir *zât* hakkında *mahsûra* tarzında yüklemli olumlu yargıda bulunmak, önermedeki öznenin varlık tarzından bağımsız olarak, yüklem aracılığıyla özneye bir tür varlık atfetmektir.
>
> *(*27*)*: Olumlu *mahsûra* önermede *zât-ı mevzû'* en genel anlamıyla dahi olsa varlık ile *ittisâf* etmek zorundadır.
>
> *(*34*)*: Dışta var olmayan bazı şeyler hakkında olumlu yüklemli yargılar kurabiliyoruz.[227]

*(*33*)*'ün ispatı *(*27*)* ile yakından alakalıdır. Birinci bölümde *(*27*)* ile alakalı meseleleri ele aldığımız başlıkta *(*33*)*'e de dolaylı olarak değinmiştik. Kısaca ifade etmek gerekirse, *mahsûra* önermede yüklemde zikredilen *vasf*ın *zât-ı mevzû'*da bulunduğuna dair hüküm verilir. İşte *vasf*ın *zât*ta "bulunma" durumu genel anlamıyla varlık atfetmektir. Yüklemdeki *vasf*ın varlık tarzının dış mı yoksa başka bir kısım mı olduğu bilinmese dahi en genel anlamda varlığın dışında bir şey olmadığı söylenmelidir. Aksi taktirde çelişki doğacaktır. *(*27*)*'nin ispatı için

---

[225] İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 81; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 81; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 122-123; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 195.

[226] Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 123. Bu metindeki 7. dipnotta Devvânî'den alıntılanan uzun bir hâşiye bulunmaktadır. Devvânî burada zikrettiğimiz haliyle önermenin fertlerinin dışta bulunan muhakkak *zât*lar ile sınırlı olması durumunda *hakîkiyye* önermeler ile *hâriciyye* önermelerin kapsam alanının eşit olacağını belirtmektedir. Burada Devvânî gibi şârihlerin *hakîkiyye* önermeyi Tûsî'den farklı anladıklarını hatırlamakta yarar var.

[227] Bu önermelerin ispatını ve Molla Sadrâ felsefesinde zihnî varlık problemini tartışan güncel bir çalışma için bkz: Roxanne D. Marcotte, "'Al-Masāʾıl Al-Qudsıyya' and Mullā Ṣadrā's Proofs for Mental Existence", *Journal of Islamic Studies* 22/2 (2011): 175-176. Marcotte, bu önermelere ek olarak "yüklemli önermedeki yargının sadece dışta var olan nesneler hakkında olmadığı" şeklinde bir öncül daha ekler. Ancak bu öncül zaten *hakîkiyye* önermenin kendisine tekabül ettiği ve gerek birinci bölümde gerekse de bu başlıkta ayrıntılı bir şekilde işlendiği gerekçesiyle ayrıca bir daha tekrar etme ihtiyacı görmedik.

hem birinci bölümde hem de bu bölümde detaylı tartışmalar yürütüldüğü için burada tekrar edilmeyecektir. Şartlı öncüldeki mülâzemetten bahsetmek için *(*34*)*'ün ispatı gereklidir.

*(*34*)*'ün ispatının kendi içinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Çünkü *(*34*)*'ün yanlış olması durumunda bile *(*34*)* üzerinden dışta var olmayanlar hakkında en az bir hüküm verilmiş olunacaktır. Dolayısıyla *(*34*)*'ün yanlış olduğunu iddia etmek bizi bir paradoksla karşı karşıya bırakacaktır. Bu çelişkili durum kabul edilemeyeceğinden dışta var olmayan hakkında bazı olumlu önermeler kurulabildiğini kabul etmek gerekir. Bu durumu bir örnek ile açıklamak mümkün. "Tüm ejderhalar suda yaşayan tavuklardır." gibi bir önerme düşünelim. Bu önermenin yanlış olarak nitelenebilmesi için kurulmuş olması gerekir. Ancak bu önermenin kurulabilmesi için *(*26*)*'de belirtildiği üzere "ejderha" *unvân*ının *misdâk*ı olan fertler hakkında yargıda bulunmak gerekir. Söz konusu fertler olumlu bir yükleme konu olduğundan *(*27*)* gereği genel varlık ile nitelenmiş olmalıdır. Şayet varlık tarzı çokluğun eserlerinin terettüp ettiği anlamıyla dış ile sınırlı ise "ejderha" *unvân*ının *misdâk*ları dışta bulunmadığından ejderha fertleri hakkında önermenin kurulumu imkânsız olurdu. Buna rağmen yanlış dahi olsa onların "suda yaşayan tavuklar" olduğu yönünde bir hüküm verildiğine göre önerme kurulmuştur. Dolayısıyla dışta var olmayan bazı şeyler hakkında zaten yargıda bulunmuşuz demektir. Nitekim *(*34*)* ile kastedilen bu durumdur.

*(*33*)*, *(*27*)* ve *(*34*)* önermeleri doğruysa bu durumda varlık taksîmi delilindeki büyük öncülün ispat edildiğini söyleyebiliriz. Çünkü *(*31*)* varlığın kısımlarının olmaması durumunda *hakîkiyye* önermelerin bâtıl olacağı iddiası üzerine kurulmuştu. *Hakîkiyye* önermeler incelenirken hem muhakkak hem de mukadder hem de *mümkine-i âmme* önermelerde farazî fertler gözetilerek yargıda bulunulduğuna da yer vermiştik. *(*34*)*'ün ispatında da gösterildiği üzere dışta var olmayan mukadder fertler hakkında yargıda bulunduğumuza göre *(*31*)*'in ön bileşeni ile art bileşeni arasında gereklilik ilişkisinin bulunduğu görülecektir. Mülâzemet ortaya konduğuna göre delilin küçük öncülünün tahkîk edilmesi gerekir.

5. *(*32*)*'nin İspatı Üzerine

Varlığın taksimi için getirilen istisnâî kıyastaki küçük öncül *(*31*)*'deki art bileşenin değillemesinden ibarettir. Bilindiği üzere aralarında gerekliliği ispat edilen şartlı önermenin art bileşeni istisnâî kıyasta değillenerek ispatlanırsa bu durumda sonuç olarak önbileşenin değili kesin sûrette ortaya konmuş olur. *(*31*)*'deki mülâzemet hakkında yukarıda tartışmalar yürütüldüğüne göre doğrudan *(*32*)*'ye değinebiliriz. *(*32*)*'deki iddia *hakîkiyye* önermelerin bâtıl olmadığı şeklindedir. *(*32*)*'yi değerlendiren şârihler iki konuya değinmiştir: i) Bâtıl olmak ne

demektir? ii) Hangi *hakîkiyye* önermeler? Bu iki nokta açıklığa kavuşursa bu durumda *(*32*)*'nin ispatından bahsetmek mümkün olacaktır. *(*31*)* ve *(*32*)* ispatlanınca Tûsî'nin ifade ettiği üzere varlığın kısımlarının bulunduğu kanıtlanmış olacaktır.

İslâm düşüncesinde birçok farklı ekol ve zümre bâtıl olmanın ne demek olduğu hakkında tartışmıştır. Buna binaen kelâm, felsefe ve tasavvuf düşüncesinde bu konuların ele alındığı söylenebilir. Bâtıl olma tartışmaları genellikle hakk-bâtıl ve doğru-yanlış karşıtlıkları veya özdeşliği üzerinden ele alınmaktadır. Bâtıl olma problemi özellikle Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî[228] ile gündeme gelmiş ve daha sonrasında Cürcânî, Devvânî ve Lâhîcî gibi önemli isimlerin gündemini meşgul etmiştir. *Tecrîd* şârihleri arasındaki tartışmaya nüfuz etmek adına Teftâzânî'nin *Şerhu'l-akâid*'de konuya dair zikrettiği pasajı incelemek gerekir:

> O [hakk], vâkıaya mutâbık yargıdır. Yargı içermesinden dolayı görüşler, inançlar, dinler ve mezhepler için [hakk] ismi kullanılır. Hakkın karşıtı bâtıldır. Doğruluk (*sıdk*) ise genellikle görüşler özelinde kullanılır. Doğruluğun karşıtı da yanlışlıktır (*kizb*). Kimi zaman [hakk ve doğruluk arasında] şöyle bir ayrım yapılır: Hakk için mutâbakat, vâkıa tarafında gözetilirken; doğrulukta mutâbakat yargı tarafında gözetilir. Bu durumda yargının doğruluğu vâkıaya mutâbakatı şeklinde anlaşılırken yargının hakk olmaklığı ise vâkıanın yargıya mutâbık olması şeklinde anlaşılmalıdır.[229]

Teftâzânî'nin buradaki ifadeleri hakk ve doğruluk kavramlarının aynı şeyi ifade ettiğini ancak terimsel yaygınlık anlamında hakk ifadesinin görüş, inanç, din ve mezheplerin tamamı için kullanılırken doğruluğun yaygın kullanımının görüşler hakkında olduğuna dikkat çeker. Bu durum hakk ve doğruluk arasındaki kullanım farkını gösterir. Öte yandan pasajın devamında "kimi zaman şöyle bir ayrım yapılır" demek suretiyle bazı düşünürlerin itibari bir ayrım yaptığına dikkat çeker. Teftâzânî'nin bu meselede mechûl siga ile konuşması bu konuda hakk ile doğruluk arasındaki bu ayrımı hakîkî olarak görmediği şeklinde yorumlanmıştır.[230] *Şerhu'l-'akâid* şârihleri, Teftâzânî'ye göre bu ayrımın itibari olduğunu ve yaygınlık

---

[228] Bu alim, Tûsî'nin meşhur talebesi olan Allâme Hillî ile aynı kişi değildir. Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz: Muhammed Yetim, "*Tecrîdü'l-akâid* Literatürünün Az Bilinen Muhaşşilerinden Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî'nin Hayatı, İlmî Silsilesi ve Eserleri", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019): 191-204. Tûsî'nin talebesi olan Allâme Hillî ile karışmaması için bundan sonra Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî'den bahsederken "el-Kâşî" nisbetini kullanmayı tercih ettik.

[229] Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyyeti'l-Ezheriyye, 1988), 12-13. Tercüme tarafımıza aittir. Tercüme yapılırken diğer nüshalar ve hâşiyeler dikkate alınmıştır. [] ile gösterilen ifadeler cümlelerin gramer yapısı gözetilerek tarafımızca eklenmiştir. Bu sayede yorumdaki bazı muhtemel hataların önüne geçilmesi hedeflendi.

[230] Ensârî, *Fethu'l-İlâhi'l-Mâcid bi-İdâhi Şerhi'l-'Akâid*, 163; Molla İlyas, *Hâşiyetü Şerhi'l-'Akâid*, 45; Cendî, *Hâşiyetü Şerhi'l-'Akâid*, 2: 5; Kefevî, *Hâşiyetü Şerhi'l-Akâid (Şürûh ve Havâşi'l-Akâidi'n-Nesefiyye içinde)*, ed. Ahmed Ferid Mezîdî (Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013), 2: 13-14. Özellikle Hayâlî, Siyâlkûtî ve Usamüddin İsferâyînî'nin tartışmaları önemli olmakla beraber *Şerhu'l-'akâid* literatürünün *nefsü'l-emr* meselesine bakışını incelemek bu çalışmanın konusu olmadığından işaret etmekle yetiniyoruz.

kazanmadığını dile getirmiştir. Hakk ve doğruluk arasındaki gerçek ayrım pasajda da işaret edildiği üzere kullanımdaki yaygınlık ile gösterilir.

Teftâzânî'nin "kimi zaman şöyle bir ayrım yapılır" demek sûretiyle işaret ettiği itibari ayrımın kökenlerini İbn Sînâ'nın *Şifâ* külliyatında bulmak mümkündür. *İlâhiyyât*'ın 1. makalesinin 8. faslını hakk ve doğruluk başlığına ayıran İbn Sînâ, Teftâzânî'nin işaret ettiği farka yer verir. İbn Sînâ, hakk kavramının i) dışta bilfiil var olmak, ii) varlığı sürekli olmak ve iii) doğru görüş anlamlarını karşıladığını belirtir.[231] Molla Sadrâ *İlâhiyyât*'a yazdığı hâşiyelerde söz konusu her üç anlamdaki hakkın karşıtı olarak bâtıl ifadesinin kullanıldığına yer verir.[232] Dolayısıyla bâtıl kavramının da üç farklı anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Hakk ve doğruluk ayrımının itibari olması gerektiğine dair ise İbn Sînâ'nın şu ifadeleri önem arz etmektedir:

> Mutâbakat açısından hakk ise tıpkı doğru [önerme] gibidir. Ancak [şöyle bir fark var ki önermenin] duruma (*emr*) olan nisbetini gözetirsem önerme doğru olur; durumun (*emr*) önermeye nisbetine itibar edersem de hakk olur.[233]

Tüm bu aktarımların *(*32*)* ile olan ilişkisi ise *Tecrîd* şârihleri arasındaki tartışmayı aydınlatacak nitelikte olmasında yatar. Bazı şârihler bâtıl olmayı "yanlış olmak" anlamı ile özdeşleştirirken diğer şârihler *(*32*)*'deki bâtıl olma durumunun yanlışlık şeklinde anlaşılması durumunda varlığın taksimi delilinin ispatta yetersiz kalacağına dikkat çekmektedirler. Varlığın taksimini Tûsî düşüncesi bağlamında ele almak için bahsedilen ihtilaflara değinmek gerekiyor.

Tecrîd şârihlerinin *(*32*)*'yi temelde iki farklı şekilde anladıklarını söyleyebiliriz. Birinci anlamda *(*32*)*, *hakîkiyye* önermelerin içeriğinden hareketle ispatı temellendirirken ikinci yoruma göre *hakîkiyye* önermelerin formundan dolayı *mahsûra* olmasının, varlığın taksimindeki ispatı temellendirdiğini göstermeye çalışmıştır. İlk yorum Hillî ve Esterâbâdî'ye aittir. Öte yandan diğer yorum Cürcânî, Devvânî ve Lâhîcî gibi alimlerin şerhidir. Ali Kuşçu ise her iki yoruma da ayrı ayrı yer verir.

Hillî ve Esterâbâdî'nin anladığı anlamıyla *(*32*)* şöyle olmalıdır: bizler dışta fertleri bulunmayan bazı *unvân*lar hakkında kesin bilgi ifade eden olumlu *hakîkiyye* önermeler

---

[231] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 234. İbn Sînâ'nın muradını açıklayan bir çalışma için bkz: Isbehânî, *'Avnu İhvânu's-Safâ 'ala fehmi kitâbi'ş-Şifâ*, 293.

[232] Molla Sadrâ, *Ta'lîkâtu Sadru'l-Müteellihîn 'ala'l-İlâhiyyât*, 235.

[233] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 234. Tercüme tarafımıza aittir. Parantez içindeki () yerler kavramların metindeki orijinal halidir. [] ile gösterilen yerler ise bağlam gözetilerek tarafımızca eklenmiştir. İbn Sînâ'nın ifadelerinde geçen *el-emr* kavramının *nefsü'l-emr* şeklinde anlaşılması gerektiğini gösteren bir kaynak için bkz: Isbehânî, *'Avnu İhvânu's-Safâ 'ala fehmi kitâbi'ş-Şifâ*, 293.

kurmaktayız. "Sonucu çelişki içeren her çıkarım, yanlıştır" gibi bir önerme kesin *hakîkiyye* önermeler kapsamında incelenmiştir. "Sonucu çelişki içeren çıkarım" *unvân*ının dışta bulunan fertleri olmadığına göre, önermenin *hâriciyye* olduğu iddia edilemez. Dolayısıyla bu tür kesin *hâkikiyye* önermelerin olduğu söylenmelidir.[234] Söz konusu önermeler yanlışlık ihtimali barındırmadığına göre *(*32*)* ispat edilmiştir. Görüldüğü üzere bu yorumcular *(*32*)*'deki bâtıl olmak ile doğrudan yanlış olmayı kastetmektedir. Çelişki hakkındaki olumlu önermenin yanlışlanması mümkün olmadığından bu kadarlık ispatın *(*32*)* için yeterli olduğunu kabul ederler.

Cürcânî, Devvânî ve Lâhîcî'ye ait yoruma göre *(*32*)* ile kastedilen *mahsûra hakîkiyye* önermelerdir. Bâtıl olmaması varlığın taksimine muhtaç olan *hakîkiyye* önermeler hangi önermelerdir? Tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz ve tikel olumsuz önermelerden hangisi bu kapsamda değerlendirilmelidir? Cürcâni, Devvânî ve Lâhîcî'nin teklif ettiği *(*32*)* yorumunun, bu soruların cevabı niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. *(*27*)*'de ispatlandığı üzere *zât-ı mevzû'*un varlık ile *ittisâf*ının şart olduğu *mahsûra* önermeler olumlu önermelerdir. *Zât*ı varlık ile *ittisâf* etmemiş fertler hakkında olumsuz *mahsûra* önermeler kurulabildiğine göre (çünkü zaten var değillerdir) *(*32*)*'deki ifadenin mutlak olması ispata zarar verecek niteliktedir. *Tecrîd* şârihleri arasında bu eleştiriyi, tespit edebildiğimiz kadarıyla, ilk defa zikreden kişi el-Kâşî'dir.[235] Hillî ve Esterâbâdî'nin yorumu *(*32*)*'yi bazı *hakîkiyye* önermelerin içeriğinden hareketle ispatlarken Cürcâni, Devvânî ve Lâhîcî'nin teklifi bazı *hakîkiyye* önermelerin formundan dolayı *(*32*)*'yi temellendirmeyi hedeflemektedir.

Cürcânî başta olmak üzere tüm şârihler *(*32*)* hakkında el-Kâşî'nin zikrettiği bu ve diğer eleştirileri gidererek ispatı temellendirmek için çözüm tekliflerinde bulunmuşlardır. *(*32*)*'deki mutlak ifade Cürcânî tarafından "Tümel olumlu önermeler bâtıl değildir" şeklinde kayıtlanmıştır.[236] Cürcânî açıkça ifade etmese de bu durumda *(*32*)*'deki bâtıl olma niteliği ile yanlışlık kastedildiğini ima etmektedir.

---

[234] Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 39; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 124; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a*, 1: 99-100.

[235] Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî, *Hâşiyetu'ş-Şerhi'l-kadîm* (Süleymaniye Kütüphanesi), nr. 2058, 191a-191b.

[236] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 81-82. Kemalpaşazâde, küllîlik ve olumluluk kayıtlarının Seyyid Şerîf tarafından eklendiğini iddia etmiştir. Bu konuda bkz: Kemalpaşazâde, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme*, ed. Mehmet Aktaş (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), Yayınlanmamış yüksek lisans tezi: 45. Ancak Lâhîcî'ye göre bu kayıtları ilk defa zikreden kişi Seyyid Şerîf değildir. Lâhîcî, *Şerhu'l-Makâsıd*'dan yaptığı alıntı ile olumlu tümellik kaydının Teftâzânî'ye ait olduğunu belirtir. Lâhîcî'ye göre, Seyyid Şerîf bu konuda Teftâzânî'ye tâbi olmuş. Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 195.

Bâtıl olmak ile yanlışlık kastedilmesi gerektiğini açıkça belirten kişi Devvânî'dir.[237] Bu durumda Devvânî'ye göre *(*32*)* önermesi "Tümel olumlu *hâkikiyye* önermeler yanlış değildir" şeklinde anlaşılacaktır. Durumu bu şekilde açıkladıktan sonra bu anlamıyla *(*32*)*'nin yanlış olduğunu ve ispatın temellendirilmesi noktasında yetersiz kaldığını belirtmektedir. Çünkü *hakîkiyye* önermeler ile fertleri ister *muhakkak* olsun ister *mukadder* olsun isterse de *farazî* olsun tüm fertlerin kastedildiği varsayılıyor. Ancak Devvânî'ye göre bir *unvân*ın fertlerinin dış *misdâk*lardan ibaret olduğu ve mukadder yahut farazî fertlerinin bulunmadığı farz edildiğinde *(*32*)* ispat edilmiş olmaz. Yalnızca *hakîkiyye* önermeler ile *hâriciyye* önermeler aynı anlama gelmiş olur. Bu durumda ispatın temellendirilemeyeceğini belirten Devvânî *(*32*)*'nin farklı bir şekilde anlaşılması gerektiğine değinir. Bu yeni anlayışa göre "Tümel olumlu *hakîkiyye* önermeler yanlış değildir." yorumu bir kenara bırakılmalı ve "[Sadece dışta fertleri bulunan *misdâk*lar hakkında] yargıda bulunulduğu takdirde *hakîkiyye* önerme yorumunun bir anlamı kalmayacak ve aslında yüklemli önermelerimizin *hakîkiyye* şeklinde açıklanmasının imkânsız olduğu kabul edilmiş olacak" şeklinde anlaşılmalıdır.[238] Dikkat edileceği üzere bu anlamıyla *(*32*)*'de geçen bâtıl olmak yüklemi, yanlışlıktan daha genel bir anlama tekabül eder. Burada Devvânî'nin kendi mantık anlayışından hareket ederek Tûsî ispatına eleştiri yönelttiğine dikkat çekmek gerekir. Devvânî, *mahsûra* önermelerin taksimi konusunda Ebherî gibi müteahhir alimlerini çizgisini devam ettirse de daha önce ifade ettiğimiz üzere Tûsî düşüncesinde *mahsûra* önermelerin bu taksimi kabul görmez. Dolayısıyla Devvânî'nin buradaki eleştirilerinin aynıyla Tûsî'ye yöneltilebileceğini söylemek doğru olmaz.

Devvânî'nin eleştirilerini ve çözümünü aktaran Lâhîcî iki nedenden ötürü Devvânî'yi eleştirir. Lâhîcî'ye göre bâtıl olmayı yanlış olma şeklinde yorumlayan Devvânî ilk hatayı burada yapar.[239] Buna binaen, Devvânî'nin daha sonra yanlış olma yorumuna terettüp eden sorunu gerekçe gösterip *(*32*)* için farklı bir yorum teklif etmesi de yeni bir çözüm değildir. Lâhîcî'ye göre Devvânî öncesindeki şârihlerin konuya dair yorumları zaten bu minvâl üzeredir.[240] Bu tespite göre Devvânî, önce bâtıl olmayı dar anlamda yorumlamış, ardından bu yorumun neticesinde ortaya çıkan çıkmazı gidermek için sözde farklı bir çözüm önermiştir.

---

[237] Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 123. Kuşçu şerhinde ilgili sayfanın 7. dipnotunda Devvânî'nin konuya dair uzun bir hâşiyesi bulunmaktadır. Bâtıl olmayı yanlışlık şeklinde yorumlayanın Devvânî olduğunu söyleyen başka bir kaynak için bkz: Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm,* 1431, 1: 196 ve 199.

[238] Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd,* 1: 123.

[239] Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 196. Lâhîcî'nin bu iddiası, bizim bir önceki paragrafta Devvânî'nin Tecrîd'e yazdığı hâşiyeden aktardığımız bilgiyle çelişmektedir. Lâhîcî'nin bu aktarımıyla Devvânî'nin Tecrîd'e yazdığı matbu olmayan diğer hâşiyeleri mi kastettiği yoksa Devvânî'nin görüşlerini yorumlayarak mı naklettiği hakkında net bir ifade bulunmamaktadır. Devvânî'nin ne dediği, görüşlerinin nasıl anlaşılması gerektiği ve Tûsî düşüncesine dair yorumlarını kuşatmak bu çalışmanın sınırları dışında kaldığı için işaret etmekle iktifa ediyoruz.

[240] Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm,* 1431, 1: 197-198.

Halbuki Devvânî'nin en son teklif ettiği yorum zaten şârihlerin üstünde durduğu çözümdür. Özetle Cürcânî ve Ali Kuşçu gibi şârihlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Devvânî ve Lâhîcî arasında görüş ayrılığı olduğunu söyleyebiliriz. Şârihler arasındaki teknik yorumlara bu kadar yer vermenin kâfi olduğu kanaatindeyiz. Artık *(*32*)*'nin "itibar" edilmesinin ne demek olduğu tartışmasına yer verebiliriz.

Hakîkiyye şeklindeki yüklemli önerme yorumlarının tamamen imkânsız olması neden bir problem olsun? *Hâriciyye* önerme ile *hakîkiyye* önermelerin aynı anlama gelmesi nasıl bir sorun oluşturur? Tûsî'nin mantık anlayışı içinde bu soruların cevabı tümel önermenin ne olduğu ve matematik önermelerde hakkında hüküm verilen *zât*ların nasıl tasavvur edildiğinde yatar.

Birinci bölümde kısmen işaret ettiğimiz açıklamaları hatırlamakta yarar var. Şayet yüklemli önermelerin anlamı *hâriciyye* yorum ile sınırlı olursa bu durumda tümel önermeler tikel anlam ifade edecektir.[241] Örneğin "tüm A'lar" şeklindeki ifade ile işaret edilen *misdâk*lar her zaman "bazı A'lar" olacaktır. Çünkü tümel, bizzat tasavvur edildiğinde çokluğa yüklem olması imkânsız olmayan *mefhûm*dur.[242] Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, mâhiyeti mâhiyet olarak tasavvur edildiğinde çokluğa engel olmayan anlama tümel denir. Şayet tümelin *misdâk*ları dış varlık ile sınırlı olursa bu durumda tümel mâhiyetin bizzat tasavvurundan değil, mâhiyeti sınırlayan dış varlık kaydından bahsetmek gerekecektir. Ancak bu durumda tümelin tümellik niteliği ortadan kalkmaktadır. Dışardan bir kayıt ile sınırlanan *mefhûm*un tümelliğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu durumu belirtmek için Seyyid Şerîf veciz bir ifade kullanmaktadır:

> Dış varlık kaydıyla tasavvur edilen tümeller tümel değildir. Bilakis, onlar gerçekte tikeldirler. Tümel *hâriciyye* önermeler, [belirli sayıdaki fertlerine hükümde bulunması hasebiyle] kendinde doğru önermeler olsa da tümellik açısından düşünüldüklerinde bâtıldırlar.[243]

*Mevzû'*un fertlerinin varlık tarzları tasavvur edildiğinde bu durumda fertler, mâhiyetin *misdâk*ları olmak bakımından tasavvur edilmeyecektir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, *hakîkiyye* önermede *unvân*ın bilfiil *misdâk*ı olmaya kabil her fert hakkında hüküm

[241] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, 29; Tûsî, *Ta'dîl*, 161.
[242] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 43; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 12; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 12; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 31.
[243] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 82. Cürcânî'nin ifadeleri bâtıl olmayı doğruluğun karşıtı bir anlamda kullandığını hissettirecek türdendir.

verilir. Varlık tarzları tasavvur edilmeyen *zât*ların, doğrudan mâhiyetleri tasavvur edilerek yargıda bulunulur.[244] Aksi durumda tümel bir önerme kurmaktan bahsetmek mümkün olmaz.

Hakîkiyye önerme yorumunun yüklemli önermeler için gerekli olduğunun diğer kanıtı ise matematik önermeler kurmanın imkânıdır. Matematik bilimlerde kurulan birçok önermede *zât-ı mevzû'*un muayyen varlık tarzı tasavvur edilmez. Daha da önemlisi, çoğu zaman söz konusu fertlerin nerede ve nasıl var oldukları bilinmez. Ancak buna rağmen varlık tarzı değil mâhiyetleri tasavvur edilip mâhiyetin gerekenleri yüklem yapıldığı için bu disiplinlerde önerme kurulabilmektedir. Şayet yüklemli önermenin *misdâk*ları dış fertler ile sınırlı olsaydı bu durumda matematik önermelerin çoğu yanlışlanırdı.[245] Örneğin bizler "üçgenin iç açıları, iki dik açının toplamına eşittir" şeklinde bir yargıda bulunduğumuzda dışta var olan üçgenler veya belli birinin zihninde yer edinen üçgenleri kastetmeyiz. Tam tersine üçgen olma *unvân*ını bilfiil taşımaya kâbil olan her fert hakkında hüküm veririz. Gerek tümel önerme kurmanın imkânı gerekse de matematik önermeler gösteriyor ki *(*32*)* doğrudur. Aksi takdirde ne tümel önermelerden ne de matematik önermelerden bahsedebilirdik.

Sonuç önermesinin tahliline geçmeden önce *(*32*)* ile ilgili son bir noktaya değinmek gerekiyor. Teftâzânî'yi takiben Seyyid Şerîf'in *hakîkiyye* önermelerin bâtıl olmamasını tümel olumluluk ile kayıtladığı belirtmiştik. Peki tikel olumlu önermelerin durumu nedir? Kaş'ın tespitlerine göre "Cürcânî de zihnî varlık olmadığı takdirde hakikî önermelerin hepsinin kesinlikle geçersiz olacağı kanaatindedir."[246] Seyyid Şerîf'in bu konudaki ifadesi kapalı görünmektedir. Nitekim aynı duruma değinen Hızırşâh, Cürcânî'nin *Tecrîd* hâşiyesine yazdığı ta'lîkâtta Cürcânî'nin ifadelerinin *(*32*)* bağlamında düşünüldüğünde tikel olumluları tümel olumlular gibi değerlendirdiği şeklinde anlaşılabileceği gibi *(*32*)*'nin ispatının yalnızca tümel olumluluk kayıtları ile mümkün olduğu şeklinde de anlaşılabileceğini belirtmektedir.[247] Öte yandan Kemalpaşazâde ve Lâhîcî gibi alimler Cürcânî'nin tümel olumluluk kaydı getirerek tikelleri dışarda bıraktığının altını çizmektedir.[248] Ancak hem Kemalpaşazâde hem de Lâhîcî bu konuda Cürcânî'yi eleştirir. Onlara göre *(*32*)*'nin ispatı için tümellik kaydına gerek yoktur.

---

[244] Mukadder fertlerde hükmün mâhiyetin fertleri olarak tasavvur edilen *zât*lara verildiğini ifade eden kaynaklar için bkz: Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 82; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 123-124; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 197-198.

[245] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*, 29-30; Tûsî, *Ta'dîl*, 161; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 157; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 81-82; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 123-124; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 195-198.

[246] Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, 267-268.

[247] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 82. Elif (ا) ile gösterilen *ta'lîk*te Hızırşâh'ın ifadeleri bulunmaktadır.

[248] Kemalpaşazâde, *Zihnî Varlık Risâlesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: 45; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 195.

Tûsî felsefesinde tümellik şartının gerekli görülmesinin nedeni muhakkak, mukadder ve farazî fertlerinin tamamının kesin surette *misdâk* kapsamına girmesini sağlamaktır. Ancak tikel önermede bir ferdin bile kapsama alınması önermeyi doğrulamak için yeterlidir. Dolayısıyla tikel olumlu önermelerde muhakkak fertlerin kapsandığını düşünürsek *(*32*)* tikel olumlu önermeler şeklinde anlaşılırsa ispatın temellendirilmesi noktasında sorun çıkabilir. *(*27*)*'de de belirtildiği üzere, önermenin olumlu olması için *zât-ı mevzû'*da genel varlık kaydı aramak yeterlidir. Tikel önermenin doğruluğu için bir *misdâk*ın kapsanması yeterli olsa da bu *misdâk*ın her zaman dış varlık ile kayıtlanarak tasavvur edilmesi *unvân*ı muayyen fertler ile sınırlandırmak anlamına gelecektir. Tikel önermede hüküm bazı fertleri kapsamakla birlikte *unvân*ın tasavvuru tümel şekilde olmalıdır. *Unvân*ın tasavvuru tümel surette olmazsa önerme tikel değil, *şahsiyye* şeklinde kurulmuş olur. Tümel, bizzat tasavvur edildiğinde çokluğa yüklem olması mümkün olan *mefhûm* olduğundan *unvân*ı her zaman dış varlık ile sınırlandırmak tümellikle çelişir.[249] Özetle *(*32*)*'de zikredilen *hakîkiyye* önermeler tikel olumlu şeklinde anlaşılırsa ispat gene de sonuç verecektir.

İster Hillî ve Esterâbâdî gibi ister Cürcânî gibi isterse de Kemalpaşazâde ve Lâhîcî gibi anlayalım *(*32*)* "Bazı *hakîkiyye* önermeler bâtıl değildir" şeklinde kabul edildiği takdirde dahi Tûsî'nin burada *(*32*)* ile kastettiği iddia ispatlanmış olur. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, buradaki muhtemel yorumlara binaen *(*32*)*'nin tikel bir önerme olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalabiliriz. İstisnâî kıyasın kesin sonuç vermesi için ya küçük öncülde ya da büyük öncülde tümellik şartı aranır.[250] Varlığın kısımlara ayrıldığını gösteren ispatta küçük öncül olan *(*32*)*'nin tüm yorumlarda tikel şeklinde anlaşıldığı belirtildiğine göre ispatın kesin sonuç vermesi için *(*31*)*'in tümel olması zorunludur. Şartlı önermelerin tümelliği, ön bileşen ile art bileşen arasındaki nispetin tüm zaman ve durumlarda geçerli olmasıyla belirlenir. *(*31*)*'de belirtilen mülâzemet belirli zaman ve durumlarla sınırlanmadığından büyük öncülün tümel olduğunu ifade edebiliriz. Öncüllerden en az biri tümel olduğuna göre, buradaki istisnâî kıyas kesin sonuç verecektir.

6. Öncüllere Yöneltilen Üç İtirazın Değerlendirilmesi ve *(*30*)*'un Tahlili Üzerine

*(*31*)* ve *(*32*)* ispat edildiyse bu durumda sonuç önermesi olan *(*30*)*'un kesin surette ortaya konulduğundan bahsetmek mümkün. Şârihler ispatta geçen öncüllere yöneltilebilecek muhtemel eleştirileri değerlendirip cevap vermektedir. Biz de şârihleri takiben eleştirileri ve

[249] Kemalpaşazâde, *Zihnî Varlık Risâlesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: 43 ve 45; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 198-199.
[250] Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 166-167.

cevapları burada zikredeceğiz. Bu sayede Tûsî düşüncesinde *(*30*)*'un kesin surette ispat edilmiş olduğu gösterilmiş olacaktır. Bahsi geçen eleştiriler, *Hâşiye-i Tecrîd*'i ilk defa yayınlayan muhakkiklerin tespit ettiğine göre,[251] ilk defa Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî tarafından ortaya konulmuştur.[252] Cürcânî, el-Kâşî'nin eleştirilerini üç başlıkta toplayıp cevap vermiştir. Sonraki dönemde Ali Kuşçu ve Lâhîcî gibi şârihler de tartışmaya değinerek çözüm tekliflerinde bulunurlar. Şimdi şârihlerden yardım alarak sırasıyla itirazları ve sonuç önermesini Tûsî'nin ispatını gösterecek surette açıklayıp varlığın kısımları konusunu neticelendirebiliriz.

6.1. İtiraz: Mahmûlün Sübûtu Ne Demek?

el-Kâşî'nin ilk itirazı, *(*27*)*'nin ispatına yöneliktir. Yukarıda ayrıntılarıyla tartışıldığı üzere *(*27*)* önermesi, *(*31*)* ve *(*32*)*'nin dayandığı temel öncüllerden biridir. *(*27*)*'de olumlu *mahsûra* önermelerin kurulmasından hareketle *zât-ı mevzu'*a varlık atfedildiği için *zât-ı mevzu'*un en genel anlamıyla varlık ile *ittisâf* etmesi gerektiği ifade edilmişti. Olumlu önermenin varlık atfetmek olduğunu iddia etmek ile kastedilen, *zât-ı mevzu'*un dışta *vasf-ı mahmûl*e sahip olması ise bu durumda dışta var olmayan hiçbir şey için olumlu yargıda bulunmak mümkün olmaz. Çünkü dışta fertleri sabit olmayanlar hakkında dışta var olan bir niteliğin sabit olduğunu iddia etmek çelişkidir. Öte yandan olumlu önermede varlık atfedilmesi ile kastedilen, olumlu önermelerdeki *vasf-ı mahmûl*ün zihinde fertlere sabit olduğunun ispatı ise bu durumda da varlığın taksimi için zikredilen delilde *musâdere ale'l-matlûb* (ispatlanmak istenen sonucu öncüller arasında varsaymak) vardır.[253] Zira *(*27*)*'nin ispatında aslında genel varlığın dış ve zihin diye iki kısım ile sınırlı olduğu varsayılmış olmaktadır. Dolayısıyla *(*30*)*'un öncülleri olan *(*31*)* ve *(*32*)*'nin ispatında kullanılan *(*27*)*'de, zaten *(*30*)*'un örtük olarak kabul edildiği söylenmelidir.[254] Varlığın taksiminde kullanılan öncüllere yöneltilen birinci itirazı bu şekilde özetlemek mümkün.

Cürcânî burada zikredilen itiraza verdiği cevapta, yüklemin anlamına (*mefhûm*) değillemenin (*selb*) dahil olmaması kastedildiği belirtir.[255] Önermedeki tarafların anlamına, değilleme dahil olmadığında olumsuz *muhassala* önermeler de olumlu *sâlibetü'l-mahmûl*

---

[251] Kâşî'nin hâşiyesinin Cürcânî'nin temel kaynaklarından olduğu ve kimi zaman ismen kimi zaman da isim vermeden eser boyunca Cürcânî'nin Kâşî'den alıntılar yaptığını gösteren güncel çalışmalar için bkz: Muhammed Yetim, "Nasîrüddin el-Hillî ve Tecrîd Hâşiyesi", *Tesdîdül'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-'akâid* (İstanbul: Neşriyyâtu vakfi'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020), 1: 101; Muhammed Yetim, "Tahkikte Takip Edilen Yöntem", *Tesdîdül'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-'akâid* (İstanbul: Neşriyyâtu vakfi'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020), 1: 156-157.

[252] el-Hillî el-Kâşî, *Hâşiyetu'ş-Şerhi'l-kadîm*, 191a-191b. Bu itirazları Kemalpaşazâde özelinde betimleyen güncel bir çalışma için bkz: Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi*, 66-67.

[253] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 84; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 202.

[254] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 84.

[255] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 84; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 124-125; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 202.

önermeler de *(*27*)*'nin kapsamından çıkacağı için *musâdere ale'l-matlûb* yapılmadığı ispatlanmış olur. Bu hususun açıklığa kavuşması için *ma'dûle, muhassala* ve *sâlibetü'l-mahmûl* önermeler arasındaki farkı incelemek gerekiyor.

Mevzû' ve/ya *mahmûl* yokluk anlamı içerecek şekilde olumsuz edatı barındırıyorsa bu önermeye ***ma'dule*** önerme denir.[256] Şayet önermenin taraflarında yokluk anlamı bulunmuyorsa bu önermelere de ***muhassala*** önermeler denir. *Muhassala* önermeler olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilir. *Muhassala* yahut *ma'dûle* olmanın kriteri önermenin taraflarının yokluk anlamı (*mefhûm*) içerip içermemesidir. Olumsuz *muhassala* önermeye mantıkçılar ıstılahında ***basît sâlibe*** de denir.[257] Ancak müteahhir ulema arasında bu konuda ayrıntı bir tartışmanın olduğuna dikkat çekmek yerinde olacaktır.

Ebherî'nin de içinde olduğu bir grup mantıkçı, yüklemli önermenin *muhassala* ve *ma'dûle* şeklindeki taksimine ek olarak *sâlibetü'l-mahmûl* adında üçüncü bir kısmı olduğunu ifade etmektedir.[258] Peki bu durumda *ma'dûletü'l-mahmûl* önerme ile *sâlibetü'l-mahmûl* önerme arasında nasıl bir fark olacak? Olumsuzluk, yüklemin anlamına dahil olduktan sonra onu hangi itibarla ayrıştırmak gerekir? *Ma'dûletü'l-mahmûl* ile *sâlibetü'l-mahmûl* arasında ayrım yapan mantıkçılar bu ayrımı *mahmûl*e dair tasavvur ile açıklarlar. *Ma'dûletü'l-mahmûl*, yokluk anlamı kendinde tasavvur edilen yüklem ile *mevzû'* hakkında hüküm verilen önermelerdir (*mâ humile fîhâ 'ademu mefhûmin fî nefsihî 'ale'l-mevzû'*). *Sâlibetü'l-mahmûl* ise yüklemin *mevzu*'dan değillenmiş (*selb*) şekilde tasavvur edildiği halde *mevzû'*a dair olumlu olarak hüküm verildiği önermelerdir (*mâ humile fîhâ selbü'l-mahmûl 'ani'l-mevzu' 'ala'l-mevzû'*).[259] Bu ayrıma göre önermenin kurulumundaki b aşaması olan *mahmûl*ün tasavvurunda *ma'dûle* önermelerde sadece *mefhûm*un yokluğu tasavvur edilir. Ancak *sâlibetü'l-mahmûl* önermelerde b aşamasında *mahmûl* doğrudan *mevzû'*dan değillenerek tasavvur edilir ve d aşamasında da zaten *mevzû'*dan değillenerek tasavvur edilmiş *mahmûl mevzû'*ya yüklem yapılır. Birer örnekle açıklamak gerekirse:

- *Basît sâlibe*: "Kalem canlı değildir."

---

[256] Müteahhir ulema merkezli *ma'dûle* önermeleri inceleyen bir çalışma için bkz: Yusuf Daşdemir, "Ma'dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019): 77-111.

[257] Tûsî, *Ta'dîl*, 166-168; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 119 vd; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 52; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 52-53; Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 75-76.

[258] Ebherî, *Tenzîl*, 167.

[259] Bu tartışmaları Ebherî ve Tûsî merkezli inceleyen bir ana kaynak için Devvânî'nin uzun hâşiyesine bkz: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 125. Ayrıca bu konuda Dinkoz'un (ب) dipnotundaki *ta'lik*leri önemlidir. Detaylı inceleme için bkz: Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 84.

- *Ma'dûletü'l-mahmûl*: "Kalem canlı olmayandır."
- *Sâlibetü'l-mahmûl*: "Kalem cansızdır."

Bâsit sâlibe önermelerin taraflarından yokluk anlamı içerilmez. *Ma'dûletü'l-mahmûl* önermelerde ise yokluk anlamda içerilir ve yokluk anlamı barındıran kavram yeni bir *mefhûm* gibi tasavvur edilir. *Sâlibetü'l-mahmûl* önermede ise b aşamasında tasavvur edilen *mahmûl* hüküm verilmeden önce zaten *mevzû*'dan değillenmiştir.

Anlam olarak birbirleri arasında ayrılmaz bir ilişki olduğundan *sâlibetü'l-mahmûl* önermelerin, *basit sâlibe* önermelerin gerekeni (*lâzimetün lehâ*) olduğu ifade edilir.[260] *Bâsit sâlibe* ile *salibetü'l-mahmûl* arasındaki fark ise alimlerin dikkat çektiği üzere itibar bakımından bir farktır (*bel lâ ihtilâfe beynehumâ illâ bi'l-i'tibâr*).[261]

Tüm bu tartışmaların konumuzla olan ilişkisi ise *(*27*)*'nin tümelliğinde yatar. Hatırlanacağı üzere, olumlu *mahsûra* önermelerde yüklemin varlık atfettiği ve dolayısıyla fertlerin en genel anlamıyla dahi olsa var olmaları gerektiği ispatlanmıştı. Aksi taktirde var olmayan fertler hakkında var olan bir nitelik ile yüklemde bulunmak gerekir ki bu da çelişkiye neden olmaktadır. Ancak *sâlibetü'l-mahmûl* önermeler hüküm itibariyle dikkate alındıklarında olumlu oldukları halde fertlerinin var olmaları şartı aranmaz.[262] Çünkü *sâlibetü'l-mahmûl* önermelerde fertler var olmazsa herhangi bir çelişki ortaya çıkmaz. Bu durumda *(*27*)*'nin *sâlibetü'l-mahmûl* olmayan önermeler için geçerli olduğunu kabul etmek gerekecektir. Ancak bunu kabul etmek aynı zamanda *(*27*)*'nin tümel değil, tikel olduğunu söylemeyi gerektirir. Çünkü her olumlu önermede değil, yalnızca bazı olumlu önermelerde *zât*ların varlığı şart olarak aranmaktadır. Bu takdirde *(*31*)*'deki mülâzemet belli bir durum ile sınırlandığı için *(*31*)*'in de tikel olduğunu kabul etmek gerekecektir. Ancak bu durumda bahsi geçen ilk itiraz ile varlığın taksimi için zikredilen delilin yetersiz olduğu da kanıtlanmış olur.

İstisnâî kıyasın kesin netice vermesi için öncüllerinden en az birinin tümel olması gerektiğine yukarıda değinilmişti. Şârihlerden yardım alınarak yürütülen tartışmalarda *(*32*)*, tüm yorumlarında tikel olduğu ortaya konulduktan sonra *(*31*)*'deki mülâzemetin tümel olmasına binaen ispatın temellendirilebileceği gösterilmişti. Ancak yüklemli önermelerin *sâlibetü'l-mahmûl* yorumunun anlama etki eden hakîki bir kısım olduğu kabul edilirse *(*27*)*'nin tikel olduğu da ispatlanmış olur. *(*27*)*'nin tikel olması durumunda *(*31*)*'deki mülâzemet de belli durumlar ile kayıtlandığı için bileşik şartlı önermenin tikel olması gerekir. İstisnâî kıyasta

[260] Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 125.
[261] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 84; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 202.
[262] Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 125-126; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 203.

zikredilen her iki öncül de tikel olduğu için varlığın taksimi için zikredilen delilin neticesi temelsiz kalacaktır. Birinci itirazın, ispatı tamamen düşürdüğünü fark eden Cürcânî ve Lâhîcî *sâlibetü'l-mahmûl* yorumunun anlama etki eden hakîki bir açıklama olmadığına, yalnızca itibari bir kısım olduğuna değinir (*bel lâ ihtilâfe beynehumâ illâ bi'l-i'tibâr*).[263] Öte yandan Tûsî'nin konuya yaklaşımı şârihlerin tavrından farklılık arz etmektedir.

İtibari olmasına rağmen müteahhir dönem alimlerin çoğunluğu, *sâlibetü'l-mahmûl* yorumuna mantık kitaplarında yer verir. Ancak Tûsî'ye göre olumsuzluk edatı, önermenin nisbetini temsil eden râbıtadan önce gelirse önerme *basît sâlibe*dir. Şayet olumsuzluk edatı, râbıtadan sonra gelirse bu durumda da önerme *ma'dûletü'l-mahmûl* olur.[264] Dolayısıyla Tûsî'ye göre, olumsuzluk (*selb*) edatının ifadedeki konumuna göre itibarları çoğaltarak yeni yüklemli önerme yorumları olduğunu iddia etmek doğru değildir. *Sâlibetü'l-mahmûl* şeklinde ifade edilen önermede olumsuzluk edatı râbıtadan önce zikredilirse *basît sâlibe* olacaktır. Olumsuzluk edatı râbıtadan sonra zikredilirse de *sâlibetü'l-mahmûl* olduğu iddia edilen önerme, *ma'dûletü'l-mahmûl* olur. Bu iki ihtimal dışında kalan üçüncü bir yorum bulunmamaktadır. Kısacası *sâlibetü'l-mahmûl* yorumu yüklemli önermelerin üçüncü bir kısmı değildir. Olumsuzluk edatının önermedeki yerine göre diğer iki kısımdan birinin altında değerlendirilmesi gerekir.

Tûsî'nin özellikle Ebherî'ye yönelttiği eleştirilerin temelinde, önermenin lafızlara dayalı olarak değil, anlama göre kurulan bir yargı olduğu gerçeği yatar. Bu durumda önermenin türlerini, olumsuzluk edatının yargıdaki nisbete olan etkisi üzerinden belirlemek gerekir. Tûsî'nin bu yorumuna göre hem *(*27*)*'nin hem de *(*31*)*'in tümelliği sağlanmış olur. Dolayısıyla varlığın taksîmi için zikredilen delilin birinci itirazdan dolayı sonuçsuz kalacağı iddia edilemez.

6.2. İtiraz: Mevzû'nun Sübûtu Ne Demek?

el-Kâşî'nin ilk itirazı gibi ikinci itirazı da *(*27*)* etrafında şekillenir. *(*27*)* ispatlanırken olumlu *mahsûra* önermelerin fertlerinin en genel anlamıyla varlık ile *ittisâf* etmesi gerektiğine değinmiştik. İkinci itiraz, ilkinden farklı olsa da gene *(*27*)*'nin *musâdere ale'l-matlûb* içerdiğini göstermeye çalışır.[265] Şöyle ki *(*24*)*'te her şeyi kuşattığı ifade edilen genel anlamıyla varlık her fertte müşterek ise (müştereklik iddiası *(*25*)*'te ispatlanmıştı) ve varlığın kısımları dış ile

[263] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 84; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 202.
[264] Tûsî, *Ta'dîl*, 168. *Muhassala* ve *ma'dûle* önermeleri Tûsî özelinde betimleyen bir deneme için bkz: Murat Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 46-49.
[265] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 84-85; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 201-202.

zihinden ibaretse bu durumda *akdü'l-vaz'*da fertlerin *unvân* ile *ittisâf* ettiği esnada varlık ile de *ittisâf* ettiğini (çünkü *akdü'l-vaz'* en temel anlamıyla *unvân*daki sıfatın fertlerde "var olduğunu" ifade etmekti) söylemek için onların ya dış varlıklarının ya da zihnî varlıklarının tasavvur edildiği de kabul edilmelidir. Aksi durumda ne dış ne de zihin şeklinde olmayan bir varlık tarzının bulunduğu ve *akdü'l-vaz'* esnasında fertlerin varlık ile *ittisâf*ının söz konusu üçüncü varlık tarzıyla ile *ittisâf* olduğu söylemek gerekir. Üçüncü bir varlık tarzı olmadığına göre *akdü'l-vaz'*daki *ittisâf* dış varlık ile *ittisâf* olursa bu durumda dışta var olmayan hiçbir şey hakkında önerme kurulamaz. Şayet *akdü'l-vaz'*daki *ittisâf* dış veya zihnî varlık gibi muayyen varlık tarzları ile *ittisâf* ise bu durumda *(*27*)*'nin ispatında *(*30*)* gene örtük olarak var sayılmış olur ki bu da ispatta *musâdere 'ale'l-matlûb* bulunduğunu itiraf etmek anlamına gelir.

Cürcânî ve Lâhîcî gibi şârihler el-Kâşî'nin bu itirazına da cevap verir. Bu cevaba göre *(*27*)*'nin ispatında *musâdere 'ale'l-matlûb* bulunması durumunda *(*31*)* de temelsiz kalacağı için varlığın taksimi için zikredilen delilin sonuçsuz kalmasından bahsetmek gerekir. Ancak *(*30*)*'un ispatı için zikredilebilecek bu tarz bir muhtemel itiraza *hakîkiyye* önermelerin kurulumu anlatılırken satır aralarında değinilmişti. Şöyle ki: önermedeki fertlerin kendinde durumları gözetildiğinde mutlaka dış veya zihnî varlık tarzlarından biri ile tasavvur edilmeleri gerekir. Ancak *hakîkiyye* önermenin *unvân*ı tasavvur edilirken *mefhûm* küllî olarak düşünüldüğünden doğrudan mâhiyet hakkında hüküm verilir. *Hakîkiyye* önermelerin fertleri de mâhiyetin fertleridir.[266] Dolayısıyla *akdü'l-vaz'*daki *ittisâf*ın *(*24*)*'te ispat edilen anlamda genel varlıkla *ittisâf*ı yüklemli önermenin kurulumu için kâfîdir. Fertler önermenin parçası olarak tasavvur edildiğinde husûsî varlık tarzları itibar edilmez. Bu durum fertlerin üçüncü bir varlık tarzıyla nitelenmelerini de gerektirmez. Bilakis önermenin kurulumu esnasında varlık tarzlarının neliği düşünülmeden yargının, mâhiyetin fertlerine verildiğini gösterir. Kısaca tekrar etmek gerekirse, varlık tarzlarının dış ve zihin ile sınırlı olmasından hareketle *(*27*)*'deki *ittisâf* ile *musâdere 'ale'l-matlûb* yapıldığı iddia edilemez. Varlığın kısımları deliline yöneltilen ikinci itirazı da bu şekilde cevaplamak mümkündür.

6.3. İtiraz: Hangi Zihin veya Kimin Zihni?

Varlığın taksîmi delili söz konusu olduğunda el-Kâşî'nin zikrettiği son itiraz zihnî varlığın neredeliği sorunudur. Bu itiraza göre her ne kadar *hakîkiyye* önermeler, varlığın taksiminden dolayı dış varlıktan farklı olarak başka bir varlık tarzının gerekli olduğunu gösterse de zihnî varlık denilen bu alanın kimin veya neyin zihni olduğu problemi açıklık

[266] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 85; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 198 ve 201.

kazanmamış bir husus olarak önümüzde durmaktadır. Nitekim önermenin kurulumundan hareketle zihnî varlık alanının olduğu ispat edilse bile bahsi geçen delil bu zihnin insanoğlunun zihni olduğunu göstermiyor. Örneğin mevzu bahis zihin, *el-mebâdi'ü'l-'âliye* diye ifade edilen kozmik akılların zihinleri de olabilir. Netice olarak *hakîkiyye* önermelerden hareketle kurulan delil, insanoğlunun zihninde tahakkuk eden bir varlık alanının olduğunu ispat etmede yetersiz kalmaktadır. Söz konusu zihnî varlık alanı, *el-mebâdi'ü'l-'âliye*nin zihni ile sınırlı olabilir. Ancak ister aşkın varlığın zihni olsun isterse de kozmik akıl/ların zihni olsun *el-mebâdi'ü'l-'âliye*nin dışta bulunduğu düşünülecek olursa bu durumda zihnî varlık alanı denilen varlık düzleminin de dolaylı yoldan dışta var olduğunu söylemek gerekir.[267] İtirazın son kısmını detaylandırmak gerekirse, zihnî varlık alanı diye işaret edilen varlık düzlemi dışta var olan bir şeyin veya bir kimsenin zihni olacağından aslında zihnî varlık denilen durumun da dışta var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumda varlığın farklı kısımları olduğu iddia edilemez, çünkü zihni varlık da dolaylı yoldan da olsa aslında dış varlığın kapsamına girdiğinden varlığın dış ile sınırlı olduğunu söylemek gerekecektir.

Dikkat edileceği üzere son itirazın iki ucu vardır. İlk noktada zihnî varlık alanı ile ifade edilen zihnin kime ait olduğu, ikinci noktada ise bu zihnin nerede olduğu mesele haline getirilmektedir. İkinci noktayı aydınlatmadan ilk noktaya temas etmek mümkün olmadığından onunla başlamak daha uygun olacaktır. Zihnin nerede olduğunu sorgulayan itirazın temelinde zihnî varlık alanı denilen varlık tarzını bir kap gibi varsaymaktan kaynaklı bir problemin olduğunu belirtmek gerekir. Burada dış varlık ile, nesnelere terettüp eden ahkâm ve eserlerin zuhûr ettiği varlık alanının kastedildiğini hatırlamak yerinde olacaktır. Bu durum önceki başlıkta etraflıca ele alınmıştı. Varlığın taksîmi delili sonucunda varlığın ikinci bir kısmı olarak ifade edilen zihnî varlık ise dış varlığın karşıtı olan bir durumu temsil eder. Dolayısıyla zihnî varlık ile, eserler ve ahkâmın zuhûr etmediği ancak buna rağmen bir tür var olmanın tahakkuk ettiği durum kastedilir. Bu anlamda zihnî varlık tartışmaları "nerede var?" sorusunun cevabı olarak değil, "nasıl var?" sorusunun cevabı olarak ele alınmalıdır.[268] Dış varlık anlatılırken ateş örneği verilmişti. Buna göre dış varlık ateşin yakıcı olduğu, ısı ve ışık yaydığı varlık durumunun adıdır. Burada söz konusu eserler ve hükümlerin zuhûr etmediği tarzda ateşin var olmasına ise zihnî varlık denir.[269] Ateş hakkında *hakîkiyye* önermeler kurulabiliyorsa dıştaki

[267] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 85; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 203.
[268] Hasan, *Foundations of Science in Post-Classical Era*, 159 ve 167.
[269] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 85; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 203-204.

varlığının dışında eserlerin ve ahkâmın terettüp etmediği bir varlık tarzı sayesinde mümkün oluyordur. Zihnî varlık ile kastedilen bu varlık kısmıdır.

Zihin bir şeye veya birine ait olmakla birlikte söz konusu eserlere ve hükümlere konu olmadığından zihnin ait olduğu cevher yahut maddeden (her ne ise, nerede ise ve nasıl ise) hareketle zihnî varlığın da dolaylı yoldan dışta var olduğu iddia edilemez. Varlık dıştan ibaret değildir, çünkü eserler ve ahkâmın ortaya çıkmadığı bir temsil alanı var. Şayet varlık, dıştan ibaret olsaydı bu durumda ateş temsilinin bilince konu olması durumunda ateşin eserleri olan yakıcılık gibi durumların da insan bilincine arız olması gerekirdi. Ancak bilinçte bulunan temsile rağmen bu eserler tahakkuk etmediğine göre varlık dıştan ibaret olmamalıdır.

Buradaki temsillerin nasıl ortaya çıktığı, dıştaki nesnelerin kendisiyle nasıl bir ilişki içinde oldukları gibi sorular bilgi teorileri bağlamında önemli olmakla birlikte varlığın taksîmi için zikredilen delilde ispat edilen husus bunlar değildir. Bu delille yalnızca nesnelerin eser ve hükümlerinin ortaya çıkmadığı bir oluşlarının bulunduğu gösterilmek istenir. İddia ile öncüller arasındaki uyum gözetilirse ispatın temellendirildiğini söylemek gerekir.

Zihnî varlığın neredeliği sorunu bu şekilde cevaplandıktan sonra itirazın ilk noktasına değinmek gerekir. Kimin veya neyin zihni? Şârihlere göre, *hakîkiyye* önermelerden hareketle kurulan delilde bu soruya cevap vermek amaçlanmaz. Kim/lerin zihni olduğundan bağımsız sûrette yalnızca eserlere konu olmayan bir varlık alanının gerekliliğinden bahsedilir. Söz konusu varlık alanının insanoğluna yahut başka zihinlere ait olması ispatı değiştirmez. Nitekim şârihler, *el-mebâdi'u'l-'âliye*nin zihninin de ispat kapsamına girebileceğini açıkça ifade eder.[270] Varlığın taksîmi için zikredilen delilde, dış varlığın karşıtı olan bir oluş durumu ispat edilir. Bu oluş durumuna binâen geliştirilecek sâir tartışmalar bu ispatın kapsamına girmez. Öte yandan Cürcânî konuyu biraz daha temelden ele alır. Ona göre, en temel anlamıyla bilgi diye bir şey varsa bu durumda nesnelerin bir vechesiyle dahi olsa (*velev bi-vechin mâ*) zihnî varlık sahibi olduğundan bahsetmek mümkündür.[271] Başka bir şekilde söylemek gerekirse, ateş hakkında herhangi bir yargıda bulunmamız için bizde onun temsilinin bulunması zorunludur. Bilincimize konu olan bu temsil, kesinlikle ateşe dışta arız olan eser ve ahkâma konu olmaz. Son itiraza verilen cevapları da bu şekilde özetlemek mümkündür.

[270] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 85; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 122; Kemalpaşazâde, *Zihnî Varlık Risâlesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: 38; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 203-204.
[271] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 85.

6.4. (30)'nin İspatı ve Tahlili Üzerine

*(*31*)* ve *(*32*)* hakkında zikredilen itirazlara yeterli cevaplar verildiyse bu durumda zikredilen istisnâî kıyasın kesin sonuç verdiğini kabul etmek gerekir. *(*31*)*'in ön bileşeninin değillenmesinden ibaret olan sonuç önermesine göre "Varlık, dış ve zihin şeklinde taksîm edilir". Varlığın farklı kısımları olduğuna dikkat çeken bu sonuç, *hakîkiyye* önermelerin kurulumundan hareketle ispatlandı.

Sonuç önermesi olan *(*30*)*'da zikredilen zihni varlık, bilinç faaliyetlerine eşlik eden bilginin varlık durumudur. Zihnî varlığın ontik durumu müteahhir ulema arasında birçok tartışmaların cereyan etmesine neden olmuştur. Özellikle Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler sonucunda yeniden ele alınan zihnî varlık meselesi alt ekollerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[272] Söz konusu tartışmalar sonucu zihnî varlığın mâhiyetlerin *aynı* mı, *misâl*i mi yoksa gölgesi (*zıll*) mi yahut *gayr-ı asîl* bir nitelik mi olduğu şeklinde anlayışlar geliştirilmiştir.[273] Bununla birlikte, şayet *el-mebâdi'ü'l-'âliye*den bahsedilecekse onların zihnindeki temsillerin neliği de müstakil tartışmalara konu olmuştur. Aşkın varlıklarda bulunan temsiller anlamında zihnî varlığın *huzûrî* mi *husûlî* mi, *icmâlî* mi *tafsîlî* mi, *fiilî* mi *infi'âlî* mi, küllî mi cüz'î mi olduğu gibi sorular ve sorunlar birçok tartışmaya konu olmuştur.[274] Çalışmanın sınırları ve amacı nedeniyle bu tartışmaları burada ele almayacağız. Varlığın taksîmi tartışmasından hareketle dış ve zihnî şeklinde iki ayrı kısım olduğu hususu, yalnızca Tûsî'nin doğruluk kriteri olarak belirlediği *nefsü'l-emr* ile olan ilişkisi bağlamında ele aldık.

Ahkamda farklı tartışmalar ve ihtilaflar çıksa bile bilginin mahalli olan bir varlık tarzı anlamında zihin, İslam düşüncesinde kabul görmüştür. Bu durumu daha anlaşılır kılmak adına ambar alegorisinden yararlanabiliriz.[275] Bilginin belli atomlarda (*cevher-i ferd*) yahut beyin hücrelerinde meydana geldiğini savunan biri bile; söz konusu atomları veya hücreleri bir ambar kadar büyütmek mümkün olsa ve içinde gezinmeye başlasak idrak yahut bilinç dediğimiz şeyin

---

[272] Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ eleştirileri için bkz: Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, 114-121; Üçer, "Gerçekliğin Dönüşümü", 38-43.

[273] Bu tartışmaları değerlendiren farklı bakış açıları için bkz: Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (15 Ekim 2018): 49-81; Marcotte, "'Al-Masāʾıl Al-Qudsıyya' and Mullā Ṣadrā's Proofs for Mental Existence", 153-182; Ahmet Pirinç, "İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucud-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2014): 138-154.

[274] Tüm bu tartışmaların Tûsî tarafından incelendiği müstakil bir eser için bkz: Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*, ed. Abdullah Nûrânî (Meşhed: Matbaatu Câmiatu Meşhed, 1385h.), 17-47.

[275] Bu alegorinin ele alındığı bir tartışma için Ayhan Çitil'in "*Makineler Düşünebilir mi?: Zihin Felsefesi ve İnsan Olmayı Sorgulamak*" videosuna bkz: https://www.youtube.com/watch?v=SG7Ksbrf0ds&ab_channel=PANDORA-FELSEFE

orada tecrübeye konu olamadığını görürdük. Şayet varlığın farklı kısımları bulunmayıp zihin gibi bir tarza sahip olmasaydı ve hep dış şeklinde tahakkuk etseydi bu durumda ambar büyüklüğündeki beyin hücrelerimizde dolaştığımızda bilinç dediğimiz insani deneyimi gözlememiz gerekirdi. Böyle bir durum söz konusu olmadığına göre dışta varlık dediğimiz eserlerin ve ahkâmın terettüp ettiği varlık durumuna mukabil bir oluş durumu daha olmalı. İşte Tûsî bu duruma zihnî varlık demektedir. Dış varlığa arız olan eserler ve ahkâmın kendisine konu olmadığı ancak bilinç şeklinde ortaya çıkan bilgi durumudur zihnî varlık. Elbette bu anlamıyla zihnî varlığın nasıllığı, fiziksel bir cevhere arız olup olmadığı yahut işlevi tartışma konusu yapılacaktır. Ancak tüm bu tartışmalar Tûsî için yukarıda işaret edilen ve salt dışta varlık ile açıklanamayan bilinç durumunu yanlışlayacak nitelikte olamaz. Detaylarda farklı sonuçlara ulaşmak mümkün olsa da bu anlamıyla zihnî varlığı inkâr etmek mümkün değildir.

7. Bölüm Sonu Değerlendirmesi

Çalışmamızın bu bölümünde *Tecrîd*'in girişindeki bazı tartışmalara yer vererek hem bir önceki bölümde Ebherî-Tûsî merkezli yüklemli önermeler tartışmalarının eksiklerini giderdik hem de sonraki bölümde ele alınacak *nefsü'l-emr* problemi için bir hazırlık yaptık. Birinci bölümde *hakîkiyye* önermelerin yorumunda bulunan genel varlık ve mâhiyet gibi ifadelerin mantıksal zeminini bu bölümde göstermeye çalıştık. Bu sayede yüklemli önermelerin *hakîkiyye* şeklinde açıklanması gerektiğini ortaya koyarak *hakîkiyye* önermelerden hareketle Tûsî'nin varlığın kısımları olduğunu göstermek için ortaya koyduğu ispatı önerme önerme inceledik. Burada ele alınan ispat neticesinde *(*24*)*'te ifade edilen genel varlığın dış ve zihin gibi kısımları olduğunu temellendirdik. *Hakîkiyye* önermelerdeki bazı *zât-ı mevzû*'ların fiziksel niteliklere (eserler ve ahkâm) konu olduğunu ancak bu durumun *mahsûra* önermelerde hakkında hüküm verilen tüm fertler için geçerli olmadığını ispatladık. Dış ile eser ve ahkâmın terettüp ettiği varlık durumunun kastedildiğini ve zihnî varlıkla da ahkâm ile eserlere konu olmayan bilincin kastedildiğini inceledik. *Hakîkiyye* önermelerdeki *zât-ı mevzû*'ların farklılaşmasından dolayı müşterek olan genel varlığın dış ve zihin şeklinde iki kısma ayrıldığını gösterdik. Zihnî varlık ile bilinçte gerçekleşen oluş durumu kastedildiğinden burada ifade edilen anlamıyla zihnin, hem insani idrakleri hem de *el-mebâdi'u'l-'âliye* olarak isimlendirilen kozmik akılları da kapsadığını tartıştık. Bu bağlamda çalışmamızın ikinci bölümünde, Tûsî düşüncesinde yüklemli önerme kurmanın imkânından hareketle metafiziğe açılan bir kapının olduğunu göstermeye çalıştık. Peki kurduğumuz önermelerin doğruluğu, bu bölümde ispat edilen dış ve zihin şeklindeki farklı varlık tarzlarına arz edilerek ölçülebilir mi? Bu sorunun cevabını da bir sonraki bölümde ele alacağız.

BÖLÜM III: FAAL AKLIN DÖNÜŞÜ
-DOĞRULUK KRİTERİ OLARAK *NEFSÜ'L-EMR*E MUTÂBAKAT-

1. Giriş:

İslam düşüncesinde *nefsü'l-emr* konusunda ilk müstakil eser telif eden kişi Tûsî'dir. Tûsî'nin ifade ettiği üzere *nefsü'l-emr* konusu doğrudan önermelerin doğruluğu anlamında mutâbakatın ne demek olduğu ile alakalıdır. Dolaysıyla Tûsî'nin bu risâlede "Doğruluk nedir?" sorusunu cevaplandırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. "Doğruluk nedir?" sorusu gibi bu soruya kuramsal bir bütünlük içinde verilen cevapların tarihi de felsefe tarihi kadar eskiye dayanmaktadır. Söz konusu eserinde Tûsî, yedi önermede doğruluk tartışmaları hakkında düşünce tarihinde kendinden önce zikredilen görüşleri isim vermeden eleştirir ve neticede Mufârık Akıl/lar veya Faal Akıl/lar diyebileceğimiz teorisini temellendirir. Tûsî isim vermese de Hillî'nin işaret ettiği üzere antik dönemden Tûsî'ye değin düşünce tarihinde doğruluk kriteri olarak üç temel akım ortaya çıkmıştır. Bu grupların her biri varlığın bir kısmını veya kısımlar toplamını bir şekilde doğruluk ölçütü olarak konumlandırma arzusundadır. Doğruluk teorisindeki tarafların argümanları oldukça verimli tartışmaların çıkmasına neden olmuştur. Doğruluk sorununun neden bir filozofun gündemini işgal etmesi gerektiği, Tûsî'nin belki de felsefe tarihinin ilk veya ilklerinden olan müstakil doğruluk kriteri eserinin tahlili ve son olarak Batı düşüncesindeki farklı doğruluk teorileri ile Tûsî'nin görüşleri arasında bir kıyaslama yapmak suretiyle Tûsî'nin pozisyonunu pekiştirmek bu bölümde ele almayı hedeflediğimiz temel hususlardan olacaktır.

Bundan önceki bölüm, Tûsî'nin eleştirdiği doğruluk kriterlerinin anlaşılması ve Tûsî'nin *Akl-ı Küll* de dediği teorisinin temellendirilmesi için bir hazırlık amacıyla incelenmişti. Bu bölümde Tûsî'nin *nefsü'l-emr* konusunda yazdığı risâle tahlil edilecektir. Risâlenin anlaşılması hususunda matbu olan tüm risâle şerhlerinden yararlandık. Ayrıca risâlede işaret edilen meselelerin anlaşılması için *Esâsü'l-iktibâs*, *Mantıku't-tecrîd*, *Şerhu'l-İşârât* ve *Tecrîd* eserlerinden de yararlandık. Özellikle *Tecrîd*'de *nefsü'l-emr* hakkında zikredilen görüşlerinden ve şârihlerin açıklamalarından Tûsî düşüncesini açıklamak amacıyla yararlandık. Ayrıca Tûsî'nin talebesi olan Hillî'nin *Nihâyetü'l-merâm* eserinde risâlenin yazılmasına dair aktardığı bilgileri ve risâleyi yorumlama tarzı da bu bölümde özellikle işlendi. Tûsî'nin doğruluk kriterine dair görüşünü açıklamak için bu eserlerin hepsi göz önünde bulundurulsa da gerek risâle şârihlerinin gerek *Tecrîd* şârihlerinin gerekse de sair müteahhir alimlerin kendi düşünce sistemlerinden hareketle Tûsî'ye yönelttikleri itirazlar, bu çalışmanın sınırlarının dışında kaldığından, Tûsî düşünce sistemini açıklamaya hizmet etmiyorsa burada zikredilmedi.

Doğruluk kriterine dair soruların metafizikle mi yoksa epistemolojiyle mi ilgili olduğu özellikle son yüzyılda felsefe tartışmalarını yakından meşgul etmiştir. Biz bu bölümde risâlenin içeriğine uygun olarak Tûsî'nin "Doğruluk nedir?" sorusuna verdiği "Faal Akıl/lar'daki sûretlere mutâbakattır." cevabını felsefi bir bütünlük içinde ele almayı hedefledik. Bu nedenle bu bölümde ele alınan tartışmaların metafizik konular olduğunun altını çizmek istiyoruz. Çünkü biz burada belirli önermeleri doğru veya yanlış şeklinde nitelememizi mümkün kılan epistemolojik süreci ele almayacağız. Farklı bir şekilde söylemek gerekirse "Muayyen bir önermenin doğruluğu nasıl sınanır?" sorusuna Tûsî'nin verdiği cevap burada incelenmeyecektir. Doğruluğun sınanırlığı sorununa cevap vermek için Tûsî'nin modalite anlayışının, mantıksal çıkarıma dair görüşlerinin, Tûsî'ye göre burhân teorisinin ve son olarak nefs anlayışının incelenmesi gerekirdi. Ancak bu hususları ele almak çalışmamızın bağlamı dışına çıkmak olacağından burada zikredilmedi. Şimdilik sadece ileride çalışılmak üzere burada işaret etmekle iktifa ediyoruz.

2. Felsefi Bir Soru Olarak Doğruluk Probleminin Önemine Dair

Nefsü'l-emr tarihçesine dair başlıkta doğruluk kuramları hakkındaki tartışmaların antik Yunan'a kadar geriye götürülebileceğini ifade etmiştik. Felsefenin hem İslam dünyasındaki hem de Latin dünyadaki serencamı göz önünde bulundurulursa doğruluk tartışmalarının felsefe tarihi kadar eski ve bitmeyen bir mesele olduğunu söylemek mümkün. Son 150 yıllık Batı felsefe tarihi tartışmaları yakından incelendiğinde klasik doğruluk kuramı denilen *correspondence* (uygunluk) kuramını eleştiren yüzlerce düşünür bulunsa da kimse bu soruyu tamamen gündeminden çıkarmayı teklif etmemiştir. Peki, bir filozof için doğruluk tartışmalarını araştırmayı vazgeçilmez kılan şey nedir? Neden her filozof bir noktada bu soruya muhatap olur ve bu soruya cevap üretme ihtiyacı hisseder? "Doğruluk nedir?" sorusu neden filozof için temel bir noktada durur?

Tûsî felsefesi söz konusu olduğunda "Doğruluk nedir?" sorusunu ele alınmasının nedeni olarak çelişmezlik ilkesini gösterebiliriz. Doğruluk, bir niteliktir ve bazı bilgilerimize yüklem olur. Örneğin "(24), doğrudur." şeklinde bir yargıda bulunabiliriz. Şayet doğruluk bir nitelikse (*keyf*) bu durumda bir nitelenenin (*mükeyyef*) de olması gerekir. Peki nedir bu doğruluk niteliğinin arız olduğu şey? Bu soruya Tûsî "hüküm" cevabını verecektir.[276] Biz

[276] Tûsî'nin doğruluk ve yanlışlığın hükmün nitelikleri olduğunu açıkça ifade ettiği bir pasaj için bkz: Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 90. Tûsî bu pasajda hüküm aşaması için *rabt* kavramını kullanır. Bu kavramlaştırmanın Tûsî'ye ait bir farklılık mı olduğu yoksa Farsçadan çevirirken Molla Hüsrev'in tasarrufuyla mı ortaya çıktığı tespit edilememiştir.

hükümlü tasavvurlarımız olan önerme tarzındaki bilgilerimize "doğrudur" yahut "yanlıştır" gibi nitelikleri atfedebiliyoruz. Doğru veya yanlış ise hükme has niteliklerdir (*ve hâssiyyetü'l-haber en yekûne kâbilen li't-tasdîk ve't-tekzîb*).[277] Doğruluk ve yanlışlık hükme has nitelikler olduğuna göre hükmün ne olduğunu hatırlamak gerekir.

Tasdîklerin son aşaması olan hüküm, bir şey hakkında haber vermeden ibarettir.[278] Bir şey hakkında haber verirken aslında yüklem yapılacak nitelik (*mahkûmun bih*) ile önermenin öznesi arasındaki *nisbet-i hükmiyye*nin *sübût* bulup bulmadığına dair zihin bir karar (*rabt*) verir.[279] Dolayısıyla önerme kurarken insanın iki türlü hüküm verdiğinden bahsedebiliriz: i) *nisbet-i hükmiyye*ye bir tür varlık atfedilen olumlu (*îcâb*) hükümler, ii) *nisbet-i hükmiyye*den varlık niteliğinin değillendiği (*selb*) hükümler. Her *nisbet-i hükmiyye*nin bu iki çelişik hükümden biri ile önermenin parçası olduğunu söyleyebiliriz. Çelişmezlik ilkesi gereği burada üçüncü bir hüküm türü olmadığına göre hükmün niteliği olan doğruluk ve yanlışlık hakkındaki araştırmalarımızın gerekçesinin çelişmezlik ilkesine dayandığını ifade edebiliriz. Antik çağdan günümüze değin felsefenin ana gündeminden hiç eksilmeyen "Doğruluk nedir?" sorusunun kökeninde çelişmezlik ilkesi bulunduğuna göre burada çelişmezlik ilkesi hakkında konuşmak gerekebilir.

*(*23*)*'ten bahsederken nazarî önermeleri elde edebilmemiz için bazı bedîhî bilgilerimizin olması gerektiğini ifade etmiştik. Daha sonra *(*24*)* hakkında konuşurken de çelişmezlik ilkesinin ister nazarî olsun ister bedîhî olsun tüm önermelerimizin dayandığı en temel önermemizin de çelişmezliğe dair bilgimiz olduğunu söylemiştik. Bilfiil yahut bilkuvve tüm yargılarımızın çözümleme (*tahlîl*) neticesinde dayanacağı temel önerme çelişmezlik ilkesidir. Çünkü olumlu veya olumsuz nitelikteki yüklemler arasında bir vasıta yoktur.[280] Hem bedîhî hem de nazarî tüm önermelerin dayandığı temel olmasından dolayı İslam düşüncesinde çelişmezlik ilkesinin *evvelü'l-evâil* önerme olduğu ifade edilir. Çelişmezlik ilkesine göre, olumlama ve olumsuzlama bir nisbet hakkında ne birlikte bulunabilir ne de birlikte ondan

[277] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs,* 88. Benzer ifadeler için bkz: Tûsî, *Mantıku't-tecrîd,* 37; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât,* 1384, 1: 194-195.
[278] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs,* 88; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd,* 37.
[279] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs,* 91.
[280] Çelişmezlik ilkesini bu şekilde ele alan kaynaklar için bkz: İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 236; Molla Sadrâ, *Ta'lîkâtu Sadru'l-Müteellihîn 'ala'l-İlâhiyyât,* 235-237. Semantik gelenek kendi dizgesinde kurduğu mantık anlayışı içinde çelişmezlik ilkesi ile üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerini İslam düşüncesinden farklı bir ayrıma tabi tutar. Tûsî'nin doğruluk teorisini Batı düşüncesi ile karşılaştırarak yorumlamak bu çalışmanın kapsamının dışında kaldığından sadece işaret edilmekle yetinilecektir. Semantik geleneğin çelişmezlik ilkesine yaklaşımının anlatıldığı bir kaynak için bkz: Teo Grünberg, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: YKY, 2019), 51-55.

kalkabilir (*en-nefyü ve'l-isbâtu lâ yectemi'ân ve lâ yertefi'ân*).[281] İbn Sînâ'nın ifadeleri ile yinelemek gerekirse, hakkında yargıda bulunulması mümkün her özneye dair olumlu veya olumsuz hüküm verebildiğimize göre, olumlu veya olumsuz taraflardan birini bilfiil hüküm yaptıktan sonra yargımızın çelişiği olan değilini (*mukâbil*) yüklem yapamayız.[282] Bir yüklemi hem olumlu hem de olumsuz şekilde aynı özneye isnad etmek çelişki doğuracağından bu şekilde hüküm vermenin geçersiz olduğunu ifade edebiliriz.

Gündelik dildeki kullanımı düşündüğümüzde İbn Sînâ'nın burada iddia ettiği şeyin tam tersine dair birçok yargıda bulunuruz. Örneğin "Ahmet Tarık evdedir." önermesini kurabildiğim gibi farklı bir vakitte "Ahmet Tarık evde değildir." şeklinde bir önermeyi de herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmadan kurabiliyorum. Ancak burada her iki önermede "zaman" farklılaştığı için bunların çelişik olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü önermelerin çelişiğini alırken zihnin olumlu ve/ya olumsuz şeklindeki hükümleri doğrudan *mahkûmun bih* olan yükleme arız olmaz, bilakis bu nitelikler *nisbet-i hükmiyye*ye arız olur.[283] Dolayısıyla *nisbet*ler değiştiğinde sırf birinde olumsuzluk edatı varken diğeri de olumlu anlamda olduğu için bu önermelerden biri diğerinin çelişiğidir denilemez. Çelişki *nisbet-i hükmiyye*nin aynı olduğu iki önerme arasında söz konusu olur. Zaman, mekân, bilfiil-bilkuvve olmak, bütün-parça benzeri kayıtların değişmesi ile *nisbet-i hükmiyye* de farklılaşır. Özetle özne ve yüklem aynı olsa dahi *nisbet-i hükmiyye*de birlik gerçekleşmediği için "Ahmet Tarık evdedir." ve "Ahmet Tarık evde değildir." önermelerinin birbirinin çelişiği olduğu iddia edilemez.

Önermeler arası çelişki, nisbette birliğin gerçekleştiği iki yargı için söz konusu olduğuna göre çelişmezlik ilkesini buna göre yeniden ifade etmek gerekir. "Herhangi bir önermenin *nisbet-i hükmiyye*sinde olumluluk (*isbât*) ve olumsuzluk (*nefy*) ne bir arada bulunabilir ne de ikisi ondan kalkabilir." *(*35*)*. Bu haliyle *(*35*)* tüm önermelerimizin zemininde bulunan en açık yargımızdır. Tüm nazarî önermeler *(*35*)* sayesinde ispat edilir. Çünkü ispat temelde bir yargının bir konuda bulunup bulunmadığına dair mantıksal çıkarım yapmaktır. Bu sebeple ispat yapabilmek için *sübût* ve *değil sübût* kavramlarının birbirini bütünlediği ve onlar

[281] Bu konudaki kaynaklar için bkz: İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 248-250; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, 1: 468; Fahreddîn Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986), 2: 322; Sirâcuddin Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'în*, ed. Muhammed Yusuf İdris - Behâ el-Helâyile (Kahire: Kalam Research & Media ve el-Aslayn, 2016), 31; Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, 2: 172; Molla Sadrâ, *Ta'lîkâtu Sadru'l-Müteellihîn 'ala'l-İlâhiyyât*, 237-239; Isbehânî, *'Avnu İhvânu's-Safâ 'ala fehmi kitâbi'ş-Şifâ*, 293. Aristoteles'e göre çelişmezlik ilkesinin mantıki ve felsefi tahlilini yapan güncel bir çalışma için bkz: Harun Kuşlu, "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı", *Felsefe Dünyası* 55/1 (2012): 279-281.
[282] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Burhân)*, 190.
[283] Bu konuda bir kaynak için bkz: Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 63-64.

dışında üçüncü bir durumun bulunmadığını biliyor olmamız gerekir. Bedîhî önermeler mantıksal çıkarım sonucu zihinde hâsıl olmazlar, ancak tüm hepsinin *(*35*)*'ten türeterek inşa etmek mümkündür.[284] Dolayısıyla eserlerini inceleme fırsatı bulduğumuz İslam düşünürlerine göre, üçüncü halin imkânsızlığı ve özdeşlik gibi ilkeler de aslında *(*35*)* doğruysa söz konusu olabilir. Şayet çelişik kavramlar birbirlerini bütünleyici nitelikte değilse bu durumda üçüncü halin imkânsız olduğu da söylenemez. Benzer şekilde, "A A'dır" gibi bir önermeden hareketle bir *misdâk*ın özdeşliğinden bahsedebilmek için "A -A'dır" ifadesindeki çelişkinin imkânsız olduğu ve dolayısıyla özdeşliğin zorunlu bir ilke olduğunu söylemeliyiz.

Bedîhî ve nazarî tüm önermeler tahlîl edildiğinde hepsinin temelde *(*35*)*'e dayandığı görülür. Öte yandan İslam düşünürlerine göre *(*35*)*'i döngüselliğe (*devr*) düşmeden ispat etmek mümkün değildir. Çünkü her ispat denemesinde birtakım öncülleri zikrederek ortak terim aracılığıyla öncüllerde tekrar eden hükmü sonuca taşırız. Ancak *(*35*)* hakkında ispat yapmaya çalışırken kullanacağımız öncülleri, henüz kıyasın parçası haline gelmeden önce, önerme şeklinde kurarken *nisbet-i hükmiyye* aşamasında *(*35*)*'i örtük olarak varsayarız. Aksi takdirde öncüllerin *nisbet-i hükmiyye*si için mümkün olan ihtimallerin olumlu ve olumsuz ile sınırlı olduğunu gösterecek bir zeminimiz ve temelimiz kalmazdı. Dolayısıyla *(*35*)*'in doğru olduğunu temellendirmeye dönük her çaba zorunlu olarak döngüselliğe düşecektir.[285] Benzer bir çürütmeyi *(*35*)*'in yanlışlanması şeklindeki çabalar için de söyleyebiliriz. Çünkü *(*35*)*'i yanlışlamak için doğru ve yanlış gibi çelişik kavramların birbirinin bütünleyicisi olduğunu kabul etmek gerekir. Şayet bu kabul edilmezse *(*35*)*'teki *nisbet-i hükmiyye* için iki seçeneğin değil sonsuz seçeneğin olduğu gibi kendini çürüten bir sonuca varırız. Diğer bir deyişle, *(*35*)*'in yanlış olduğunu iddia etmek *(*35*)*'in doğru olarak kabul edildiği bir zeminde mümkündür.

Çelişmezliğe dair buraya kadar olan incelemelerimiz sonucunda *(*35*)*'in tüm önerme tarzındaki bilgilerimize eşlik eden temel bir idrak olduğunu tespit ettik. Peki çelişmezlik ilkesi sadece bilgilerimize has bir temel midir? Farklı varlık kısımları için de çelişmezlik imkânsız mıdır yoksa onların mümkün olduğundan bahsedilebilir mi? Örneğin tasavvur edemesek dahi dış varlıkta çelişkinin bulunduğunu iddia etmek mümkün müdür? İslam düşünürleri bu soruya olumsuz cevap verir. Onlara göre çelişmezlik ilkesi "varlık olmak bakımından varlığın hâssası"

[284] Diğer bedîhîlerin tamamının *(*35*)*'ten türetildiğini ifade eden kaynaklar için bkz: Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, 1: 469-470; Râzî, *el-Erba'în*, 2: 323-324; Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'în*, 32; Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, 2: 173-174; Molla Sadrâ, *Ta'lîkâtu Sadru'l-Müteellihîn 'ala'l-İlâhiyyât*, 237-239.

[285] Bu konuyu ele alan kaynaklar için bkz: Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, 1: 468-469; Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, 2: 172-173; Molla Sadrâ, *Ta'lîkâtu Sadru'l-Müteellihîn 'ala'l-İlâhiyyât*, 237. Aristoteles'in çelişmezlik ilkesini ispat tarzı değil ama buradakine benzer çürütme tarzı kanıtlarla ele alıp sofistlere karşı geliştirdiği çözümleri betimleyen bir çalışma için bkz: Kuşlu, "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı", 281 vd.

olduğundan dışta çelişki bulunamaz.[286] Bu düşünürlerin "varlık olmak bakımından varlık" ile kastettiği husus herhangi bir kayıt ile sınırlandırılmayan genel varlıktır. Bu manasıyla "varlık olmak bakımından varlık" *(*24*)*'teki en genel anlamıyla tasavvur edilen bedîhî varlık tasavvurunun kendisidir. *(*25*)*'te ele aldığımız üzere genel varlık tüm varlık kısımlarında ve var olanlar arasında müşterek olduğundan genel varlığın hâssası olan *(*35*)*'in de tüm var olanlarda müşterek olduğunu söylemek gerekir.[287] Dolayısıyla *(*35*)* zihnî varlık kısmı için temel olduğu gibi dış varlığın da temelidir. Bu nedenle dışta çelişki bulunduğu iddia edilemez.

*(*35*)*'in tüm önermelerimizin zemininde bulunduğunu yeterince ele alabildiysek bu konunun "Doğruluk nedir?" sorusu ile olan ilişkisine dönebiliriz. Bu başlığın girişinde doğruluğun hükme ait bir nitelik olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık gibi birbirinin çelişiği olan iki kavramın dışında kalması mümkün olan bir hüküm bulunamaz. Yargı bildirecek şekilde bir önerme kurulduysa *(*35*)* gereği bunun doğru veya yanlış olduğunu ifade etmek zorundayız. Peki bir önermenin doğru veya yanlış olduğu neye göre belirlenir? İşte bu soru "Doğruluk nedir?" sorusunun yeniden ifade edilmiş halinden başka bir şey değildir. Özetle, *(*21*)*'de iddia ettiğimiz gibi bilen özne olarak bizlerin yargıda bulunuyor olması ve doğruluğun yargının niteliği olması, *(*35*)* ile birlikte düşünüldüğünde "Doğruluk nedir?" sorusunu sormayı zorunlu kılar.

Zihnimizde önermelerin sûreti bir şekilde oluştuysa (*husûlü sûreti'ş-şey'*) artık doğruluğu veya yanlışlığı hakkında konuşulabilir. İkinci bölümde zihnî varlıktan, nesnenin eser ve ahkâmının terettüp etmediği bilinç fakültesindeki oluş durumunun anlaşılması gerektiğini belirtmiştik. *Hakîkiyye* veya *tabî'iyye* gibi önermelerin delalet ettiği *mefhûm*ları yahut *misdâk*ları doğrudan dışta bulmak zor olsa da zihnimizde sûreti oluşan *müşahhasa* tarzı bazı önermelerin doğrudan dışta var olan şeylere işaret ettiğini biliyoruz. Örneğin "Maşuk, Eşref hocanın *nefsü'l-emr* çalışan talebesidir." önermesinde özne doğrudan dışta tahakkuk etmiş muayyen bir ferde delalet etmektedir. Bu durumda en azından bu tarz önermeler söz konusu olduğunda mutâbakatın dış ile ilişkili olduğu iddia edilebilir mi? Bu soruya Tûsî düşüncesini merkeze alarak cevap vermeden önce *Tecrîd* şârihleri ile Tûsî arasında bulunan bir ihtilafa yer vermemiz gerekmektedir.

[286] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 236; Molla Sadrâ, *Ta'lîkâtu Sadru'l-Müteellihîn 'ala'l-İlâhiyyât*, 239; Isbehânî, *'Avnu İhvânu's-Safâ 'ala fehmi kitâbi'ş-Şifâ*, 293. Benzer bir konuyu Aristoteles bağlamında ele alan bir çalışma için bkz: Kuşlu, "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı", 279-280.
[287] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 236; Molla Sadrâ, *Ta'lîkâtu Sadru'l-Müteellihîn 'ala'l-İlâhiyyât*, 239.

Varlığın taksimine dair tartışmalara başlarken *Tecrîd* şârihlerinin, önermenin yorumu konusunda Ebherî'yi takip ettiklerine değinmiştik. Bunun metafiziğe olan yansımalarından biri de *nefsü'l-emr* konusudur. Önermeyi *hâriciyye*, *hakîkiyye* ve *zihniyye* şeklinde taksim eden şârihler buradan hareketle önermelerin doğruluk kriteri olarak Tûsî'nin Faal Akıl/lar teorisinden farklı bir *nefsü'l-emr* anlayışı ortaya koyma çabası içinde olmuşlardır. Hem Tûsî'nin *Tecrîd*'deki görüşlerini risâledeki görüşleriyle uyumlu şekilde ele almak hem şârihlerin kendi mantık anlayışlarından hareketle Tûsî'yi yorumlama şekillerini ayrıntılı görmek için şârihlerin *nefsü'l-emr* iddiasına işaret etmemiz gerekiyor.

Tecrîd şârihlerine göre "A B'dir" şeklinde bir önermenin doğruluğunu tespit etmek için önermenin içeriğinin varlık tarzına bakmak gerekir. *Nefsü'l-emr*i açıklarken kullanılan *fî haddi zâtihi* ifadesi ile A *mefhûm*unun işaret ettiği *zât-ı mevzû'*a dair zihinde bulunulan yargıdaki *nisbet*i ile *zât*ın ait olduğu varlık tarzındaki *nisbet*inin uygun olması (*mutâbık*) kastedilir.[288] Şârihlerin ifade ettiği üzere mutâbakat, önermedeki *nisbet*in önermenin içeriğinin temsil ettiği varlık durumundaki *nisbet*e uygunluğudur. Dolayısıyla önermelerin mutâbakatında önermenin tarafları olan A ve B, temsil ettikleri A ile B nesneleri veya niteliğine mutâbakat etmemektedir. Önermedeki *nisbet*, içeriğin *nisbet*ine mutâbakat eder.[289] İkinci bölümde varlığın kısımlarını ele alırken iki varlık tarzı olduğunu ifade etmiştik. Bir önermede *mahkûmun aleyh* (A) ve *mahkûmun bih* (B) şeklinde iki önerme parçası bulunduğuna göre bir olumlu önerme söz konusu olduğunda önermenin içeriğinden dolayı dört ihtimalin bulunduğunu söylemek gerekir:

i. A: hâricî, B: hâricî
ii. A: zihnî, B: zihnî
iii. A: hâricî, B: zihnî
iv. A: zihnî, B: hâricî[290]

İlk ihtimal için "Her ateş yakar." şeklindeki bir *hâriciyye* önerme örnek verebilir. Bu örnekte hem ateş *zât*ları hem de "yakmak" niteliği eserlerin ve ahkâmın terettüp ettiği varlık

[288] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 201; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 320; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 477; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a*, 1: 161. Biz *fî haddi zâtihi* ifadesinde geçen *zât* kavramının mantıktaki kullanımına uygun olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Esterâbâdî *nefsü'l-emr* ile kastedilenin önermedeki *mahkûmun aleyh* olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu durumda *Tecrîd* şârihleri *nefsü'l-emr* konusunda Kâtîbî'nin görüşünü devam ettirmiş diyebiliriz. Kâtibî'nin *nefsü'l-emr* konusundaki görüşlerini inceleyen bazı kaynaklar için bkz: Cendî, *Hâşiyetü Şerhi'l-'Akâid*, 2: 5; Fûde, "Dirâse temhîdiyye fî nefsi'l-emr: mukârineten bi'l-mezâhibi'l-felsefiyye'l-ğarbiyye", 19.

[289] Bu husuta yürütülen tartışmalar için bkz: Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 201; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 315 ve 317; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 476. Ayrıca İbn Sînâ'dan da alıntılar yaparak konuyu bu şekilde ele alan bir kaynak için bkz: Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 131.

[290] Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 103; İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 200; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 200-201; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 315-318; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 476-477.

durumunu temsil ettiğinden burada hâricî bir nitelik hâricî fertlere atfedilmiştir. İkinci ihtimale örnek olarak "İmkân imkânsızlığın karşıtıdır (*mukâbil*)." önermesini örnek gösterebiliriz. Bu örnekte ne imkân ne imkânsızlık ne de karşıtlık kavramları kendilerine eser ve ahkâmın terettüp ettiği bir oluş durumuna sahip değillerdir. Dolayısıyla bu önermede zihindeki nitelik ile zihinde bulunan bir şeye dair hükümde bulunulduğundan bahsedilebilir. Üçüncü ihtimal için de "Bazı insanların keman çalması mümkündür." örneğini verelim. Bu örnekte ifade edilen "bazı insanlar" tahakkuk etmiş fertler olsun ve biz de onlara dair bir imkân durumu ile yargıda bulunmuş olalım. Önermenin fertleri dışta bulunsa da önermenin *vasf*ı olan "imkân" eser ve ahkâmın kendisine terettüp ettiği bir varlık tarzına sahip olmadığı için dışta var değildir. Dolayısıyla üçüncü ihtimalde dışta var olanlar hakkında zihnî bir nitelik ile yargıda bulunulmuştur. Son ihtimal ise çelişki barındırdığından her zaman yanlış olacaktır. Çelişki barındırır dememizin nedeni A gibi yalnızca zihinde bulunan bir özne hakkında dışta bulunan B niteliği ile olumlu yargıda bulunmak "Dış varlıktaki eser ve ahkâmının terettüp etmediği A öznesinde, dış varlıktaki eser ve ahkâmın terettüp ettiği B niteliği vardır" anlamına gelecektir. Bu ifade ise çelişki barındırdığı açık bir durum olduğundan, Cürcânî ve Ali Kuşçu dışındaki şârihler tarafından dördüncü ihtimal zikredilmemiştir.[291]

Şârihlerin teorileştirdiği anlamıyla *nefsü'l-emr* dış varlıktan mutlak olarak daha genelken zihnî varlığın ise sadece *intizâ'î* kısmı *nefsü'l-emr* kapsamına girmektedir. Zihnin *ihtirâ'î* kısmı ise *nefsü'l-emr*in dışında kalmaktadır.[292] Bu durumda doğruluk ile, dış varlık ve zihnin *intizâ'î* kısmının toplamı olarak itibar edilen *nefsü'l-emr*e mutâbakat kastedilmektedir. Yukarıda zikredilen dört ihtimalden ilki dış varlığa, ikincisi ise zihnin *intizâ'î* olan kısmına, üçüncü ihtimal ise yüklemdeki zihnî niteliğin tasavvur edilme durumuna göre ya zihne ya da dışa mutâbık olmaktadır.[293] Dördüncü ihtimal ise çelişki barındırdığından *(*35*)* gereği her zaman yanlıştır. Devvânî ve Lâhîcî'nin ifade ettiğine göre doğruluk kriterindeki bu çeşitlilik

[291] Tüm bu konulardaki tartışmalar için bkz: Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 103; İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 200; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 200-201; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 315-318; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 476-477; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a*, 1: 160. Konunun bazı ayrıntılarında şârihler arasında bir ihtilaf bulunsa da bu çalışmadaki amacımız Tûsî düşüncesini aydınlatacak ölçüde şârihlerin farklarını ortaya koymak olduğundan yukarıda ifade ettiğimiz genel şemayı zikretmekle yetineceğiz. Bu başlığın ilerleyen pasajlarında da burada ifade ettiğimiz hususa riayet edeceğiz.

[292] Tüm bu tartışmalar için bkz: Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 201-202; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 477-478. Bu konuda Devvânî'nin görüşleri için ayrıca Kuşçu şerhinde 2. dipnotta geçen uzun hâşiyeye bkz: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 321. Zihnin *intizâ'î* ve *ihtirâ'î* kısımları araştırmamızın kapsamı dışında kaldığı için burada işaret etmekle yetineceğiz.

[293] Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 103; İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 200-201; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 201; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 317-320; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 476-478; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtı'a*, 1: 160.

önermenin *hâriciyye*, *hakîkiyye* ve *zihniyye* şeklindeki taksiminden kaynaklanmaktır.[294] Bu durumda *hâriciyye* önermelerin doğruluğu ilk ihtimal, *zihniyye* önermelerin doğruluğu ikinci ihtimal ve *hakîkiyye* önermelerin doğruluğu da üçüncü ihtimal üzerinden belirlenecektir.

Tecrîd şârihlerine göre doğruluk anlayışı burada zikredilen önerme çeşitleri ile belirlenir. Benzer şekilde önermenin yanlışlığı da önermedeki yargının içeriğin *nisbet*ine mutâbık olmaması şeklinde çeşitlenecektir. Biz *Tecrîd* şârihlerinin bu çok katmanlı ifadelerinin Aristoteles'in doğruluk anlayışının, varlığın dış ve zihnî kısımlarını kuşatacak şekilde açımlanarak zenginleştirilmesi olarak okunabileceğini düşünüyoruz. Hatırlanacağı üzere Aristoteles doğruluğu "olanın olduğunu ya da olmayanın olmadığını söylemek" şeklinde tanımlanmıştı.[295] *Tecrîd* şârihleri, buradaki "olan" ifadesinin varlığın her iki kısmını da kuşatacak şekilde teoriyi genişletmiştir. *Tecrîd* şârihleri doğruluğun bu çok katmanlı kriterine önermeleri *hâriciyye*, *zihniyye* ve *hakîkiyye* şeklinde taksim ederek ulaştıklarına göre yüklemli önermeleri bu taksime tabi tutmadan tefsir eden Tûsî'ye göre *nefsü'l-emr* nedir? Tûsî'ye göre önermelerin doğruluğu nasıl belirlenebilir?

Hillî bu soruyu ders esnasında hocası Tûsî'ye sorduğunu ve Tûsî'nin "Faal Akıl'da bulunan sûretlere mutâbakat" şeklinde cevap verdiğini ifade etmektedir.[296] Bizim Faal Akıl/lar teorisi adını verdiğimiz bu doğruluk kuramı bir sonraki başlıkta risâle ve etrafında şekillenen şerh literatürüyle birlikte müstakil olarak ele alınacaktır. Burada yalnızca, bazı *Tecrîd* şârihlerinin iddia ettiği gibi, Hillî'nin bu açıklaması ile *Tecrîd*'deki ifade arasında bir uyumsuzluğun gerçekten bulunup bulunmadığını ele almak istiyoruz.

Cürcânî ve Ali Kuşçu'ya göre Hillî'nin bu iddiası uzak bir ihtimaldir. Çünkü *Tecrîd*'deki ifadede geçen *nefsü'l-emr* ile Faal Akıl kastedilirse bu durumda "emr" kavramını ay altı yaratılmışların karşıtı olacak anlamda mücerred varlıklar ile sınırlandırmak gerekecektir. Bu ise ıstılahı gereksiz daraltmak olur.[297] Görüldüğü üzere Cürcânî ve Ali Kuşçu'nun *Tecrîd*'deki ifadeden Faal Akıl/lar'daki sûretler şeklinde anlaşılmaması gerektiğine dair itirazı *nefsü'l-emr* kavramının yaygın kullanımından farklı olarak bu dar anlamı olamayacağı şeklinde ifade edilmektedir. Ancak bunun ciddi bir itiraz olmadığını düşünüyoruz.

---

[294] Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 476-477. Bu konuda Devvânî'nin görüşleri için Ali Kuşçu şerhindeki dipnotta yer alan uzun hâşiyeye bkz: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 316-317.
[295] Aristoteles, *Metafizik*, 1011b23, s 133.
[296] Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 104.
[297] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 202; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 322-323. Hem Cürcânî hem Ali Kuşçu teorik farklı eleştiriler de zikretmektedir. Ancak biz burada şârihlerin Tûsî'ye yaptığı itirazları değil, Tûsî'nin ifadeleri arasındaki sözde tutarsızlığı incelediğimiz için bu itirazlara değinmeyeceğiz. Nitekim Devvânî, Herevî ve Cendî bu eleştirilerin hemen hepsine karşı cevaplar üretmiştir.

Nitekim Tûsî, *nefsü'l-emr* konusunu tartıştığı müstakil risalesinde *nefsü'l-emr*in mücerred *Akl-ı Küll*'deki sûretler olduğunu açıkça ifade etmektedir.[298] Burada şu soru sorulabilir: *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* risâlesinin Tûsî'ye aidiyeti kesin mi? Yaptığımız araştırmalar sonucunda üç nedenden ötürü risâlenin Tûsî'ye ait olduğunu düşünüyoruz: i) Tûsî'nin diğer eserleriyle risâle arasında görülen hem ifade hem de içerik benzerliği.[299] ii) *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* etrafında şekillenen şerh-hâşiye literatüründe neredeyse şârihlerin tamamının bu eseri Tûsî'ye nispet etmesi.[300] iii) Hillî'nin *Nihâyetü'l-merâm*'da zikrettiği bir pasajdaki ifadeler de *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* risâlesinin Tûsî'ye ait olduğunu destekler niteliktedir. Bu pasajda Hillî, ders esnasında Tûsî'ye "*nefsü'l-emr* nedir?" şeklinde bir soru sorduğunu belirtip ardından Tûsî'nin derste paylaştığı cevabı olduğu gibi aktarmaktadır. Hillî'nin söz konusu pasajda Tûsî'nin derste verdiği cevap olarak aktardığı bilgileri risâlenin içeriğiyle karşılaştırdığımızda ifade ve argümanların bire bir uyuştuğunu tespit ettik.[301] Tûsî'den kısa bir süre sonra vefat eden Kîşî'nin bu eseri şerh eden ilk isim olması ve risâlenin Tûsî'ye ait olduğunu açıkça ifade etmesi de bu tespitlerimiz destekler niteliktedir. Bu bulgular ışığında düşünülecek olursa, Cürcânî ve Ali Kuşçu'nun *Tecrîd*'deki ifadeyi Faal Akıl'daki sûretler ile yorumlamanın mümkün olmadığına dair iddiaları yerinde olmayacaktır.

Tecrîd'deki ifadenin bu yoruma açık kapı bırakıp bırakmadığını görmek için ifadeyi olduğu gibi buraya alıp nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir değerlendirme yapmalıyız.

> وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه وإلا فلا ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر لإمكان تصور الكواذب.
>
> Zihin dıştaki şeyler (*umûr*) hakkında benzerleri ile hüküm verdiğinde, eğer doğruysa mutâbık olması gerekir, değilse olmaz. Doğru hüküm de *nefsü'l-emr*e mutâbakatı ile olur, çünkü yanlış önermelerin tasavvuru mümkündür.[302]

[298] Nasîrüddîn Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", *Risâle-i İsbâti'l-'akli'l-mücerred ve Şürûhân,* ed. Tîbe Arif Niyâ (Londra: Müessese-i Mutâlaât-i İsmâîlî, 1393h.), 6-7.

[299] Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm,* 27 ve 29; Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât,* ed. Kerim Feyzî (Kum: Müessesetü matbû'ât dînî, 1384), 2: 396.

[300] Şemsüddin Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr: Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", *Risâle-i İsbâti'l-'akli'l-mücerred ve Şürûhân,* ed. Tîbe Arif Niyâ (Londra: Müessese-i Mutâlaât-i İsmâîlî, 1393h.), 12; Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 47; Erdebîlî, "el-Hâşiye 'ala risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ", 77; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 91; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 121 ve 132; Mevlâ Ebü'l-Fazl Muhammed Keşmîrî, "el-Levhu'l-mahfûz 'ani'l-hezli'l-manbûz fî şerhi risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", *Risâle-i İsbâti'l-'akli'l-mücerred ve Şürûhân,* ed. Tîbe Arif Niyâ (Londra: Müessese-i Mutâlaât-i İsmâîlî, 1393h.), 165. Çalışmamızın buraya kadar olan kısımlarında şârihler ifadesi ile *Tecrîd* literatürünü kastediyorduk. Bundan sonra şârihler dendiğinde *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* literatürü kastedilecektir.

[301] Hillî, *Nihâyetü'l-merâm,* 2: 234-235.

[302] Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, 70. Arapça kısmını yazarken yönlendirici olmaması için noktalama işaretleri bilinçli olarak metinden çıkarılmıştır.

Bu ifadelerin başlangıçta bir tutarsızlık izlenimi verdiği açıktır. Nitekim Cendî (h. 10. yüzyılda yaşamış) gibi bazı risâle şârihleri bu durumu fark etmiş ve çözüm tekliflerinde bulunmuştur.[303] Cendî'nin teklif ettiği çözüme göre hem dış hem de *nefsü'l-emr* kavramları İslam düşüncesinden farklı anlamlara gelmektedir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, dış ve *nefsü'l-emr* kavramlarının her biri kimi zaman eş anlamlı kelimeler gibi kullanılmaktadır. Dolayısıyla Tûsî'nin bir eserinde dış ve *nefsü'l-emr*i bir anlamıyla diğer eserinde ise dış ve *nefsü'l-emr*i diğer anlamıyla kullanmış olması muhtemeldir. Cendî'nin bu yorum teklifi önemli olmakla birlikte biz Tûsî metinleri arasında zahiren ortaya çıkan çelişkili ifadeleri gidermek için farklı bir teklifte bulunacağız.

Tûsî *Esâsü'l-iktibâs* ve *Mantıku't-tecrîd* gibi eserlerinde önermeleri açıkladığı pasajlara başlamadan önce zihindeki sûretlerin nasıl dış varlığa delalet ettiğini incelemektedir. Tûsî yüklemli önermeleri *hakîkiyye* şeklinde açıklarken İslam düşüncesindeki birçok kişi ile ihtilafa düşmüşken önermelerin dış varlığa delalet ettiğini ifade etmesi tutarsız bir görüş müdür? Teklif edeceğimiz açıklama modeline göre Tûsî'nin bu metinleri arasında görülen tutarsızlığı bütünlüklü bir kuramsal çerçeve içinde yorumlamak mümkündür. Bizim okuma biçimimize göre Tûsî, önermelerin delaleti ile önermelerin mutâbakatını birbirinden ayırmaktadır. Bu durumu açıklamak için Tûsî'nin *Esâsü'l-iktibâs* ve *Mantıku't-tecrîd* eserlerinde önermenin içeriğinin dışa delalet ettiğini anlattığı bölümü incelemek gerekir.

Bir önceki bölümde varlığın kısımlarını incelerken dış ve zihin şeklinde iki farklı tahakkuk tarzından bahsetmiştik. Gerçek anlamda varlık, bu kısımlardan ibaret olmakla birlikte varlığın farklı mertebelerinden bahsedilebilir. Tûsî'ye göre bir şey, hem dışta hem zihinde hem dilde (lafız/ses) hem de yazıda/resimde (*tasvîr*) var olabilir. Yazı dile, dil zihne, delalet eder. Bu iki delalet *vaz'î* olduğu için *vaz'*ın değişimiyle delaletler de değişecektir. Başka bir ifadeyle tekrar etmek gerekirse, bu iki varlık alanı belli bir noktaya kadar sağlanan bir tür uzlaşım neticesinde sağlandığı için dillerin, kültürlerin ve zamanların değişimiyle bunlar da farklılık gösterecektir. Yazıdaki varlığın dile delaleti her zaman değil, çoğunlukla gerçekleşir. Çünkü yazının bulunup onun içeriğinin dile gelmediği koşullar olabilir. Bu durumda yazı doğrudan zihne delalet eder. Yazının çoğunlukla dile delaletine karşın dil her zaman zihne delalet eder. Çünkü bir ifadenin dile gelmesi için icmâlî veya tafsîlî şekilde zihinde tasavvur edilmiş olması şarttır.[304] Bu durumda dilde varlığın olduğu her koşulda zihinde varlığa delalet etmesi gerekecektir. Zihin ise dış varlığa *tabi'î* yolla delalet eder ve bu delalet değişiklik göstermez.

[303] Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 132.
[304] Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 36; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 36.

Dolayısıyla Tûsî'ye göre zihnin dış varlığa delaleti dil, kültür ve zamanın değişimiyle farklılık göstermez. Farklı dillerde yangın kelimesinin çeşitli çağrışımları olabilir ancak zihinde bulunan yangın sureti ile kastedilen "yüksek sıcaklık ve çoğunlukla alev veren hızlı yanma olayı" anlamı, tüm bilen öznelerde aynı olacaktır.[305] Bu varlık mertebelerinden dış ve zihin, varlığın hakiki kısımlarıdır. Öte yandan dilde ve yazıda varlık ise mecazi anlamda varlığın kısmı olabilir.[306]

Tûsî'ye göre insanoğlu dış duyuları sayesinde dışta var olanları idrak etmeye başladığında, idrak edilenlerin sûretleri zihninde doğal bir şekilde temsil edilir (*mütemessiletün fî zihnihi bi't-tab'*). Ardından bu sûretler hatırlandığında yine doğal bir şekilde dışta var olanlara delalet eder.[307] Ancak Tûsî burada delaletin "doğal bir şekilde" olduğunu söylerken ne kastettiğini belirgin kılmamaktadır. Bu hususta Lâhîcî'nin ifadeleri Tûsî'nin anlaşılmasına yardımcı olacaktır:

> Sûretin ait olduğu şey (*zü's-sûre*) var olsun yahut olmasın bilinir olan (*ma'lûm*), zihindeki sûretin kendisidir. Dışta var olanlar da yalnızda arızî yolla bilinebilir. Dışta var olan bir şey hakkında yargıda bulunduğumuzda aslında bizde bulunan sûretine hükmederiz. Ardından [bu sûretten] hükmümüz dışta var olana intikal eder (*yesrî*).[308]

Lâhîcî bu pasajında açıkça zihinde bilinir olanın yalnızca zihindeki sûret olduğu ve yargılarımızın da yalnızca o sûrete ait olduğunu belirtir. Lâhîcî'nin ifadeleri her ne kadar konuyu aydınlatma hususunda oldukça yardımcı olsa da zihindeki sûretlerin dış varlığa delaletinin keyfiyeti hakkında çok az açıklama yapmaktadır. Bizce zihinde bulunan temsiller ile dışta tahakkuk eden nesne arasında delalet ilişkisi kurmayı mümkün kılan durum *(*25*)*'tir. *(*25*)*'te ifade edildiği üzere genel varlık, tüm var olanlarda ve her varlık kısmında müşterek olduğundan dış ve zihnin birbirinden tamamen kopuk ilişkisiz iki alan olduğunu söyleyemeyiz. Bilakis dış varlık ile zihin arasında da müşterek olan genel varlık durumu bulunmaktadır. Bu genel durum sayesinde iki farklı varlık tarzı arasında ilişki kurmak mümkün olmaktadır. Tûsî'nin de ifade ettiği üzere zihnimizde bulunan temsillerin (*mütemessiletün fî zihnihi bi't-*

[305] Tüm bu konulara dair Tûsî'nin görüşlerinin ayrıntılı şekilde yer aldığı kaynaklar için bkz: Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 1: 98; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 85-87; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 36; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 36-37.

[306] Varlık mertebelerinin hakikî-mecazî ayrımını ele alan kaynaklar için bkz: Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, 70; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 108; İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 208; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 208-209; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 336-339; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 492-493.

[307] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 85.

[308] Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 204.

tab') dış varlığa delalet etmesi sayesinde bilgimize konu olan önermeler ile dış varlık arasında bir ilişki kurabilmekteyiz.

Dış varlık ile temas, öncelikli olarak duyular üzerinden sağlanıyorsa bu durumda zihinde meydana gelen temsillerin ona delalet etmesi doğal yolla olacaktır. Tûsî burada zihnî varlık dediği oluş durumu ile bilginin "akılda hâsıl olan sûret" anlamını kastetmektedir.[309] Duyular vasıtasıyla edinilen nitelikler idrâk düzeyinde akledilirlere dönüştürülürler.[310] Daha sonra da zihinde hâsıl sûretler, tasavvurlar söz konusu olduğunda *cüz'î* ve *küllî* şeklinde, yüklemli önermeler söz konusu olduğunda ise *müşahhasa*, *mahsûra* ve *tabi'iyye* şeklinde ayrılmaktadır.[311] Ancak bu akledilirlerin tamamı aynı düzeyde değildir.

Zihinde hâsıl olan sûretlerin kimisi birinci derecede doğrudan akledilirken kimi sûretler ise zihne konu olabilmesi için yeniden soyutlanıp yeni bir sûret haline getirilmesi gerekir. Doğrudan zihinde idrak edilen sûretlere ***birinci akledilirler*** denir. Farklı bir soyutlama aşamasından geçen sûretler ise ***ikinci akledilirler***dir. Tûsî'ye göre birinci akledilirler dışta var olanlara taalluk eden bilgilerdir *(...el-ma'kûlâtu'l-ûlâ'l-lezî yete'alleku bi-a'yâni'l-mevcûdât*). İkinci akledilirler ise birinci akledilirlere ilişen arazlardır (*ve'l-ma'kûlâtu's-sâniye hiye'l-'avârızi'l-letî telhaku'l-ma'kûlâti'l-ûlâ*).[312] Bu durumda ikinci akledilirlerin birinci akledilirlerdeki tümellere, birinci akledilirlerdeki tümellerin de tekil (*cüz'î*) sûretlere delalet ettiğinden bahsedebiliriz. Zihinde hâsıl olan tekil sûretler ise dış varlığa delalet etmektedir. Dolayısıyla ister doğrudan ister dolaylı olarak zihinde meydana gelen akledilirlerin tamamının bir şekilde dış varlığa delalet ettiğini söylemek mümkündür. Tûsî'ye göre zihin ile dış arasındaki irtibat bu katmanlı yapı sayesinde kurulur. Peki bu durumda Tûsî'ye göre biz dışta var olmayan hiçbir şey hakkında bir idrak sahibi olmaz mıyız? Aklettiğimiz her şey bir şekilde dış varlığa delalet ediyorsa bu durumda dışta tahakkuk etmemiş (*ma'dûm*) ve etmeyecek olan

---

[309] Tûsî, *Ta'dîl*, 139-141; Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*, 26-29; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 2: 396; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 192.

[310] İdrak edilenlerin akledilir olduğu hususunda bkz: Tehânevî, *Keşşâf*, 1996, 2: 1593 (المعقول) maddesi. Tehânevî bu hususa dikkat çekmek için akledilenleri idrak edilenler şeklinde tanımlıyor (*el-ma'kûlu hüve'l-müdrek*). Ayrıca akledilirlerin, akılda hâsıl olan sûret olduğunu belirten bir çalışma için bkz: Dişkaya, *Aklın Sınırlarında*, 68.

[311] Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 43 ve 105-107; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 12 ve 54.

[312] Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 1: 86. Tûsî'den önceki dönemde ikinci akledilirler kavramının yalnızca mantıki anlamda kullanıldığı ancak Tûsî ile birlikte hem mantıki hem de felsefi kullanımının ortaya çıktığını iddia eden bir çalışma için bkz: Mohammad Fanaci Nematsara, *Secondary Intelligibles, an Analytical and Comparative Study on First and Seconda Intentions in Islamic and Western Philosophy* (Yüksek Lisans Tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 1994), 5. Ancak bu konuda yapılan güncel çalışmalar Nematsara'nın bulgularını yanlışlar niteliktedir. Bu konuda bkz: Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015): 37-44; Dişkaya, *Aklın Sınırlarında*, 20-149. Tûsî'nin akledilirler anlayışının mantık ve *umûr-i amme* düşüncesine etkisini inceleyerek onu Meşşâî-İşrâkî sentezi şeklinde yorumlayan güncel bir araştırma için ayrıca bkz: Dişkaya, *Aklın Sınırlarında*, 150-172.

şeyler hakkında nasıl konuşabiliyoruz? Bu sorulara cevap verebilmek için Tûsî'ye göre var olmayanların nasıl akledildiğini incelemek gerekiyor.

"*Ma'dûm*lar nasıl bilinir?" sorusu İslam düşünürlerinin bilfiil ilgilenip müstakil başlıklar altında incelediği bir meseledir.[313] Tûsî de *Tecrîd*'de müstakil bir konu olarak bu problemi incelemektedir. *Tecrîd* şârihlerinin bu tartışmaya kazandırdıklarıyla birlikte düşünülecek olursa, Tûsî sayesinde bu konuda zengin bir literatürün oluştuğundan bahsedebiliriz. Tûsî "*ma'dûm*lar nasıl bilinir?" sorununu zihnin karşıtları tasavvur edebilme yetisi anlamında *'adem-meleke* ilişkisi üzerinden incelemektedir. Tûsî'ye göre *'adem*in çelişiği olan *meleke* ile kastedilen bilfiil tahakkuk etmiş olan şeydir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse *meleke,* var olanların varlıklarıdır (*vücûdâtü'l-mevcûdât*).[314] Bilfiil tahakkuk eden şeyler, birlik sahibi olacağından aynı zamanda *temâyüz* de etmiştir.[315] Dolayısıyla *meleke*lere dair bilgilerimiz duyular veya akıl aracılığıyla bir şekilde zihnimize konu olmasıyla mümkündür. Bunun nasıl mümkün olduğuna yukarıdaki pasajlarda kısaca değinilmişti. Ancak *'adem* tahakkuk etmemiş şey olduğundan ona dair bilgimiz hiçbir zaman zihnimize doğrudan konu olamaz. Çünkü *'adem*ler hakkında duyulur bir idrakimiz olmadığı gibi onlardan elde edilen duyulurları soyutlayarak ikinci akledilirlere dönüştürecek bir sûretleri de yoktur. Tûsî'ye göre biz *'adem*leri *meleke*lerin mukâbili (kimi zaman da çelişiği) olmaları aracılığıyla ancak tasavvur edebiliriz.[316] Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse biz dıştan aldığımız sûretler üzerinde *(*35*)*'i uygulayarak çeşitli tasavvurlar elde ederiz ve çelişmezlik ilkesi gereği bu tasavvurların dış dünyada bulunmamaları gerekir. Bu anlamda biz tahakkuku olan *meleke*lerin çelişiği anlamında var olmayanlar hakkında bir idrake sahip olabiliriz. Bu idrak aşamasında her ne kadar *ma'dûm*lar hakkında bilgilerimiz doğrudan dıştaki şeylere delalet etmese de *iltizâmî* delalet ile zihnimizdeki *ma'dûm*ların dıştaki çelişiklerine delalet ettiğini ifade edebiliriz. Çünkü *'adem* ve *meleke* karşıtlığı ile gerçekleşen delalet de *iltizâmî* yolla meydana gelen bir delalet türüdür.[317] Özetle ister ikinci akledilirlerin birinci akledilirlerdeki tümellere ve birinci akledilirlerdeki tümellerin de tekillere (*hakîkî cüz'î*) delaletindeki gibi dolaylı yoldan olsun, ister akıldaki tekil sûretlerin doğrudan dışa delaleti gibi olsun veya *ma'dûm*lardaki gibi

[313] Bu konuda çeşitli örnekler için bkz: Sâvî, *el-Besâiru'n-nasîriyye*, 393; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, 1: 500; Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, 2: 231-233.
[314] İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 125. İsfahânî, *meleke* anlamında *vücûdât* kavramını kullanır.
[315] Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 64; İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 125.
[316] Tûsî'nin *'adem*lerin temâyüzünün *meleke*lerin temâyüzü ile mümkün olduğunu tartışırken ortaya koyduğu delillerin değerlendirmesi için bkz: Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 64-65; İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 126; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 297-298.
[317] *'Adem*lerin melekelere *iltizâmî* yolla delaletinin aklî olduğunu ifade eden görüşler için bkz: Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 9.

iltizâmî yolla olsun zihinde hâsıl olan sûretler varlık mertebeleri ilişkisi içinde dış varlığa bir şekilde delalet eder.

Hillî, İsfahânî, Cürcânî, Ali Kuşçu, Lâhîcî ve Esterabâdî gibi *Tecrîd* şârihleri *nefsü'l-emr*e mutâbakat hakkında konuşurken zikrettikleri dört ihtimal durumu aslında buradaki delalet şemasıyla paralellik göstermektedir. Tûsî de bu anlamıyla önermelerin bir delaletinin olduğunu kabul etmektedir. Ancak bizim yorumumuza göre Tûsî düşüncesinde önermelerin delaleti ile önermelerin doğruluğu aynı şey değildir. *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* risâlesinde ifade ettiği nedenlerden ötürü önermelerin doğruluğu, Faal Akıl/lar'daki sûretlere mutâbakat şeklinde ele alınmalıdır.

Bu başlık altında ele aldığımız tartışmaları özetlemek gerekirse Tûsî'nin farklı eserlerinde ele aldığı doğruluk tartışmaları arasında görünürde bir tutarsızlık bulunmaktadır. Düşünce tarihçiliği bağlamında ele alınacak olursa bu tutarsızlığı yorumlamak için temelde üç yöntem bulunmaktadır: i) metinleri zamansal bir kronolojiye tabi tutarak Tûsî'nin bir eserde ifade ettiği görüşten, diğer eseri yazdığı dönemde vazgeçtiğini belirtmek. Düşünce tarih yazımında bu yöntem belli bir noktaya kadar tutarlılık sağlayabilir. Ancak hem Hillî gibi *Tecrîd* şârihlerinin hem de Kîşî gibi risâle şârihlerinin Tûsî'yle neredeyse muasır olmaları ve çok erken bir vakitte bu eserleri şerh etmelerine rağmen böyle bir fikir değişikliğine işaret etmemeleri bu yoruma mesafeli yaklaşmamıza neden oldu. ii) Düşünürün belli bir eserini merkeze almak suretiyle konuyu değerlendirmek. Zaman zaman düşünce tarihçileri tarafından teveccüh gören bu yöntem ise düşünürlerin görüşlerini parçalı ve eksik bir şekilde ele almayı beraberinde getirmektedir. iii) Farklı metinlerdeki tutarsız gibi görünen ifadeleri bütünlüklü bir kuramsal çerçeve içinde ele alacak bir yorum geliştirmek. Düşünce tarihçiliği adına en zor olan yöntem budur. Bizden önce Cendî bu tutarsızlığı cem ederek bütünlüklü bir yorumla ele almayı denemişti. Cendî'nin şerhi, risâle ve *Tecrîd*'i birlikte anlamaya imkân tanısa da *Esasu'l-iktibâs* ve *Mantıku't-tecrîd* birlikte düşünülecek olduğunda Cendî'nin yorumunun da eksik kaldığını tespit ettik. Bu durumda önermelerin delaleti ile önermelerin mutâbakatını ayırmak suretiyle Tûsî'nin farklı metinlerini bütünlüklü bir çerçeve ile ele almanın mümkün olduğunu ifade ettik. Tûsî'nin önermelerin delaleti ile ne anladığını bu başlıkta zikrettik. Önermelerin doğruluğu ise bir sonraki başlıkta ele alınacaktır. Önermelerin doğruluğu problemini ele almadan önce bu başlıkta ele aldığımız bazı hususlara dair ikincil literatürde belirtilen iddilara değinmek gerektiğini düşünüyoruz.

Bazı araştırmacılar Tûsî'ye göre doğruluk kriterinin dışta tahakkuk etmiş *zât-ı mevzû*'larda dış, dışta tahakkuku olmayan *zât*larda ise ikinci akledilirlerden dolayı akıl

olduğunu iddia etmektedirler.[318] Ancak bu iddia Tûsî'nin risâlesi ile tutarsızlık göstermektedir. Aynı araştırmada Hillî'nin derste sorduğu soruya aldığı "Faal Akıl'daki sûretlere mutâbakat" şeklindeki cevabın Tûsî'nin düşüncesini açıklamak için yeterli olmadığı, Hillî dışındaki şârihler tarafından kabul edilmediğinden de destek alınarak öne sürülmüştür.[319] Ancak Tûsî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki görüşünün Faal Akıl/lar'daki sûretler olduğunu hem kendi eserleri hem de diğer alimlerin ifadeleri teyit etmektedir.[320] Dolayısıyla Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal* eserindeki eleştiri ve *mu'âraza* yollu ifadelerinden hareketle onun *nefsü'l-emr* anlayışının Cürcânî ve Ali Kuşçu ile benzer olduğunu iddia etmek eksik bir yorum olacaktır.[321] Biz önermelerin delaleti ve önermelerin doğruluğu ayrımı sayesinde Tûsî'nin metinlerini bütünlüklü anlamanın mümkün olduğunu düşünüyoruz.

Bu başlık altında ele almak istediğimiz son husus ise akledilirlerin ne olduğuyla alakalıdır. Akılda hâsıl olan sûret anlamında akledilirlerin tasavvurlar söz konusu olduğunda *cüz'î* ve *küllî* şeklinde, önermeler söz konusu olduğunda ise *müşahhasa*, *mahsûra* ve *tabi'iyye* şeklinde üç kısma ayrıldığını ifade etmiştik. Ancak bazı araştırmacılar akledilirler anlayışının sadece tümelleri kapsadığını iddia eder.[322] Bununla beraber iki nedenden dolayı akledilirleri tümeller ile sınırlandırmanın doğru olmadığını düşünüyoruz. i) Akledilirlerin tümellerden ibaret olması durumunda *cüz'î* tasavvurlar ile *müşahhasa* önermelerin sûretinin akılda hâsıl olmaması gerekecektir. Ancak mantıkta, akılda hâsıl olan sûret şeklindeki bilgi tanımı ile

[318] Dişkaya, *Aklın Sınırlarında,* 170-172.
[319] Dişkaya, *Aklın Sınırlarında,* 170.
[320] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred"; Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*, 29; Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 12; Şemsüddin Muhammed b. Eşref Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if,* ed. Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd - Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-turâs, 2017), 1: 446-447; Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 47; Erdebîlî, "el-Hâşiye 'ala risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ", 77; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 91; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 121; Keşmîrî, "el-Levhu'l-mahfûz", 165. Teftâzânî de *nefsü'l-emr*in bazıları tarafından Faal Akıl şeklinde yorumlandığını belirtip sonra Tûsî'nin risâlesinden uzun bir alıntı yapmaktadır. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 393-394. Benzer şekilde Taşköprîzâde ve Şeyh Muhammed Vesim, isim vermeden, *nefsü'l-emr*in bazıları tarafından Faal Akıl şeklinde yorumlandığını ifade etmekte ve Tûsî'nin görüşlerine değinmektedir. Bu konuda bkz: Ahmed Efendi Taşköprîzâde, *Taşköprîzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelamî Görüşleri*, ed. Ahmet Süruri (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), Yayınlanmamış doktora tezi: 176; Şeyh Muhammed Vesim Kürdistânî, *Hâşiyetü'l-muhâkemât* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 2009), 62; Ahmed Efendi Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdu'z-zihnî*, ed. Muhammed Zahid Kamil Cul (Bağdat: Menşûrâtu'l-cemel, 2009), 33 vd. Bu eser ismen Tûsî'den bahsetmese bile *nefsü'l-emr*in Faal Akıl olmasını savunanların delilleri ve eleştirileri hakkında yürüttüğü ayrıntılı tartışmalar ile Tûsî'nin görüşlerini oldukça yakın ifadelerle aktarmaktadır.
[321] Tûsî'nin Fahreddin Râzî'ye karşı *mu'araza* yollu konuşurken buna benzer ifadeler zikrettiği hususunda bkz: Nasîrüddîn Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal (el-Ma'rûf bi-Nakdi'l-Muhassal)* (Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985), 35-36 ve 116; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 2: 373.
[322] Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı*, 84-85; Murat Kaş, "Zihnî Varlık Teorisi", *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 700-701; Abuzer Dişkaya, "İkinci Akledilirler Teorisi", *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 739.

bunlar da kastedildiğine göre akledilirlerin sadece tümeller olduğu iddia edilemez.[323] ii) Tûsî dahil birçok İslam düşünürü tekil sûretlerden bahsederken "akledilir" ifadesini kullanmaktadır. Tûsî duyulur idraklere konu olan mâddiyyâttan bahsederken "akledilir sûretleri yakın ma'lûllerde irtisâm eder" (*...ke'l-mâddiyyât...fe-yekûnu bi-rtisâmi suverihâ'l-ma'kûle fi'l-ma'lûlâti'l-karîbe*).[324] Görüldüğü üzere Tûsî burada duyulur nesnelere dair idrak anlamında akledilir suret ifadesini açıkça kullanmaktadır. Benzer ifadeleri diğer alimlerin metinlerinde de bulmak mümkündür.[325] Tespit edebildiğimiz kadarıyla araştırmacıları akledilirleri tümel idrak ile sınırlandırmaya yönlendiren gerekçe, akledilirleri *ta'akkul* seviyesindeki idrak ile eşleştirmeleridir.[326] Nefsin idrakinin son aşaması olan *ta'akkul* yalnızca tümeller için söz konusu olduğundan burada duyulurlara dair *cüz'î* bilginin varlığından bahsedilemez. Ancak akledilir kavramı sadece *ta'akkul* seviyesindeki idrakler için değil tüm idrak çeşitleri için kullanılıyor.[327] Dolayısıyla akledilir ile kastedilen sadece *ta'akkul* seviyesindeki bilgilerimiz değildir. İdrakin tüm aşamaları akılda hâsıl olmaları anlamında akledilirdir. İkincil literatürün bu başlık altında incelenen konulara taalluk eden bulguları değerlendirildiğine göre *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* risâlesi ve şerhleri bağlamında Tûsî'ye göre "Doğruluk nedir?" sorusunun cevabını incelemeye başlayabiliriz.

3. Faal Aklın Dönüşü: Doğruluk Kriteri Olarak *Nefsü'l-emr*e Mutâbakat

Tûsî *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* risâlesinde "Doğruluk nedir?" tartışmasını yedi adımda ele almaktadır. Yedi aşamanın sonunda, bilgisiyle her şeyi kuşatan mücerred bir akıldaki sûretlerin doğruluk kriteri olması gerektiğini ifade etmektedir. Risâlenin ilk beş adımında doğruluk kriteri olması muhtemel varlık kısımlarının neden doğruluk kriteri olamayacağını tartışır. Tûsî burada açıkça isim vermese de biz hem Hillî'nin ifadelerinden hem de Tûsî'nin

[323] Bu konuda Tûsî'nin görüşleri için bkz: Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs,* 43 ve 105-107; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd,* 12 ve 54.
[324] Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm,* 29.
[325] Örneğin Fahreddin Râzî akledilirlere dair konuştuğu pasajlarda gökyüzü, yeryüzü ve taş gibi nesnelerin akledilir olduğunu ifade ettiğine dair bkz: Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 1415, 1: 47. Hillî'nin "mâhiyetin *misdâk*ları birinci akledilirlerdir (*...mâ yasduku 'aleyhi'l-mâhiyyetü mine'l-ma'kûlâti'l-ûlâ...*)" dediğine dair bkz: Hillî, *Keşfu'l-murâd,* 98. Hillî burada *misdâk*lar hakkında akledilir ifadesi kullanılmaktadır. Benzer şekilde İsfahânî'nin "varlık, tüm akledilir şeylere arız olur: [bu akledilirler] dışta var olanlar ise onlara dış varlık arız olur" (*...el-vücûde ya'ridu li-cemî'i'l-eşyâi'l-ma'kûle: emmâ'l-mevcûdâtu'l-hâriciyye fe-ya'riduhâ'l-vücûdu'l-hâriciyyu*)" ifadesi örnek gösterilebilir. Bu konuda bkz: İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id*, 2020, 2: 95. İsfahânî burada dışta var olan tekil nesneler hakkında akledilir (*ma'kûl*) ifadesi kullanmaktadır. Burada ifade ettiğimiz hususu ikincil literatürden ele alan kaynaklara işaret edebiliriz. Alper ve Dişkaya Fârâbî'den naklen, ilk akledilirin (evvelü ma'kûlin) "duyulurdan elde edilen akledilir" olduğunu belirtilir. Bu konuda bkz: Alper, "Akledileni Akletmek", 38; Dişkaya, *Aklın Sınırlarında,* 22-24. Dişkaya benzer tespitleri İbn Sînâ için de yapmaktadır. Bu konuda bkz: Dişkaya, *Aklın Sınırlarında*, 68. Bu durumda hem duyulur nesnelere dair akılda hâsıl olan sûret hem de duyulurlardan soyutlanarak elde edilen tümel mücerret sûret birinci akledilir olarak ele alınmaktadır. Bu hususa değinen bir çalışma için bkz: Dişkaya, *Aklın Sınırlarında,* 24 ve 26.
[326] Bu konuda bir değerlendirme için bkz: Dişkaya, "İkinci Akledilirler Teorisi", 741-742.
[327] Bu durumu ifade eden bir kaynak için bkz: Tehânevî, *Keşşâf,* 1996, 2: 1593 (المعقول) maddesi.

buradaki telmihlerinden felsefe tarihindeki muayyen zümreleri işaret ettiğini düşünüyoruz. Bunları inceledikten sonra Tûsî, öncüllerin ispatı neticesinde sonuç önermesinde ise *nefsü'l-emr* olarak teorileştirdiği Faal Akıl/lar'daki sûretlere mutâbakat anlayışının hangi akıl olduğunu tartışarak Faal Akıl/lar'ın sıfatlarını incelemektedir.

Tûsî'nin bu risâlesi etrafında zengin bir şerh literatürü oluşmuştur. Risâlenin ilk şerhi Tûsî'nin muasırı sayılabilecek Kîşî'ye aittir. Kîşî'nin bu risaleyi yazmadaki amacı kendisine "*Nefsü'l-emr* nedir?" diye soru soran bir kısım ilim ehli insanların sorusunu yanıtlamaktır.[328] Dolayısıyla Kîşî'nin risâleyi şerh etmedeki amacı kendi görüşlerini anlatmak için risâleyi bir tür izlence gibi kullanmaktır. Nitekim şerh boyunca Tûsî'nin tüm öncüllerini ve sonucunu tek tek eleştiren Kîşî, sonda kendi *nefsü'l-emr* anlayışını ayrıntılı şekilde teorize etmektedir.[329] Benzer şekilde Devvânî de risâleye şerh yazmasının gerekçesi olarak risaleyi okurken aklına gelen bazı önemli bilgileri kayıt altına almak olduğunu belirtir.[330] Devvânî'nin bu şerhi de Tûsî'nin iddialarına genellikle eleştiri hüviyeti taşır. Bunlardan sonra gelen Herevî (v. 925 h.), Erdebîlî (v. 950 h.), Cendî, Geylânî (v. 1098 h. [!]) ve Keşmîrî (h. 11. yy.) gibi şârihlerin tamamı hem Kîşî ve Devvânî'nin hem de birbirlerinin itirazlarına cevaplar, cevaplarına da itirazlar yöneltmişlerdir. Ayrıca bu şârihler *nefsü'l-emr* problemi bağlamında yer yer Platon, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ, Sühreverdî, Teftazânî ve Cürcânî arasındaki tartışmalara da yer vermektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse risâle etrafında çok katmanlı bir şerh literatürünün oluştuğunu söyleyebiliriz. Her bir şerh aslında *nefsü'l-emr* hakkında müstakil bir araştırma konusu olabilecek içeriğe sahiptir. Şârihlerin gerek kendi aralarında gerekse de düşünce tarihinin diğer önemli isimleri ile aralarında cereyan eden tartışmalar önemli olmakla birlikte çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla biz bu başlıkta Tûsî'nin risâledeki görüşlerini incelerken şârihlerin metinlerinden yalnızca Tûsî'nin düşüncesini ortaya çıkarmaya yardımcı olacak ölçüde istifade ettik. Onun dışında bu başlıkta ele alınacak risâle tahlilindeki genel anlatı ve yorumlar bize aittir.

Tûsî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki bu risalesi iki kere İngilizceye çevrilmiştir.[331] Öte yandan makalesinde "Nasîrüddin Tûsî'nin *Nefsü'l-emr* Anlayışı" başlığı açan Ergin, Tûsî'nin görüşlerini tartışmaktan ziyade *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* risâlesini biraz serbest bir üslupla

[328] Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 11-12. Kîşî'nin Tûsî ile yakın zamanda yaşamış olmasından dolayı onun bu şerhinin nefsü'l-emr konusunda yazılan ikinci müstakil eser olması muhtemeldir.
[329] Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 37-44.
[330] Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 47-48 ve 59-60.
[331] Spiker, *Things as They Are*, 56-57; Morrison, "Cosmology and Cosmic Order in Islamic Astronomy", 360-361.

Türkçeye çevirmiştir.[332] Biz de literatüre katkı sunmak adına önce risâleyi tercüme edip ardından da önermelerin tek tek ispatlarına değinmenin, tartışmanın akışı için daha uygun olacağı kanaatindeyiz.[333] Şimdi risâleyi tercüme etmeye başlayabiliriz:

> "Bil ki, "Bir, ikinin yarısıdır." *(*36*)* veya "Hiçbir dikdörtgenin bir köşegeni, kenarlarından birinin uzunluğuna denk olmaz." *(*37*)* şeklinde zihnimizin verdiği yargıların yahut daha önce hiçbir bilince konu olmamış bazı kesin (*yakînî*) önermelerimizin *nefsü'l-emr*e mutâbık olduğu için doğru olduğu, öte yandan bilgisiz kimselerin "Bir, ikinin yarısı değildir." *(*38*)* veya "Bazı dikdörtgenlerin bir köşegeni, kenarlarından birinin uzunluğuna denk olur." *(*39*)* şeklindeki hükümlerin de *nefsü'l-emr*e mutâbık olmadığı için yanlış olduğu konusunda şüphe duymayız."[334] *(*40*)*
>
> "Mutâbakatın ise yalnızca, *zât*ları itibariyle farklılaşan ancak mutâbakatın gerçekleştiği [nisbette] birliğin bulunduğu iki şey arasında tasavvur edilebileceği konusunda da kesin (*yakînî*) bir bilgiye sahibiz."[335] *(*41*)*
>
> "[Yukarıda] zikredilen iki sınıf önermenin zihinde var olmak noktasında ortak olduğunda da şüphe yok."[336] *(*42*)*
>
> "O zaman birinci sınıf önermeler için bulunup da ikinci sınıf önermeler için bulunmayan, zihinlerimizin dışında bir durumun olduğu ve mutâbakatın zihnimiz ile onun arasında gerçekleştiğinden bahsetmek zorundayız. İşte *nefsü'l-emr*de bulunuyor dediğimiz şey bu durumdur."[337] *(*43*)*
>
> "Zihnin dışında bulunan bu durum ya 'Kendi başına kâimdir' *(*44*)* ya da 'Başkasında mütemessildir' *(*45*)*. Kendi başına kâim de ya 'Konum sahibidir' *(*46*)* veya 'Konum sahibi değildir' *(*47*)*. İlk ihtimal imkânsızdır. Birinci olarak, mevzu bahis edilen kesin önermeler ne evrenin belli bir mekanına ne de zamanın muayyen bir kesitine hastır. Ancak konum sahibi her şey zaman ve mekân ile kayıtlıdır. Şöyle denemez: 'Konum sahibi şeylere mutâbakat, konum sahibi olmaları haysiyetiyle olmayabilir. Bilakis [onlara mutâbakat] konum sahiplerinin akledilir olmalarından dolayı olabilir. Daha sonra konumlar bunlara başka bir kayıttan dolayı eşlik etmiş olabilir. Bu durum tıpkı tekil bir zihinde bulunması haysiyetiyle *cüz'î* olan sûretin, zihnin

---

[332] Ergin, "Celâledin Devvânî'nin *Nefsü'l-emr* Anlayışı", 90-92.

[333] Biz bu başlıkta risâlenin Tîbe Arif Niyâ edisyonunu esas almış olsak da hem Said Fûde'nin tahkikini hem de *Telhîsu'l-Muhassal*'ın sonuna ek olarak konulan nüshayı incelemeyi ihmal etmedik. Basılı nüshalar arasında anlama etki edecek şekilde büyük farklılıklar bulunmasa da ihtiyaç durumunda bu farklılıklara işaret ettik.

[334] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 3-4. Tûsî bu önermedeki *nefsü'l-emr* kavramını doğruluk ve yanlışlık anlamındaki üst manasını kastederek kullanmaktadır. *Nefsü'l-emr*in ne olduğu dördüncü adımda belirginlik kazanacaktır.

[335] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 4.

[336] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 4.

[337] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 4. Bazı nüshalarda sondaki ifade "İşte *nefsü'l-emr* dediğimiz, bu şeydir." şeklinde geçmektedir. Ancak bu durumda beşinci adımda ele alınacak ihtimaller arasında mantıksal bir tutarsızlık olacağı dikkat çekmektedir. Nitekim bu duruma işaret eden bazı şârihler doğrusunun yukarıda ifade ettiğimiz şekilde olması gerektiğini belirtirler. Bu hususta bkz: Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 95; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 130.

hususiyetinin göz ardı edilmesi haysiyetiyle *küllî* olmasına benzer.' Çünkü biz de buna karşı şöyle deriz: 'Zihnin dışında bulunması gereken ve önermelerimizin kendisine mutâbık olduğu bu akledilir sûretler bu itiraza göre başkasıyla kâim olmaktadır. Halbuki biz bu olasılıkta kendi başına kâim olma ihtimalini değerlendiriyoruz. Bu çelişkidir.' İkinci olarak ise, mutâbakattan bahsedebilmek, yalnızca mutâbakatın iki tarafına dair idrakimizin olduğu durumda mümkündür. Ancak biz konum hakkında bir bilgimiz olmasa ve ondan şüphe duysak bile mutâbakattan şüphe etmeyiz. Üçüncü olarak da zihnimizdeki bu hükümleri yalnızca aklımızla idrak ederiz. Konumlu şeyleri ise sadece duyular veya duyular gibi olan şeyler ile idrak ederiz. Akledilirler ile duyular arasında, duyulur olmaları haysiyetiyle, mutâbakat mümkün değildir. İkinci [ihtimal], ki kendi başına kâim olup konum sahibi olmayan şeydi, bu da Platon'un idealarını kabul etmek demek olacaktır. Ancak kendisine mutâbakat edilen bu dış şey başkasında mütemessil ise bu durumda da iki ihtimal söz konusu olacaktır: Bu başkası ya 'Konum sahibidir' *(*48*)* ya da 'Konum sahibi değildir' *(*49*)*. Şayet konum sahibiyse onda temessül eden şey de onun gibi olacağından ifade ettiğimiz imkânsızlık [bu ihtimalde de] ortaya çıkacaktır. Geriye [sadece] son kısım kaldı: Konum sahibi olmayan bir başkasında mütemessil."[338] *(*50*)*

"Kendisinde temessül edilen bu şey -zihinlerdeki bazı önermeler henüz husûle gelmeden önce bilkuvve olsalar dahi- bilkuvve olması mümkün değildir. [Bunun gerekçesi ise zihinlerde husûle gelen] bilfiil önermelerin yahut bir vakitte bilfiil olmaları mümkün olan önermelerin bilkuvve olan bir şeye mutâbakat etmesinin imkânsızlığı [ile açıklanır]."[339] *(*51*)*

"Aynı şekilde [mutâbakatın kendisine kıyasla gerçekleştiği] bu durumun değişmesi, yok olması yahut bir vakit bilkuvveyken bilfiile dönüşmesi mümkün değildir. Çünkü zikredilen [matematik] önermeler herhangi bir dönüşüm ve değişim geçirmeden yahut herhangi bir mekân ve zaman ile kayıtlanmadan ezelî bir sübûta sahip olmak zorundadır. Dolayısıyla bunların mahalli de böyle olmalıdır. Aksi takdirde mahal olmaksızın mahalde hulûl edenin (*hâll*) varlığı gerekecekti."[340] *(*52*)*

"Bu durumda dışta kendi başına kâim, konumu olmayan bir mevcûdun varlığı ispatlanmış olur. Bu mevcûd, kuvveden fiile çıkması mümkün tüm akledilirleri bilfiil kapsar. Hem bu mevcûdun hem de onda bilfiil bulunan akledilir sûretlerin değişmesi, dönüşmesi, yenilenmesi ve yok olması imkânsızdır. Hem o mevcûd hem de akledilir sûretler ezelden ebede bu sıfatlarla muttasıftır."[341] *(*53*)*

"Bunlar ispatlandığına göre şöyle deriz: "Bu mevcudun Evvelü'l-evâil olan Zorunlu Varlık (isimleri yüce olsun) olması muhtemel değildir. Zira bu mevcûdun sahip olduğu sonsuz çokluk,

[338] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 4-6.
[339] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 6.
[340] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 6-7.
[341] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 7.

bilfiil olmak zorundadır. Halbuki kesrete maruz kalmak, kesretin ilk ilkesi olmak ve kesretin kendisinde temessül ettiği bir kâbil mahal olmak Zorunlu Varlık'ın hakikatiyle çelişir."[342] *(*54*)*

"Bu durumda Zorunlu Varlık (*Te'âlâ ve Tekaddese*) dışında bu sıfatlarla var olan bir şey ispatlanmış oldu. Ona *Akl-ı Küll* ismini verelim. Kur'ân-ı Kerîm'de bazen "*Levh-i Mahfûz*" bazen de kuru yahut yaş dahil olmak üzere her şeyin bilgisinin kendisinde mevcut olduğu "*el-Kitâbü'l-mübîn*" olarak ifade edilen bu [*Akl-ı Küll*'dür]."[343] *(*55*)*

[Tartışmak] istediklerimiz bunlardı. Yalnızca tevfik ve yardımın kendisinden olduğu Allah'a kulluk ederim. Hazreti Muhammed ve temiz ümmetine Allah'ın rahmeti olsun.[344]

Risâleyi tercüme edip iddiaları tek tek sembolleştirdiğimize göre eserin içeriğine dair tartışmalara başlayabiliriz.

3.1. *(40)'ın İspatı Hakkında*

Bil ki, "Bir, ikinin yarısıdır." *(*36*)* veya "Hiçbir dikdörtgenin bir köşegeni, kenarlarından birinin uzunluğuna denk olmaz." *(*37*)* şeklinde zihnimizin verdiği yargıların yahut daha önce hiçbir bilince konu olmamış bazı kesin (*yakînî*) önermelerimizin *nefsü'l-emr*e mutâbık olduğu için doğru olduğu, öte yandan bilgisiz kimselerin "Bir, ikinin yarısı değildir." *(*38*)* veya "Bazı dikdörtgenlerin bir köşegeni, kenarlarından birinin uzunluğuna denk olur." *(*39*)* şeklindeki hükümlerin de *nefsü'l-emr*e mutâbık olmadığı için yanlış olduğu konusunda şüphe duymayız.[345]

Çelişmezlik ilkesine dair tartışmaları yürüttüğümüz *(*35*)*'te aslında bu öncülü de dolaylı yolla ispatlamıştık. Tûsî *nefsü'l-emr* hakkındaki görüşlerini temellendirdiği bu risâlesinin ilk öncülüne *nefsü'l-emr* kavramını yerleştirdiği için döngüsel bir ispat yaptığı izlenimi uyandırabilir. Ancak *(*40*)*'ta anlatılmak istenen bazı önermelerimizin doğru bazılarının da yanlış olduğu şeklinde özetlenebilir. Dolayısıyla *(*40*)*'taki *nefsü'l-emr* ifadesini, mutlak anlamda doğruluk gibi bir genel anlamıyla değerlendirebiliriz. Bundan ötürü *(*40*)*'ı "bazı önermelerimizin doğru bazılarının ise yanlış olduğu hususunda şüphe yoktur" şeklinde anlamak yanlış olmayacaktır.

Bu pasajda zikredilen *(*36*)* ve *(*38*)* arasında çelişki bulunmaktadır. Benzer şekilde *(*37*)* ile *(*39*)* arasında da açık bir çelişki bulunur. Çelişki, "önermenin değilini alarak yalnızca suretinden dolayı biri doğru, diğeri yanlış iki önerme elde etmek" anlamına geldiğine göre[346] *(*36*)* doğruysa *(*38*)*'in kesin surette yanlış olması gerekir. Aynı şekilde *(*37*)* doğru ise *(*39*)*

[342] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 7.
[343] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 8.
[344] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 8. Metinde () içinde zikredilen kelimeler metnin orijinaline aittir. [] ile ifade edilen hususlar ise gramer, bağlam ve şârihlerin yorumları gözetilerek tarafımızdan eklenen fazlalıklardır.
[345] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 3-4.
[346] Tûsî'ye göre çelişkinin tanımı için bkz: Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs,* 116; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd,* 74-76.

kesinlikle yanlıştır. Çünkü *(*35*)*'i incelerken gösterdiğimiz üzere, aynı kişinin veya farklı kimselerin tek *nisbet-i hükmiyye* hakkında iki çelişik nitelik ile yargıda bulunması mümkün değildir. Herevî ve Cendî'ye göre *(*36*)*'nın doğru olduğu bedîhîdir, *(*37*)* ise matematik ilimlerinde burhân ile kesin surette ispat edilmiştir.[347] Dolayısıyla bu iki şârihe göre Tûsî, *(*36*)* ve *(*37*)*'yi bir bedîhî bir de nazarî örnek zikretmek için bilinçli olarak tercih etmiştir. Bu sayede Tûsî, önermelerimizin doğruluk kriterinin hem bedîhî hem de nazarî önermeler için bir ölçüt olduğuna da telmihte bulunmaktadır.

Cendî'ye göre, Tûsî'nin *(*36*)* ve *(*37*)*'yi kesin (*yakînî*) önermelerden seçmesi ispat aşamasında örneğin hususiyetinden doğacak polemiklerin önüne geçmek şeklinde anlaşılmalıdır. Aksi takdirde sadece doğru önermeler demesi yeterli olurdu.[348] Tûsî bu sayede anlam görmezden gelinerek ortaya çıkabilecek bazı muhtemel lafzi tartışmaların da önüne geçmiştir. Dolayısıyla *(*36*)* ve *(*37*)*'nin kesin önermeler olmalarından dolayı risâlede yürütülen mutâbakat tartışmalarının *yakînî* önermeler ile sınırlı olduğu gibi bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermemelidir. Çünkü Tûsî mutâbakat tartışmalarının *zannî* önermeler dahil tüm yargılarımızı ilgilendiren bir tartışma olduğunu farklı metinlerinde açıkça ifade etmektedir.[349] Cendî'nin dikkat çektiği bir diğer husus ise önermelerin yüklemli yargılardan seçilmiş olmasıdır. Bu durum mutâbakat tartışmaları ve *nefsü'l-emr*in neliği gibi hususların yüklemli yargılarla sınırlı olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bilakis bu tartışmalar şartlı yargılar dahil tüm önermeler hakkında yürütülmektedir.[350] Özetlemek gerekirse, risâlede yürütülen "Doğruluk nedir?" tartışması hem *yakînî* hem *zannî,* hem *müşahhasa* hem *mahsûra* hem de *tabi'iyye*, hem yüklemli hem de şartlı önermelerin tamamını kuşatan bir tartışmadır.

*(*40*)*'ta zikredilen mutâbık olma meselesi ise tamamen önermelerin zihnî varlığıyla alakalıdır. Önermelerin delaleti ile önermelerin mutâbakatını birbirinden ayırdığımız önceki başlıkta zihinde hâsıl olan sûretlerin dışa doğrudan, dolaylı veya *iltizâmî* yolla delalet ettiğine değinmiştik. Dolayısıyla zihnimizde bulunan önermelerin birer temsil olduğunu da ele almıştık. Önermeler temsil olduğuna göre zorunlu olarak temsil eden ile temsil edilen *nisbet*ler arasında bir örtüşme ilişkisi (*izâfet*) aranır. İşte bu örtüşme ilişkisine ***mutâbakat*** diyoruz. Dolayısıyla bu anlamıyla mutâbakat, temsil edilen *nisbet*lerin -her ne ise ve/ya nerede ise ve/ya

[347] Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 91; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 122.
[348] Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 121.
[349] Ebherî'nin tasdîk tanımı zannî önermelerin mutâbakatını dışarda bıraktığı için Tûsî'nin Ebherî'ye eleştiriler yönelttiği bir kaynak için bkz: Tûsî, *Ta'dîl,* 140-141.
[350] Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 122.

nasıl bir varlık tarzına sahip ise- temsil eden sûretler tarafından uygun şekilde karşılanıp karşılanmadığı sorgulamasına denktir.

*(*40*)*'a dair tartışmaları sonlandırmadan önce *(*36*)* ve *(*37*)*'nin hem *hakîkiyye* önerme yorumuna hem de modal tahliline bu başlıkta yer vermenin uygun olacağını düşünüyoruz. Bu tahlil, *(*50*)*'de zikredilecek olan bazı tartışmalar için bir ön hazırlıktır. Erdebîlî'nin ısrarlı vurgusundan anlaşıldığı üzere *(*36*)* ve *(*37*) dâime-i mutlaka* önerme şeklinde anlaşılmalıdır.[351] Aksi takdirde risâledeki ispatların çoğu temelsiz kalacaktır. *Dâime-i mutlaka* önerme, *akdü'l-haml*deki *vasf*ın *akdü'l-vaz'*daki fertlerin vücûduna *lâzım* olduğu modal önerme çeşididir.[352] Öte yandan *(*36*)* ve *(*37*)* gibi *mahsûra* önermeler Tûsî tarafından özel bir *hakîkiyye* yorumuyla anlaşılmaktadır. Bu durumda örneğin *(*37*)*'nin açık hali şu şekilde olacaktır: "İster muhakkak ister mukadder fertler olsun (hatta farazî fertleri de kapsayacak şekilde) "dikdörtgenin köşegeni olmaklık" *unvân*ını taşıyan tüm fertlerden -varoldukları sürece- "kenarlarından birinin uzunluğuna denk olmaklık" *vasf*ının dâim olarak *selb* edildiğine (olumsuzlandığına) hükmedilir". *(*37*)*'nin bu yorumu mukadder, hatta farazî, fertleri de kapsadığı için bu yargıdan dikdörtgenin köşegeninin muhakkak fertleri dışta *devâm vasf*ıyla bulunuyor şeklinde bir sonuç çıkartılmamalıdır.

3.2. *(41)'in İspatı Hakkında*

> Mutâbakatın ise yalnızca, *zât*ları itibariyle farklılaşan ancak mutâbakatın gerçekleştiği [nisbette] birliğin bulunduğu iki şey arasında tasavvur edilebileceği konusunda da kesin (*yakînî*) bir bilgiye sahibiz.[353]

*(*41*)*'in ispatı hakkında konuşmak için Tûsî'nin mutâbakat ile ne kastettiğine değinmek gerekiyor. Risâlede bu husus hakkında belirgin ifadeler kullanmasa da Tûsî'nin farklı eserlerinde bu konuya dair görüşlerini bulmak mümkündür. Mutâbakat, zihinde bulunan önermenin temsil ettiği içeriğe tabi olmasıdır. Tûsî bu durumu şöyle açıklar: "Akıl hem önermeyi hem de önermenin içeriği olanı (*ma'lûm*) tasavvur ettiğinde onların *hey'et*te birbiriyle örtüştüğüne dair hüküm verir."[354] Dolayısıyla zihinde meydana gelen sûret anlamında önermeler, temsil ettiği içeriğe uygun bir yargı barındırıyorsa önerme mutâbık olur. Burada Tûsî açıkça mutâbakatın *izâfet* kategorisinden olduğunu belirtmektedir.

---

[351] Bu konuda şârihlerin değerlendirmeleri için bkz: Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 56-57; Erdebîlî, "el-Hâşiye 'ala risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ", 83.
[352] Tûsî'nin dâime önermeler hakkındaki görüşleri için bkz: Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 63-65; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 157-159.
[353] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 4.
[354] Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*, 22.

İzâfet kategorisi iki şey arasında tekrar eden ilişkidir.[355] Her *izâfet* gibi mutâbakatta da iki tarafın bulunması gerekir: i) temsil edilen durum ve ii) bu durumu zihinde temsil eden önerme formundaki zihnî sûret. İşte *(*41*)*'de Tûsî bu iki tarafın *zât* itibariyle ayrı olmaları gerektiğini belirtmektedir. Tûsî'nin temsil edilen ile temsilin kendisi arasında *zât* bakımından bir ayrıklık şartı gözetmesinin nedeni bir şeyin kendisine mutâbık olamayacağı gerçeğidir. *İzâfet* kategorisinden olan mutâbakatın *zât* bakımından bir olan şeye mutâbakatı demek temsillerin kendisine mutâbakatı gibi anlamsız bir durum ortaya çıkar. Ancak bir şeyin kendisine mutâbık olması izâfetin anlamıyla çelişen bir durum olduğundan burada ayrı bir şey ile mutâbakatın gerekli olduğunu söylemek gerekir.

Tûsî'nin zikrettiğine göre ayrı olan bu iki *zât* arasında *hey'et*te birlik durumu vardır. İki farklı şeyin mutâbık olması, onların *hey'et*te birlik içinde olmaları anlamına gelir. Ancak Tûsî *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm* eserinde *hey'et* ile kastettiği şeyin ne olduğunu açıklamaz. Tûsî şârihlerinin yorumları, bu durumun anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. Şârihlerin ifadesine göre mutâbakat, önermedeki *mevzû*'un cevhere ve *mahmûl*ün de araza veya zâtî niteliklere mutâbakatı değil, *nisbet*in *nisbet*e mutâbakatıdır.[356] Bu durumda zihinde bulunan önermedeki *nisbet-i hükmiyye*nin olumlu veya olumsuz nitelik ile temsil ettiği durumun *nisbet*ine örtüşüyorsa önerme mutâbıktır.

3.3. *(42)'nin İspatı Hakkında*

> [Yukarıda] zikredilen iki sınıf önermenin zihinde var olmak noktasında ortak olduğunda da şüphe yok.[357]

*(*40*)*'ta bazı önermelerimizin doğru bazılarının yanlış olduğunu, *(*41*)*'de ise önermelerin doğruluğunun mutâbakat ile ilişkili olduğunu belirtmektedir. *(*42*)*'de ise doğru ve yanlış önermelerin tamamının zihinde bulunmak hususunda ortak olmalarından dolayı, önermenin doğruluk kriterinin öznel bilinç anlamında bizim zihnimiz olamayacağının altını çizmektedir. Şayet önermenin mutâbakatı bireylerin öznel zihinleri gözetilerek ölçülecek olursa bu durumda *(*36*)* ve *(*37*)* gibi yakînî önermeler ile onların çelişiği olan *(*38*)* ve *(*39*)* önermelerin tamamının doğru olduğundan bahsetmemiz gerekir. Çünkü her iki gruptaki önermelerin de en azından bazı kimselerin zihinlerinde hâsıl olduğundan bahsedilebilir. Dolayısıyla şayet mutâbakat zihne

[355] İzâfet kategorisinin bu durumunu inceleyen kaynaklar için bkz: Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 365; Mahmûd b. Abdurrahman İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-'akâid*, ed. Eşref Altaş v.dğr. (İstanbul: Neşriyyâtu vakfi'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020), 3: 361-366; Abdürrezzak Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdi'l-kelâm*, ed. eş-Şeyh Ekber Esed Alizade (Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1431), 4: 364-371.
[356] Bu konuda farklı kaynaklar için bkz: Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 131; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 201; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, 1: 315 ve 317; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 476.
[357] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 4.

göre olsaydı her iki çelişik önerme grubunun tamamı hakkında doğru olduklarına dair bir nitelik atfetmemiz gerekirdi. Ancak *(*35*)* tartışılırken değindiğimiz üzere çelişki kabul edilemeyeceğinden önermenin doğruluk kriterinin zihin olmadığını ifade edebiliriz. Bu sayede *(*42*)* ispatlanmış olur.

Tûsî burada açıkça zikretmese bile biz *(*42*)* ile Nazzâm'ı eleştirdiğini düşünüyoruz. Nazzâm'a göre önermenin (*haber*) doğruluğu kişinin itikadına (*i'tikâdu'l-mu'tekid*) mutâbık olmasıyla belirlenir. Bu durumda kişinin itikadına uygun olmayan yargısı yanlış olarak nitelenir. Nazzâm'a göre itikad ile kastedilen durum, zan ve yakîn şeklinde kurulan her türlü önerme formundaki bilgidir.[358] Nazzâm'ın önermenin doğruluğu için öne sürdüğü *i'tikâdu'l-mu'tekid* teorisi aslında her önermenin doğruluğunun, kurulduğu zihne kıyasla ölçülebileceğini iddia etmek demektir.[359] Dolayısıyla Tûsî'nin *(*42*)* ile Nazzâm'ı eleştirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim Tûsî ve şârihlerinin *(*42*)*'yi açıklarken *i'tikâdu'l-mu'tekid* kavramını farklı terkipler halinde kullanmaları da bu duruma işaret etmektedir.[360]

3.4. *(43)'ün İspatı Hakkında*

> O zaman birinci sınıf önermeler için bulunup da ikinci sınıf önermeler için bulunmayan, zihinlerimizin dışında bir durumun olduğu ve mutâbakatın zihnimiz ile onun arasında gerçekleştiğinden bahsetmek zorundayız. İşte *nefsü'l-emr*de bulunuyor dediğimiz şey bu durumdur.[361]

*(*43*)*, önceki üç önermenin zorunlu sonucudur. Şayet *(*40*)*'ta ifade edildiği gibi bazı önermelerimiz doğru bazıları da yanlış ise, *(*41*)*'de gerekçelendirdiğimiz gibi önermelerin doğruluğu mutâbakat ile mümkünse ve *(*42*)*'de tartıştığımız üzere bu mutâbakatın öznel zihinlerimize göre olması imkânsız ise o zaman bizlerin zihninin dışında mutâbakatın kriteri olan bir durum olmalıdır.[362] İşte *(*43*)* ile temellendirilmek istenen bu durumdur. *İzâfet* kategorisinden olan mutâbakatın tarafları *(*41*)*'de zikredildiği üzere *zât* itibariyle farklılaşıyorsa bu durumda zihinlerimiz dışında mutâbakat edilecek bir şey olmalı. Burada dış derken doğrudan nesnenin ahkâm ve eserlerinin terettüp ettiği varlık kısmı anlaşılmamalıdır.

---

[358] Kirmânî, *Tahkîkiu'l-Fevâ'idü'l-ğiyâsiyye*, 253-254; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, 165; Taşköprîzâde, *Şerhu'l-fevâ'idü'l-ğiyâsiyye*, 24; Kul Ahmed, *el-Havâşi'l-Ahmediyye*, 86; Tehânevî, *Keşşâf*, 1996, 2: 1071-1072 (الصِدْق) maddesi.

[359] Nazzâm'ın doğruluk görüşünün zihne mutâbakat şeklinde anlaşılması gerektiğini belirten bir kaynak için bkz: Taşköprîzâde, *Şerhu'l-fevâ'idü'l-ğiyâsiyye*, 24.

[360] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 3; Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 49; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 130; Keşmîrî, "el-Levhu'l-mahfûz", 168; Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, 2: 234.

[361] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 4.

[362] Bu önermeyi öncül olarak değil, ilk üç önermenin neticesi olarak okuyan kaynaklar için bkz: Keşmîrî, "el-Levhu'l-mahfûz", 169; Spiker, *Things as They Are*, 56-57.

*(*51*)* ispatlanırken gösterileceği üzere dış varlık bizim zihinlerimizin dışındaki dört ihtimalden yalnızca biridir. Dolayısıyla *(*43*)*'te bizim öznel zihinlerimizin dışı diye ifade edilen durum dış varlığı da ihtimal olarak kapsayan daha genel bir durumdur. *(*43*)*'teki dış, farklı manasında kullanılmıştır. Bundan dolayı mutâbakat ölçütü olarak zihinlerimizden farklı bir durumun gerekliliği bildirilmektedir.

*(*50*)*'nin ispatına geçmeden önce bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. *(*43*)*'ün sonunda geçen ve bizim "İşte *nefsü'l-emr*de bulunuyor dediğimiz şey bu durumdur (*ellezî yu'abberu 'anhu bi-mâ fî nefsi'l-emr*)." şeklinde tercüme ettiğimiz bölüm bazı nüshalarda "İşte *nefsü'l-emr* dediğimiz şey bu durumdur (*ellezî yu'abberu 'anhu bi-nefsi'l-emr*)." şeklinde "*mâ fî*" ifadesi eksik şekilde geçmektedir. Ancak farklı şârihlerin de dikkat çektiği üzere bu durumda *(*50*)* ve *(*51*)*'deki ifadeler ve bağlam bozulmaktadır.[363] Dolayısıyla tercümede ifade ettiğimiz haliyle anlamın daha sahih olacağını söyleyebiliriz.

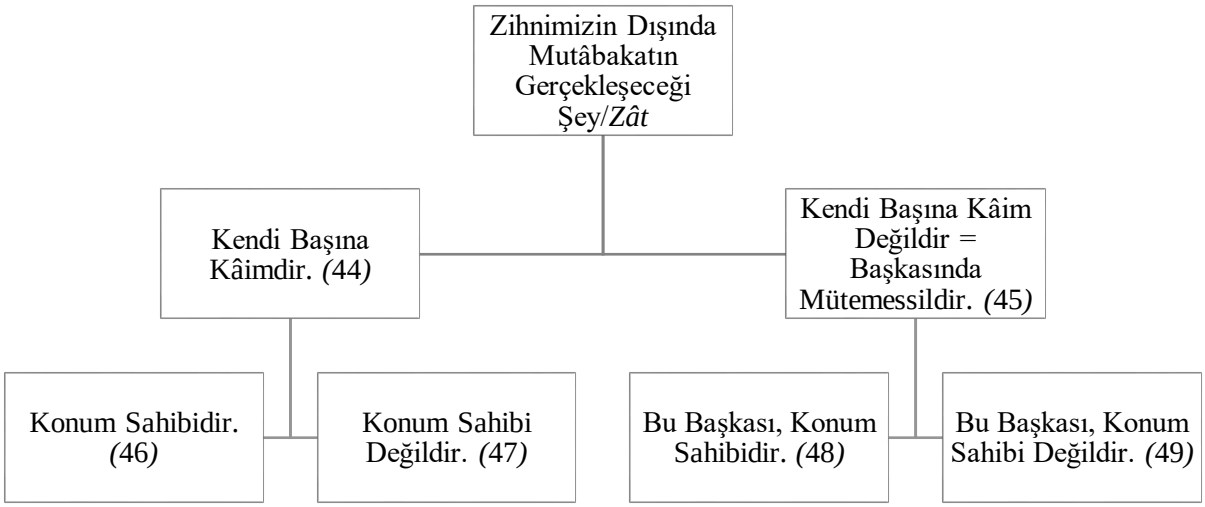
3.5. *(50)'in İspatı Hakkında*

> Zihnin dışında bulunan bu durum ya 'Kendi başına kâimdir' *(*44*)* ya da 'Başkasında mütemessildir' *(*45*)*. Kendi başına kâim de ya 'Konum sahibidir' *(*46*)* veya 'Konum sahibi değildir' *(*47*)*. İlk ihtimal imkânsızdır. Birinci olarak, mevzu bahis edilen kesin önermeler ne evrenin belli bir mekanına ne de zamanın muayyen bir kesitine hastır. Ancak konum sahibi her şey zaman ve mekân ile kayıtlıdır. Şöyle denemez: 'Konum sahibi şeylere mutâbakat, konum sahibi olmaları haysiyetiyle olmayabilir. Bilakis [onlara mutâbakat] konum sahiplerinin akledilir olmalarından dolayı olabilir. Daha sonra konumlar bunlara başka bir kayıttan dolayı eşlik etmiş olabilir. Bu durum tıpkı tekil bir zihinde bulunması haysiyetiyle *cüz'î* olan sûretin, zihnin hususiyetinin göz ardı edilmesi haysiyetiyle *küllî* olmasına benzer.' Çünkü biz de buna karşı şöyle deriz: 'Zihnin dışında bulunması gereken ve önermelerimizin kendisine mutâbık olduğu bu akledilir sûretler bu itiraza göre başkasıyla kâim olmaktadır. Halbuki biz bu olasılıkta kendi başına kâim olma ihtimalini değerlendiriyoruz. Bu çelişkidir.' İkinci olarak ise, mutâbakattan bahsedebilmek, yalnızca mutâbakatın iki tarafına dair idrakimizin olduğu durumda mümkündür. Ancak biz konum hakkında bir bilgimiz olmasa ve ondan şüphe duysak bile mutâbakattan şüphe etmeyiz. Üçüncü olarak da zihnimizdeki bu hükümleri yalnızca aklımızla idrak ederiz. Konumlu şeyleri ise sadece duyular veya duyular gibi olan şeyler ile idrak ederiz. Akledilirler ile duyular arasında, duyulur olmaları haysiyetiyle, mutâbakat mümkün değildir. İkinci [ihtimal], ki kendi başına kâim olup konum sahibi olmayan şeydi, bu da Platon'un idealarını kabul etmek demek olacaktır. Ancak kendisine mutâbakat edilen bu dış şey başkasında mütemessil ise bu durumda da iki ihtimal söz konusu olacaktır: Bu başkası ya 'Konum sahibidir' *(*48*)* ya da 'Konum sahibi değildir' *(*49*)*. Şayet konum sahibiyse onda temessül eden şey de onun gibi olacağından ifade

[363] Bu hususta bkz: Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 95; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 130.

> ettiğimiz imkânsızlık [bu ihtimalde de] ortaya çıkacaktır. Geriye [sadece] son kısım kaldı: Konum sahibi olmayan bir başkasında mütemessil.[364]

*(*50*)*, risâledeki ana tartışmanın toplandığı önermedir. Bu adımda Tûsî *(*43*)*'te ispat ettiği öznel zihinden farklı olan mutâbakatın gerçekleşeceği şeyi mantıksal bir taksimle dört ihtimalde toplamaktadır. Bu taksime göre mutâbakatın kendine göre gerçekleşeceği durum ya "Kendi başına kâimdir" *(*44*)* ya da "Kendi başına kâim değildir" *(*45*)*. *(*44*)* şıkkında da bu durum ya "Konum sahibidir" *(*46*)* ya da "Konum sahibi değildir" *(*47*)*. *(*45*)*'in kendi başına kâim olmaması, aslında başkasında kâim olduğu anlamına gelir. Burada söz konusu başkası için de "Konum sahibidir" *(*48*)* veya "Konum sahibi değildir" *(*49*)* şeklinde iki ihtimal söz konusu olacaktır. Dolayısıyla buradaki taksim neticesinde önermenin mutâbık olacağı durumlar bu dört ihtimalle sınırlandırılmış olur. Tûsî ilk üç ihtimali çeşitli argümanlarla çürüttükten sonra önermenin mutâbakatının *(*49*)*'a göre olacağını ifade eder.



Şekil 1. Mutâbakatın kendisine göre gerçekleşeceği zâtın neler olabileceğine dair aklî taksîm şeması.

Tûsî'nin söz konusu ihtimalleri hangi gerekçelerle çürüttüğünü tek tek ele almadan önce bir hususa değinmemiz gerekiyor. Burada konum diye tercüme ettiğimiz kavramın Arapça karşılığı *vaz'* ifadesidir. Ancak risâlede *vaz'* ile ne kastedildiği açıkça belirtilmemiş. Öte yandan Tûsî'nin diğer eserlerine müracaat ettiğimizde *vaz'* ile iki anlamın kastedilebileceğine dikkat çekmektedir: i) kategori anlamında olan, ii) kendisine işaret edilmesi mümkün olacak şekilde tekilleşme (*ta'ayyun*/*teşahhus*).[365] Kîşî, Herevî ve Keşmîrî gibi risâle şârihleri *(*50*)*'de kullanılan *vaz'* ile ikinci anlamın kastedildiğini belirtir.[366] Dolayısıyla

[364] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 4-6.
[365] Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 2: 234.
[366] Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 20; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 96; Keşmîrî, "el-Levhu'l-mahfûz", 173.

zihnimiz dışında mutâbakatın kendisine kıyasla gerçekleştiği bu duruma dair ihtimalleri zikrederken kullanılan *vaz'*ın anlamı, mutâbakat edilen durumun "bu" işaretinin *misdâk*ı olacak şekilde tekilleşip tekilleşmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Taksimin ana yapısında bulunan *vaz'* ile kastedilen anlamı yeterince ele aldıysak şimdi ilk üç ihtimalin neden imkânsız olduğunu tek tek inceleyelim:

Mutâbakatın ölçüsü olacak durum, *(*44*)* ve *(*45*)* şeklinde ayrıldıktan sonra *(*44*)* ihtimalinin de *(*46*)* ve *(*47*)* şeklinde iki ihtimal barındırdığı ifade edildi. Tûsî *(*46*)*'nın geçersiz bir ihtimal olduğunu ispat etmek için üç ispat kullanmaktadır.

3.5.1. Birinci İspat:

Bu ispatın merkezinde *(*36*)* ve *(*37*)*'nin *dâime-i mutlaka* olması yatar.[367] *Dâime-i mutlaka* önermelerden dolayı Tûsî'ye göre, *(*40*)*'da mevzu bahis edilen bu *yakînî* önermelerimiz ne evrenin belli bir mekanına ne de zamanın muayyen bir kesitine hastır. Ancak konum sahibi her şey zaman ve mekân ile kayıtlıdır. Dolayısıyla *(*36*)* ve *(*37*)* gibi bedîhî veya nazarî yolla *yakînî* olduğunu bildiğimiz önermelerimiz, *(*46*)*'daki kendi başına kâim konum sahibi bir şeye mutâbık olamaz.[368] Kîşî, Herevî ve Cendî gibi şârihlere göre *(*46*)*'nın çürütülmesi için zikredilen bu ispat iki örtük (*hafiyy*) kıyas ile temellendirilir. Şârihlere göre Tûsî bu kıyasların öncüllerini ya çok açık olduğu (*zâhir*) ya da açık olmaya yakın olduğu için bilfiil zikretmemiş olsa bile işaret etmiştir.[369] Biz de şârihleri takiben *(*46*)*'nın çürütülmesi için zikredilen bu ispatın örtük öncüllerine burada değineceğiz:

Birinci Kıyas:

Küçük Öncül: "*(*36*)* ve *(*37*)* gibi olan *yakînî* önermelerin hiçbirinin evrenin sadece belirli bir yeri söz konusu olduğunda doğru oldukları söylenemez." *(*56*)*

Büyük Öncül: "Konum sahibi bir şey hakkında kurulan önermelerin tamamı evrenin sadece belirli bir yeri söz konusu olduğunda doğrudur." *(*57*)*

Sonuç: "*(*36*)* ve *(*37*)* gibi olan *yakînî* önermelerin hiçbiri konum sahibi bir şey hakkındaki önermeler değildir." *(*58*)*

İkinci Kıyas:

---

[367] *(*36*)* ve *(*37*)*'nin *dâime-i mutlaka* şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eden bir kaynak için bkz: Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 56-57; Erdebîlî, "el-Hâşiye 'ala risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ", 83.

[368] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 5.

[369] Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 19; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 97; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 133.

Küçük Öncül: "*(*36*)* ve *(*37*)* gibi olan *yakînî* önermelerin hiçbirinin sadece zamanın belirli bir kesiti söz konusu olduğunda doğru oldukları söylenemez." *(*59*)*

Büyük Öncül: "Konum sahibi bir şey hakkında kurulan önermelerin tamamı sadece zamanın belirli bir kesiti söz konusu olduğunda doğrudur." *(*60*)*

Sonuç: "*(*36*)* ve *(*37*)* gibi olan *yakînî* önermelerin hiçbiri konum sahibi bir şey hakkındaki önermeler değildir."[370] *(*58*)*

Şârihlerin zikrettiği bu iki kıyas, formu itibariyle ikinci şekle aittir. Sûreti itibariyle düşünecek olursak hem *(*57*)* hem de *(*60*)* tümel olduğundan ikinci şeklin sonuç vermesi için gerekli olan ilk şartın sağlandığını söyleyebiliriz. İkinci şeklin sonuç vermesinin diğer şartı ise öncüllerin olumlu ve olumsuzluk noktasında farklılaşmasıdır.[371] Birinci kıyasta *(*56*)*'nın olumsuz *(*57*)*'nin ise olumlu olduğunu, ikinci kıyasta ise *(*59*)*'un olumsuz ve *(*60*)*'ın da olumlu olduğu göz önünde bulundurulursa her iki kıyasın sûreti itibariyle ikinci şartı da sağladığını belirtebiliriz. Şayet *(*56*)*, *(*57*)*, *(*59*)* ve *(*60*)* önermelerinin doğru olduğu ispat edilirse bu durumda kıyaslar hem sûreti hem de maddesi itibariyle doğru olduğundan sonuç da doğru olacak ve *(*46*)* ihtimali çürütülmüş olacaktır. Şimdi kıyastaki öncüllerin doğrulunu test edebiliriz.

*(*36*)* ve *(*37*)* gibi önermelerimizin modalite itibariyle *dâime-i mutlaka, mahsûra* olmak haysiyetiyle de *hakîkiyye* olduğunu ifade etmiştik. Bu durumda aslında *(*56*)* ve *(*59*)*'un da ispatlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumu *(*37*)* örneği üzerinden açıklayalım. *(*37*)*'deki "kenarlarından birinin uzunluğuna denk olmaklık" *vasf*ı, ister muhakkak ister mukadder fertler isterse de farazî fertler olsun "dikdörtgenin köşegeni olmaklık" *unvân*ını taşıyan tüm fertlerden dâim olarak *selb* edildiği için *(*37*)*'deki fertlerin varlık tarzı ne olursa olsun bu yargı onlar için geçerlidir. Dolayısıyla *(*37*)* söz konusu olduğunda buradaki hüküm, belirli bir zaman yahut mekân ile sınırlı değildir. *(*37*)* gibi *(*36*)* da bu şekilde anlaşıldığında *(*56*)* ve *(*59*)*'daki hükümlerin doğru olduğu ispatlanmış olur.[372]

Şârihlerin çoğuna göre *(*57*)*'nin doğru bir önerme olduğu açıktır. Konum sahibi olmak "bu" işaret zamirinin *misdâk*ı olmak anlamına geldiğine göre[373] konum sahibi olan her şey ya

[370] Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 19-21; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 97-98; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 133-134.
[371] İkinci şeklin sonuç verme şartları için bkz: Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 136-137.
[372] Bu meseledeki tartışmalar için bkz: Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 20-21; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 134.
[373] Konum sahibi olmak ile kastedilenin "bu" işaretinin *misdâk*ı olmak olduğunu belirten kaynaklar için bkz: Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 20; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 96; Keşmîrî, "el-Levhu'l-mahfûz", 173.

doğrudan ya da dolaylı olarak belirli bir mekana sahiptir. Dolayısıyla bu şeyin, *(*57*)*'de belirtildiği üzere, evrende muayyen bir yerde konumlandığı da temellendirilmiş olur.[374] *(*57*)* doğru olduğuna göre bu durumda *(*60*)*'ın da doğru olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü muayyen bir mekânda konumlanmış herhangi bir ferdin zamanın dışında bulunması mümkün değildir. Aksi takdirde konum sahibi bu fertlerin *teşahhus*undan (tekilleşme) bahsedilemezdi.

Her iki kıyasta zikredilen *(*56*), (*57*), (*59*)* ve *(*60*)* öncüllerinin tamamı doğru olduğuna göre sûreti ve maddesi itibariyle doğru olan bu iki kıyasın sonucu olarak *(*58*)*'in de doğru olduğunu kabul etmek gerekir. Şârihlerin de değindiği üzere Tûsî, risâlede zikrettiği "...mevzu bahis edilen kesin önermeler ne evrenin belli bir mekanına ne de zamanın muayyen bir kesitine hastır. Ancak konum sahibi her şey zaman ve mekân ile kayıtlıdır." şeklindeki veciz ifadesi[375] ile tüm bu öncül ve kıyaslara işaret etmektedir. Bu sayede doğruluk kriteri olarak *(*46*)* ihtimalinin söz konusu olmadığı hususunda birinci ispat tamamlanmış olur. Tûsî ikinci ispat hakkındaki tartışmalara geçmeden önce birinci ispata yöneltilmesi muhtemel bir eleştiriyi zikredip ona cevap vererek buradaki ispata daha sağlam bir hüviyet kazandırır.

Tûsî'nin burada zikrettiği muhtemel itiraza göre birisi konum sahibi şeylere mutâbakatın, konum sahibi olmaları haysiyetiyle olmadığını iddia edebilir. Bu kimselere göre konum sahibi fertlere mutâbakat, konum sahiplerinin konumundan ziyade onların akledilir olmalarından dolayı olabileceği şeklinde düşünülebilir. Dolayısıyla farklı haysiyetlere sahip olan bu fertlerin bir haysiyetle konumlu, başka bir haysiyetle konumsuz olması imkânsız değildir.[376] Tûsî'nin muhtemel bir eleştiri olarak gördüğü bu itiraza göre konumu olan şeylerin hem konumlu hem de akledilir şeklinde iki farklı hususiyeti vardır. Konumlu olmak hususiyeti zaman ve mekâna tabi olsa da onlara içkin olan akledilirlik durumu neden zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde tasavvur edilmesin? Ardından Tûsî bu muhtemel eleştiriyi destekler nitelikte bir benzetme yapar. Bu benzetmeye göre, konumlu fertlerin karşıt iki hususiyete sahip olması tıpkı tekil bir zihinde bulunması haysiyetiyle tekil olan sûretin, zihnin hususiyeti göz ardı edilmesi haysiyetiyle tümel olmasına benzetilebilir.[377] Bu benzetmeye göre nasıl çok ferde yüklem olması mümkün "insan" tasavvuru bu haysiyetle tümelken hâsıl olduğu zihinde bulunması haysiyetiyle de tekil bir tasavvur olabiliyorsa benzer şekilde neden konumda kâim

[374] Bu hususta değerlendirmeler için bkz: Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 20; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 98; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 134.
[375] Tûsî'nin ifadesi için bkz: Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 5.
[376] Tûsî'nin zikrettiği bu muhtemel eleştiri için bkz: Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 5.
[377] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 5.

fertler, konumda bulunmaları haysiyetiyle zaman ve mekâna tabi şekilde var oluyorken akledilir olmaları haysiyetiyle zaman ve mekândan bağımsız surette tasavvur edilmesin?

Tûsî'nin bu muhtemel soruya verdiği cevap şu şekildedir: "Zihnin dışında bulunması gereken ve önermelerimizin kendisine mutâbık olduğu bu akledilir sûretler bu itiraza göre başkasıyla kâim olmaktadır. Halbuki biz *(*46*)*'da kendi başına kâim olma ihtimalini değerlendiriyoruz".[378] Tûsî'nin verdiği cevaba göre konumu olan fertlerin akledilirlik hususiyetleri kendi başına kâim değildir. Bilakis akledilirlik konum sahibi fert ile kâim olmuştur. Dolayısıyla bu itiraz *(*46*)* ihtimali bağlamında zikredilemez. Bilakis bu ihtimal *(*48*)* ihtimali için geçerli bir ihtimal olabilir. Kendi başına kâim olan ile kendi başına kâim olmayanı aynı ihtimal altında zikretmek çelişki barındıracağından *(*35*)* gereği söz konusu muhtemel itirazın geçersiz olduğu ortaya konmuş olur.

Tûsî burada açıkça isim zikretmese dahi biz birinci ispat sırasında ortaya konulan argüman, muhtemel eleştiri ve eleştirinin cevabı ile düşünce tarihindeki iki ekolu hedef aldığını düşünüyoruz: i. Zarûret ile devâm modaliteleri arasında ayrım yapamayan ve tüm yüklemli önermelerin dıştaki muhakkak fertler hakkında olduğunu iddia eden antik çağ mantıkçıları. ii. *Ma'dûm*un şey olduğunu savunan bazı Mutezilî alimler. Zarûret ve devâm modaliteleri arasında ayrım yapamayan mantıkçıların arasında büyük ihtimalle İskender Afrôdîsî'nin bulunduğunu ifade etmiştik. Bu mantıkçılar yüklemli önermeler tartışmasında sadece muhakkak fertlerden hareketle *hâriciyye* (*kategorik*) önermeler kurabileceğimizi iddia ettiği için doğruluk kriterinin de dış varlık olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü bu düşünürlere göre dışta olmayan bir şey hakkında yargıda bulunulamaz. Kutbuddin Râzî Tahtânî, *Levâmi'u'l-esrâr* isimli eserinde bu zümreye işaret ederek "antik dönem mantıkçıların *nefsü'l-emr* ve dış arasında ayrım yapamadıklarını" bildirmektedir.[379] Tahtânî'nin ifade ettiği üzere zarûret ve devâm ayrımı yapamayan mantıkçılar doğruluk kriteri anlamında *nefsü'l-emr* ile varlık alanı olarak dış arasında bir ayrım olmadığını savunmuşlardır. Özetle bu mantıkçılar, yüklemli yargıları kategorik (*hâriciyye*) önermelerle sınırlayınca doğruluğu da sadece dışta arama yoluna gitmişler.

[378] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 5.

[379] Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr*, 125. Çalışmamızın birinci bölümünde hem İbn Sînâ'nın hem de Tûsî'nin bu ekole yönelttikleri eleştirileri kapsamlı şekilde ele almıştık. Kutbuddin Râzî'nin benzer itirazları devam ettirdiği görülmektedir. Yüklemli yargıları *hâriciyye* ile sınırlayan bu yorum, daha sonraları Batı felsefe tarihinde klasik doğruluk kuramı olarak adlandırılacak *correspondence* (uygunluk) teorisinin erken modern dönemde çeşitli eleştiriler almasına neden olacaktır. Bu bölümün dördüncü başlığında bu husus özellikle incelenecektir.

Tûsî, hem tümellik itirazında hem de matematik önermelere dair eleştirisinden dolayı yüklemli önermenin *hâriciyye* değil, *hakîkiyye* şeklinde kurulması gerektiğini ifade etmişti. Bu durumda kurulan önermelerin doğruluk kriteri de dış olamaz. Nitekim *(*36*)* ve *(*37*) yakînî* surette bildiğimiz tümel matematik önermeler düşünülecek olursa bunların doğruluk ölçütünün dış varlık olamayacağı yukarıda zikredilen iki kıyas ile ortaya konmuştur. Bu yargılar *hakîkiyye* anlamı olan *dâime-i mutlaka* önermeler olduğuna göre burada sadece muhakkak fertler değil mukadder ve farazî fertler hakkında da devâm cihetiyle hüküm verildiği söylenmiş olacaktır. Mukadder ve farazî fertler dışta bulunmadığına göre dış varlık doğruluk kriteri olamaz.

Önermelerin doğruluk ölçütünün dışa mutâbakat olduğunu ifade eden diğer düşünür grubu *ma'dûm*un dışta sabit olduğunu ifade eden bazı Mutezilî alimlerdir. *Ma'dûmun şey'iyyeti*ni kabul eden Mutezilî alimler, zihnî varlık anlayışını reddederek tüm *zât*ların gerçekliğinin dışta sâbit olduğunu ifade eder.[380] Bu durumda doğruluk kriteri olarak "bilinmesi ve yükleme konu olması (*yuhber 'anh*) mümkün olan" şeklinde tanımlanan *ma'dûm*ları da kuşatan anlamıyla dışta sübûttan bahsedilmelidir.[381] Tûsî'nin ikinci bölümde incelenen görüşlerinden hareketle *ma'dûmun şey'iyyeti*ni kabul eden görüşün doğruluk kriterinin iki nedenden ötürü yanlış olduğu söylenebilir: i) Varlığın taksiminin ele alındığı bölümde dış ile kastedilen varlık kısmının nesneye ait eserlerin ve ahkâmın zuhur ettiği durum olduğu ifade edilmişti. *Ma'dûm*un sâbit olduğunu söyleyen Mutezilî alimlerin varlığın gerekenlerinin *ma'dûm*da zuhur etmediğini de kabul ettiğini düşünecek olursak, Tûsî'ye göre buna dışta sâbit denilerek sübûtun varlıktan daha genel bir kategori olduğu ileri sürülemez. Çünkü *(*24*)*'te ifade edildiği üzere kısımlara ayrılan varlık en genel kavramdı ve varlığın kısımlarına dair ortaya konan delil mantıksal açıdan yeterli olduğuna göre genel varlık tasavvurundan daha genel bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Tûsî'nin varlık taksiminde bu kısım ancak aşkın bir zihninde var olmak ile nitelenebilir. Ancak aşkın zihinde bulunmak dış varlık durumu ile nitelenmek şeklinde anlaşılmamalı. ii) *Ma'*dûmun sabit olduğunu iddia eden Mutezilî alimlere göre imkânsız *ma'dûm*lar ve gelecekte varlık ile nitelenmeyecek "ateş püskürten diş fırçaları" gibi mümkün *ma'dûm*lar dışta sabit olmadığına göre[382] bu kavramlar ve *misdâk*ları hakkında önerme kurulduğunda doğruluğun dış ile temellendirilmesi mümkün olabilir mi? Bu eleştiriye cevaben Mutezilî alimler muhtemelen bu *ma'dûm* kısımlarına dair bilgilerimizin hakîki bilgi

[380] Koca, "Mâdumun Şey'iyyeti Teorisi", 617-618; Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, 43.
[381] Bu teoriye göre ma'dûmun tanımını veren bir kaynak için bkz: Koca, "Mâdumun Şey'iyyeti Teorisi", 619.
[382] Bu konuda bkz: Koca, "Mâdumun Şey'iyyeti Teorisi", 618; Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, 59-60.

olmadığını iddia edecektir.[383] Ancak bu kavramlara ve onların *misdâk*larına dair önermelerimizin hakîki bilgi olmadığını söylerken bile onlara dair yargıda bulunmakta ve onları bir şekilde bilgimize konu kılmaktayız. Dolayısıyla bu önermelerin gerçek anlamda bilgi olmadığını iddia etmek bir cevap olarak görülemez. Nitekim yüklemli *mahsûra* yargılar, Tûsî'nin ifade ettiği anlamıyla hakîkiyye önerme formunda kuruluyorsa bu durumda imkânsız *ma'dûm* ve gelecekte tahakkuk etmeyecek mümkün *ma'dûm* fertler hakkında verilen hükümlerin gerçek olmadığını söylemek anlamlı olmayacaktır. Özetle bu iki gerekçeden dolayı Tûsî'nin doğruluk kriterini dış ile sınırlayan bu kelam okulunu muhtemelen bu şekilde eleştireceğini söylemek mümkündür.

3.5.2. İkinci İspat:

Tûsî'nin *(*46*)* ihtimalinin geçersiz olduğunu göstermek için zikrettiği ikinci ispat ise mutâbakatın tarafları arasında bir tür tasavvurun gerekli olması ile temellendirilmiştir. Tûsî'ye göre mutâbakat *izâfet* kategorisinden olduğuna göre zihnimizdeki önermelerin bir şeye mutâbık olduğundan bahsedebilmek için mutâbık olunan durum hakkında da bir tasavvurumuzun bulunması gerekmektedir. Mutâbakatın iki tarafı hakkındaki bu idrak neticesinde "Doğruluk nedir?" sorusunu cevaplandırmak mümkündür. Ancak bizler konum hakkında hiçbir idrake sahip olmasak dahi *(*36*)* ve *(*37*)* gibi önermelerin doğruluğundan bahsedebiliriz. Dolayısıyla önermelerin mutâbakatının konumlu fertlere göre olduğunu söylemek yanlıştır.[384]

Tûsî'nin ikinci ispatta zikrettiği "mutâbakatın iki tarafı hakkında tasavvur sahibi olmak" ile ne kastettiği açık değildir. Bundan ötürü bazı şârihler tarafından eleştirilmiştir.[385] Şayet burada mutâbakatın taraflarını tasavvur etmek ile kastedilen mutâbakatın gerçekleşeceği durumu künhüyle bilmek ise Tûsî'nin ikinci ispatta zikrettiği eleştiri tüm doğruluk teorilerine yöneltilebilir. Tam olarak bu gerekçeden ötürü onun Faal Akıl/lar teorisi de farklı alimler tarafından eleştirilmiştir.[386] Ancak Tûsî mutâbakat için tarafların tasavvuru gerekir derken bir yönüyle (*min vech*) tasavvuru kastediyorsa bu durumda zaman ve mekân tasavvurunun *min vech* zihinde bulunduğu ve dıştaki fertlere arız olan nicelik kategorisinden dolayı matematik önermelere de bir şekilde eşlik ettiği iddia edilebilir. Dolayısıyla ikinci ispatın *(*46*)* ihtimalini çürütmek için eksik kaldığını söylemek gerekir.

---

[383] Koca, "Mâdumun Şey'iyyeti Teorisi", 618-619.
[384] Bu ispat için bkz: Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 5.
[385] Bu konu için bkz: Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 100.
[386] Bu konudaki eleştiriler için bkz: Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 394; Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-aynî fi mebâhisi'l-vücûdu'z-zihnî*, 34.

3.5.3. Üçüncü İspat:

Tûsî'nin *(*46*)* ihtimalinin yanlış olduğuna dair getirdiği üçüncü gerekçe de duyulur nitelikler ile akledilir niteliklerin birbirinden ayrı olması üzerine temellendirilmiştir. Tûsî'ye göre konum sahibi şeyler duyularla idrak edilirken *(*36*)* ve *(*37*)*'de zikredilen matematik önermeler ise duyularla değil, akıl ile idrak edilir. Akledilirleri duyularla idrak etmek imkânsızdır.[387] Buna göre akledilir niteliklerin duyulur idrake konu olan konum sahiplerine mutâbık olması çelişkili bir durumdur. Örnek vermek gerekirse, şu an bu satırları bilgisayardan yazarken bilgisayarımın ısındığına dair idraki cildim duyumsuyor. Daha sonra akıl bu duyulur idraki, önermenin parçası olabilecek şekilde dönüştürüyor. Aklımda hâsıl olan "Bilgisayarım ısındı." önermesini bu sayede kurabiliyorum. Şayet önermelerin mutâbakatı duyulur niteliklere konu olan konumu fertler üzerinden olsaydı zihnimiz buna benzer bir süreci *(*36*)* ve *(*37*)*'de de takip ederdi. Ancak bu önermelerdeki durumun bilgisayarım hakkında kurduğum önermeden çok farklı olduğu izahtan vârestedir. Tûsî'nin ikinci ispatı kısmen zayıf olsa da birinci ve üçüncü ispatları önermenin doğruluk kriterinin *(*46*)* olamayacağını göstermesi bakımından yeterlidir. Buradaki ispatlar yeterliyse *(*47*)*'yi ele alabiliriz.

Risâle bağlamında düşünecek olursak Tûsî'nin *(*47*)* ihtimalini çürütmek için bir ispat sunduğu söylenemez. Tûsî risâlede yalnızca "*(*47*)*'deki gibi kendi başına kâim ama konum sahibi olmayan bir durumun Platoncu idealar kuramına yol açtığı için imkânsız" olduğunu belirtir.[388] Ancak Tûsî Platoncu idealar kuramının neden yanlış olduğuna dair bir açıklama yapmaz. Platon düşüncesi hem İslam dünyasında hem de Latin geleneğinde çeşitli yorumlar ışığında anlaşılmıştır. İslam düşünürleri çoğu kez Platon idealar anlayışını İslam düşüncesinin alt ekollerinin merceğiyle okumuşlardır.[389] Latin dünyasında ise özellikle Timaos diyaloğundan hareketle matematiksel ezelî hikmet anlayışının evrene uygulanabileceği düşüncesini geliştirip Hıristiyan teolojiyle Platoncu kuramı mezceden Chartres Okulu'nun doğa bilimleri ve matematikteki yorumları Latinler arasında Platon'un yeniden keşfedilmesine neden olmuştur.[390] Ancak Tûsî risâlede Platon'u nasıl anladığına ve yorumladığına dair açık

[387] Bu ispata dair Tûsî'nin ifadeleri için bkz: Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 5.
[388] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 6.
[389] Bu hususta bazı örnekler için bkz: Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 25-26; Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 52-53; Erdebîlî, "el-Hâşiye 'ala risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ", 81; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 102-103; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 134-136; Keşmîrî, "el-Levhu'l-mahfûz", 174-177.
[390] Bu hususta detaylı bilgi için bkz: Etienne Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, trc. Ayşe Meral (Ankara: DoğuBatı, 2021), 334-357; Winthrop Wetherbee, "The School of Chartres", *A Companion To Philosophy In The Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone (Malden: Blackwell Publishing, 2002), 36-44; Luigi Catalani, "Chartres Okulu ve Platon'un Yeniden Keşfedilmesi", *Ortaçağ: Katedraller, Şovalyeler, Şehirler*, ed. Umberto Eco, trc. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa, 2020), 293-298.

bir şey zikretmez. Bu durum şârihlerin Platon'u anlattığı bölümde Tûsî'nin bir eksikliği olarak da yorumlanmıştır. Ancak Tûsî'ye ait diğer eserleri incelediğimizde *(*47*)*'yi çürütürken ortaya koyduğu argümanın Platon yorumlarını da içeren ama ondan daha genel bir eleştiri içerdiğini tespit ettik. Tûsî'ye göre ne Platon ne de başka biri imkânsız kavramların kendinde kâim şekilde dışta var olduğunu iddia etmemiştir.[391] Hatta Tûsî bir kişinin bu görüşü tutarlı bir şekilde savunmasının mümkün olmadığını belirtir. Bu itiraza göre örneği *(*35*)*'te geçen çelişki kavramı, kendinde kâim konumsuz bir tümel olmadığı gibi *(*35*)*'in doğruluğu da o ideaya mutâbık olması ile tespit edilemez. Bu gerekçe Tûsî'nin *(*47*)*'yi elemesi için yeterlidir. Bundan sonra Tûsî, *(*48*)*'i de çürüterek mutâbakatın *(*49*)* ihtimaline binaen gerçekleşmesi gerektiğini ifade eder.

Tûsî öznel zihinlerin dışında mutâbakatın kendisine kıyasla gerçekleşeceği şeyin kendi başına kâim olması durumunda ortaya çıkan sorunları ispat ettikten sonra kendi başına kâim olmayan olması durumunda mantıksal olarak hangi ihtimallerin söz konusu olduğunu inceler. Kendinde kâim olmayan şeyin bir tahakkuku varsa bu durumda zorunlu olarak başkasında kâim olmalıdır. Mutâbakatta önermenin *nisbet-i hükmiyye*si öznel bilincin dışında olan *nisbet* ile örtüştüğüne göre mutâbık olunan şeyin başkasında kâim olması demek onda mütemessil olması ile aynı anlama gelecektir. Mutâbakatın kendisine göre olduğu nisbetler başka bir şeyde mütemessil ise bu durumda bu başkası ya konum sahibi olur *(*48*)* ya da konum sahibi olmaz *(*49*)*. Tûsî *(*48*)*'in imkânsız olduğunu çürütmek için tek bir cümle kullanır: "konumlu bir şeyde mütemessil olan da dolaylı yoldan konum sahibi olacağı için [*(*46*)* çürütülürken] zikredilen imkânsız durumlar burada da söz konusu olur".[392] *(*46*)* ihtimalini çürütürken Tûsî'nin özellikle birinci ispatta değindiği temel nokta *(*36*)* ve *(*37*)* tarzı önermelerdeki yargının belirli bir zaman veya mekâna has olmamasıydı. *Dâime-i mutlaka* modalitesinde kurulan bu önermelerdeki *vasıf*, tüm fertlere devâm cihetiyle yüklem yapılıyor. Dolayısıyla burada zaman-mekân kaydı ile sınırlı bir yargıdan bahsedilemez. Şayet *(*48*)* ihtimali önermelerin doğruluk ölçütü olacak olursa, konumlu bir şeyde mütemessil olduğundan, dolaylı yoldan buradaki nisbetler de konumlu olacaktır. Ancak *(*36*)* ve *(*37*)* zaman ve mekân ile kayıtlanmadığından doğruluk ölçütleri *(*48*)* ile olamaz.[393] Tûsî doğrudan *(*48*)* hakkında açıklama yapmadan *(*46*)* ile aralarında kurduğu bağlantıdan ötürü *(*48*)*'in de geçersiz bir ihtimal olduğunu belirtiyor. Böylece tüm mantıksal ihtimalleri tüketen Tûsî, geriye yalnızca *(*49*)* ihtimalinin kaldığını

[391] Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 2: 373.
[392] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 6.
[393] Bu hususta bir değerlendirme için bkz: Keşmîrî, "el-Levhu'l-mahfûz", 177.

belirtir.[394] Tûsî bundan sonraki iki önermeyle birlikte *nefsü'l-emr* anlayışını *(*49*)* üzerine inşa eder. *Nefsü'l-emr*in kendi başına kâim olmayan sûretlerin konumsuz bir cevherde mütemessil olması şeklinde açıklar. Şu ana kadar yürütülen tartışmalar bu cevherin varlığı hakkındaydı. Tûsî bundan sonraki *(*51*)* ve *(*52*)*'de ise bu cevherin sıfatları hakkında ispatlar yaparak sonuca geçer.

3.6. *(51)'nin İspatı Hakkında*

> Kendisinde temessül edilen bu şey -zihinlerdeki bazı önermeler henüz husûle gelmeden önce bilkuvve olsalar dahi- bilkuvve olması mümkün değildir. [Bunun gerekçesi ise zihinlerde husûle gelen] bilfiil önermelerin yahut bir vakitte bilfiil olmaları mümkün olan önermelerin bilkuvve olan bir şeye mutâbakat etmesinin imkânsızlığı [ile açıklanır].[395]

Tûsî'nin *(*51*)*'de ele aldığı husus mutâbakatın ölçütü olan sûretlerin kâim olduğu konumsuz cevherin her anlamıyla bilfiil olması gerektiği şeklinde özetlenebilir. *(*37*)* gibi *hakîkiyye* önermelerin yorumunda fertlerin *unvân* ile *ittisâf*ının bilfiillik üzerinden olduğunu daha önce belirtmiştik.[396] Önermenin *akdü'l-vaz'* aşamasındaki kurulumu *unvân* ile bilfiil *ittisâf*ı mümkün olan muhakkak, mukadder ve hatta bazen farazî fertleri kapsadığına göre bu önermelerin mutâbık olacağı mütemessil sûretlerin de kâim oldukları cevherde bilfiil bulunmaları gerekir. Söz konusu cevherdeki sûretlerin bilkuvve olması söz konusu değildir. Çünkü bu durumda önermelerin öznel zihin dışında mutâbık olacakları bir kriter bulunmadan önermelerin bilfiil olması gerekecek ve henüz bilkuvve olan sûretlere kıyasla doğrulukları ölçülecektir. Ancak Tûsî'nin de ifade ettiği üzere bilfiil olan, bilkuvve olana mutâbakat edemeyeceğinden bu cevherdeki sûretlerin tamamının bilfiil onda bulunduğunu söylemek gerekir. *(*51*)* bağlamında şöyle bir soru akıllara gelebilir: "söz konusu cevherdeki sûretler bilkuvvelikten bilfiilliğe çıkıp bunun ardından önerme kuruluyor olamaz mı? Örneğin "Şu an çay içiyorum." önermesinin içeriği, geçen hafta bilkuvve olmasına rağmen ardından söz konusu cevherde bilfiil olmuş ve ondaki bilfiilliğe binaen ben bilfiil *ittisâf* eden önermeyi kurmuş olamaz mıyım? Tûsî bu ihtimali *(*52*)*'de ele almaktadır.

3.7. *(52)'ün İspatı Hakkında*

> Aynı şekilde [mutâbakatın kendisine kıyasla gerçekleştiği] bu durumun değişmesi, yok olması yahut bir vakit bilkuvveyken bilfiile dönüşmesi mümkün değildir. Çünkü zikredilen [matematik]

[394] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 6.
[395] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 6.
[396] Tûsî'nin bu konudaki görüşleri için bkz: Tûsî, *Ta'dîl,* 164-165. (51)'deki ispat ile Tûsî'nin *hakîkiyye* önermelerde aradığı bilfiilik şartı arasında benzerlik veya uyum olduğunu açıkça ifade eden bir şerh bulamadık. Ancak burada zikrettiğimiz gerekçelerden dolayı Tûsî düşüncesini bütünlüklü okumanın bu yorumu gerekli kıldığını düşünüyoruz. Dolayısıyla buradaki anlatı tarafımıza ait olsa da Tûsî düşüncesini temsil eder niteliktedir.

> önermeler herhangi bir dönüşüm ve değişim geçirmeden yahut herhangi bir mekân ve zaman ile kayıtlanmadan ezelî bir sübûta sahip olmak zorundadır. Dolayısıyla bunların mahalli de böyle olmalıdır. Aksi takdirde mahal olmaksızın mahalde hulûl edenin (*hâll*) varlığı gerekecekti.[397]

Tûsî'ye göre öznel zihinlerde kurulan önermelerin mutâbık olacakları sûretlerin mütemessil oldukları cevherin değişmesi, yok olması yahut bir vakit bilkuvveyken bilfiile dönüşmesi mümkün değildir. Cevherdeki sûretlerin bahsi geçen dönüşümlerin hiçbirine konu olması söz konusu olmadığına göre bu iddianın gerekçesi nedir diye sorulabilir. Tûsî bu soruya da *(*36*)* ve *(*37*)*'deki yargıların *dâime-i mutlaka* olması ile cevap verir.[398] Tûsî'nin de ifade ettiği üzere *(*36*)* ve *(*37*)*'de zikredilen yakînî önermelerde *vasf-ı mahmûl*ün sübûtu devâm cihetiyle gerçekleşir. Bu durumda *(*36*)* ve *(*37*)*'deki yargıların herhangi bir dönüşüm ve değişim geçirmelerinden yahut herhangi bir mekân ve zaman ile kayıtlanmalarından bahsedilemez.[399] Tûsî'nin *(*36*)* ve *(*37*)*'deki yargıların ezelî ve ebedî bir sübûta sahip olmak zorunda olduğu şeklindeki iddiası da bu şekilde anlaşılmalı. *(*36*)* ve *(*37*)* *dâime-i mutlaka* önermeler olduğundan buradaki hüküm değişim geçiremez.

*(*36*)* ve *(*37*)*'deki *nisbet-i hükmiyye*ler her zaman ve koşulda muhakkak, mukadder ve farazî fertlerin tamamının vücûduna lâzım olduğu için süreklilik arz ediyor. Vücûda lâzım olan nitelikler yüklem oldukları *zât*tan hiçbir durumda ayrılmadıkları için buradaki *nisbet-i hükmiyye*nin ezelî ve ebedî olduğu söylenebilir.[400] Ancak bu ifadeden önermelerin içeriğindeki *zât*ların ezelden ebede var oldukları gibi bir şey anlaşılmamalıdır. Bu itiraz ancak yüklemli önermeleri, *hâriciyye* ile sınırlandıran antik dönem mantıkçılarına yöneltilebilir. Ancak Tûsî yüklemli önermeyi *hakîkiyye* şeklinde açıkladığı için önermedeki *zât*ların muhakkak fertler ile sınırlandığı zannedilmemelidir. *(*36*)* ve *(*37*)*'deki fertler muhakkak, mukadder veya farazî olması fark etmeksizin hangi varlık tarzına aitlerse o varlıkta kendilerinden ayrılmayan yargılar ile nitelenmişlerdir. Bunun karşısında, muhtemelen İskender Afrôdîsî'nin de içinde bulunduğu bir antik filozof zümre *mahsûra* önermeleri muhakkak fertler ile sınırlandırdığı için burada *akdü'l-haml*deki sübûtun ezelî ve ebedî olduğunu iddia etmenin imkânı ortadan kalkar. Öte yandan Tûsî'ye göre *mahsûra* önermelerin *akdü'l-haml* aşamasında *vasf-ı mahmûl*ün fertlerdeki sübûtu ezelî ve değişmez olduğuna göre *(*36*)* ve *(*37*)*'nin doğruluk kriteri olan

---

[397] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 6-7.

[398] *(*36*)* ve *(*37*)*'nin *dâime-i mutlaka* olduğunu açıkça zikreden bir kaynak için bkz: Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 56-57; Erdebîlî, "el-Hâşiye 'ala risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ", 83.

[399] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 7.

[400] Vücûda lâzım olan niteliklerin *zât*lardan hiçbir zaman ayrılmadığı (*infikâk*) hususunda Tûsî'nin görüşleri için bkz: Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 48-49; Tûsî, *Mantıku't-tecrîd*, 15-16; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, 16.

konumsuz cevherde temessül etmiş sûretlerin de ezelî ve ebedî olması gerekir. Dolayısıyla konumsuz cevherdeki sûretlerin değişmesi, yok olması veya bilkuvvelikten bilfiilliğe dönüşmesi mümkün değildir.[401]

3.8. Sonuç Önermelerinin Tahlili Üzerine:

> Bu durumda dışta kendi başına kâim, konumu olmayan bir mevcûdun varlığı ispatlanmış olur. Bu mevcûd, kuvveden fiile çıkması mümkün tüm akledilirleri bilfiil kapsar. Hem bu mevcûdun hem de onda bilfiil bulunan akledilir sûretlerin değişmesi, dönüşmesi, yenilenmesi ve yok olması imkânsızdır. Hem o mevcûd hem de akledilir sûretler ezelden ebede bu sıfatlarla muttasıftır.[402]
>
> Bunlar ispatlandığına göre şöyle deriz: "Bu mevcudun Evvelü'l-evâil olan Zorunlu Varlık (isimleri yüce olsun) olması muhtemel değildir. Zira bu mevcûdun sahip olduğu sonsuz çokluk, bilfiil olmak zorundadır. Halbuki kesrete maruz kalmak, kesretin ilk ilkesi olmak ve kesretin kendisinde temessül ettiği bir kâbil mahal olmak Zorunlu Varlık'ın hakikatiyle çelişir.[403]
>
> Bu durumda Zorunlu Varlık (*Te'âlâ ve Tekaddese*) dışında bu sıfatlarla var olan bir şey ispatlanmış oldu. Ona *Akl-ı Küll* ismini verelim. Kur'ân-ı Kerîm'de bazen "*Levh-i Mahfûz*" bazen de kuru yahut yaş dahil olmak üzere her şeyin bilgisinin kendisinde mevcut olduğu "*el-Kitâbü'l-mübîn*" olarak ifade edilen bu [*Akl-ı Küll*'dür].[404]

Risâle boyunca zikredilen öncüller neticesinde *(*53*)*, *(*54*)* ve *(*55*)* gibi üç sonuç ortaya çıkmaktadır.[405] Öncüllerde mücerred bir cevherin varlığını ve hangi cihetle mütemessil sûretlerin kendisinde bulunduğunu tartışan Tûsî *(*53*)*'te bu cevherdeki sûretlerin kapsamının ne olduğuna dair bir araştırma yapar. *(*53*)*'teki ifadeye göre varlıkta bilkuvvelikten bilfiilliğe geçmesi mümkün olan tüm akledilirler bilfiil cihetle bu mücerred cevherde bulunmaktadır.[406] Tüm akledilirlerin mücerred cevherde temessül etmesi, diğer bir deyişle her iki kısmıyla birlikte tüm var olanların sûretlerinin konum sahibi olmayan cevherde bulunması şeklinde de anlaşılabilir.[407] Cendî'nin de değindiği üzere bu durumda *cüz'î* ve *küllî* bilfiil olması mümkün olan tüm var olanların konumsuz cevherde temessül etmesi gerekecektir.[408] Ancak Cendî burada *cüz'î*lerin de temessül ettiğini belirttikten sonra mücerred cevherdeki sûretleri *huzûrî*

---

[401] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 6-7. Bu cevherin bilfiilliği hakkında Tûsî'nin görüşleri için ayrıca bkz: Nasîrüddîn Tûsî, *Musâri'u'l-musâri'*, ed. Hasan Muizzî (Kum: Matba'atu'l-hayyâm, 1405h.), 187; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 2: 425.
[402] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 7.
[403] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 7.
[404] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 8.
[405] *(*53*)*, *(*54*)* ve *(*55*)*'i önceki öncüllerin sonucu şeklinde okuyan farklı bir çalışma için bkz: Spiker, *Things as They Are*, 57.
[406] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 7.
[407] Risâlede bulunan tüm akledilirler ifadesinin tüm var olanlar şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eden bir kaynak için bkz: Keşmîrî, "el-Levhu'l-mahfûz", 185.
[408] Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 145.

bilgi gibi yorumladığı için mücerred cevherin onları *küllî* vecihle bildiğini ifade etmektedir.[409] Diğer filozof zümreler, mücerred cevherlerin bilgisini *huzûrî* şekilde yorumlasa da biz Tûsî düşüncesi için bu durumun geçerli olmadığını düşünüyoruz. Nitekim Tûsî, farklı metinlerinde mücerred cevherdeki bilginin husûlî olduğuna değinmektedir.[410] Mâddiyâtın bile akledilir sûretinin olduğunu ifade eden Tûsî mücerred cevherde mâddiyyâtın da sûretinin bulunduğuna dikkat çeker.[411] Mâddiyyâta ait sûretlerin mücerred cevherde bulunması, *cüz'î*lerin de onda temessül etmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla Tûsî'nin anladığı anlamıyla mutâbakatın kendisine kıyasla gerçekleştiği sûretlerin temessül ettiği mücerred cevher, aslında söz konusu sûretlerin deposu şeklinde anlaşılmaktadır.[412] Mücerred cevherde bulunan bu sûretlerin hepsi de ezelden ebede sâbit kalmalıdır. *(*36*)* ve *(*37*)* önermelerde olduğu gibi diğer önermelerin tamamı da herhangi bir değişim ve dönüşüme konu olmaksızın bilfiil mücerred cevherde bulunmalıdır.[413]

Tûsî'nin *(*53*)*'teki iddiasında mantıksal bir sıçrama olduğu düşünülebilir. Çünkü *(*36*)* ve *(*37*)* gibi *dâime-i mutlaka* önermelerden hareketle tüm önermelerin ve akledilirlerin mücerred cevherde sûretiyle ezelden beri bulunduğunu iddia etmek doğru değildir. Devvânî ve Herevî gibi bazı şârihlerin itirazına göre, *dâime-i mutlaka*nın kapsamı oldukça dar olduğundan *(*40*)-(*52*)* arasındaki tartışmalar *(*36*)* ve *(*37*)* gibi önermelerin mücerred cevherde temessül ettiğini gösterse bile buradan hareketle "Selim *Şemsiyye* ezberliyor." gibi önermelerin bile mücerred cevherde temessül ettiğini ifade etmek doğru değildir. Çünkü *(*40*)-(*52*)* arasındaki tartışmaların ve öncüllerin hiçbiri böyle *müşahhasa* bir önermenin mücerred cevherde bulunduğunu ispat eder nitelikte değildir.[414] Ancak biz Devvânî ve Herevî'nin bu itirazına Tûsî düşüncesinden hareketle cevap vermenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bir önceki başlıkta, filozof neden "Doğruluk nedir?" sorusunu ele alır üzerine tahliller yaptığımızda doğruluğun

[409] *Husûlî* ve *huzûrî* bilginin ayrımı bu çalışmanın konusu olmadığından sadece işaret etmekle yetinilecektir. Bu iki bilgi kategorisi arasındaki benzerlik ve farklılıklar için bkz: Kutlu Okan, "Husulî ile Huzurî Bilgi Arasında: Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Epistemolojisi ve İbn Sina Eleştirileri", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı V*, t.y., 91-101; Mehmet Özturan, "Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018): 772-814.

[410] Bu konuda Tûsî'nin görüşleri için bkz: Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm,* 28-29.

[411] Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm,* 29.

[412] Tûsî'nin mücerred cevher için tüm akledilirlerin deposu (*hâfız*) ifadesini kullandığı bir kaynak için bkz: Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 2: 396. Tûsî burada tüm akledilirlerin mücerred cevherde depolandığını ifade ettikten sonra duyulur niteliklerin onda bulunmadığını ifade eder. Bu ifade diğer eserleriyle bir çelişki barındırmaz çünkü duyulur nitelikler (*keyfiyyât-ı mahsûsa*) hiçbir zaman duyulur nitelik olmaları haysiyetiyle akılda hâsıl olmaz, akılda kurulacak bir önermenin parçası olması açısından akledilir sûrete dönüştürülerek nefsânî bir nitelik (*keyfiyyât-ı nefsâniyye*) şeklinde idrak eder. Bu durum onun tekil sûret olmasına mani değildir.

[413] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 7.

[414] Bu itirazın ayrıntıları için bkz: Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 56-57; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 107.

hükme ait bir nitelik olduğunu ve *(*35*)* gereği her önermenin ya doğruluk ya da çelişiği olan yanlışlık ile nitelendiğini ifade etmiştik. Önermelerin tarafları arasındaki nisbetin *vâkî'* olduğu veya olmadığı şeklindeki zihnin işlevi tüm önermelerde tek bir tür olduğuna göre, bir tür hükmün niteliği olan doğruluk da bir tür olmalıdır. *(*36*)* ve *(*37*)*'nin *dâime* olmasında dolayı mücerred cevherdeki sûretler ile mutâbakatın sağlandığı *(*40*)*-*(*52*)*'de ispat edildiğine göre hüküm olmak haysiyetiyle *(*36*)* ve *(*37*)* ile eş olan diğer önermelerin de mutâbakat kriteri mücerred cevherdeki sûretler olmalıdır. Burada zikrettiğimiz tespit ve gerekçesi, mantıksal olarak doğruysa bu durumda Devvânî ve Herevî'nin Tûsî'ye söz konusu eleştiriyi yöneltme hususunda haksız olduğunu söyleyebiliriz.

*(*53*)*'ü ispat ettikten sonra Tûsî *(*54*)*'te bu mücerred cevherin hangi *zât* olacağına dair bir soruşturma yapar. *(*53*)*'te ifade edildiği üzere tüm var olanlara ait akledilir sûret bilfiil bu mücerred cevherde bulunduğuna göre bu *zât*ın Zorunlu Varlık olması mümkün değildir. Akledirlirlerin sûretlerinin Zorunlu Varlık'ta temessül etmesi birçok soruna neden olmaktadır. Çünkü her şeyin ilk ilkesi (*Evvelü'l-evâil*) olan Tanrı'da bilfiil çokluğun bulunması onun Zorunlu Varlık olmasıyla çelişir. Bunun gerekçesi ise *(*54*)*'te de açıklandığı üzere şudur: söz konusu akledilir sûretler var olmak için başkasında kâim olmak zorunda olduğundan, söz konusu sûretlerin tamamı mümkün var olanlar olmalıdır. Bu durumda mümkünün imkânının ilk ilkesi (*mebde-i evvel*) Tanrı olduğuna göre, Tanrı hem akledilir sûretlerde etki eden (*fâil*) hem de -akledilir sûretler onda kâim olduğunda- onlara sahip (*kâbil*) olacaktır.[415] Zorunlu Varlık her cihetten bir olmayı gerektirdiğine göre onun bilfiil var olanların tüm akledilir sûretlerinin deposu olduğunu söylemek onun birlik sıfatıyla çelişir.[416] Dolayısıyla bizi bu çelişkili sonuca götüren varsayımın yanlışlanması gerekir. Özetle önermelerin mutâbık olacakları sûretlerin temessül ettiği mücerred varlığın Tanrı olması mümkün değildir.

Önermelerin mutâbakat edeceği sûretlerin kendisinde temessül ettiği *zât* Tanrı olamayacağına göre, *(*40*)*-*(*52*)*'deki ispatlar göstermektedir ki Tanrı dışında var olan bir mücerred cevher bulunmalıdır. Tûsî *(*55*)*'te, risâledeki öncüllerin doğruluğuna dayanarak, Tanrı dışında bir mücerred cevherin bulunduğunu ispat ettiğini ifade eder. Bundan sonra Tûsî bu mücerred cevhere, her şeye dair bilgiyi kuşatan akıl anlamında, *Akl-ı Küll* ismini vermenin uygun olacağını ifade eder. Böylece risâle boyunca öznel zihinlerimizdeki yargılarımıza dair çeşitli durumları ve hususiyetleri değerlendirip ispat eden Tûsî, risâlenin sonunda *nefsü'l-emr*i,

[415] Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*, 27.
[416] Tanrı'nın bilgisinin böyle bir çokluğa konu olamayacağı hakkında Tûsî'nin görüşleri için bkz: Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 7; Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*, 28-29. Ayrıca Tûsî'nin Şehristânî ile olan tartışmaları için bkz: Tûsî, *Musâri'u'l-musâri'*, 112-147.

Akl-ı Küll'de mütemessil sûretler ile özdeşleştirmektedir. Bundan sonra Tûsî, *Akl-ı Küll*'ün, Kur'ân-ı Kerim'de bazen "*Levh-i Mahfûz*" [Burûc: 22] bazen de kuru yahut yaş dahil olmak üzere her şeyin bilgisinin kendisinde mevcut olduğu "*el-Kitâbü'l-mübîn*" [En'âm: 59] olarak ifade edildiğini söylemektedir.[417] Bu son cümlesiyle Tûsî, önermelerin mutâbakat ettiği sûretlerin temessül ettiği mücerred cevhere Kur'ân'da işaret edildiğine dikkat çekmektedir.

Âmulî'ye göre, Tûsî'nin söz konusu mücerred cevhere *Akl-ı Küll* ve "*Levh-i Mahfûz*" isimlerini vermesinin özel bir gerekçesi var. Âmulî ispat edilen mücerred cevher için kullanılan felsefi ve dinî isimlerin tercihlerini şu şekilde açıklar: Öznel zihnin dışında bulunan bu sûretler, bilfiil olmak zorunda olduğundan *Akıl*'da bulunmalıdır. Çünkü yalnızca akıl, her zaman bilfiil olandır. Bu *Akl-ı Küll*'dür, çünkü tüm sûretler onda mevcuttur. Başka bir deyişle bu akıl tüm sûretlerin deposudur. Tüm sûretler *Akl-ı Küll*'de bilfiil yazılı olduğundan *Levh*'tir. Bu *Levh*'in de herhangi bir değişime yahut dönüşüme maruz kalması söz konusu olmadığından *Mahfûz*'dur.[418] Burada Âmulî Arapçadaki *küll* ifadesinin "tüm" anlamına gelmesinden hareketle tüm akledilirlerin bilfiil bulunduğu cevhere *Akl-ı Küll* dendiğine işaret eder. Benzer şekilde Âmulî, Arapçadaki *mahfûz* kelimesinin "korunmuş" anlamından dolayı değişim ve dönüşüme konu olması imkânsız olan *Akl-ı Küll*'deki sûretlerin *Levh-i Mahfûz* olduğuna işaret eder.

Söz konusu mücerred cevherin hangi ismi alacağı felsefi değil dilsel bir problem olsa da *Akl-ı Küll* ifadesi şârihlerin neredeyse tamamı tarafında eleştirilmiştir. Şârihlere göre *Akl-ı Küll* felsefe dilinde Birinci Akıl anlamında kullanılırken Tûsî'nin bu risâlede ispat ettiği mücerred cevherin felsefe dilindeki Faal Akl'a karşılık gelmektedir. Dolayısıyla şârihlere göre Tûsî'nin tartıştığı hususa dair önerdiği isim kötü bir tercihtir.[419] *Nefsü'l-emr* hakkında derste Tûsî'ye soru sorduğunu ifade eden Hillî ise bazı eserlerinde Tûsî'nin bu risâlede *Akl-ı Küll* şeklinde ifade ettiği mücerred cevheri ders esnasında Faal Akıl diye açıkladığını,[420] diğer eserlerinde ise Birinci Akıl diye yorumladığını[421] belirtmektedir. Bu durumda Tûsî'nin ifadeleri arasında bir tutarsızlık varmış gibi görünüyor. İslam düşüncesinin müteahhir dönem

[417] Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 8.
[418] Bu konudaki görüşler için bkz: Ayetullah Şeyh Hasan Hasanzade Âmulî, "Nefsü'l-emr", *Heşt Risâle Arabî* (Müessesetü mutâlaât ve tahkîkât ferengî, 1365h.), 578-579.
[419] Şârihlerin bu hususta Tûsî'ye yönelttiği eleştiriler için bkz: Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 31; Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 59; Erdebîlî, "el-Hâşiye 'ala risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ", 83-85; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 109-110; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 144-147; Keşmîrî, "el-Levhu'l-mahfûz", 184.
[420] Hillî, *Keşfu'l-murâd,* 104.
[421] Hillî, *Nihâyetü'l-merâm,* 2: 234-237.

alimleri genellikle Tûsî'nin *nesfü'l-emr* anlayışını Faal Akıl bağlamında açıklamaktadır.[422] Tûsî'nin *nefsü'l-emr* anlayışı Faal Akıl ile ilişkiliyse burada Hillî'nin de işâret ettiği görünürdeki kavram karmaşasını nasıl anlamak gerekir? Bu soruya cevap vermek için Faal Akıl kavramının İslam düşüncesinde hangi anlam/lar/da kullanıldığına değinmemiz gerekiyor.

Âmulî, İbn Sînâ'dan naklen üç ayrı Faal Akıl anlamına işaret ediyor: i) İlk İlke (*el-ma'lûmu'l-evvel*), ii) Onuncu Akıl (*el-'aklu'l-'âşir*), iii) Tüm Mücerred Akıllar (*küllü vâhidin mine'l-'ukûlu'l-mufârika*).[423] Buradaki aktarımın yaygın olduğu kabul edilirse Tûsî'nin diğer eserlerinde ulaştığımız bulguları da dikkate alarak bu görünüşteki tutarsızlığı gidermek mümkündür. *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*'de "*el-Kitâbü'l-mübîn*" ve "*Levh-i Mahfûz*" şeklinde ifade ettiği mücerred cevherden aynı dinî referanslarla bahsederken "filozoların Faal Akıllar ismini verdikleri şeyler de budur" cümlesinde geçen çoğul ifadeden de anlaşıldığı üzere Tûsî, Birinci Akıl'dan son akıl olan Faal Akl'a kadar tüm akılların *nefsü'l-emr* olan sûretlerin temessül ettiği mücerred cevherler olarak görmektedir.[424] Dolayısıyla Tûsî'ye göre *nefsü'l-emr* olan sûretlerin temessül ettiği *Akl-ı Küll* ne sadece Birinci Akıl ne de sadece son akıl olan Faal Akıl'dır. Tûsî *Akl-ı Küll* kavramını, tüm akılları temsil eden üst bir anlamda kullanmaktadır.

*(*53*), (*54*)* ve *(*55*)* ile birlikte temellendirilen iddiayı bu şekilde özetlemek mümkündür. Şârihlerin burada neticenin barındırdığı muhtemel çelişkiden dolayı Tûsî'nin bu sonuçlarına itiraz yöneltip cevaplar verdiği görülmektedir. Bu bölümde ele alınan Tûsî'ye ait görüşlerin yeterince aydınlatılması için bu noktayı incelemek gerektiğini düşünüyoruz. Şöyle ki, şayet Faal Akıl/lar tüm akledilirleri bilfiil kapsıyorsa yanlış önermelerin bilgisini de kapsaması gerekir, çünkü onlar da akledilirdirler.[425] Farklı şârihlerin zikrettiği bu itiraz ile kastedilen husus şu şekilde özetlenebilir: Ben "Beş çift sayıdır" şeklinde bir önerme kurduğumda bu

[422] Bu konuda müteahhir metinler için bkz: Semerkandî, *Ma'ârif*, 1: 446-447. Teftâzânî de *nefsü'l-emr*in bazıları tarafından Faal Akıl şeklinde yorumlandığını belirtip sonra Tûsî'nin risalesinden uzun bir alıntı yapmaktadır. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 393-394. Benzer şekilde Taşköprîzâde ve Şeyh Muhammed Vesim, isim vermeden, *nefsü'l-emr*in bazıları tarafından Faal Akıl şeklinde yorumlandığını ifade etmekte ve Tûsî'nin görüşlerine değinmektedir. Bu konuda bkz: Taşköprîzâde, *Taşköprîzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelamî Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi: 176; Kürdistânî, *Hâşiyetü'l-muhâkemât*, 62; Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-aynî fi mebâhisi'l-vücûdu'z-zihnî*, 33 vd. Bu eser ismen Tûsî'den bahsetmese bile *nefsü'l-emr*in Faal Akıl olmasını savunanların delilleri ve eleştirileri hakkında yürüttüğü ayrıntılı tartışmalar ile Tûsî'nin görüşlerini oldukça yakın ifadelerle aktarmaktadır.

[423] Âmulî, "Nefsü'l-emr", 568. Âmulî tartışmaların ilerleyen bölümlerinde İslam düşüncesinde Faal Akıl ifadesinin on üç ayrı anlamda kullanıldığına işaret eder. Bu hususta bkz: Âmulî, "Nefsü'l-emr", 571-572.

[424] Bu hususta Tûsî'nin ifade ve görüşleri için bkz: Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*, 29 ve 36. Tûsî'nin kullandığı *el-'ukûlu'l-fa'âle* ifadesini Tanrı dışındaki tüm akıllar için kullanan farklı bir kaynak için bkz: Fârâbî, *Risâle fî isbâti'l-mufârekât*, 2 ve 4. Ayrıca "vâkıa"nın mütekellimlerin ıstılahında "Levh-i Mahfûz", filozofların ıstılahında "Faal Akıl" anlamında kullanıldığına dair bkz: Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 208. *Nefsü'l-emr*in tarihine değindiğimiz başlıkta vâkıa ve *nefsü'l-emr* ifadelerinin aynı anlamda kullanıldığına yer vermiştik.

[425] Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 104; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 202; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, 1: 323; Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 113.

önerme benim zihnimde hâsıl olan sûret olduğundan yanlış da olsa bir akledilirdir. Çünkü akledilir olmak akılda hâsıl olan sûret demektir. Faal Akıl/lar tüm akledilirlerin deposu olduğuna göre bu durumda yanlış önermelerin de Faal Akıl/lar'da temessül etmesi gerekecektir. Ancak Faal Akıl/lar'da temessül eden sûretler *nefsü'l-emr* olduğundan orada bulunan sûretler aslında önermelerin doğruluk kriteridir. Dolayısıyla "Beş çift sayıdır" şeklindeki bir önerme yanlış da olsa Faal Akıl/lar'da temessül ettiğinden aslında bu önermenin doğru olduğunu söylemek gerekecektir. Yanlış önermenin doğru olması ise *(*35*)* gereği çelişmezliğe aykırı olduğundan bu sonucu kabul etmek mümkün değildir. Buradaki paradoksu açıklamak nasıl mümkün olabilir? Tûsî'nin sonucu gerçekten çelişki barındırıyorsa bu durumda öncüllerden en az birinin ispatlanamamış ve yanlış olması gerekir. Şayet Tûsî'nin risâle sonunda ulaştığı netice çelişki barındırıyorsa bu durumda *(*40*)-(*52*)* öncüllerinden hangisinin yanlış olduğu belirlenmelidir.

Hillî, Cürcânî, Ali Kuşçu ve Herevî tarafından zikredilen bu itirazlar sonraki dönemde Devvânî, Molla Sadrâ ve Lâhîcî gibi Tûsî şârihleri tarafından cevaplandırılmıştır. Zikredilen cevaba göre doğru önermeler tasdîkî bilgi tarzında Faal Akıl/lar'da temessül ederken yanlış önermeler ise tasdîkî değil tasavvurî bilgi tarzında Faal Akıl/lar'da bulunur.[426] Bu şu demek: Benim zihnimde hâsıl olan "Beş çift sayıdır" şeklindeki tasdîkî bilgi Faal Akıl/lar'da "Maşuk 'Beş rakamının çift olmaklığı'na dair bir yargıya sahip" şeklinde bir sûrete dönüşmektedir. 'Beşin çift olmaklığı' tasavvurî düzeyde kaldığı için benim zihnimde bulunan yanlış önermeler Faal Akıl/lar'da tasdîkî bilgi tarzında bilfiil bulunurlar gibi bir sonuca gidilmemelidir. Çünkü yanlışlık tasdîke arız olur, tasavvura değil. Yanlış önermenin hükümsüz sûret halinde Faal Akıl/lar'da bulunması, Faal Akıl/lar'ın yanlış önermelerin de deposu olduğu, dolayısıyla yanlış önermelerin aslında doğru olduğu gibi bir paradoks doğurmaz.[427] Tasavvur şeklinde Faal Akıl/lar'da bulunan bilgilerin yanlış önermeleri doğru kılması söz konusu değildir. Çünkü yanlışlık, tıpkı doğruluk gibi hükmün niteliğidir. Tasavvur yanlış olamadığına göre Faal Akıl/lar'da bulunan "Maşuk 'Beş rakamının çift olmaklığına dair bir yargıya sahip" önermesinde bulunan "Beş rakamının çift olmaklığı" tasavvurunun Faal Akıl/lar'da temessül etmesi yanlış önermelerin doğru niteliğine sahip olmasının gerekçesi olamaz.

[426] Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 323. Devvânî'nin bu cevabı için ikinci dipnottaki hâşiyesine bakılabilir. Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 481. Bu konuda Molla Sadrâ'nın görüşlerini aktarıp inceleyen bir kaynak için bkz: Âmulî, "Nefsü'l-emr", 593.

[427] Bu hususta bir tahlil için bkz: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 323. Devvânî'nin cevabı ikinci dipnotta aktarılmıştır. Ayrıca bkz: Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 1431, 1: 481. Lâhîcî, Devvânî'nin delilindeki bazı eksik noktaları gidererek buradaki ispatı daha sağlam bir hüviyette sunar.

Devvânî, Lâhîcî ve Molla Sadrâ tarafından zikredilen bu cevap söz konusu paradoksun ortadan kalkması için yeterli bir açıklamadır. Ancak bu cevap da İslam düşüncesindeki genel Faal Akıl/lar tasavvuruna uymadığı için eleştirilmiştir. Bu eleştirinin temelinde Faal Akıl/lar'ın bilgisinin husûlî değil, huzûrî olması yatar. Tasavvur-tasdîk ayrımı ise huzûrî bilginin kısımları değildir. Bilakis bunlar husûlî bilginin kısımlarıdır. Dolayısıyla bilgisi huzûrî olan Faal Akıl/lar'a yöneltilen bir eleştiriyi husûlî bilgiye ait taksim üzerinden cevaplandırmak da tutarsızlıktır.[428] Bu meseleye dair araştırmalarımız sonucunda burada zikredilen eleştirinin de Tûsî yöneltilemeyeceğini tespit ettik. Çünkü Tûsî eserlerinde Faal Akıl/lar'ın bilgisinin huzûrî değil, husûlî olduğunu ifade etmektedir.[429] Dolayısıyla Kîşî, Kemalpaşazâde ve Âmulî'nin buradaki itirazları İslam felsefesinin farklı isimlerine yöneltilse bile Tûsî'ye itiraz olarak yöneltilemez. Çünkü kendisi zaten Faal Akıl/lar'ın bilgisinin husûlî olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda Faal Akıl/lar'da yanlış önermelerin bilgisinin tasdîkî tarzda değil, tasavvurî düzeyde temessül ettiğini söylemek de mümkün olmaktadır.

Söz konusu paradoksa cevap verildiğine göre *(*53*), (*54*)* ve *(*55*)*'teki sonuçların geçerli olduğunu tekrar ifade edebiliriz. Peki, diyelim ki ispatlar tamamlandı ve Tûsî'nin ifade ettiği üzere doğruluk ölçütü Faal Akıl/lar'da temessül eden sûretlerdir. Bu durumda biz muayyen bir önermenin doğru veya yanlış olduğunu neye göre bilebiliriz? Tûsî'nin doğruluk için teklif ettiği Faal Akıl/lar teorisi bize genel geçer ve test edilebilir bir doğruluk ölçütü veriyor mu? Doğrusu Tûsî'nin *nefsü'l-emr*in Faal Akıl/lar'da temessül ettiği şeklindeki anlayışı günümüz düşüncesi açısından mistik (!) çağrışımlarda bulunduğu için teorinin güvenilirliği psikolojik açıdan sorgulanabilir. Öte yandan bu sorular Tûsî'nin teorisine hasmış gibi varsayılıp onun doğruluk anlayışını zayıflatmak için sorulsa da aslında bu soru tüm doğruluk teorilerinin ortak problemidir. Benzer şekilde mutâbakat vâkıa ile ölçülüyorsa bundan nasıl emin olabiliriz? *Correspondence* (uygunluk) teorisine göre dışa tam uygunluk arandığına göre dış dünyayı nasıl bilebiliriz? Şayet Rescher gibi önde gelen bazı analitik filozofların iddia ettiği gibi doğruluk, önermelerin birbiriyle olan tutarlılığından ibaretse bu durumda önermeler toplamının çelişki barındırmadığından nasıl emin olabiliriz? Doğruluk kuramı Habermas'ın iddia ettiği gibi konsensus ile ilgiliyse bu durumda belirli bir önermede konsensus olup olmadığına kim karar verecek? Yahut Dewey ve James gibi pragmatist filozofların iddia ettiği gibi doğruluk fayda

[428] Bu konuda ayrıntılı tartışmalar için bkz: Kîşî, "Ravdatu'n-nâzır", 32; Kemalpaşazâde, *Zihnî Varlık Risâlesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: 17-20; Âmulî, "Nefsü'l-emr", 594.
[429] Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*, 28-29 ve 33-34.

veya yarar ile ölçülüyorsa bir şeyin gerçekten faydalı veya yararlı olduğunu nasıl bilebiliriz?[430] Doğru şekilde ifade edildiği takdirde Tûsî'nin Faal Akıl/lar teorisinin zayıflığıymış gibi dile getirilen hususun aslında tüm doğruluk ölçütlerinin cevaplaması gereken bir soru olduğu anlaşılmaktadır. Peki, Tûsî bu soruya ne cevap verirdi? Tûsî'ye göre belirli bir önermenin doğru olduğunun test edilmesi ancak aklın bedîhî bilgileri ve nazarî bilgilerdeki mantıksal tutarlılık ile mümkündür.[431] Faal Akıl/lar ile irtibat kurmanın yolunu, bilgilerimizi vehimlerden arındırarak onlar gibi bilfiil akıl olma çabası şeklinde konumlandırmak mümkün. Hatırlanacağı üzere *(*35*)*'ten bahsederken onun "varlık olmak bakımından varlığın" ilkesi olduğunu ifade etmiştik. Bu durumda *(*35*)*, Faal Akıl/lar'ın da ilkesi olacaktır. *(*35*)*'ten türetilen bedîhî bilgiler ile bedîhî bilgilerden elde edilen nazarî bilgiler tutarlı bir şekilde takip edilirse burhân teorisi sayesinde Faal Akıl/lar'daki sûretler de bilinebilir. Dolayısıyla bireyin aklının Faal Akıl/lar ile irtibat kurması da bedîhîler ve burhân teorisiyle açıklanmaktadır. Burada zikrettiğimiz anlamıyla mantıksal tutarlılık, pozitivist mantıkçı çevrelerin doğrulama kuramlarından farklılık arz eder. Tûsî'ye göre modalitenin, beş sanatın ve nefis/bilinç anlayışının dahil olduğu bu epistemik süreç tek tek önermelerin doğruluğunu ölçmeye yarayan bir kuram haline dönüşür. Bu çalışma "Doğruluğun sınanırlığı nasıl mümkündür?" sorusundan ziyade "Doğruluk nedir?" sorusunu Tûsî merkezli cevaplandırmakla sınırlı olduğundan bu hususta bu kadarıyla iktifa etmenin yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Buradaki başlığı kapatmadan önce literatürdeki bazı bulguların buradaki tespitlerimizle uyumlu olup olmadığına dair birtakım değerlendirmeler yapmamız gerektiğini düşünüyoruz. Âmulî, Molla Sadra'dan naklen, Tûsî'nin *İsbâtu'l-'akli'l-mücerred* risâlesinin *İşârât*'ın üçüncü namat on üçüncü faslının eksiklerinin giderilerek yeniden yazımından ibaret olduğunu iddia etmektedir.[432] Ancak *İşârât* ve şerhlerinden ilgili pasajları incelediğimizde söz konusu faslın Faal Akl'ın ispatı ile ilişkili olduğunu tespit ettik. Tûsî risâlede ele aldığı tartışmaların, neticede Faal Akl'ın varlığına dair delil sunduğu doğrudur. Ancak biz bu çalışmamızda risâlenin sonuç önermelerini, İslam düşüncesindeki kelâm-felsefe ekolleri arasındaki tartışmalar bağlamında incelemedik. Burada yürütülen tartışmalar ve gerekçelendirmeler risâlenin içeriğine yoğunlaşmıştır. Bu nedenden ötürü konuyu "Doğruluk nedir?" sorusu merkezinde inceledik. Ancak *İşârât*'ın ilgili pasajlarında "Doğruluk nedir?" sorusu cevaplanmaz, Faal Akl'ın ispatı

[430] Tûsî'nin "Doğruluk nedir?" sorusuna verdiği cevabı, Batı düşüncesinde üretilen doğruluk kuramları ile karşılaştırdığımız sonraki başlıkta bu ekollere telmihte bulunulacaktır.
[431] Doğru önermenin sınanırlığının aklın bedîhîleri ve burhân teorisi ile olduğunu belirten bir kaynak için bkz: Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 147.
[432] Âmulî, "Nefsü'l-emr", 573. Düzenlediği Zihnî Varlık ve *Nefsü'l-emr* atölyesinde Molla Sadrâ'nın bu iddiasını bizimle paylaşıp bu hususa dikkatimi çeken Murat Kaş hocaya teşekkür ederim.

için muhtemel olan argümanların değerlendirmesi yapılır. Bu bakımdan risâleyi inceleme yöntemimizin Molla Sadrâ ve Âmulî'den farklı olduğunu belirtebiliriz.

Âmulî'nin okumasına uygun bir biçimde Moiz Hasan da Tûsî'nin *nefsü'l-emr* anlayışında ulaştığı sonucu İslam felsefesindeki farklı ekollerin tartışması ile ilişkilendirerek ele almaktadır.[433] Buna uygun olarak Hasan, İbn Sînâ'da insani bilginin garantörü olan Faal Akl'ın Tûsî ile birlikte önermelerin doğruluğunun tek ölçütü haline gelmesini ve bilgideki kesinliği sağlayan tek kritere dönüşmesini incelemektedir. Ancak biz *nefsü'l-emr* konusunu bu şekilde ele almanın "Doğruluk nedir?" tartışmasını "Kesinlik nasıl mümkündür?" sorununa indirgemek anlamına geleceğini düşünüyoruz. Halbuki mutâbakat anlamında *nefsü'l-emr* düşüncesi sadece kesin bilgilerimiz için değil, zan ve inanç/itikâd düzeyindeki önermelerimiz için de doğruluk kriteridir. Nitekim Tûsî mantık açısından yanlış önermelerin, inançların, zan ve şüphelerin dahi bilgi şeklinde tanımlamakta ve onların da bir mutâbakatının bulunduğundan bahsedilmektedir.[434] Dolayısıyla "Kesinlik nasıl mümkündür?" tartışmasından daha genel bir mesele olan mutâbakat sorununu kesinlik anlayışıyla sınırlamanın eksik bir okuma olacağını düşünüyoruz.

Burada yer vermek istediğimiz bir diğer değerlendirme müteahhir dönemdeki *nefsü'l-emr* anlayışını astronomi disiplini bağlamında inceleyen Morrison'un makalesidir. Morrison, Tûsî'nin *nefsü'l-emr* anlayışının dış ve zihin dışında üçüncü bir varlık tarzı olduğunu ve *nefsü'l-emr*in kendinde kâim mücerred cevherin kendisi olduğunu iddia ediyor.[435] Tûsî düşüncesi bağlamında düşünülecek olursa Morrison'un her iki tespitinin de düzeltilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bir önceki bölümde varlığın taksimini ele alırken zihnî varlığın insani biliş ile sınırlı olmadığını ve *el-mebâdiu'l-'âliye* denilen aşkın akılların bilincinin de zihnî varlık kapsamında ele alındığını belirtmiştik.[436] Dolayısıyla Tûsî'nin risâlesinde ispat ettiği Faal Akıl/lar'ın zihin ve dıştan farklı üçüncü bir varlık alanını temsil ettiğini ifade etmek yanlış bir değerlendirmedir. Benzer şekilde *nefsü'l-emr* ayrık cevherin kendisi olduğu şeklindeki tespit de Tûsî düşüncesini ifade etmiyor. Şayet *nefsü'l-emr* mücerred cevherin kendisi olsaydı bu durumda *nefsü'l-emr*in *(47)* ihtimaline tekabül etmesi gerekirdi. Ancak yukarıda incelerken belirttiğimiz üzere Tûsî *nefsü'l-emr*i *(49)* ihtimali çerçevesinde incelemektedir. Dolayısıyla Tûsî'ye göre *nefsü'l-emr* Faal Akıl/lar'ın kendisi değil, onlarda

[433] Hasan, *Foundations of Science in Post-Classical Era,* 105-113.
[434] Bu konuda Tûsî'nin görüşleri ve Ebherî'ye yönelttiği itirazlar için bkz: Tûsî, *Ta'dîl,* 140-142.
[435] Morrison, "Cosmology and Cosmic Order in Islamic Astronomy", 361-362.
[436] Bu hususta *Tecrîd* şârihlerinin ifadeleri için bkz: Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 85; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*, 1: 122; Kemalpaşazâde, *Zihnî Varlık Risâlesi,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: 38; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm,* 1431, 1: 203-204.

temessül eden sûretlerdir. Öyle tahmin ediyoruz ki Morrison'u bu hatalı okumaya yönlendiren husus, risâleye ait bazı nüshaların *(*43*)*'e dair farklı ibareler içermesiyle alakalıdır. *(*43*)*'ün sonunda geçen "İşte *nefsü'l-emr*de bulunuyor dediğimiz şey bu durumdur (*ellezî yu'abberu 'anhu bi-mâ fî nefsi'l-emr*)." ifadesi bazı nüshalarda "İşte *nefsü'l-emr* dediğimiz şey bu durumdur (*ellezî yu'abberu 'anhu bi nefsi'l-emr*)." şeklinde "*mâ fî*" ibaresi eksik şekilde geçmektedir. Morrison bu nüshalardaki ifadeden dolayı *nefsü'l-emr*in mücerred cevherin kendisi olduğu yanılsamasına kapılmıştır. Ancak farklı şârihlerin de dikkat çektiği üzere bu durumda *(47)* ve *(49)* birbirine karışacak ve risâledeki temel ispat zarar görecektir.[437] Özetle Morrison'un ikinci tespitinin bazı nüshalardaki yanlış anlamaya dayandığı ve Tûsî'nin *nefsü'l-emr* görüşünü hatalı yorumladığını belirtebiliriz.

Bazı araştırmacılar ise *nefsü'l-emr*e mutâbakat bağlamında Tûsî'nin ele aldığı Faal Akıl/lar anlayışı için transendent/aşkın bilişsel yapı ismini kullanmaktadır.[438] Bu isimlendirme Batı düşüncesindeki çağrışımları göz ardı edilirse Tûsî'nin "Doğruluk nedir?" sorusuna verdiği cevabı ifade etmek için yerinde bir tekliftir. Öte yandan kurulan önermelerin insani bilişte *mahsûs* önermeler olduğunu, aşkın bilişte ise bunun akledilir sûrette bulunduğu belirtilmekte ve *nefsü'l-emr* anlayışını *mahsûs* olan insani önermelerin *ma'kûl* olan aşkın bilgiye dönüşmesi şeklinde yorumlanmaktadır.[439] Önceki başlıkta ele aldığımız ikinci akledilirler anlayışını göz önünde bulundurmak gerekirse insani olan önermelerin sadece *mahsûs* olana dair bilgiler olmadığı ve *nefsü'l-emr* anlayışının da yalnızca *mahsûs* olanların doğruluğu için geliştirilen bir teori olmadığı söylenebilir.[440] Bundan ötürü Tûsî'nin *nefsü'l-emr* anlayışının daha genel bir soruna cevap vermek için teklif edildiğini ifade etmek mümkündür.

Literatür değerlendirmesi bağlamında yer vermek istediğimiz son yorum Türker'e aittir. Türker, müteahhir dönem metinlerinde yoğun şekilde incelenen İslam felsefesindeki *nefsü'l-*

[437] Şârihlerin bu hususta ki ifadeleri için bkz: Herevî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 95; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 130.
[438] Fazlıoğlu, "Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakikî (Invisible) ile Zâhirî (Visible) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması", 221; Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in *Nefsü'l-emr* Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği", 171-172.
[439] Fazlıoğlu, "Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakikî (Invisible) ile Zâhirî (Visible) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması", 220-223.
[440] Tûsî'nin ikinci akledilirler görüşü için bkz: Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1384, 1: 86. Ayrıca Tûsî'nin *mahsûs* olan maddiyyâta dair bilgi için akledilir sûret kavramını kullandığına dair bkz: Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*, 29. Tûsî'nin *mahsûs* alemi *mülk ve şehadet* alemi, *ma'kûl* alemi de *ğayb ve melekût* alemi şeklinde değerlendirip konunun ahiret hayatına bakan yönünü tasavvufî bir pencereden değerlendirdiği görüşleri için bkz: Nasîrüddîn Tûsî, *et-Tezkire fi'l-mebde' ve'l-me'âd*, ed. Ayetullah Şeyh Hasan Hasanzade Âmulî, trc. Sadık Cafer Şattî (Lübnan: Dâru'l-Hâdî, 2008), 81-87. Tûsî'nin akledilirler anlayışının mantık ve *umûr-i âmme* düşüncesine etkisini inceleyerek onu Meşşâî-İşrâkî sentezi şeklinde yorumlayan güncel bir araştırma için ayrıca bkz: Dişkaya, *Aklın Sınırlarında,* 150-172.

emr meselesini, *mutlak mâhiyet* tartışmalarının sonucu olarak yorumlamaktadır.[441] Tûsî'nin anladığı şekliyle *nefsü'l-emr*in risâlede bu tartışma bağlamında ele alınmadığını ifade etmek gerekir. Tûsî *nefsü'l-emr* meselesini "Doğruluk nedir?" sorusuyla birlikte tartışmaktadır. Bu anlamıyla *nefsü'l-emr* sadece *mutlak mâhiyet* için değil; *müşahhasa*, *mahsûra, tabi'iyye* ve şartlı önermelerin tamamı için bir doğruluk kriteridir. Dolayısıyla tekil nesneleri ifade eden *mahlûta* mâhiyetler hakkındaki önermeler olan *müşahhasa*ların da doğruluk kriteri *nefsü'l-emr*dir. Öte yandan Tûsî düşüncesinde, *nefsü'l-emr* konusunu mutlak mâhiyet ile sınırlandırmak önermelerin yalnızca *tabi'iyye* ve (bir yönüyle) *zarûret-i mutlaka* modaliteli yargılardan ibaret olduğu şeklinde bir soruna da dönüşebilir. Bu durumda, mutlak mâhiyet olmadıklarından, *müşahhasa* ve şartlı önermeler kurulamayacağı gibi *dâime, örfiyye*, *meşrûta* benzeri *zarûret* dışındaki modal önermelerin kurulamayacağı şeklinde bir sorun çıkmaktadır. Önermelerin kapsamı bu şekilde daraltılamayacağı için Tûsî'ye göre *nefsü'l-emr*, *mutlak mâhiyet* özelinde ele alınmaz.

4. Bölüm Sonu Değerlendirmesi

Doğruluk önermedeki yargının bir niteliğidir. Çelişmezlik ilkesi gereği bir önerme zorunlu olarak ya doğrudur ya da yanlış. Tûsî de *(*35*)*'ten hareketle önermelerin doğruluğu hakkında bir inceleme yürütmüştür. Tûsî'nin konuya dair incelemesi neticesinde ortaya çıkan ürün felsefe tarihinde "Doğruluk nedir?" sorusunu cevaplandıran ilk müstakil çalışma olmuştur. Bu bölümde Tûsî'nin *İsbâtü'l-'akli'l-mücerred* eserinin içeriği ile *Tecrîd* ve *Telhîsu'l-Muhassal*'daki içerikler arasında görünürde bir uyumsuzluk olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu uyumsuzluğu, önermelerin delaleti ile önermelerin mutâbakatı şeklinde teklif ettiğimiz ayrım sayesinde ortak bir yorumla değerlendirmenin imkânından bahsettik. Bu sayede Tûsî düşüncesini bütünlüklü bir kuram şeklinde ele almanın mümkün olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Tüm bu yorumlar esnasında *Tecrîd* şârihlerinin *nefsü'l-emr* anlayışının Tûsî'nin Faal Akıl/lar'da temessül eden sûretler anlayışından farklı olduğunu tespit ettik ve bu farklılığı da genel çerçevesiyle değerlendirdik.

Bölüm içinde ikinci olarak Tûsî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki risâlesi önce tercüme edilerek genel anlamda tanıtılmış, ardında da tüm öncüller tek tek ele alınmıştır. Buna göre bazı önermelerimiz doğruyken bazıları yanlış olarak nitelenebildiğine göre öznel zihinde ortak olan bu yargıların temsil ettiği durum ile örtüşen bir hüküm barındırıp barındırmadığı öznel zihin göz önünde bulundurularak değerlendirilemez. Bu ifadesiyle Tûsî, Nazzâm'ın *i'tikâdu'l-*

[441] Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay, 2020), 182-185; Türker, "Mahiyet Teorisi", 685-686.

mu'tekid anlayışını eleştirmektedir. Bundan sonra önermenin mutâbakatının öznel zihinden farklı bir şey olduğunu ifade eden Tûsî, bunun ne olabileceğine dair *(*46*)*, *(*47*)*, *(*48*)* ve *(*49*)* ihtimallerini sıralamaktadır. İlk üç ihtimali farklı mantıksal gerekçelerle eleştiren Tûsî'ye göre doğruluk kriteri *(*49*)* olmalıdır. Tûsî ilk üç ihtimali eleştirirken isim vermeden bazı antik mantıkçıların ve *ma'dûm*un şey olduğunu iddia eden bazı Mutezilîlerin doğruluk anlayışını da eleştirmektedir. Risâlenin kalan öncüllerinde *nefsü'l-emr*deki sûretlerin nitelikleri tartışılmıştır. Sonuç önermelerinde ise sırasıyla tüm akledilirlerin kâim olduğu mücerred cevherin neden Tanrı olamayacağı, Tanrı dışında bilfiil olan mücerred bir cevherin gerekliliği ve onun Kur'ân'daki *Levh-i Mahfûz* veya *Kitâbü'l-mübîn* olduğuna dair hususları incelemiştir. Son olarak Tûsî'nin *Akl-ı Küll* dediği bu cevher ile tüm Faal Akılları kastettiği tespit edilmiştir.

SONUÇ:

Tûsî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki görüşlerini zikrettiği müstakil risâleyi incelediğimizde ilk beş adımda genellikle "Doğruluk nedir?" sorusunun cevabının ne olamayacağı hakkında konuştuğunu tespit ettik. Ona göre yargılarımızın doğruluğu ne öznel zihinlerimiz (*i'tikâdu'l-mu'tekid*) ne de dış varlıktır. Tûsî'nin burada her iki akıma yönelik eleştirilerini temellendirmek ve Tûsî'yi antikten kendisine kadar olan felsefi tartışmalar içinde bir yere konumlandırmak için zihin ve dış şeklindeki ayrımlarını tartışmak gerektiğini tespit ettik. Konuyla ilgili *Tecrîd*'e müracaat ettiğimizde Tûsî'nin varlığın zihin ve dış şeklinde kısımları olduğunu *hakîkiyye* önermelerden hareketle terkip ettiği kıyasla ispat ettiğini belirledik. Bu aşamada Tûsî'nin *hakîkiyye* önerme ile ne kastettiği konusunu incelemek gerekiyordu. *Tecrîd* şârihleri, Tûsî'nin *hakîkiyye* önermeler anlayışının *Ta'dîl*'de geçtiğini zikrediyordu. Bu sebeple *Ta'dîl*'deki *mahsûra* önerme yorumu da bu çalışmada ele alındı. Kaynakların yönlendirmesi neticesinde bu çalışmanın içeriği üç bölümden oluştu. Tûsî'nin *nefsü'l-emr* konusundaki teorik tartışmalarına girmeden önce hem kapsamlı bir literatür değerlendirmesi yapıldı hem de *nefsü'l-emr* kavramının antik felsefeden Tûsî'ye değin olan tarihi bütünlüklü bir anlatı içinde kısaca ortaya kondu.

Çalışmanın birinci bölümünde yüklemli önermeler incelendi. Hükümlü tasavvurların bir kısmı olan yüklemli önermeler *müşahhasa*, *mahsûra* ve *tabi'iyye* şeklinde üç kısma ayrıldı. Tûsî'ye göre *mahsûra* önermelerden bahsedebilmek için *zât-unvân-vasıf* ayrımı yapmak zorunludur. Bu anlamıyla Tûsî'ye göre "Her A B'dir" şeklinde bir önerme kurduğumuzda burada A niteliğinin *misdâk*ı olan fertler, A *mefhûm*unun kendisi ve B *mefhûm*u şeklinde üç ayrı durum söz konusudur. *Zât*ların *unvân* ile nitelendiği durum *akdü'l-vaz'*, *zât*ların *vasıf* ile nitelendiği aşama ise *akdü'l-haml* olarak isimlendirilir. Yüklemli önermelerin kısımları arasında *mahsûra* önermelerin hangi anlama geldiği antik dönemden beri tartışılan bir konu olmuştur. Aralarında muhtemelen İskender Afrodîsî'nin de bulunduğu bazı antik dönem mantıkçıları *mahsûra* önermeleri *hâriciyye* (kategorik) şeklinde bir yoruma tabi tutmuşlardır. Bu anlayışa göre "Her A B'dir" demek, dışta A niteliğini taşıyan her fert aynı zamanda dışta B niteliğini de taşır şeklinde anlaşılmalıdır. Tûsî bu düşünürlere iki nedenden ötürü itiraz eder: i) bu durumda önermenin tümelliği her zaman sınırlandırılmış olacaktır. ii) matematik önermelerin *akdü'l-vaz'* aşamasında çoğu zaman fertlerin varlık tarzı tasavvura konu bile olmaz. Dış varlık önermenin kurulumunda bir parça veya unsur olsaydı bu durumda birçok kesin matematik önermelerden bahsedemezdik.

Tûsî *mahsûra* önermelerin Ebherî tarafından geliştirilen *hakîkiyye* önerme yorumunu da eleştirir. Ebherî *hakîkiyye* önermeleri yorumlarken üç ayrı açık önerme formundan bahseder: i) var olursa A *unvânı* ile niteleneceği takdir edilen (*farz*) her fert, var olması bakımından B olmak *vasf*ına sahip olur, ii) Birinci kaydı barındıran her fert, ikinci kaydı da barındırır, iii) A olmaklık *unvân*ının gerektireni olan her fert, B olmaklık *vasf*ının da gerektirenidir. Bu yorumların her biri diğerinde bulunan bir eksikliği gidermeyi amaçlar. İlk yorumun, yüklemli önermelerin açık halinin şartlı önermeye dönüştüğü gibi bir yanlış anlamaya sebebiyet vermemesi için Ebherî ikinci yorumu zikreder. Buna göre ilk yorumda geçen şart ifadesi yargının değil önermenin *mevzû'* ve *mahmûl*ünün parçasıdır. Dolayısıyla yüklemli önermenin şartlı önermeye dönüşmesi gibi bir sorun ortaya çıkmaz. Son yorumda ise önermenin taraflarında bulunan şart ifadesinin *lüzûm* üzerinden anlaşılması gerektiği şeklinde bir formül geliştirilmiştir. Her üç yorum da bazı problemlere cevap olması için zikredilmiş olsa da imkânsız fertler hakkındaki yargılar çelişki doğurduğu için Ebherî en son *hakîkiyye* tanımına "imkânsız olmayan fertler" kaydını yerleştirmiştir.

Ebherî'nin teklif ettiği tüm açıklamalara rağmen Tûsî bu tekliflerin üç gerekçeden dolayı yanlış ve eksik olduğunu ifade etmiştir: i) *hakîkiyye* önermenin tanımında geçen *lüzûm* kaydı önermenin kapsamında olmayan birçok şeyi içine aldığı gibi önermenin kapsamında olması gereken birçok durumu da dışarda bırakıyor. ii) Bütünün parçalarını gerektireceği varsayımından hareketle bütün, çelişki barındırsa bile yüklem öznede çelişkinin parçası olarak içeriliyorsa önermenin doğru olacağı iddiasının doğurduğu çıkmazlar. Tûsî'ye göre Ebherî tartışmanın ilerleyen kısımlarında bu varsayımından vazgeçse de tanıma koyduğu "imkânsız olmayan fertler" kaydı onu tutarsızlıktan kurtarmaz. iii) Çünkü Tûsî'nin son itirazına göre *hakîkiyye* önerme yorumunda zikredilen *lüzûm* ile zorunluluk kastedilirken "imkânsız olmayan fertler" kaydıyla bir tutarsızlık olduğu görülmektedir. İmkânsız olmamak bir tür imkân durumuna işaret ederken *lüzûm* bir tür zorunluluk anlamı barındırdığı için hala bir uyumsuzluk bulunduğundan bahsetmek mümkündür. Tûsî tüm bu eleştirilerinin neticesinde *hakîkiyye* önermelerin "*mevzû'*un bilfiil *misdâk*ları hakkında dışarda var olup (*mevcûd*) olmamasından daha genel anlamda (*e'am*) hüküm verilen önermelerdir" şeklinde anlaşılması gerektiğine işaret eder. Tûsî'nin *hakîkiyye* önermeler yorumu oldukça geniş bir yargı kümesini ifade eder.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise *Tecrîd*'i merkeze alarak Tûsî'nin varlık taksimine dair delili incelendi. Varlığın kısımları tartışmasına geçmeden *hakîkiyye* önermelerin bir tamamlayıcısı şeklinde genel varlık tasavvuru ve varlık-mâhiyet ayrımı gibi konular kısaca incelendi. Tûsî varlık ve mâhiyetin zihinde ayrı olduğunu temellendirmek için önermelerin

kurulumundaki *zât-unvân-vasıf* ayrımından hareketle yedi farklı delil zikretmektedir. Bundan sonra Tûsî *hakîkiyye* önerme kurabiliyor olmamızın imkânından hareketle varlığın dış ve zihin şeklinde iki kısmının bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Çalışmanın bu bölümünde *Tecrîd* şârihlerinin, yüklemli önermeler söz konusu olduğunda Tûsî'nin yorumunu takip etmedikleri tespit edildiğinden bu pasajın açıklanması için birinci bölümdeki tartışmalar esas alındı. Bu nedenden ötürü, ikinci bölümün yazımında tüm *Tecrîd* şârihlerinden yararlanmış olsak da üst anlatı bizim tarafımızdan geliştirildi. Şârihler Tûsî'nin kapsamlı yorumu yerine daha dar yorumlar ile *hakîkiyye* önermeleri açıkladıklarından Tûsî'nin burada doğrudan varlığın taksimi için zikrettiği delil, şârihler tarafından zihnî varlığın ispatı ile sınırlandırılarak ele alınmıştır. Bu durumu zikrettikten sonra varlığın taksimi delili incelenmiştir.

Tûsî'ye göre olumlu yüklemli yargılardan bahsedebilmek için önermenin fertlerinin genel varlık ile nitelenmesi gerekir. Aksi takdirde ortaya çelişki çıkacağından genel varlık ile nitelenmek olumlu yargıdaki fertler için bir zorunluluktur. Tûsî, söz konusu olumlu önermedeki fertlerin bazen ahkâm ve eserler gibi niteliklere konu olduğunu, diğer fertlere ise ahkâm ve eserlerin terettüp etmediğini mantıksal gerekçelerle ispatladı. *Mahsûra hakîkiyye* önermelerdeki *zât-ı mevzû*'lardaki bu farklılığından hareketle Tûsî, varlığın iki farklı kısmı olduğunu temellendirmektedir. Eserler ve ahkâmın terettüp ettiği varlık kısmına dış varlık, bunun karşıtı olarak eserler ve ahkâmın terettüp etmediği varlık tarzına da zihnî varlık demektedir. Zihnî varlık öznel bilinçteki tüm bilgi evrelerini kapsadığı gibi *mebâdi'u'l-'âliye*nin zihnini de kapsar. Bu bölümde Tûsî'nin ispatına yöneltilen "*mevzû*'un sübûtu nedir?", "*mahmûl*ün sübûtu ile ne kastedilmektedir?" ve "hangi zihinde/kimin zihninde sübût?" gibi muhtemel eleştiriler ile bunlara verilen cevaplar ayrıntılarıyla ele alındı.

Çalışmanın son bölümünde ise temelde Tûsî düşüncesinde "Doğruluk nedir?" sorusuna verilen cevap incelendi. Tûsî'yi bu soruyu sormaya iten etkenin çelişmezlik ilkesi olduğu belirtildikten sonra Tûsî ile *Tecrîd* şârihlerinin *nefsü'l-emr* anlayışının farklı olduğu ortaya kondu. *Tecrîd* şârihlerinin yorumu kısaca incelendikten sonra Tûsî tarafından önermelerin delaleti ile önermelerin mutâbakatının farklı olduğuna işaret edildi. Tarafımızca teklif edilen bu ayrım sayesinde Tûsî'nin farklı metinlerinde tutarsızlık izlenimi uyandıran pasajların bütünlüklü bir kuram şeklinde okunabileceğini ortaya koyduk. Tûsî'ye göre önermelerin delaleti her zaman zihnin dışına yöneliktir. Bu dışa delalet bazen doğrudan, bazen dolaylı bazen de *iltizâmî* yolla olabilir. Örneğin Tûsî'ye göre zihinde bulunan tekil birinci akledilirler dış varlığa delalet ederken tümel birinci akledilirler tekil birinci akledilirlere delalet eder. İkinci akledilirler de tümel birinci akledilirlere delalet eder. Bu durumda ikinci akledilirlerin de

dolaylı yoldan dış varlığa delalet ettiği ifade edilebilir. Dışta bulunmayanlar hakkındaki bilgilerimiz ise *iltizâmî* yolla dışa delalet eder. Bu çalışmada Tûsî'nin doğruluk hakkındaki görüşleri incelenirken "Doğruluk nasıl sınanır?" şeklinde mantıksal ve epistemik bir soru sorulmadı. Burada yürütülen araştırmanın temel hedefi Tûsî'nin "Doğruluk nedir?" sorusuna verdiği cevabı incelemektir. Bu nedenle araştırmamızın ana konusunun metafizik bir sorgulama olduğunu belirtebiliriz.

Tûsî'nin *nefsü'l-emr* hakkında kaleme aldığı müstakil eserinde yedi adımda önermelerin doğruluk kriteri tartışılmaktadır. Buna göre çelişmezlik ilkesi gereği bazı önermelerimizin doğru, bazılarının ise yanlış olduğunu biliyoruz. Tüm bu önermeler öznel zihinde olmak açısından ortak olduklarına göre öznel zihinden bağımsız bir doğruluk kriterinin bulunması gerekir. Çünkü önermelerin sûreti ile temsil ettikleri durumun örtüşmesi ancak mutâbakat ile mümkündür. Mutâbakat ise *izâfet* kategorisinden olduğu için iki tarafın bulunması gerekir. Önermelerin doğruluk kriteri öznel zihinler olamayacağına göre başka bir şey olmalıdır. Bu başka şey ya kendinde kâimdir ya da değildir. Kendinde kâim olan ise ya konum sahibidir ya da değildir. Konum sahibi değilse bu durumda imkânsız kavramlar hakkındaki yargılarımızda imkânsız kavramların Platon'un ideaları gibi dışta kendinde var olması gerekecektir. Bu imkânsız sonuç çelişmezlik ilkesine aykırı olduğundan kabul edilemez. Konum sahibi ise bu durumda yargılarımızın belirli bir zaman yahut mekân ile kısıtlı olması gerekir. Ancak ister bedîhî ister nazarî olsun *dâime-i mutlaka* önermeler kurabildiğimize göre konum sahibi bir şey bu önermelerin doğruluk ölçütü olamaz. Benzer şekilde kendinde kâim olmayan şey de başkasıyla kâim olacağından bu başkası ya konum sahibi olacaktır veya olmayacaktır. Konum sahibi ise bu durumda *dâime-i mutlaka* önermelerin doğruluk kriteri gene sağlanmadığı için bu ihtimal de elenebilir. Geriye yalnızca konum sahibi olmayan bir cevherde kâim olan sûretler ihtimali kalmaktadır. Bu mücerred cevherde temessül eden sûretler değişime ve dönüşüme konu olamazlar. Bu sûretler her zaman bilfiil olmak durumundalar. Sûretlerin bu çokluğu Tanrı'da temessül ederse Tanrı'nın birlik sıfatına zarar vereceğinden bu sûretlerin Tanrı dışında bir mücerred akılda bulunması gerektiği de kabul edilmelidir. İşte Faal Akıl/lar teorisi dediğimiz bu anlayışı ile Tûsî, sûretlerin temessül ettiği *Akl-ı Küll*'ün tüm akledilirlerin deposu olduğunu ifade etmiştir. Genel varlık tüm akledilirlere ortak şekilde arız olduğundan aslında tüm akledilirlerin deposu olan Faal Akıl/lar tüm var olanların sûretlerinin de deposudur.

Bu çalışma boyunca Tûsî düşüncesi özelinde ele aldığımız "Doğruluk nedir?" sorusuna kuramsal bir cevap üretildi. Şayet buradaki ispatlar doğruysa bu durumda Tûsî'nin bugünkü

felsefe tarihi için söyleyecek çok şeyinin olduğunu ifade edebiliriz. İslam düşüncesi içinde en çok eleştirilen ve neredeyse hiç doğrudan takipçisi olmayan Tûsî'nin Faal Akıl/lar'da temessül eden sûretler şeklindeki *nefsü'l-emr* teorisinin günümüz felsefe araştırmalarını meşgul eden birçok konuya dair verdiği kuramsal cevaplar düşünülecek olursa "Doğruluk nedir?" sorusu için felsefe tarihinin yeni bir yazıma tabi tutulması gerektiği söylenebilir. Felsefe tarihinin yeniden yazımında İslam düşüncesindeki teoriler başka geleneklerin ürettiği şemalar ve şablonlarla değil, kendi kuramsal bütünlükleri içinde ele alınmalıdır.

KAYNAKÇA:

Aktaş, Mehmet. *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Aktaş, M. Maşuk. "Hasan Spiker. Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth. Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2021, 228 sayfa", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2/50 (2021): 247-252.

Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*. Trc. Jonathan Barnes - Susanne Bobzien - Kevin Flannery - Katerina Ierodiakonou. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Ali Kuşçu. *Şerhu Tecrîdi'l-'akâîd*. Ed. Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rıdâyî. Kum: Râid, 1973.

Alper, Ömer Mahir. "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015): 35-68.

Altaş, Eşref. "XVIII. Yüzyıl Eczâü'l-kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendinin Risâle fi't-tefrika beyne mezhebi'l-müteahhirîn ve'l-kudemâ fi'l-kaziyye ve't-tasdîk İsimli Eseri". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38 (Ocak 2010): 25-46.

Âmulî, Ayetullah Şeyh Hasan Hasanzade. "Nefsü'l-emr". *Heşt Risâle Arabî*. 565-597. Müessesetü mutâlaât ve tahkîkât ferengî, 1365h.

Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. Trc. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Aristoteles. *Yorum Üzerine*. Trc. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitapevi, 2018.

Bâbertî, Ekmeleddin. *Şerhu't-Telhîs*. Ed. Muhammed Mustafa Ramazan Sofya. Trablus: el-Menşeetü'l-âmme, 1983.

Back, Allan. *Aristotle's Theory of Predication*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000.

Back, Allan. "Avicenna's Conception of the Modalities", *Vivarium*. 30/2 (Kasım 1992): 217-255.

Back, Allan. "Avicenna on Existence". *Journal of the History of Philosophy*. 25/3 (1987): 351-367.

Benevich, Fedor. "Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Baġdādī's Critique of Representationalism". *Arabic Sciences and Philosophy*. 30 (2020): 229-264.

Benevich, Fedor. "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)". *Oriens*. 45 (2017): 203-258.

Catalani, Luigi. "Chartres Okulu ve Platon'un Yeniden Keşfedilmesi". *Ortaçağ: Katedraller, Şovalyeler, Şehirler*. Ed. Umberto Eco. Trc. Leyla Tonguç Basmacı. 293-298. İstanbul: Alfa, 2020.

Cendî, Mevlâ Ahmed. *Hâşiyetü Şerhi'l-'Akâid (Şürûh ve Havâşi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye içinde)*. Ed. Ahmed Ferid Mezîdî. Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013.

Cendî, Mevlâ Ahmed. “Şerhu risâleti İsbâti’l-‘akli’l-mücerred”. *Risâle-i İsbâti’l-‘akli’l-mücerred ve Şürûhân*. Ed. Tîbe Arif Niyâ. 121-161. Londra: Müessese-i Mutâlaât-i İsmâîlî, 1393h.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta’rîfât*. Ed. Muhammed Siddîk Münşâvî. Kahire: Daru’l-fazîle, ty.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü’s-suğrâ ‘ale’l-Kutb*. Ed. Hafız Mehmed Hayri Efendi. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1318h.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü’t-Tecrîd*. Ed. Eşref Altaş - Muhammet Ali Koca - Salih Günaydın - Muhammed Yetim. İstanbul: Neşriyyâtu vakfi’d-diyâneti’t-Türkiyyi, 2020.

Cürcânî, Seyyid Şerîf (!). “Risâletu’n fi Tahkîki Nefsi’l-emri ve’l-Farki Beynehu ve Beyne’l-Hâric”. *Selâsu Resâil fî Nefsi’l-emr*. Ed. Said Fûde. 71-72. Amman: Kalam Research & Media ve el-Aslayn, 2017.

Cürcânî, Seyyid Şerîf (!). “Risâletu’n fi Tahkîki Nefsi’l-emri ve’l-Farki Beynehu ve Beyne’l-Hâric”. *İmtihân Risâleleri*. 197-198. t.y.

Çapak, İbrahim. *Anahatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Çitil, Ayhan. *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne*. İstanbul: Alfa, 2012.

al-Daffa, Ali A. & Stroyls, John J. “Nasîr al-Din al-Tûsî’s Attempt to Prove the Parallel Postulate of Euclid”. *Studies in the Exact Sciences in Medieval Islam*. 31-59. 1984, John Wiley & Sons.

Daşdemir, Yusuf. *İbn Sînâ Mantığında Modalite*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Daşdemir, Yusuf. “Ma‘dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019): 77-111.

Demirkol, Murat. *Nasîruddin Tûsî’nin İbn Sinacılığı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Derin, Necmi. “Kutbuddin Râzî’ye Göre Yeni Bilgi Veren Önerme ve Özellikleri”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala. 85-91. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014.

Derin, Necmi. “Önermedeki Zât-Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 29 (2013): 99-114.

Devvânî, Celâleddin ed-Devvânî. “Şerhu risâleti İsbâti’l-‘akli’l-mücerred”. *Risâle-i İsbâti’l-‘akli’l-mücerred ve Şürûhân*. Ed. Tîbe Arif Niyâ. 47-60. Londra: Müessese-i Mutâlaât-i İsmâîlî, 1393h.

Devvânî, Celâleddin ed-Devvânî. *Şerhu’t-Tehzîb*. yy: Matbaay-ı Amire, ty.

Dişkaya, Abuzer. *Aklın Sınırlarında: İslam Felsefesinde İkinci Akledilirler Öğretisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2020.

Dişkaya, Abuzer. “İkinci Akledilirler Teorisi”. *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. Ed. Ömer Türker. 736-756. İstanbul: Ketebe, 2021.

Dişkaya, Abuzer. “Matematiksel Nesnelerin Ontolojisi ile Doğaya İlişkin Matematiksel Bilginin Meşruiyeti Açısından Nefs el-Emr Nazariyesine Giriş: İhsan Fazlıoğlu”. *Divan Bülteni (MAM Toplantıları)*. 78 (2012): 47-48.

Duran, Recep. “Gelenbevî’nin ‘*Nefsu’l-emr*’ Karşısındaki Tavrı”. *Felsefe Dünyası*. 1 (1991): 45-47.

Duran, Recep. "İslam Felsefesinde 'Vucud-u Zihnî' (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî 1". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016): 33-57.

Duran, Recep. "İslam Felsefesinde 'Vucud-u Zihnî' (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî 2". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (t.y.): 139-159.

Duran, Recep. "'*Nefsu'l-emr*' Risaleleri". *Araştırma*. 14 (1992): 97-106.

Duran, Recep. "*Nefsu'l-emr* Risâleleri". *Bilim ve Felsefe Metinleri* 1/2 (1992): 77-82.

Duran, Recep. "'Zihinsel Varlık' Meselesi". *Felsefe Dünyası*. 9 (1993): 60-64.

Ebherî, Esîrüddin Mufazzal b. Ömer. *Beyânü'l-Esrâr*. Ed. Nur Belek. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Ebherî, Esîrüddin Mufazzal b. Ömer. *Hidâyetu'l-hikme: Kısmu'l-mantık*. Ed. Abdülhamid Türkmânî. Lübnan: Dâru'r-reyâhîn, 2019.

Ebherî, Esîrüddin Mufazzal b. Ömer. *Keşfu'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*. Ed. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Çantay Kitapevi, 1998.

Ebherî, Esîrüddin Mufazzal b. Ömer. *Tenzîli'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*. Ed. Mehdi Mohaghegh - Toshihiko Izutsu. Tahran: Tehran University Press, 1974.

Ebherî, Esîrüddin Mufazzal b. Ömer. *Zübdetü'l-Hakâik*. Ed. Sultan Turan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Ensârî, Zekeriyya. *Fethu'l-İlâhi'l-Mâcid bi-Îdâhi Şerhi'l-'Akâid*. Ed. Arafe Abdurrahman Ahmed Abdurrahman Nâdî. Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2013.

Erdebîlî, Molla Hüseyin. "el-Hâşiye 'ala risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ". *Risâle-i İsbâti'l-'akli'l-mücerred ve Şürûhân*. Ed. Tîbe Arif Niyâ. 77-87. Londra: Müessese-i Mutâlaât-i İsmâîlî, 1393h.

Ergin, Hacer. "Celâleddin Devvânî'nin *Nefsü'l-emr* Anlayışı". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. 87-99. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.

Esterâbâdî, Muhammed Cafer. *el-Berâhînu'l-kâtı'a fî şerhi Tecrîdi'l-'akâidi's-sâtı'a*. Ed. Merkezu'l-ebhâs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye. Kum: Bustân-ı kitâb-ı Kum, 1382.

Fârâbî, Ebu Nasr. *Risâle fî isbâti'l-mufârekât (Resâ'ili Ebî Nasri'l-Fârâbî içinde)*. Haydarabad: Meclisu Dâ'ireti'l-Ma'arifi'l-'Osmâniyye, 1345h.

Fazlıoğlu, İhsan. "Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakikî (Invisible) ile Zâhirî (Visible) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması". *Derin Yapı*. 219-255. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.

Fazlıoğlu, İhsan. "Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme–". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ekim 2014): 1-33.

Fazlıoğlu, İhsan. "Kaynakları ve Etkileri Açısından Aristoteles'in Sayı Tanımı". *Aded ile Mikdâr 1. Cilt*. 13-27. İstanbul: Ketebe, 2020.

Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Felsefe-Bilim Tarihinde Dilin Kökeni Sorunu". *Sözün Eşiğinde*. 139-172. İstanbul: Papersense Yayınları, 2016.

Fazlıoğlu, İhsan. "Seyyid Şerif'in *Nefsü'l-emr* Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği". *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. 163-196. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Fenârî, Şemsüddin Ebü'l-Fezâil Muhammed b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2015.

Fûde, Said. "Dirâse temhîdiyye fî nefsi'l-emr: mukârineten bi'l-mezâhibi'l-felsefiyye'l-ğarbiyye". *Selâsu Resâil fî Nefsi'l-emr*. Ed. Said Fûde. 7-40. Amman: Kalam Research & Media ve el-Aslayn, 2017.

Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa. *Hâşiyetü'l-Allâme el-Muhakkik Molla Abdurrahman el-Binciyûnî ve'l-Fâzıl el-Müdekkik el-Meşhur İbn Karadâğî 'alâ Burhâni Gelenbevî fî ilmi'l-mantık*. Ed. Müştak Salim Hüseyn Meşâ'ilî Ebu Yakub Irâkî. Kerkük: Mektebetu Emîr & Daru İbn Hazm, 2017.

Gelenbevî, İsmâil. *'Alâ Mîri't-Tehzîb*. Matbaa-i Osmaniye, t.y.

Gelenbevî, İsmâil. *Hâşiyetü'l-fâdıl İsmail Gelenbevî ala'l-Celâl*. İstanbul: Matbaay-ı Amire, 1317h.

Geylânî, Molla Şemsâ. "el-Hâşiye 'ala risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ". *Risâle-i İsbâti'l-'akli'l-mücerred ve Şürûhân*. Ed. Tîbe Arif Niyâ. 63-74. Londra: Müessese-i Mutâlaât-i İsmâîlî, 1393h.

Gilson, Etienne. *Ortaçağ'da Felsefe*. Trc. Ayşe Meral. Ankara: DoğuBatı, 2021.

Grünberg, Teo. *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: YKY, 2019.

Habîsî, Ubeydullah b. Fazlullah. *Şerhu Tehzîbi'l-mantık*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1936.

Hasan, Moiz. *Foundations of Science in Post-Classical Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī's (d. 1413) Project*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Notre Dame, 2017.

Herevî, Mevlâ Muhammed Hanefî. "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred". *Risâle-i İsbâti'l-'akli'l-mücerred ve Şürûhân*. Ed. Tîbe Arif Niyâ. 91-117. Londra: Müessese-i Mutâlaât-i İsmâîlî, 1393h.

Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi mantıki't-Tecrîd*. Ed. Muhsin Bebedârfer. İntişârâtı Beydâr, 1363.

Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *el-Kavâ'idu'l-celiyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye*. Ed. Faris Hassûn Tebrîziyân. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1432h.

Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*. Ed. Ayetullah Şeyh Hasan Hasanzade Âmulî. Kum: Müessetü'n-neşri'l-İslâmî, 1433.

Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Nihâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*. Ed. Fâdıl İrfân. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419.

Hûnecî, Efdaluddîn. *Keşfu'l-esrâr an ğavâmizi'l-efkâr*. Ed. Khaled Rouayheb. Tahran: Müesse-i Pajuhaş-i hikme ve Felsefe-i İrân, 1389.

Isbehânî, Bahauddin Muhammed. *'Avnu İhvânu's-Safâ 'ala fehmi kitâbi'ş-Şifâ*. Ed. Hamid Nâcî Isfehânî. Hemedan: Merkez Beyne'l-milelî Goftegô Temeddünhâ, 1383h.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Trc. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*. Ed. Hamid Nâcî Isfehânî. Hemedan: Merkez Beyne'l-milelî Goftegô Temeddünhâ, 1383h.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Burhân)*. Ed. İbrahim Medkûr - Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1956.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *eş-Şifâ: el-Mantık (el-Kıyâs)*. Ed. İbrahim Medkûr - Said Zâyid. Kahire: el-Heyetü'l-âmme lişuûni'l-metâbi'i'l-emîriyye, 1964.

İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman. *Tesdîdül'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-'akâid*. Ed. Eşref Altaş - Muhammet Ali Koca - Salih Günaydın - Muhammed Yetim. İstanbul: Neşriyyâtu vakfi'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020.

Karagöz, Ahmet. *İsmail Gelenbevî'de Nefsü'l-emr*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2020.

Kaş, Murat. "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve *Nefsü'l-emr* Kavramlarının Analizi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 1/1 (2014): 58-87.

Kaş, Murat. *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (15 Ekim 2018): 49-81.

Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Teorisi". *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. Ed. Ömer Türker. 696-716. İstanbul: Ketebe, 2021.

el-Kâşî, Nasîrüddin el-Hillî. *Hâşiyetu'ş-Şerhi'l-kadîm*. Süleymaniye Kütüphanesi. 2058.

Kâtibî, Necmeddin. *Aynü'l-kavâ'id*. Ed. Selman Sucu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Kâtibî, Necmeddin. *eş-Şemsiyye*. İstanbul: Dâru'ş-şefaka, 2017.

Kefevî. *Hâşiyetü Şerhi'l-'Akâid (Şürûh ve Havâşi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye içinde)*. Ed. Ahmed Ferid Mezîdî. Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ'. *el-Külliyyât: Mu'cem fî'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-lüğaviyye*. Ed. Adnan Dervîş - Muhammed Mısrî. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1998.

Kemalpaşazâde. *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme*. Ed. Mehmet Aktaş. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Keşmîrî, Mevlâ Ebü'l-Fazl Muhammed. "el-Levhu'l-mahfûz 'ani'l-hezli'l-manbûz fî şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred". *Risâle-i İsbâti'l-'akli'l-mücerred ve Şürûhân*. Ed. Tîbe Arif Niyâ. 165-186. Londra: Müessese-i Mutâlaât-i İsmâîlî, 1393h.

Kirmânî, Şemsüddin. *Tahkîkiu'l-Fevâ'idü'l-ğiyâsiyye*. Ed. Ali b. Dahilullah el-Avfî. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1425h.

Kîşî, Şemsüddin. "Ravdatu'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr: Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred". *Risâle-i İsbâti'l-'akli'l-mücerred ve Şürûhân*. Ed. Tîbe Arif Niyâ. 11-44. Londra: Müessese-i Mutâlaât-i İsmâîlî, 1393h.

Koca, Muhammet Ali. "Mâdumun Şey'iyyeti Teorisi". *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. Ed. Ömer Türker. 612-631. İstanbul: Ketebe, 2021.

Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Korkmaz, Hasan. *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.

Kul Ahmed. *el-Havâşi'l-Ahmediyye 'ale'l-Fevâidü'l-Fenâriyye*. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2015.

Kuşlu, Harun. "Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020): 85-114.

Kuşlu, Harun. "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı". *Felsefe Dünyası* 55/1 (2012): 274-292.

Kuşlu, Harun. *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Kürdistânî, Şeyh Muhammed Vesim. *Hâşiyetü'l-muhâkemât*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 2009.

Lâhîcî, Abdürrezzak. *Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdi'l-kelâm*. Ed. eş-Şeyh Ekber Esed Alizade. Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1431.

Lameer, Joep. "Anthology of a False Paradokx in Medieval Islamic Philosophy". *Brill* 42/3/4 (2014): 397-453.

Marcotte, Roxanne D. "'Al-Masāʾıl Al-Qudsıyya' and Mullā Ṣadrā's Proofs for Mental Existence". *Journal of Islamic Studies* 22/2 (2011): 153-182.

Maroth, Miklos. "Tasawwur and Tasdiq". *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy : Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*. II: 265-274. Ulan Press, 2011.

Molla İlyas. *Hâşiyetü Şerhi'l-'Akâid*. Ed. Muhammed Can. İstanbul: Şefkat Yayıncılık, 2017.

Molla Sadrâ. *Ta'lîkâtu Sadru'l-Müteellihîn 'ala'l-İlâhiyyât*. Ed. Hamid Nâcî Isfehânî. Hemedan: Merkez Beyne'l-milelî Goftegô Temeddünhâ, 1383h.

Morrison, Robert G. "Cosmology and Cosmic Order in Islamic Astronomy". *Early Science and Medicine*. 24 (2019): 340-366.

Nematsara, Mohammad Fanaci. *Secondary Intelligibles, an Analytical and Comparative Study on First and Seconda Intentions in Islamic and Western Philosophy*. Yüksek Lisans Tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 1994.

Okan, Kutlu. "Husulî ile Huzurî Bilgi Arasında: Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Epistemolojisi ve İbn Sina Eleştirileri". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı V*. 91-102. t.y.

Özturan, Mehmet. "Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018): 771-819.

Özturan, Mehmet. *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı: Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Özturan, Mehmet. "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Risâle fî taksîmi'l-ilm* Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercemesi". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015): 101-138.

Özturan, Mehmet. "Yüklemlemenin Anlamı: *Tecrîdu'l-İ'tikâd* Üzerine Bir İnceleme". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 10/1 (2020): 207-218.

Pirinç, Ahmet. "İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucud-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (2014): 131-162.

Platon. *Sofist: : Yunanca Aslından Çeviri ve Yorum*. Trc. Ömer Naci Soykan. İstanbul: Pinhan, 2015.

Râzî, Fahreddîn. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. Ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*. Ed. Muhammed el-Mutasım billah Bağdâdî. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1990.

Râzî, Fahreddîn. *Mantıku'l-Mülahhas*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sadık, 1381.

Râzî, Fahreddîn. *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*. Ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ. Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1415.

Râzî, Fahreddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Ed. Necef Zâde. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1384.

Râzî, Kutbuddîn. *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303h.

Râzî, Kutbuddin Muhammed b. Muhammed. *Şerhu'ş-Şemsiyye*. İstanbul: Dâru'ş-şefaka, 2017.

Rûmî, Kâdızâde. *Şerhu mantıki'l-hidâye*. Ed. Abdülhamid Türkmânî. Lübnan: Dâru'r-reyâhîn, 2019.

Sâvî, Zeynuddîn Ömer b. Sehlân. *el-Besâiru'n-nasîriyye fî 'ilmi'l-mantık*. Ed. Hasan Merâğî. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-tibâati ve'n-neşri, 1390.

Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref. *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*. Ed. Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd - Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-turâs, 2017.

Siirdî, Molla Halil. *Kitâbu Îsâğûcî*. el-Mektebetü'l-hanîfiyye, ty.

Siyâlkûtî, Abdülhakim. "Hâşiyetü's-Siyâlkûtî 'alâ Hâşiyeti'ş-Şerîf ve Şerhi'l-Kutb". *el-Mecmû'u'l-Müştemil 'alâ Şurûhi'ş-Şemsiyye*. 1. el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1905.

Spiker, Hasan. *Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth*. Abu Dabi: Tabah Foundation, 2021.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Bidâtetü'l-hikme*. Kum: Müessesetü'l-ma'ârifi'l-İslâmiyye, 1431h.

Taşkın, Bilal. *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şuhûdu'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdu'z-zihnî*. Ed. Muhammed Zahid Kamil Cul. Bağdat: Menşûrâtu'l-cemel, 2009.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi. *Şerhu'l-fevâ'idü'l-ğiyâsiyye min 'ilmi'l-ma'anî ve'l-beyân*. Dersaadet: Matbaay-ı Amire, 1312h.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi. *Taşköprîzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelamî Görüşleri*. Ed. Ahmet Sürüri. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. Ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyyeti'l-Ezheriyye, 1988.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu'l-Makâsıd*. Ed. Abdurrahmân Âmire. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.

Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu'ş-Şemsiyye*. Ed. Câdullâh Bisâm Sâlih. Amman: Dâru'n-nûr li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 2011.

Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelâm*. Ed. İmâd b. Muhammed Ali Süheylî - Mesud Ahmed Saîdî. Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2017.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atü keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Ed. Ali Dahrûc. Trc. Abdullah el-Hâlidî. Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Esâsü'l-iktibâs fî'l-mantık*. Ed. Hasan Şafiî - Muhammed Said Cemalüddin. Trc. Molla Hüsrev. Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-sekâfe, 2004.

Tûsî, Nasîrüddîn. *et-Tezkire fi'l-mebde' ve'l-me'âd*. Ed. Ayetullah Şeyh Hasan Hasanzade Âmulî. Trc. Sadık Cafer Şattî. Lübnan: Dâru'l-Hâdî, 2008.

Tûsî, Nasîrüddîn. "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred". *Risâle-i İsbâti'l-'akli'l-mücerred ve Şürûhân*. Ed. Tîbe Arif Niyâ. 3-8. Londra: Müessese-i Mutâlaât-i İsmâîlî, 1393h.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Mantıku't-tecrîd*. Ed. Muhsin Bebedârfer. İntişârâtı Beydâr, 1363.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Musâri'u'l-musâri'*. Ed. Hasan Muizzî. Kum: Matba'atu'l-hayyâm, 1405h.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*. Ed. Abdullah Nûrânî. Meşhed: Matbaatu Câmiatu Meşhed, 1385h.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Ed. Kerim Feyzî. Kum: Müessesetü matbû'ât dînî, 1384.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Ta'dîlu'l-mi'yâr fî nakdi Tenzîli'l-efkâr*. Ed. Mehdi Mohaghegh - Toshihiko Izutsu. Tahran: Tehran University Press, 1974.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Tecrîdü'l-'akâid*. Ed. Abbas Muhammed Hasan Süleyman. Daru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 1996.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Telhîsu'l-Muhassal (el-Ma'rûf bi-Nakdi'l-Muhassal)*. Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985.

Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilay, 2020.

Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. "Mahiyet Teorisi". *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. Ed. Ömer Türker. 672-694. İstanbul: Ketebe, 2021.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe, 2019.

Urmevî, Sirâcuddin. *Lübâbü'l-Erba'în*. Ed. Muhammed Yusuf İdris - Behâ el-Helâyile. Kahire: Kalam Research & Media ve el-Aslayn, 2016.

Urmevî, Sirâcuddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Kum: Dâru Zeynil Abidîn, 2019.

Üçer, İbrahim Halil. “Gerçekliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî’nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim 2020): 23-66.

Wetherbee, Winthrop. “The School of Chartres”. *A Companion To Philosophy In The Middle Ages*. Ed. Jorge J. E. Gracia - Timothy B. Noone. 36-44. Malden: Blackwell Publishing, 2002.

Wolfson, Harry Austryn. “The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin, and Hebrew Equivalents”. *The Muslim World*. 33:2: 114-128. 1943.

Yazoğlu, Ruhattin - İmamoğlu, Tuncay. *Klasik Mantık*. İstanbul: Rağbet, 2010.

Yetim, Muhammed. “Nasîrüddin el-Hillî ve *Tecrîd* Hâşiyesi”. *Tesdîdül’l-kavâ‘id fî şerhi Tecrîdi’l-‘akâid*. 1: 97-105. İstanbul: Neşriyyâtu vakfi’d-diyâneti’t-Türkiyyi, 2020.

Yetim, Muhammed. “Tahkikte Takip Edilen Yöntem”. *Tesdîdül’l-kavâ‘id fî şerhi Tecrîdi’l-‘akâid*. 1: 155-158. İstanbul: Neşriyyâtu vakfi’d-diyâneti’t-Türkiyyi, 2020.

Yetim, Muhammed. “*Tecrîdü’l-akâid* Literatürünün Az Bilinen Muhaşşilerinden Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî’nin Hayatı, İlmî Silsilesi ve Eserleri”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019): 191-204.

Yezdî, Molla Abdullah. *Şerhu Tehzîb*. Karatşî: Mektebetü’l-büşrâ, 2011.

EK 1: ÖNERMELER LİSTESİ

(1): “Bilgisayarım mavidir.”

(2): “Bilgisayarım hem mavidir *(*A*)* hem de mavi olmayandır *(*-A*)*.”

(3): “Çelişki, geçersiz bir düşünme şeklidir.”

*(*4*)*: “Sacide Ataş *(*A*)*, Mehmet Özturan’ın danışmanlığında Râzî’nin tanım teorisini çalışandır *(*B*)*.”

(5): “Zihin, dışta varlığı olmayan bir şey hakkında yargıda bulunamaz.”

(6): “Miladi 570 yılında kuzey kutbunda yaşayan tüm Müslümanlar kadere iman etmek ile yükümlüdür.”

(7): “Söz konusu şekildeki tüm daire çiftleri hem çakışır hem de ayrılır.”

*(*8*)*: “A B’dir”

*(*9*)*: “İnsan olup da canlı olmayan her fert, insandır.”

*(*10*)*: “Hiçbir insan taş değildir.”

*(*11*)*: “Her X Y’dir”

*(*12*)*: “Her X, Y olmayandır”

*(*13*)*: “Her insan ve cansız olan, canlıdır.”

*(*14*)*: “Her insan ve cansız olan, cansızdır.”

*(*15*)*: “Varlığa gelmeleri takdir edilen her fert ‘insan *(*a*)* ve cansız *(*d*)*’ niteliğini taşırsa *(*A*)*, bu fertler canlı olma *(*c*)* niteliğini de taşır *(*B*)*.”

*(*16*)*: “Her A B’dir”

*(*17*)*: “Hiçbir A B değildir”

*(*18*)*: “A olan bazı *zât*lar zorunlu olarak B’dir.”

*(*19*)*: “A olan bazı *zât*lar, zorunlu olarak B olmayandır.”

*(*20*)*: “Nesnellik; anlama yetisindeki zaman-mekân kavramları, kategoriler ve düzenleyici idealar ve ilkeler sayesinde aklın kendisinde bulunur.”

*(*21*)*: “Bizler önerme kurabiliyoruz.”

*(*22*)*: “Önerme kurmak için hakkında yargı verilenin (*mahkûmun aleyh*) tasavvuru, kendisi ile yargı verilenin (*mahkûmun bih*) tasavvuru, tasavvurlar arası ilişkinin (*nisbet-i hükmiyye*) tasavvuru ve önermeyi ifade eden yargının kendisi (*hüküm*) şeklinde dört aşama gereklidir.”

*(*23*)*: “Her önerme nazarî yolla biliniyor olamaz.”

*(*24*)*: “Varlıktan daha açık surette bilinen hiçbir şey yoktur.”

*(*25*)*: “Varlık, müşterektir.”

*(*26*)*: “*Mahsûra* tarzında önermeler kurabilmek için önermede *zât-unvân-vasıf* ayrımı yapmak zorunludur.”

*(*27*)*: “Olumlu *mahsûra* önermede *zât-ı mevzû‘* en genel anlamıyla dahi olsa varlık ile *ittisâf* etmek zorundadır.”

*(*28*)*: “Varlık, mâhiyete zâittir.”

*(*29*)*: “*Mahsûra* yüklemli önermeler, *hakîkiyye* önerme tarzında kurulmalıdır.”

*(*30*)*: “Varlık, dış ve zihin şeklinde taksim edilir.”

*(*31*)*: “Varlık, dış ve zihin şeklinde taksim edilmezse (A) *hakîkiyye* önermeler bâtıl olur (B).”

*(*32*)*: “*Hakîkiyye* önermeler bâtıl değildir (-B).”

*(*33*)*: “Bir *zât* hakkında *mahsûra* tarzında yüklemli olumlu yargıda bulunmak, önermedeki öznenin varlık tarzından bağımsız olarak, yüklem aracılığıyla özneye bir tür varlık atfetmektir.”

*(*34*)*: “Dışta varolmayan bazı şeyler hakkında olumlu yüklemli yargılar kurabiliyoruz.”

*(*35*)*: “Herhangi bir önermenin *nisbet-i hükmiyye*sinde olumluluk (*isbât*) ve olumsuzluk (*nefy*) ne birarada bulunabilir ne de ikisi ondan kalkabilir.”

*(*40*)*: “Bil ki, “Bir, ikinin yarısıdır.” *(*36*)* veya “Hiçbir dikdörtgenin bir köşegeni, kenarlarından birinin uzunluğuna denk olmaz.” *(*37*)* şeklinde zihnimizin verdiği yargıların yahut daha önce hiçbir bilince konu olmamış bazı kesin (*yakînî*) önermelerimizin *nefsü’l-emr*e mutâbık olduğu için doğru olduğu, öte yandan bilgisiz kimselerin “Bir, ikinin yarısı değildir.” *(*38*)* veya “Bazı dikdörtgenlerin bir köşegeni, kenarlarından birinin uzunluğuna denk olur.” *(*39*)* şeklindeki hükümlerin de *nefsü’l-emr*e mutâbık olmadığı için yanlış olduğu konusunda şüphe duymayız.”

*(*41*)*: "Mutâbakatın ise yalnızca, *zât*ları itibariyle farklılaşan ancak mutâbakatın gerçekleştiği [nisbette] birliğin bulunduğu iki şey arasında tasavvur edilebileceği konusunda da kesin (*yakînî*) bir bilgiye sahibiz."

*(*42*)*: "[Yukarıda] zikredilen iki sınıf önermenin zihinde var olmak noktasında ortak olduğunda da şüphe yok."

*(*43*)*: "O zaman birinci sınıf önermeler için bulunup da ikinci sınıf önermeler için bulunmayan zihinlerimizin dışında bir durumun olduğu ve mutâbakatın zihnimiz ile onun arasında gerçekleştiğinden bahsetmek zorundayız. İşte *nefsü'l-emr*de bulunuyor dediğimiz şey bu durumdur."

*(*50*)*: "Zihnin dışında bulunan bu durum ya "Kendi başına kâimdir" *(*44*)* ya da "Başkasında mütemessildir" *(*45*)*. Kendi başına kâim de ya "Konum sahibidir" *(*46*)* veya "Konum sahibi değildir" *(*47*)*. İlk ihtimal imkânsızdır. Birinci olarak, mevzu bahis edilen kesin önermeler ne evrenin belli bir mekanına ne de zamanın muayyen bir kesitine hastır. Ancak konum sahibi her şey zaman ve mekan ile kayıtlıdır. Şöyle denemez: "Konum sahibi şeylere mutâbakat, konum sahibi olmaları haysiyetiyle olmayabilir. Bilakis [onlara mutâbakat] konum sahiplerinin akledilir olmalarından dolayı olabilir. Daha sonra konumlar bunlara başka bir kayıttan dolayı eşlik etmiş olabilir. Bu durum tıpkı tekil bir zihinde bulunması haysiyetiyle *cüz'î* olan sûretin, zihnin hususiyeti göz ardı edilmesi haysiyetiyle *küllî* olmasına benzer." Çünkü biz de buna karşı şöyle deriz: "Zihnin dışında bulunması gereken ve önermelerimizin kendisine mutâbık olduğu bu akledilir sûretler bu itiraza göre başkasıyla kâim olmaktadır. Halbuki biz bu olasılıkta kendi başına kâim olma ihtimalini değerlendiriyoruz. Bu çelişkidir." İkinci olarak ise, mutâbakattan bahsedebilmek yalnızca mutâbakatın iki tarafına dair idrakimizin olduğu durumda mümkündür. Ancak biz konum hakkında bir bilgimiz olmasa ve ondan şüphe duysak bile mutâbakattan şüphe etmeyiz. Üçüncü olarak da, zihnimizdeki bu hükümleri yalnızca aklımızla idrak ederiz. Konumlu şeyleri ise sadece duyular veya duyular gibi olan şeyler ile idrak ederiz. Akledilirler ile duyular arasında, duyulur olmaları haysiyetiyle, mutâbakat mümkün değildir. İkinci [ihtimal], ki kendi başına kâim olup konum sahibi olmayan şeydi, bu da Platon'un idealarını kabul etmek demek olacaktır. Ancak kendisine mutâbakat edilen bu dış şey başkasında mütemessil ise bu durumda da iki ihtimal söz konusu olacaktır: Bu başkası ya "Konum sahibidir" *(*48*)* ya da "Konum sahibi değildir" *(*49*)*. Şayet konum sahibiyse onda temessül eden şey de onun gibi olacağından ifade

ettiğimiz imkânsızlık [bu ihtimalde de] ortaya çıkacaktır. Geriye [sadece] son kısım kaldı: Konum sahibi olmayan bir başkasında mütemessil."

*(*51*)*: "Kendisinde temessül edilen bu şey -zihinlerdeki bazı önermeler henüz husûle gelmeden önce bilkuvve olsalar dahi- bilkuvve olması mümkün değildir. [Bunun gerekçesi ise zihinlerde husûle gelen] bilfiil önermelerin yahut bir vakitte bilfiil olmaları mümkün olan önermelerin bilkuvve olan bir şeye mutâbakat etmesinin imkânsızlığı [ile açıklanır]."

*(*52*)*: "Aynı şekilde [mutâbakatın kendisine kıyasla gerçekleştiği] bu durumun değişmesi, yok olması yahut bir vakit bilkuvveyken bilfiile dönüşmesi mümkün değildir. Çünkü zikredilen [matematik] önermeler herhangi bir dönüşüm ve değişim geçirmeden yahut herhangi bir mekan ve zaman ile kayıtlanmadan ezelî bir sübûta sahip olmak zorundadır. Dolayısıyla bunların mahalli de böyle olmalıdır. Aksi takdirde mahal olmaksızın mahalde hulûl edenin (*hâll*) varlığı gerekecekti."

*(*53*)*: "Bu durumda dışta kendi başına kâim, konumu olmayan bir mevcûdun varlığı ispatlanmış olur. Bu mevcûd, kuvveden fiile çıkması mümkün tüm akledilirleri bilfiil kapsar. Hem bu mevcûdun hem de onda bilfiil bulunan akledilir sûretlerin değişmesi, dönüşmesi, yenilenmesi ve yok olması imkânsızdır. Hem o mevcûd hem de akledilir sûretler ezelden ebede bu sıfatlarla muttasıftır."

*(*54*)*: "Bunlar ispatlandığına göre şöyle deriz: "Bu mevcudun Evvelü'l-Evâil olan Zorunlu Varlık (isimleri yüce olsun) olması muhtemel değildir. Zira bu mevcûdun sahip olduğu sonsuz çokluk, bilfiil olmak zorundadır. Halbuki kesrete maruz kalmak, kesretin ilk ilkesi olmak ve kesretin kendisinde temessül ettiği bir kâbil mahal olmak Zorunlu Varlık'ın hakikatiyle çelişir."

*(*55*)*: "Bu durumda Zorunlu Varlık (*Te'âlâ ve Tekaddese*) dışında bu sıfatlarla varolan bir şey ispatlanmış oldu. Ona *Akl-ı Küll* ismini verelim. Kur'ân-ı Kerîm'de bazen "*Levh-i Mahfûz*" bazen de kuru yahut yaş dahil olmak üzere her şeyin bilgisinin kendisinde mevcut olduğu "*el-Kitâbü'l-mübîn*" olarak ifade edilen bu [*Akl-ı Küll*'dür]."

*(*56*)*: "*(*36*)* ve *(*37*)* gibi olan *yakînî* önermelerin hiçbirinin evrenin sadece belirli bir yeri söz konusu olduğunda doğru oldukları söylenemez."

*(*57*)*: "Konum sahibi bir şey hakkında kurulan önermelerin tamamı evrenin sadece belirli bir yeri söz konusu olduğunda doğrudur."

*(*58*)*: "*(*36*)* ve *(*37*)* gibi olan *yakînî* önermelerin hiçbiri konum sahibi bir şey hakkındaki önermeler değildir."

*(*59*)*: "*(*36*)* ve *(*37*)* gibi olan *yakînî* önermelerin hiçbirinin sadece zamanın belirli bir kesiti söz konusu olduğunda doğru oldukları söylenemez."

*(*60*)*: "Konum sahibi bir şey hakkında kurulan önermelerin tamamı sadece zamanın belirli bir kesiti söz konusu olduğunda doğrudur."

ÖZ GEÇMİŞ

İletişim Bilgileri:

İsim: Muhammet Maşuk Aktaş

Yayınlar:

Kitap Değerlendirmeler:

- "Hasan Spiker. Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth. Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2021", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2/50, 2021-1, ss 247-252.
- "*Baudolino* Romanının Tahlili Üzerine Felsefi Bir Deneme veya Kendime Dair Bazı Notlar", *Öncül Analitik Felsefe Dergisi*, 2021: https://onculanalitikfelsefe.com/baudolino-romaninin-tahlili-uzerine-felsefi-bir-deneme-veya-kendime-dair-bazi-notlar-m-masuk-aktas/ (Erişim Tarihi 31/07/2021).

Denemeler:

- Bertolacci'nin SEP'e (Stanford Encyclopedia of Philosophy) yazdığı "*Arabic and Islamic Metaphysics*" girdisinin türkçe tercümesine giriş ve değerlendirme: https://onculanalitikfelsefe.com/arap-ve-islam-metafizigi-amos-bertolacci-stanford-encyclopedia-of-philosophy/

Sempozyumlar:

- "Fahreddin Râzî'nin Paradoksu: Bilgi Tanımlarının İmkânsızlığı Hakkında", KDO (Klasik Düşünce Okulu), 27 Nisan 2019.

Diller:

1. Türkçe (anadil)
2. Arapça (ileri seviye)
3. İngilizce (ileri seviye)