



# İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

KUTBÜDDİN RÂZÎ'NİN “RİSÂLE FÎ TAHKÎKÎ'L-  
MAHSÛRÂT” ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mehmet KARATAPAN

Temmuz-2022



# İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

KUTBÜDDİN RÂZÎ'NİN “RİSÂLE FÎ TAHKÎKÎ'L-  
MAHSÛRÂT” ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mehmet KARATAPAN

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

Temmuz-2022

## ONAY

Mehmet Karatapan tarafından hazırlanan “Kutbüddin Râzî’nin “Risâle Fî Tahkîki’l-Mahsûrât” Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

### **JÜRİ ÜYELERİ**

### **İMZA**

#### **Tez Danışmanı:**

Doç. Dr. Mehmet Özturan

.....

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

#### **Üyeler:**

Prof. Dr. Ahmet Kayacık

.....

Erciyes Üniversitesi

Doç. Dr. Harun Kuşlu

.....

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

**Tez Savunma Tarihi:** 20/07/2022

## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Mehmet Karatapan

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı taahhüt ederim.

Doç.Dr. Mehmet Özturan

## Önsöz:

Aristoteles tarafından doğru ve tutarlı düşünmenin kurallarını ortaya koymak amacıyla *vaz*’ edilen mantık disiplini, genel geçer doğru düşünme kuralları ortaya koyarak düşünme sürecini denetlemeyi amaçlar. Düşünen zihin, Mantıkta ortaya konulan kurallara riayet ettiğinde, *vakıa*’daki gerçeklikle örtüşen zihinsel anlamlara ulaşır. Bu anlamlar, en nihâyetinde düşünme faaliyetinde bulunan kişinin bilgi yekûnunu oluşturur. Gerçekliği çoğunlukla akıl yürütmekle kavrarız. Başka bir deyişle gerçeklik, doğru düşünme aracılığıyla bilen öznde tezâhür eder. Düşünmek, bilinen kavramsal ve yargısal bilgilerden hareketle, bilinmeyen kavram ve yargılara ulaşmak olduğuna göre, aklın bu fiili yerine getirirken uyması gereken kurallar olmalıdır. Bu kuralların ortaya konulup tartışıldığı alan, Mantık ilmidir. Kıyas başta olmak üzere, akıl yürütmelerin olması gerektiği gibi yapılması, Mantığın en önemli hedefi olmuştur. Kıyasların doğru bir şekilde kurulması için, kıyasların bileşenleri olan önermelerin doğru anlaşılması, Mantık ilminin dolaylı olarak en önemli amacı haline gelir.

Bu çalışma, nicelenmiş yüklemler ve şartlı önermelerin semantiğinin yapıldığı *Risâle fî Tahkîki’l-mahsûrât* adlı eserin tahkik ve incelemesini konu edinmektedir. Kutbüddin Râzî’ye ait olan bu eser, iki bölüm ve alt başlıklardan oluşmaktadır.

Bilimlerde kullanılan nicelenmiş yüklemler ve şartlı önermelerin nasıl kurulduğu, *Risâle fî Tahkîki’l-mahsûrât*’ın odak noktasını oluşturmuştur. Bu tezde, Kutbüddin Râzî’nin *Risâle fî Tahkîki’l-mahsûrât* adlı risâlesinin tahkik edilmesi amaçlanmıştır. Böylelikle, İbn Sînâcî mantığın spesifik meselelerini yoğun bir şekilde ele alıp tartışan bir risâlenin tahkik edilip incelenmesi, literatüre bir nebze de olsa katkı sağlayacaktır. Bunun yanı sıra, *Risâle*’de tartışılan problemlerin, İbn Sînâcî mantığın en önemli Mantık felsefesi konuları arasında yer aldığını söyleyebiliriz. Söz gelimi, önermelerin konusunda içerilen fertlerin varlık düzeyi ile zihin, *hâriç*, *nefsü’l-emr* gibi ontolojinin en önemli kavramları arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Bununla birlikte, önermelerin doğruluğu, yargıya konu olabilecek nesnelerin varlık sınırı gibi meseleler, önermelerde yargının verildiği fertlerin varlık düzeyi tartışmasının birer uzantısı mesabesindedir. Risalede ele alınan problemlerin çok yoğun bir içeriğe sahip olması ve konuların muhtasar bir şekilde ele alınması,

benim için risalenin içeriğini incelemeyi zorlaştırdı. Gerek *Risâle*'nin metninden gerek problemlerin bizzat kendilerinden kaynaklanan zorlukları, müellifin diğer Mantık metinleri sayesinde aşmaya çalıştım.

Çalışmamızda, tezin kapsamı gereği, Kutbüddin Râzî'nin önermenin kurulumu bağlamında tartıştığı bu problemlerin felsefi uzantılarına yer verilmemiştir. *Akdü'l-vaz* ile *akdü'l-haml* kavramlarını, önermenin kurulumu bağlamında ele aldık. Yüklemler önermelerin semantiğinin yanı sıra, şartlı önermelerin niceliği, niteliği ve doğruluk değeri gibi konuları, tezin ikinci bölümünde inceledik. Son olarak *Risâle*'nin tahkikli metnine yer verdik.

Bu tezin ortaya çıkmasında çok büyük katkıları olan başta beni okutan hocalarım olmak üzere kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Mehmet Özturan'a, Prof. Dr. Ahmet Kayacık'a ve eleştirileriyle katkıda bulunan Doç. Dr. Harun Kuşlu'ya teşekkürü bir borç bilirim. Tezde incelediğim problemleri kendileriyle müzakere ettiğim arkadaşlarım Musa Şen, Zeynep Beyza Atlas, Ahmet Kıcık ve Okan Akbulut'a ve tezimi imla bakımından baştan sona okuyup görüşlerini benimle paylaşan arkadaşım Arş.Gör. Güneş Gezer'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca verdikleri bursla çalışmalarımı rahat bir ortamda yürütmemi sağlayan Darul-ilme şükranlarımı arz ediyorum. Son olarak, rahat bir çalışma ortamı sağlayan ve ilgisini çekmeyen problemleri dinleme zahmetinde bulunan eşim Sevgi'ye teşekkür ediyorum.

## Genel Bilgiler

**İsim ve Soyisim:** Mehmet Karatapan

**Anabilim Dalı:** Felsefe

**Programı:** İslam ve Türk Felsefesi

**Tez Danışmanı:** Doç.Dr. Mehmet Özturan

**Tez Türü ve Tarihi:** Yüksek Lisans- Temmuz 2022

### Özet:

Bu tez, bir giriş ve iki temel bölümden oluşmaktadır. Girişte, tahkik ve incelemesini yaptığımız *Risâle fî Tahkîki'l-mahsûrât* adlı eserin, Kutbüddin Râzî'ye ait olduğu ortaya kondu. Bununla birlikte, Kutbüddin Râzî'nin Mantık eserlerinin kronolojisi belirtildi. Yine giriş bölümünde, *Risâle fî Tahkîki'l-mahsûrât*'ın tahkikinde, hangi nüshaların esas alındığı açıklandı. Bunun yanı sıra, *Risâle fî Tahkîki'l-mahsûrât*'ın içeriği incelendi ve çalışma boyunca istifade edilen kaynaklar ortaya kondu.

Tezin birinci bölümünde, giriş mahiyetinde yüklemli önermelerin temel kavramları açıklandı. Sonrasında, tümel olumlu bir önermenin kurulumu, nicelik edatı olan *küll* terimi, yüklemli önermenin konusu (*mevzû*) ve yüklemi (*mahmûl*) üzerinden ele alındı. Bu bağlamda, *akdü'l-vaz*' ve *akdü'l-haml* kavramları incelendi. Olumlu yüklemli önermelerde doğru bir yargıda bulunmak için, konunun bir şekilde var olması gerektiğini ifade eden *kaide-i ferîyye* bağlamında, olumlu yüklemli

önergelerin, *hakîkiyye*, *hâriciyye* ve *zihniyye* şeklinde taksim edildiğini belirttik. Kutbüddin Râzî'nin *zihniyye* önermeleri kabul etmediğini, zihniyye önermeleri olumsuz önermelere indirgediğini vurguladık. Yüklemlî önermelerin konusunun kurulumunu inceledikten sonra, *akdû'l-haml* kavramı üzerinden önermenin yüklemine kurulumunu ele aldık. Birinci bölümün sonunda, tümel olumsuz yüklemlî önermelerin nasıl kurulduğu, konusunun var olmasının gerekli olup olmadığı, mümkün kipiyle kurulmuş önermelerin geçerli bir döndürmesinin bulunup bulunmadığı, tümel olumsuz zorunlu bir önermenin ne tür bir önermeye döndürüleceği gibi problemleri inceledik.

Son bölümde, şartlı önermelerin nicelenmesinin ne anlama geldiği incelendi. Bunun yanı sıra, şartlı önermelerin iki unsuru olan *mukaddem* ve *tâlînin* semantik yorumunun nasıl yapıldığı ortaya kondu. Şartlı önermelerin, niteliği, niceliği ve doğruluk değerlerinin belirlenmesinde, *mukaddem* ve *tâlînin* kendisi yerine, *mukaddem* ve *tâlî* arasındaki bitişiklik (*ittisâl*) veya ayrışıklık (*infisâl*) ilişkisinin belirleyici olduğu vurgulandı. *Mukaddem* ile *tâlî* arasındaki *lüzûmun* semantiği incelendi. Tümel olumlu *lüzûmiyye* önermesinin tanımında yer alan “tüm mümkün durum ve koşullar” şeklindeki tanımlayıcı unsurunun ne anlama geldiği ortaya kondu. Son olarak *Risale*'nin ikinci kısmının eklentiler başlığında yer alan problemler, tezin ikinci bölümünün sonlarında incelendi.

**Anahtar Kelimeler:** Nicelenmiş Yüklemlî Önergeler, Akdû'l-Vaz', Akdû'l-Haml, Hakîkiyye, Hâriciyye, Zihniyye, Mümkün Modal Önergelerin Döndürmesi, Nicelenmiş Şartlı Önergeler, Mukaddem, Tâlî, Tüm Mümkün Koşullar

## General Knowledge

**Name and Surname:** Mehmet Karatapan

**Field:** Philosophy

**Programme:** Islamic and Turkish Philosophy

**Supervisor:** Assoc. Prof. Mehmet Özturan

**Abstract:**

### Abstract:

This thesis consists of an introduction and two main chapters. In the introduction, it was revealed that the work called “Risala fî Tahqîqî'l-mahsûrât”, which we have provided its critical edition and have analyzed, belongs to Quṭb al-Dīn al-Rāzī. Additionally, in this part, The chronological order of Quṭb al-Dīn al-Rāzī's logical works has been specified, as well as it was explained which copies and manuscripts were utilized along the analysis of “Risala fî Tahqîqî'l-mahsûrât”. Finally, the content of “Risala fî Tahqîqî'l-mahsûrât” was vetted and the sources utilized across the thesis, were revealed.

In the first part of the thesis, the main notions of categorical propositions are explained and to be intended merely for introductory purposes. Thereafter, forming of a universal affirmative proposition has been addressed through the notion of

“kull” which is a quantity preposition, and subject (mawḍū‘) and predicate (maḥmūl) of the categorical proposition. Within this context, the concepts of aqdu'l-vaz' and aqdu'l-haml were vetted.

We have stated that within the context of Qaide-i far'iyya, which states that in order to make a correct judgment in affirmative predicate propositions, the subject must exist in some way, affirmative categorical propositions are divided into three parts i.e. haqiqiyya (real), kharijiyya (concerning extra-mental reality) and zihniyya (mental). We emphasized that Quṭb al-Dīn al-Rāzī did not accept mental propositions and reduced mental propositions to negative propositions. After examining the forming of the subject of categorical propositions, we discussed the forming of subject for the categorical of the proposition through the concept of aqdu'l-haml. Finally, in the first chapter, we dealt with several problems such as how the universal negative subject-predicative propositions are constructed, whether the subject must exist, or there is a valid aqis for the propositions asserted with modality of contingency, and what kind of proposition required to convert a universal negative necessary proposition.

In the last section, we have examined what it means to quantify hypothetical propositions. In addition, how the semantic interpretation of the two elements of conditional propositions, antecedent (muqaddam) and a consequent (tālin), has been revealed. It was emphasized that in determining the quality, quantity and truth values of hypothetical propositions, the relationship of connection (ittisal) or disjunction (infisal) between the antecedent and consequent is the determining factor, instead of the antecedent and the consequent itself. The semantics of the luzum between antecedent and the consequent were explained. The meaning of the descriptive element of "all possible situations and conditions" in the definition of the universal affirmative lûzûmiyya proposition has been revealed. Finally, the problems included in the appendices of the second part of the Risale were examined at the end of the second part of the thesis.

**Keywords:** Mahsura Proposition, Mental propositions, Qaide-i far'iyya, Haqiqiyya propositions, Hypothetical propositions, Antecedent, Consequent

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                            |                                     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------|
| KUTBÜDDİN RÂZÎ’NİN “RİSÂLE FÎ TAHKÎKÎ’L-MAHSÛRÂT” ADLI<br>ESERİNİN TAHLİL VE TAHKÎKÎ ..... | II                                  |
| Özet: .....                                                                                | VII                                 |
| Önsöz:.....                                                                                | V                                   |
| İÇİNDEKİLER.....                                                                           | XI                                  |
| KISALTMALAR .....                                                                          | XIV                                 |
| GİRİŞ: .....                                                                               | 15                                  |
| 1. Risâle Fî Tahkîkî’l Mahsûrât’ın Kutbüddin Râzî’ye Aidiyeti.....                         | 15                                  |
| 2.Kutbüddin Râzî’nin Mantık Eserlerinin Kronolojisi .....                                  | 16                                  |
| 3. <i>Risâle</i> ’nin Nüshaları .....                                                      | 17                                  |
| 4. <i>Risâle</i> ’nin İçeriği .....                                                        | 18                                  |
| 5. <i>Risâle</i> İncelenirken Yararlanılan Kaynaklar.....                                  | 19                                  |
| <i>RİSÂLE FÎ TAHKÎKÎ’L-MAHSÛRÂT</i> ’IN TAHLÎLİ.....                                       | <b>Error! Bookmark not defined.</b> |
| BÖLÜM I. ....                                                                              | 21                                  |

|                                                                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| NİCELENMİŞ YÜKLEMLİ ÖNERMELERİN İNCELENMESİ.....                                                                                            | 21 |
| 1.1. YÜKLEMLİ ÖNERMELER: KISA BİR GİRİŞ .....                                                                                               | 21 |
| 1.2.NİCELENMİŞ TÜMEL OLUMLU YÜKLEMLİ ÖNERMELERİN<br>SEMANTİK İNCELENMESİ.....                                                               | 23 |
| 1.2.1.” Her A, B’dir” Önermesindeki <i>Küll</i> Edatının Tahkîki .....                                                                      | 25 |
| 1.2.2.” Her A, B’dir” Önermesinde Konunun Kurulumu .....                                                                                    | 28 |
| 1.2.3. “Her A, B’dir” Önermesinde Yüklemin Kurulumu: <i>Akdü’l-haml</i><br>.....                                                            | 50 |
| 1.3. NİCELENMİŞ TÜMEL OLUMSUZ YÜKLEMLİ ÖNERMELERİN<br>SEMANTİK İNCELENMESİ.....                                                             | 53 |
| 1.3.1. Konusunun Varlığı Bakımından Olumlu önerme ile Olumsuz<br>Önerme.....                                                                | 54 |
| 1.3.2.Konusunun Varlığı Bakımından Basit Olumsuz Önerme ile<br>Olumlu <i>Ma’dûle</i> Önerme .....                                           | 57 |
| 1.3.3.Olumlu Yüklemlî Önergelerin Konusunun Var Olması Gerektiği<br>Kuralına Yönelik Beş Temel İtiraz ve Kutbüddin Râzî’nin Çözümleri ..... | 61 |
| 1.4. BİRİNCİ BÖLÜMÜN SONUÇ KISMI: NİCELENMİŞ YÜKLEMLİ<br>ÖNERMELERLE İLGİLİ ÜÇ MESELE.....                                                  | 69 |
| 1.4.1. Olumsuz Önergelerde Konunun Varlığının Zorunlu Olmaması,<br>Çelişki ( <i>Tenâkûz</i> ) İlkesini Geçersiz Kılar Mı? .....             | 69 |
| 1.4.2. Tümel Olumsuz Zorunlu Önergelerle Tümel ve Tikel Olumlu<br>Mümkün Önergelerin Düz Döndürmesi: Giriş .....                            | 73 |
| 1.4.3. Mümkün Kipli Küçük Öncülden Oluşan Kıyaslar Geçerli Sonuç<br>Verir Mi?.....                                                          | 82 |
| BÖLÜM II.....                                                                                                                               | 85 |
| NİCELENMİŞ ŞARTLI ÖNERMELERİN İNCELENMESİ .....                                                                                             | 85 |
| 2.1.ŞARTLI ÖNERMELERİN SEMANTİK YORUMU .....                                                                                                | 85 |

|                                                                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.1.1. Nicelenmiş Şartlı Önergeler: Kısa Bir Giriş .....                                                                                | 86  |
| 2.1.2. <i>Mukaddem</i> ile <i>Tâlînin</i> Semantik Yorumu .....                                                                         | 89  |
| 2.1.3.Şartlı Önergeler Nasıl Nicelenmektedir? .....                                                                                     | 92  |
| 2.2. İKİNCİ BÖLÜMÜN SONUÇ KISMI:.....                                                                                                   | 98  |
| DÖRT AYRI PROBLEM: ŞÜPHELER VE SÖZ KONUSU ŞÜPHELERE<br>VERİLEN CEVAPLAR.....                                                            | 98  |
| 2.2.1. Tümel Olumlu <i>Lüzûmiyye</i> Bir Önermenin Ters Döndürmesine<br>( <i>Aks-i Nakîz</i> ) Yönelik Bir İtiraz ve İtiraza Cevap..... | 98  |
| 2.2.2. Bitişik Şartlı <i>Lüzûmiyye</i> Önergelerden Oluşan İktirânî Kıyaslar<br>Geçerli Sonuç Verir mi? .....                           | 102 |
| 2.2.3. Öncülleri <i>Lüzûmiyye</i> önergelerden Oluşan Üçüncü Şekil <i>İktirânî</i><br>Kıyaslar Geçerli Sonuç Verir mi?.....             | 109 |
| 2.2.4. Öncülleri <i>Lüzûmiyye</i> önergelerden Oluşan Birinci Şekil İkinci<br>Darptan Kıyaslar Geçerli Sonuç verir mi?.....             | 111 |
| SONUÇ .....                                                                                                                             | 112 |
| KAYNAKÇA .....                                                                                                                          | 117 |

## KISALTMALAR

a.g.e.: Adı Geçen Eser

bkz.: Bakınız

çev.: Çeviren

haz.: Hazırlayan

thk.: Tahkik

nşr.:Neşir

# GİRİŞ

## 1. Risâle Fî Tahkîki'l Mahsûrât'ın Kutbüddin Râzî'ye Aidiyeti

Kutbüddin Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr* adlı Mantık eserinin iki ayrı yerinde, tezimizin konusu olan *Risâle*'ye<sup>1</sup>, *Tahkîku'l-mahsûrât* adıyla atıfta bulunmaktadır: “Şayet önermenin konusundan *müsemâyı* çıkartırsanız, Mantık ilminin üç tane kuralı geçersiz olacaktır: Tümel olumsuz önerme, tikel olumlu önermesinin döndürmesi ile birinci şeklin dördüncü darbı.” Kutbüddin Râzî, önermenin konusunun kurulumuyla ilgili ileri sürülen bu şüpheyi cevap verdikten sonra, “Bu şüpheyi, *Risâle fî Tahkîki'l-mahsûrât*'ta başka cevaplar da verdik. Arzulayan oraya bakabilir” diyerek *Risâle*'ye atıfta bulunmaktadır.<sup>2</sup> *Risâle*'ye atıfta bulunduğu diğer bir pasaj, bitişik şartlı *lüzûmiyye* önermesinin ters döndürmesini incelediği bölümdür. “Bu konuda, başka bahisleri, *Risâle fî Tahkîki'l-mahsûrât*'ta ortaya koyduk.”<sup>3</sup>

Tahkikini yaptığımız *Risâle*'nin, Kutbüddin Râzî'nin atıfta bulunduğu *Risâle* olduğuna nasıl emin olabiliriz sorusu akla gelebilir. Tahkik ettiğimiz *Risâle* ile Kutbüddin Râzî'nin diğer mantık eserleri arasındaki paralellik, hatta kimi pasajlarda cümlelerin aynı veya benzer olması gibi karineler, tahkik ve incelemesini yaptığımız *Risâle*'nin, Kutbüddin Râzî'ye ait olduğunu güçlendirmektedir. Bunun yanı sıra, *Risâle*'nin çok fazla nüshasının olması ve bu nüshaların bizim tahkik için kullandığımız nüshalarla aynı içeriğe sahip olması, tahkik edilen *Risâle*'nin Kutbüddin Râzî'ye olan aidiyetini güçlendirmektedir.

<sup>1</sup> Çalışma boyunca, *Risâle fî Tahkîki'l Mahsûrat* yerine *Risâle* kısaltması kullanılacaktır.

<sup>2</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, thk. Ebu'l- Kasım er-Rahmânî (Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1393), 2/109-110.

<sup>3</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/501.

## 2.Kutbüddin Râzî'nin Mantık Eserlerinin Kronolojisi

İbn Sînâcî mantığın en önemli eserlerini telif eden mantıkçı-filozoflardan biri Kutbüddin Râzî'dir. Telif ettiği eserler, yıllarca aklî ilimler ulemâsının ana kaynaklarını teşkil etmiştir. Kimi eseri, medreselerde ders metni olarak okutulmuş, üzerine şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idil-mantikiyye fî şerhi Risâleti's-Şemsiyye*, *Levâmi'u'l-esrâr fî Şerh-i Metâli'i'l-envâr*, *el-Muhâkemât Beyne Şerhey'il-İşârât*<sup>4</sup> gibi Mantık ilminin hemen her meselesini inceleyen metinler yazmıştır. Bunun yanı sıra, *er-Risâletü'l-Ma'mûle fî't-tasavvur ve't-tasdîk*, *Risâle fî Tahkiki'l-külliyât*,<sup>5</sup> *Risâle fî Tahkiki'l-mahsûrât* gibi problem odaklı eserler de kaleme almıştır. Bu metinlerin, tespit edebildiğimiz kadarıyla kronolojisi şu şekildedir:

*Metâli'* şerhinde Kutbüddin Râzî, *Risâle fî Tahkiki'l-külliyât*<sup>6</sup> ile tezimizin konusu olan *Risâle fî Tahkiki'l-mahsûrât*'a<sup>7</sup> atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu iki *Risâle*, *Metâli'* şerhinden önce yazılmıştır. Fahreddin Râzî ile Nasîruddin Tûsî'nin *el-İşârât* şerhleri üzerine yazdığı *el-Muhâkemât* eserinde yer alan “Bu konunun tahkiki, *Metâli'* şerhinde yapılmıştır” ifadesinden, Kutbüddin Râzî'nin *Metâli'* şerhini *el-Muhâkemât*'tan önce yazdığını öğreniyoruz.<sup>8</sup> Kutbüddin Râzî'nin *Metâli'* şerhi muhakkiki Ebu'l-Kâsım er-Rahmânî'nin belirttiği üzere Seyyit Şerif Cürçânî, *Metâli'* şerhine yazdığı hâşiyede, Kutbüddin Râzî'nin *Şemsiyye* şerhini, *Metâli'* şerhinden önce telif ettiğini söylemektedir.<sup>9</sup>

Sonuç olarak, Kutbüddin Râzî'nin temel mantık eserleri arasında önce, *Şemsiyye* şerhini, sonra *Metâli'* şerhini, daha sonra *el-Muhâkemât*'ı yazmış olduğunu

<sup>4</sup> Çalışma boyunca, *Tahrîru'l-kavâ'idil-mantikiyye fî şerhi Risâleti's-Şemsiyye* yerine, *Şemsiyye* şerhi; *Levâmi'u'l-esrâr fî Şerh-i Metâli'i'l-envâr* yerine *Metâli'* şerhi; *el-Muhâkemât Beyne Şerhey'il-İşârât* yerine *el-Muhâkemât* kısaltmalarını tercih ettik.

<sup>5</sup> Bu *Risâle*, Prof. Dr. Ömer Türker tarafından, Molla Hanefî ve Emir Hasan er-Rûmî şerhleriyle birlikte Türkiye Yazma Eserler Başkanlığından *Tümeller Risâlesi ve Şerhleri* adıyla neşredilmiş ve Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz:Kutbüddin er-Râzî, *Risâle fî Tahkiki'l-külliyât: Tümeller Risâlesi ve Şerhleri*, thk. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).

<sup>6</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, thk. Ebu'l- Kasım er-Rahmânî (Tahran: Müesseset-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1393), 1/189.

<sup>7</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/109-110.

<sup>8</sup> Kutbüddin er-Râzî, “*el-Muhâkemât li-Kutbüddin er-Râzî*”, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasiruddin et-Tûsi ve'l Mühâkemât li-Kutbüddin er-Râzî*, thk. Kerîm Feyzî (Kum: Müessesetü Matbû'ât-ı Dîni, 1383), 1/252.

<sup>9</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 1/167.

tespit ettik. Tahkik ettiğimiz *Risâle*'nin ise, *Metâli'* ve *el-Muhâkemât* şerhinden önce yazıldığını tespit etmekle beraber, *Şemsiyye* şerhinden önce mi yoksa sonra mı yazıldığını tespit edemedik.

### 3.*Risâle*'nin Nüshaları

Üç farklı nüshayı dikkate alarak *Risâle*'yi tahkik ettik. Bunun yanı sıra, hicri 1289 Rabiulevvel ayının 19.gününde Yahya Efendi Matbaasında İsmâuddin İsferâyinî şerhiyle<sup>10</sup> birlikte basılmış olan ve 3660 sayısıyl Millî Eğitim Bakanlığı Ragıp Paşa Kitaplığı Müdürlüğünde kayıtlı bulunan *Risâle*'nin matbû' halini de tahkik esnasında göz önünde bulundurduk.

**el-Melik Suûd Üniversitesi (King Saud University) Nüshası:** 22 varaktan oluşan bu nüshanın ferağ kaydında, İbn Mahmud el-Hattât eş-Şîrâzî tarafından Hicri 929 yılında yazıldığı ifade edilir. Kütüphaneye 4301 rakamıyla kayıtlı olan bu nüshada *Risale*'nin ismi, *Risâle fî Tahkiki'l-mahsûrât el-hamliyye* olarak belirtilmiştir. Biz, müellifin *Metâli'* şerhindeki isimlendirmesini ve *Risâle*'de şartlı önermelerin de incelendiğini dikkate alarak, *Risâle fî Tahkiki'l-mahsûrât* şeklindeki başlığı uygun gördük. Tahkikte bu nüshayı esas aldık ve (م) olarak işaretledik.

**Giresun Nüshası:** Bu nüsha, İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Giresun İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda, 28 Hk 3585/1 demirbaş numarasıyla kayıtlı bir mecmuanın ilk risâlesidir. Herhangi bir ferağ kaydı bulunmayan bu nüsha, diğer nüshalara nispetle daha okunaklı bir nüshadır. Bu nüshayı (ج) olarak işaretledik.

**Kitaphane-i Meclisi Şûray-ı Milli Nüshası:** Meclisi Şûrây-ı milli kütüphanesinde 85826 numarasıyla bulunan bu nüsha, Felsefe-Mantık eserlerinin bulunduğu bir mecmuanın dördüncü risalesi olarak sayfa 133'te yer almaktadır. Bu nüshayı (ش) olarak belirledik.

*Risâle*'nin tahkikinde İSAM tahkik esaslarını takip ettim.

<sup>10</sup> İsmâ isferâyini bu şerhte, yalnızca önermenin konusunda yer alan fertlerin konunun *mefhûmu*yla nitelenmesi anlamındaki *akdü'l-vaz'* kavramı etrafındaki tartışmaları ele alıp incelemektedir.

#### 4. *Risâle*'nin Kısa İçeriği

Klasik mantıkta önermeler, farklı açılardan çeşitli taksimlere tabi tutulmuştur. Söz gelimi, yargıya konu olan şeyin ne olduğuna bağlı olarak, önermeler farklı alt türlerle ayrılmaktadır. Yargı, konuda içerilen fertler hakkında verilebileceği gibi konunun fertleri yerine konuda bulunan tümel anlam hakkında da verilebilir. Bu bağlamda bir önermede yargı, konunun tümel olan *mefhûmunun* altında yer alan fertler hakkında verilmişse, önermenin konusu nicelenmiş (*mahsûra*)<sup>11</sup> olacaktır. Örneğin “Tüm bilgisayarlar, siyahtır” önermesinde siyahlık yargısı, bilgisayar anlamına değil; her bir bilgisayar tikeline verilmektedir. Bilimlerde kullanılan kıyasların öncülleri, işte bu tür nicelenmiş önermelerden oluşur. Kutbüddin Râzî, telif ettiği *Risâle fi Tahkiki'l-mahsûrât*'ta, nicelenmiş önermelerle ilgili bazı meseleleri, farklı itiraz ve şüpheleri takrîr etmek ve kendi görüşlerini delilleriyle birlikte ortaya koymak suretiyle derinleştirmiştir. Mezkûr *Risâle*, nicelenmiş yüklemli ve şartlı önermelerin tahkîki şeklinde iki temel bölümden ve her bir bölümde bulunan alt başlıklardan oluşmaktadır. Birinci bölümde, iki *maksad* ve bir eklenti başlığı, ikinci bölümde ise iki *matlab* ve eklentilerin yer aldığı sonuç kısmı bulunmaktadır. *Risâle*'nin gerek birinci bölümünde gerek ikinci bölümünde, eklentiler başlığı altında ele alınan problemler, temel problemlere nispetle ayrıntılı bir şekilde incelenmemiştir.

Müellif birinci *maksat* başlığı altında, niceleyici edatı olan *küll* kavramı, önermenin konusu (*mevzû*) ve yüklemi (*mahmûl*) üzerinden tümel olumlu önermenin semantiğini<sup>12</sup> yapmıştır. Diğer bir ifadeyle birinci *maksatta*, tümel olumlu bir önermenin nasıl kurulduğu problemini incelemiştir. İkinci *maksatta*, konusunun varlığı bakımından tümel olumsuz bir önermenin anlamını soruşturmakta, birinci kısmın eklentiler bölümünde ise ilk olarak olumsuz önermelerde konunun var olması şart koşulmadığında, tümel olumlu ile tikel olumsuz iki önerme arasındaki çelişkinin geçersiz olacağını iddia eden bir eleştiriye çözüm geliştirmektedir. Ardından, zorunlu kipli olumsuz bir önermeyle mümkün kipli olumlu bir önermenin nasıl

<sup>11</sup> *Mahsûra* terimi yerine, metin boyunca “nicelenmiş önerme” terimini kullanacağız.

<sup>12</sup> Semantik terimi, bir kavramı veya problemi delilleriyle birlikte incelemek ve elde edilen neticeyi ortaya koymak anlamında tahkik/kritik kavramı yerine kullanılmıştır.

döndürüleceğini ve mümkün küçük öncülde (es-suğrâ el-mümkin) oluşan bir kıyasın, geçerli sonuç verip vermeyeceğini tartışmaktadır.

Kutbüddin Râzî, *Risâle*'nin ikinci kısmında şartlı önermelerin nicelenmesinin ne anlama geldiğini tahlil etmiş; birinci *matlab* başlığı altında, bitişik şartlı önermenin *mukaddemi* (önbitişen) ile *tâlîsini* (artbitişen) incelemiştir. İkinci *matlab*da ise ayırık şartlı önermenin niceliğinin -yani tümel ve tikel oluşunun- semantiğini yapmıştır. *Risâle*'nin ikinci bölümünün sonuç kısmında ise dört ayrı meseleyi incelemiştir:

- Olumsuz *lüzûmiyye* önermelerin ters döndürmesine ilişkin getirilen itiraz ve itiraza yönelik çözüm.
- Bitişik şartlı önermelerden oluşan *iktirânî* bir kıyasın sonuç vermesine yönelik ortaya atılan itiraz ve itiraza ilişkin çözüm.
- Bitişik şartlı önermelerden oluşan üçüncü şekilden *iktirânî* bir kıyasın sonuç vermesine yönelik ortaya atılan itiraz ve itiraza yönelik çözüm.
- Bitişik şartlı önermelerden oluşan *iktirânî* bir kıyasın birinci şeklinin ikinci darbına getirilen itiraz ve itiraza ilişkin çözüm.

Kısaca, nicelenmiş yüklemli önermelerin semantiği, *Risâle*'nin birinci bölümünün ana çerçevesini oluştururken zorunlu kipli olumsuz ve mümkün kipli olumlu modal önermelerin nasıl döndürüldüğü; mümkün modal bir önermeden oluşan kıyasın nasıl geçerli sonuç verdiği, birinci bölümün eklentiler kısmını oluşturmaktadır. İkinci bölümde ise nicelenmiş şartlı önermenin semantik yorumu, *Risâle*'nin ana çerçevesini; olumsuz *lüzûmiyye* önermenin ters döndürmesi ve bazı kıyasların sonuç verip vermemesi problemleri ise ikinci bölümün eklentiler kısmını oluşturmaktadır.

### **5. *Risâle* İncelenirken Yararlanılan Kaynaklar**

Bu tezin konusu olan *Risâle*'nin temel problemleri incelenirken, Kutbüddin Râzî'nin kendi eserleri başta olmak üzere atıfta bulunduğu mantıkçıların eserlerinden istifade edildi. Özellikle *Risâle*'nin içeriği ile müellifin *Metâli*' şerhi arasında çokça paralellikler olduğu için, problemlerin anlaşılması noktasında *Metâli*' şerhine başvurduk. *Risâle*'deki mümkün modal önermesinin geçerli döndürmesinin

olmadığını, *Keşfu'l-esrâr an ğavâmizi'l-efkâr* adlı mantık eserinde ortaya koyan kişi, Efdalüddin Hûnecî'dir. Yüklemler önermelerin konusunun varlığı açısından yapılan taksime, üçüncü bir önerme çeşidi ekleyen kişi, Esîruddin Ebherî'dir. Kutbüddin Râzî'nin doğrudan tartıştığı bu problemlerin kaynağını göstermek amacıyla, Hûnecî'nin *Keşfu'l-esrâr an ğavâmizi'l-efkâr* adlı eseri ile Ebherî'nin *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dili'l-esrâr* adlı eserine atıfta bulunduk. Aynı şekilde Şemseddin Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-efkâr fî'l-mantık* adlı metninden de çokça yararlandık. *Risâle*'de Kutbüddin Râzî, olumlu *ma'dûle* önermelerinin konusunun varlığının gerekli olmadığına yönelik bir itiraz ileri sürmektedir. Bu itiraz, Fahreddin Râzî tarafından *Mantıku'l-mulahhas*'ta ortaya konulmuştur. Bu itirazın kaynağını göstermek ve olumlama ile olumsuzlama arasındaki farkı göstermek amacıyla, *Mantıku'l-mulahhas* ile İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ile *el-İşârât*'ını temel kaynak olarak kullandık.

## BÖLÜM I

### NİCELENMİŞ YÜKLEMLİ ÖNERMELERİN İNCELENMESİ

#### 1.1. YÜKLEMLİ ÖNERMELER: KISA BİR GİRİŞ

*Risâle*'nin birinci kısmını oluşturan temel problemleri incelemeden önce, klasik önermeler mantığının temel kavram ve meselelerini izah etmeye çalışacağız.

Klasik Mantıkta önerme, doğruluğa ve yanlışlığa ihtimali olan söz, şeklinde tanımlanmıştır.<sup>13</sup> Tanımdaki “söz” kaydıyla Ali, Okan, Ömer gibi tekil (*müfred*) terimler; “doğru veya yanlış olmaya elverişli” kaydıyla temenni, emir ve nehiy gibi *inşâî* cümleler ve “Ali'nin kalemi” gibi tamlamalar, tanımın dışında kalmaktadır. Önermenin doğru veya yanlış değerini alabilmesi, önermenin gerçeklik (*vâkı'a*) hakkında anlatıda bulunan (*el-hâkiye*) bir *haberî nispeti*<sup>14</sup> içermesinden dolayıdır. *Haberî nispetin* gerçeklikle örtüşmesi durumunda önerme doğru, örtüşmemesi durumunda önerme yanlış niteliğini alacaktır.<sup>15</sup> Söz gelimi “Yağmur yağıyor” önermesi, belirli bir gerçeklik hakkında anlatıda bulunduğu için doğru veya yanlış şeklinde nitelenebilirken; “Kapıyı aç” gibi *inşâî* bir cümle, gerçeklikten haber vermeksizin kendi gerçekliğini kurduğundan, doğru veya yanlış şeklinde nitelenemez.

Klasik mantıkta önermelerin farklı itibarlarla muhtelif kısımlara ayrıldığına yukarıda değinmiştik. Hakkında yargı verilen ile kendisiyle yargıda bulunduğumuz unsurları dikkate aldığımızda, eğer önermenin iki unsuru, iki tekil terimden

<sup>13</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîru'l kavaid'il mantıkiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, thk. Muhsin Bidârfer (Kum: Menşûrât-ı bidâr, 2005), 221; er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393; Molla Abdullah Yezdî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık mea Hevâşî Tehzîbi't-tehzîb*, thk. Abdülhamîd Türkmânî (Amman: Dâru'n-nûr el-mübîn, 2018), 188. Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Müctebâ Zîrâ'î (Kum: Müessesese-i Bostan-ı Kitap, 1392), 71.

<sup>14</sup> Önermenin bir şeylerden haber verdiği dikkat çekmek için yargısal nispet yerine haberî nispet terimini kullandık. Haberî nispet, “A, B'dir” önermesindeki “dir-dır” ifadesinin delâlet ettiği anlam şeklinde ifade edilebilir.

<sup>15</sup> Celâleddin ed-Devvânî, *Şerha el-Muhakkik ed-Devvânî ve Molla Abdullah el-Yezdî alâ Tehzîbi'l Mantık*, thk. Abdunnasîr Ahmet eş-Şâfi el-Melibârî (Kuveyt: Daru'z-Ziyâ, 2014), 173.

oluşuyorsa önerme yüklemli; iki unsuru birbirine bağlayan *haber-î nispet* çözüldüğünde geriye iki farklı önerme kalıyorsa önerme şartlı olacaktır.<sup>16</sup> Yüklemli önermelerde, kendisi hakkında yargı verilene konu (*mevzû*), kendisi ile yargıda bulunulana yüklem (*mahmûl*); şartlı önermelerin ise birinci unsuruna *mukaddem*, (önbitişen) ikinci unsuruna *tâlî* (artbitişen) denilmektedir.<sup>17</sup>

Yargının oluşması için konu ve yüklem zihindeki varlığı yeterli değildir. Konu ve yüklem arasında, bir ilişkinin kurulması gerekmektedir. Akılda, konu ve yüklem arasında, öncelikle *takyîdi* bir nispet kurulur. Düşünme esnasında akıl, orta terimi yakaladığında, konu ve yüklem birbirine tam bir nispetle bağlanır ve böylece zihinde, gerçeklik hakkında yargı oluşur. Zihnin bu şekilde konu ve yüklem arasında bağlantı kurmasına, diğer bir deyişle iki farklı anlam arasında ilişki kurmasına, yargı/tasdîk denilmektedir.

Yüklem, konu için olumlanıyorsa yüklemli önerme olumlu (*mûcibe*); yüklem konudan olumsuzlanıyorsa yüklemli önerme, olumsuz (*sâlîbe*) şeklinde isimlendirilecektir.

Yüklemli önermeler, önermenin konusunda içerilen fertlerin niceliği dikkate alınarak üçüncü bir taksime tabi tutulmaktadır.<sup>18</sup> Konusu tikel (*cüzî*) bir terimse önerme, tekil (*şahsiyye/mahsûsa*) adını alır. Örneğin “Ahmet, çalışkandır” önermesinin konusu tikel bir terimden oluştuğu için, bu önerme tekil bir önerme olacaktır. Önermenin konusu tümel (*küllî*) bir terimden oluştuğunda, ortaya üç ihtimal çıkar:

- **Tümel Önerme:** Yargının, önermenin konusundaki fertlerin her birine verildiği önermedir.
- **Tikel Önerme:** Yargının, konudaki fertlerin bir kısmına verildiği önermedir.
- **Niceliği Belirsiz Önerme (*Mühmele*):** Yargının tüm fertlere mi veya bazı fertlere mi verildiği belirtilmeyen önermedir.

<sup>16</sup> Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 222.

<sup>17</sup> Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 232.

<sup>18</sup> Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 238.

Yargının, konudaki fertler yerine konuda yer alan *mefhûm*/anlama yüklendiği önermelerimiz bulunmakatadır. Örneğin “İnsan türdür veya tümeldir” önermesinde, tür veya tümel anlamı, insanın fertlerinden olan Ali ve Mehmet’e değil; insan anlamının doğrudan (*bizatihi*) kendisine yüklenmiştir.<sup>19</sup> *Tabiiyye* olarak adlandırılan bu önermeler, Mantığın inceleme alanına dahil değildir.

İster yüklemli ister şartlı olsun nicelenmiş önermelerin her birinde, fertlerin niceliğine delalet eden bir niceleyici terim bulunmaktadır. Mantıkçılar, bu niceleyici edatı, *sûr* şeklinde isimlendirmiştir. Bir önermede yargı, konuda içerilen fertlere verilmişse ve söz konusu yargının hakkında verildiği fertlerin niceliği belirtilmişse, önerme *mahsûra*/nicelenmiş adını alacaktır. Bu bağlamda hem yüklemli önermeler hem de şartlı önermeler, nicelenebilmektedir (*el-mahsûra el-hamliyye ve ’ş-şartiyye*). Şartlı önermelerin niceliği yani tümel veya tikel oluşu, yüklemli önermelerden farklı olarak gerçekleşir. *Risâle*’nin ikinci kısmını oluşturan nicelenmiş şartlı önermeler bölümünde, yüklemli önermelerden farklı olarak şartlı önermelerin tümel veya tikel oluşunun ne anlama geldiğini izah etmeye çalışacağız.

Sonuç olarak yüklemli ve şartlı önermeler, tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz olmak üzere dört farklı şekilde nicelenir ve nicelenmiş bu önermeler için, *mahsûrât-ı erba*’a terimi kullanılır.<sup>20</sup>

Yukarıda belirttiğimiz üzere, *tabiiyye* önermelerde yargı, tümel olan *mefhûm*un fertleri/*misdâkları* yerine, önermenin konusunun *mefhûm*una yüklendiği için, bu önermelerde yargıya konu olan, fertler değildir. Bundan dolayı, *tabiiyye* önermeler için nicelenmiş/*mahsûra* ıstılahı kullanılmaz.

## 1.2.NİCELENMİŞ TÜMEL OLUMLU YÜKLEMLİ ÖNERMELERİN SEMANTİK İNCELENMESİ

Bu kısa girişten sonra, *Risâle*’yi incelemeye geçebiliriz. Kutbüddin Râzî, olumlu önerme kavramının tahkîkine geçmeden önce, yazdığı *Risâle*’yi neden sadece nicelenmiş önermelerle sınırlandırdığına dikkat çeker. Ona göre, *şahsiyye* ve

<sup>19</sup> Kutbüddin Râzî, *Tahrîru’l kavaid’il mantıkiyye fî Şerhi’r-Risâleti’ş-Şemsiyye mea hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 241-242.

<sup>20</sup> Kutbüddin Râzî, *Tahrîru’l kavaid’il mantıkiyye fî Şerhi’r-Risâleti’ş-Şemsiyye mea hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 238.

*mühmele* önermelerin Mantıkta incelenmemesinin sebebi, ilimlerde *şahsiyye* önermelerin faydasının çok az olması<sup>21</sup> ve *mühmele* önermelerin tikel önermelere indirgenmesidir. Bu yüzden, bu önermeler doğrudan mantığın inceleme alanına girmez. Peki *tabiiyye* bir önerme, neden mantık disiplininde incelenmez?

Bilimlerde hedeflenen şey, “*hâriçteki*<sup>22</sup> aslî varlıkları” incelemektir. Aslî olarak var olan şeyler, tümel tabiatlar değil; tümel tabiatı bir parça olarak içeren fertlerdir. İşte bilimlerde inceleme konusu olan, bu fertlere ilişkin durumların ta kendisidir. Oysaki, *tabiiyye* önermelerde yargı, zihindeki tümel kavrama verildiği için *tabiiyye* bir önermeyle bizim, *hariçteki* aslî nesnelere ilişkin durumlara dair bilgimiz çoğalmamaktadır.<sup>23</sup> Bununla birlikte, *tabiiyye* önermelerin kıyaslarda kullanıldığında doğru sonucu vermemesi, bilimlerde itibara alınmamasının diğer bir sebebini teşkil etmektedir.<sup>24</sup>

Müellifin dikkat çektiği diğer bir nokta, *Risâle*’de tümel olumlu önermenin semantik yorumunu, neden olumsuz ve tikel önermeye öncelediği hususudur. Klasik Mantıkta olumluluk ve tümellik, olumsuzluk ve tikellikten daha üstün bir konumdur. Bu nedenle Kutbüddin Râzî, birinci *maksat* başlığı altında tümel olumlu önermeyi incelemekle, tümel olumlu önermenin incelemesini, tümel olumsuz önermeye öncelemiştir.

*Risâle*’de tümel olumlu önerme incelenmiş, tikel olumlu önerme ise incelenmemiştir. Çünkü tümel olumlu önermenin nasıl kurulduğu kavrandıktan sonra, tikel olumlu önermenin de kuruluşunun şartları anlaşılmış olacaktır. Kutbüddin Râzî, tümel olumlu önermenin semantiğini, yüklemli önermenin nicelik edatı, konusu ve yüklemi üzerinden yapmaktadır. Tümel olumlu önermenin nicelik

<sup>21</sup> *Levâmiu’l-esrâr*’da, “Nasıl ki *tabiiyye* önerme bilimlerde kullanılmıyorsa *şahsiyye* önermenin de kullanılmaması gerekir. Çünkü bilimler, tikelleri değil tümelleri araştırır” şeklindeki bir itiraza şu şekilde cevap vermektedir: “Tümel bir önerme, tikel önermeleri dikkate almayı gerektirir. Çünkü tümel önermede yargı, fertlere verilmektedir. Doğrudan tikel bir önermenin bilimlerde kullanılmaması, hiçbir şekilde (mutlak olarak) kullanılamayacağı anlamına gelmez.” Bkz. er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/56.

<sup>22</sup> *Hâriç*, insanın zihinsel yetilerinin dışı anlamında kullanılmaktadır. Bkz:er-Râzî, *Tahrîru’l-kavâid’il mantikiyye fî Şerhi’r-Risâleti’s-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 253.

<sup>23</sup> Seyyid Şerif El-Cürcânî, “Hâşiyetu’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî ala Şerhi’s-Şemsiyye”, *Tahrîru’l-kavâid’il mantikiyye fî Şerhi’r-Risâleti’s-Şemsiyye mea hâşiyeti’s- Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî* (Kum: Menşûrât-ı bidâr, 2005), 243.

<sup>24</sup> Önermelerde kullanılan *küll* edatının tahkikinin yapıldığı başlıkta, *tabiiyye* bir önermenin kıyasta kullanıldığında doğru sonuç vermemesinin nedeni, örnek üzerinden gösterilecektir.

edatı, konu ve yüklemnin semantiği yapıldığında, nicelik, konu ve yüklemden oluştuğu için diğer nicelenmiş tikel ve olumsuz önermelerin de semantiği yapılmış olacaktır. Bu nedenle, tümel olumlu yüklemli önermenin nasıl kurulduğunu bildiğimiz zaman, diğer nicelenmiş yüklemli önermelerin de kuruluş şartlarını bilmiş oluruz. Diğer bir ifadeyle, “Her A, B’dir” önermesinin semantik incelenmesi yapıldığında, “Bazı A’lar, B’dir” önermesinin de semantiği yapılmış olur. Örneğin tümel olumlu bir önerme için, “Yargı, konunun *mefhûmuna* değil; konunun fertlerine verilmektedir” kuralı ileri sürüldüğünde, bu kural tikel olumlu bir önerme için de geçerli olacaktır. Söz gelimi “Tüm insanlar, ölümlüdür” tümel olumlu önermesinde yargı, insan fertlerine verilmektedir. Aynı şekilde “Bazı insanlar, merhametlidir” tikel olumlu önermesindeki merhametli olma yargısı, insan *mefhûmuna* değil; insan fertlerine verilecektir.

*Risâle*’de “Her C, B’dir” şeklinde sembolleştirilen tümel olumlu yüklemli önermeler, nicelik edatı olan *küll* (her bir/teker teker/tüm), “konu” ve “yüklem” üzerinden incelenmektedir. Klasik mantık literatüründe yüklemli önermenin nasıl kurulduğu problemi, “Her C, B’dir” sembolleştirmesi üzerinden “Yüklemli Mahsûra Önermelerin Tahkiki” başlığı altında tartışılmaktadır.

### 1.2.1. “Her A, B’dir”<sup>25</sup> Önermesindeki *Küll* Edatının Tahkîki

*Küll* lafzı, müellifin *Risâle*, *Metâli*’ şerhi ve *el-Mühâkemât*’ta belirttiği üzere üç farklı anlam için kullanılan eş sesli bir terimdir:<sup>26</sup>

1) *Küll* terimi, tasavvur edildiğinde ortaklığı kabul eden anlam için kullanılabilir. Başka bir ifadeyle, “Beş tümel” terkinde yer alan “tümel” anlamına gelebilir. Bu anlamıyla önermede kullanıldığında, başına geldiği konunun “tümelliğini” ifade eder.

2) “Toplam” (*mecmu*’) anlamını ifade etmek için kullanılabilir. Toplam anlamına gelen *küll* terimini, “bütün” şeklinde çevirebiliriz.

<sup>25</sup> Yüklemli önermelerde kullanılan *küll* lafzını, metin boyunca çoğunlukla “her bir” bazen bağlamı dikkate alarak “tüm” terimiyle karşılayacağız.

<sup>26</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/73-74; er-Râzî, “el-Muhâkemât li-Kutbüddin er-Râzî”, 1/246.

3) *Küll* ifadesi, “her bir” veya “tüm” anlamına gelecek şekilde kullanılabilir. Önermede *küllün* bu anlamı kastedildiğinde, başına geldiği konuyu niceleyerek konunun her bir ferdinin yargıya konu olduğunu bildirir.

“Her A, B’dir” önermesindeki niceleyici olan “her”- asıl ifadesiyle *küll*- “tümel” veya “bütün” anlamında değil; A’nın “her bir” ferdi belirmek için kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Dolayısıyla tümel olumlu bir önermenin anlamı, “A’yla sembolleştirilen anlamın altında yer alan “her bir” A ferdi, B sıfatıyla nitelenmektedir” şeklinde olacaktır.

Kutbüddin Râzî’nin *Risâle ve Metâli*’ şerhinde açıkça belirttiği üzere, üç farklı kullanım arasında şöyle farklar bulunmaktadır:<sup>28</sup>

a) “Bütün” anlamında kullanılan *küllün* parçasına ayrılması, ağacın, kendisinden oluştuğu *hâricî* parçalarına ayrılması gibidir.<sup>29</sup> “Bütün” anlamındaki *küllün* parçaları, bütüne yüklenmez. Söz gelimi “Ağaç, daldır” şeklinde ağacı oluşturan *haricî* parçalardan birini, ağaca yüklem yapamıyoruz. Herhangi bir anlamın “tümel” oluşunu belirtmek için kullanılan *küll* kavramının parçalarına ayrılması ise tümelin tikellerine ayrılması gibidir.<sup>30</sup> “Tümel” anlamında kullanılan *küll*, tikellerine yüklem yapılabilmektedir. Söz gelimi “Ali, insandır” örneğinde insan tümeli, Ali, Ahmet, Mehmet gibi kendi tikellerine yüklenmiştir.

b) *Küllün* mezkûr üç anlamından herhangi biri için geçerli olan şey, diğeri için geçerli olmayacaktır. Örneğin “tümel” anlamındaki *küll* için, “*Küll*, beş tümele ayrılır” şeklinde bir yargı geçerli olduğu halde, diğer iki anlam için bu şekilde bir yargı geçerli değildir. “Her bir”i anlamında kullanılan *küll* için “Her bir”i teriminin delalet ettiği şey, tekil bireylerdir” şeklinde bir yargı verilebilir fakat bu yargı, diğer iki farklı kullanım için verilemez. “Bütün” anlamını göstermek için kullanılan *küll* kavramı için, söz gelimi bir buğday yığınının işaret edip “Bu bütün, 100 kg’dır” şeklinde ölçü birimini yüklem yapabiliyoruz, fakat diğer iki farklı anlamda kullanılan *küll* hakkında ölçüyü ifade eden bir yargıda bulunamıyoruz.

<sup>27</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/75; Ebû Alî İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyas*, thk. Said Zâyîd (Kum: Ayetullah Mar’aşî en-Necefî el-Kübrâ, 2012), 2/20.

<sup>28</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/74-75.

<sup>29</sup> Literatürde, “*Küllün* eczâsına taksimi” olarak ifade edilmektedir.

<sup>30</sup> Tümel bir *mefhûm*un tikellerine ayrılmasına “*Küllün* cüziyyâtına taksimi” denilmektedir.

c) Tümel anlamındaki *küll*, “her bir”i anlamında kullanılan *küll*inin bir parçası, “her bir”i anlamındaki *küll* ise *mecmû*’ yani bütün/toplam için kullanılan *küll*ün bir parçasıdır. Örneğin tümel insan anlamı, Ali, Mehmet gibi bireylerin bir parçası olarak bulunmakta; Ali, Mehmet gibi bireyler ise bir bütün olan A sınıfının tekil fertleri olmak bakımından bir bütünün parçası olmaktadır. Bütün ve parçanın aynı şey olmadığı açık olduğuna göre, üç farklı anlamın birbirine indirgenemeyeceği anlaşılmış olacaktır.

Kutbüddin Râzî, *Metâli*’ şerhinde *küll*ün kullanımları arasındaki farkları tahkîk ettikten sonra c)’de yer alan gerekçelendirmeye karşı ileri sürülen şöyle bir itirazı dile getirir: <sup>31</sup>“Tümelle kastedilen *tabîî* tümel ise *tabîî* tümelin fertlerin parçası olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü *tabîî* tümel, fertlerin yüklemidir ve hiçbir yüklem, [önermenin konusunun] parçası olamaz. Eğer kastedilen aklî veya mantıkî tümelse, ikisinin de parça olmadığı açıktır.” Kutbüddîn Râzî, bu itirazı kabul etmemekte, *Risâle*’de ise *Metâli*’ şerhindeki görüşünün aksine, *tabîî* tümelin kendi fertlerinin bir parçası değil; konuda yer alan fertlerin bir yüklemi olduğunu savunmaktadır.<sup>32</sup>

Müellif *Risâle*’de, *Küll* lafzının farklı kullanımlarını tahkîk ettikten sonra, *küll*ün “her bir” anlamının dışındaki “toplam/bütün” ve “tümel” anlamlarının da önermelerde kullanılmakla birlikte, söz konusu önermelerin bilimlerde itibara alınmadığını vurgulamaktadır. Örneğin “Tümel insan, türdür”<sup>33</sup> gibi bir önermede, *küll* lafzı, insan fertlerinin “her bir”ini kuşatacak anlamda kullanılmamış; *küll* lafzının tümel oluşu kastedilmiştir. Bazen de “İnsanın bütünü/hacmi, eve sığmaz” gibi bir önermede kastedilen, konudaki insanın tümelliği veya insan *mefhûm*unun fertlerinin “her bir”i değil; önermenin konusunda yer alan insan kavramının ifade ettiği “bütün” yani insanın hacmidir.

“Her bir” anlamı dışındaki diğer iki anlam için kullanılan *küll*, önermelerin konusunun başında yer alabildiğine göre, “her bir” anlamı yerine “tümel” veya “toplam” anlamında kullanıldığında elde edilen önermeler, neden bilimlerde kullanılmamaktadır?

<sup>31</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/74-75.

<sup>32</sup> Kutbüddin Râzî’de, *tabîî* tümelin *hariç*teki fertlerle ilişkisinin ne olduğu müstakil bir çalışmayı hak etmektedir. Biz burada, müellifin söz konusu bağlamda iki farklı açıklamasının olduğuna değinmekle yetindik.

<sup>33</sup> <<كل إنسان نوع>>

Bilimlerde amaç, kıyaslar kurarak bilinmeyen yargıları elde etmektir. Bilinmeyen bir yargının kıyastan elde edilmesi için, kıyasta yer alan orta terimin küçük terime yüklenebilmesi gerekir. İnsan tabiatına en uygun ve netice vermeye en açık olan birinci şekil bir kıyasın öncülleri, niceleyici edat olan *küll* yerine “tümel” veya “toplam”ı ifade eden *küll* kavramından oluştuğunda, orta terim olduğu gibi iki öncülde tekrar etmez, dolayısıyla sonuç önermesinde yer alan büyük terim, küçük terime yüklenmez. Bundan dolayı, *tabiiyye* öncüllerden oluşan kıyaslardan doğru netice çıkmaz. Örneğin aşağıdaki kıyasta, büyük öncülün konusunda yer alan “canlı” orta teriminin başındaki *küll* lafzı, “tümel” anlamında kullanıldığı için sonuç önermesinde cins yargısı, küçük terime yüklenememektedir. Dolayısıyla öncüller doğru olduğu halde, bu kıyastan doğru sonuç çıkamaz.

**Küçük Öncül:** “İnsan, canlıdır.” (Doğru)

**Büyük Öncül:** “Tümel canlı, cinstir.” (Doğru)

**Sonuç:** “İnsan, cinstir.” (Yanlış)

Sonucun doğru çıkmamasının sebebi, kıyasın küçük öncülü olan “İnsan, canlıdır” önermesindeki yargının, konuda yer alan insan tümelinin altındaki fertlere verilmesi; büyük öncül olan “Tümel canlı, cinstir” önermesindeki cins yargısının ise konunun tümel *mefhûmuna* verilmesidir.<sup>34</sup> Kıyasta orta terim olduğu gibi tekrar etmediğinde sonuç yanlış çıkacaktır. Dolayısıyla bu kıyasta öncüller doğru olduğu halde, sonuç yanlış çıkmaktadır. Bir kıyasta, sonuç önermesinde küçük terime, büyük terimi yükleyebilmek için orta terimin kaplamının küçük terimi içermesi gerekir. Bu kıyasta büyük öncül *tabîiyye* olduğu için, büyük öncüldeki yüklem, küçük terime yüklenememektedir. Sonuç olarak, yukarıda da belirttiğimiz üzere yargı, konunun fertlerine değil; konunun tümel *mefhûmuna* veriliyorsa önerme, *tabiiyye* olur ve az önce ifade ettiğimiz gerekçeden dolayı bilimlerde kullanılmaz.

### 1.2.2. “Her A, B’dir” Önermesinde Konunun Kurulumu

Kutbüddin Râzî’nin *Risâle*’de, nicelenmiş yüklemlili olumlu önermenin konusunu ve yüklemine tahkik etmek suretiyle yüklemlili olumlu önermenin semantiğini yaptığını belirtmiştik. Müellif, bu başlık altında nicelenmiş yüklemlili bir

<sup>34</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/75-76.

önermede konunun nasıl kurulduğu (*in'ikâd*); konunun kurulma şartlarının neler olduğu, konunun varlık tarzları gibi problemleri, farklı görüş ve itirazları dikkate alarak tartışmaktadır.

Yüklemli bir önerme, nitelik ve nicelik açısından farklı alt türlere ayrıldığı gibi konusunun fertlerinin varlık düzeyi dikkate alınmak suretiyle de çeşitli alt türlere ayrılmaktadır. Yargı, *hâriçte* var olan fertlerle sınırlı olabildiği gibi *hâriçte bilfiil* var olmayan fakat var olması mümkün olan fertleri de kuşatacak şekilde verilebilir. Hatta *hariçte* olmadığı gibi *hariçte* olması imkânsız nesneler hakkında da yargılar verilebilir. Bu bağlamda önermenin konusundaki tümel anlamın altında yer alan fertlerin, tümel anlamla nasıl nitelendiği, olumlu yargıya konu olmuş fertlerin varlık tarzı gibi problemler ortaya çıkmaktadır. Kimi antik dönem düşünürlerine göre yargı, sadece *hariçte* var olan fertlerle sınırlı olmalı ve önermenin konusu, *bilfiil hâriçte* var olan fertlerle sınırlandırılmalıdır. Kutbüddin Râzî'nin *Risâle*'de belirttiği üzere önermelerin sadece *hâriciyye* olarak kurulabileceğini savunan bu antik dönem düşünürleri, zorunluluk (*zarûret*) ile süreklilik (*devâm*) modalitelerini birbirinden ayıramamışlardır.<sup>35</sup> İslam Mantıkçılarına göre önermenin konusunda yer alan fertler, *bilfiil hâriçte* var olan fertlerle sınırlandırılmaz. Bununla birlikte bu fertlerin varlığının hangi tarzda olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği önemli bir tartışma meselesi haline gelmektedir.

Yüklemli bir önermede yargının verildiği fertlerin varlığı dikkate alınarak nicelenmiş yüklemli önermelerin taksiminin ayrıntısına geçmeden önce, meselenin daha iyi anlaşılması adına bazı kavram ve problemlerin üzerinde durmak gerekmektedir.

#### 1.2.2.1.Nicelenmiş Yüklemli Önermeye Genel Bir Giriş: *Akdü'l-vaz'* ve *Akdü'l-haml*

İslam mantık tarihinde, nicelenmiş bir önermenin nasıl kurulduğu, *akdü'l-vaz'* ve *akdü'l-haml* kavramları üzerinden ortaya konulmuştur. “Her A, B'dir” önermesinde, A ile sembolize edilen konunun nasıl kurulduğu ve B ile sembolize

<sup>35</sup> Muhammed Maşuk Aktaş, *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 37.

edilen yüklem A'ya nasıl yüklem kılındığı, literatürde *akdü'l-vaz* ve *akdü'l-haml* kavramları etrafında tartışılmıştır.

Herhangi bir yüklemlî önermenin konusunun nasıl kurulduğunu ve konusunun kurulduktan sonra yüklem konuya nasıl yüklendiğini daha iyi anlamak için *akdü'l-vaz* ve *akdü'l-haml* kavramlarını izah edeceğiz. Bununla birlikte *Risâle*'nin birinci bölümünün eklentiler kısmındaki problemleri incelerken, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin *akdü'l-vaz* 'a dair iki farklı yorumunun, söz konusu mantık problemleri üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalışacağız.<sup>36</sup>

Nasîruddin Tûsî, Mantık ilminde *akdü'l-vaz* 'ın doğru anlaşılmasının ne kadar önemli olduğuna şu ifadeleriyle vurgu yapmaktadır:

Modal önermeleri araştıran birisinin, *akdü'l-vaz* 'a riayet etmesi gerekmektedir. Çünkü *akdü'l-vaz* 'ı yanlış yorumlamak, önermelerin döndürmesi hususu ile muhtelif kıyaslar<sup>37</sup> bahsinde hatalara neden olur.<sup>38</sup>

Kutbüddin Râzî ise *Metâli* ' şerhinde, nicelenmiş önermelerin tahkikini *akdü'l-vaz* ve *akdü'l-haml* üzerinden ayrıntılı bir şekilde yaptıktan sonra, meselenin önemini belirtmek amacıyla şunları söylemektedir:

Bu konunun bu şekilde tahkik edilmesi gerekiyor. Bu konuda sözü, çok fazla uzattım. Çünkü bu konu, düşüncelerin meydana, fikirlerin uçuştığı, *muteahhirûnun kudemâ* âlimlerinin temel kaidelerini tahrif ettiği ve hukemânın kavramlarını değiştirdiği bir konudur. Meşhur ve değerli düşünürlerin görüşlerine çokça müracaat ettim. Kendi kendime düşündüm ve ince noktaları öğrendim...<sup>39</sup>

Nicelenmiş yüklemlî bir önermenin semantiği yapıldığında, iki bağdan oluştuğu görülecektir: *Akdü'l-vaz* ve *akdü'l-haml*.<sup>40</sup> Peki, bu iki bağın anlamı nedir ve İslam Mantık tarihinde bu iki bağla irtibatlı olarak hangi meseleler tartışılmıştır?

<sup>36</sup> Örneğin *Risâle*'nin eklentiler kısmında yer alan “Tümel Olumsuz Zorunlu Önermelerle Mümkün Olumlu Önermelerin Döndürmesi” ile “Mümkün Kipli Küçük Öncülün Sonuç Vermesi” başlıkları altında ortaya konulan tartışmalar, *akdu'l-vaz* 'ın farklı yorumlanmasıyla yakından ilgilidir.

<sup>37</sup> Burada muhtelif kıyaslarla kastedilen, muhtemelen öncüllerinin kipli önermelerden oluştuğu *muhtelit* kıyaslardır.

<sup>38</sup> Nâîruddin et-Tûsî, “el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîruddin et-Tûsî”, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünyâ (Kâhire: Daru'l Meârif, 1983), 260.

<sup>39</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/114.

<sup>40</sup> er-Râzî, “el-Mühâkemât li-Kutbüddin er-Râzî”, 1/226; Necmi Derin, “Önermedeki Zât – Unvân Vasfı Ayrımının Bilgi Açısından Önemi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (01 Ocak 2013), 99-114.

Nicelenmiş yüklemli bir önermenin konusu, tümel bir kavramdan ve bu kavramın altında yer alan fertlerden<sup>41</sup> oluşmaktadır. Diğer bir deyişle önermenin konusu, *unvân* ve kendilerini *unvân*la yakaladığımız fertlerden oluşur. Önermenin konusu, tümel bir kavram olduğundan bu tümel sayesinde gerçeklikte var olan fertleri kavramış oluyoruz. Tek tek fertleri kuşatmak zor veya imkânsız olduğu için fertleri kuşatacak tümel bir *mefhûma* ihtiyaç duyarız.<sup>42</sup> Bu tümel kavram sayesinde, fertler yargı konusu kılınmaktadır. Önermenin konusunda içerilen fertlerin, konunun *unvân*ıyla nitelenmesine *akdü'l-vaz* denilir.<sup>43</sup> Akdin, yani bağın, bir ucunda *unvân* diğer ucunda fertler vardır. *Akdü'l-vaz*, eksik bir nispeti (*en-nisbe et-takyîdiyye*) içerirken *akdü'l-haml*, yargısal tam bir nispeti (*en-nisbe el-haberîyye*) içermektedir.<sup>44</sup> Örneğin “Tüm insanlar, ölümlüdür” önermesinin konusu olan insan teriminin “düşünen canlı” şeklinde bir *unvân*ı yani tümel bir anlamı, bir de “Ali, Mehmet, Ömer” gibi tikel fertleri bulunmaktadır.<sup>45</sup> Konudaki “insan olan Ali, Mehmet, Ömer” ifadesi eksik bir nispeti içermektedir. Ölümlülük yüklemiyle birlikte, eksik olan nispet, tam bir yargısal nispete dönüşür. Önermenin konusu kurulduktan sonra, yüklem “dır-dir” bağıyla önermenin konusuna bağlanmasına *akdü'l-haml* denilir.<sup>46</sup> Nihayet aklın bu bağı kurması yani yüklemi, konunun fertlerine yüklemlemesiyle birlikte zihinde yargı oluşur. Yani yargısal bilgi, *akdü'l-haml* neticesinde varlığa gelmektedir. Kısaca *akdü'l-vaz* ve *akdü'l-haml*in ne olduğuna değindikten sonra, *akdü'l-vaz*’la ilgili meseleleri ele alabiliriz.

<sup>41</sup> Literatürdeki ismiyle konuda yer alan tümel kavrama *unvânu'l mevzu'*, *hakikatü'l mevzu'* ve *vasfu'l mevzu'*; tümel kavramın altında yer alan fertlere/zâtlara ise *zâtu'l mevzu'* denilmektedir. *Zâtu'l mevzu'*, önermenin konusunun fertleri/*misdâkı* anlamına gelmektedir. *Misdâk*, bir kavramın altında yer alan fertler olarak ifade edilebilir. *Misdâklar* tikel olacağı gibi tümel de olabilir. Örneğin sayı kavramının *misdâkları* 1, 2, 3 gibi tümel kavramlarken, “Tüm kalemler, kırmızıdır” önermesindeki kalem tümelinin altında yer alan nesneler, tikel kalemlerdir. Diğer bir deyişle tikel kalemler, konuda yer alan tümel kalem anlamının *misdâk*ını oluşturmaktadır. Bkz:er-Râzî, “el-Muhâkemât li-Kutbüddin er-Râzî”, 1/226. Metin boyunca bazen *misdâk* bazen konunun fertleri ifadesini kullanacağız. *Unvânu'l mevzu'* kavramını ise bağlama göre bazen *unvân*, *mefhûm* veya anlam olarak ifade edeceğiz.

<sup>42</sup> Muhammed Rızâ - Muhammed Alizâde, “Tebyîn-i Câvegâh-ı akdu'l vaz' Der Mantık”, *Meârif-i aklî Dergisi* 13 (1388), 126.

<sup>43</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 251; er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/101.

<sup>44</sup> er-Râzî, “el-Muhâkemât li-Kutbüddin er-Râzî”, 1/226.

<sup>45</sup> Konunun *mefhûmu* ve fertleri (*unvânu'l mevzu ve zâtu'l mevzu*) şeklindeki ayrım, muhtemelen varlık-mâhiyet ayrımının bir sonucudur.

<sup>46</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 251.

*Risâle*'de, önermenin konusunun kurulumuna dair şart koşulan ilk kural, yüklemlemenin konunun *mefhûma*na değil, fertlerine yapıldığına yöneliktir. Yani yüklemli bir önermenin kurulmasının ilk şartı, "Önermede konunun fertleri, yüklem *mefhûmu/unvânı* kastedilir" kuralıdır. Bu bağlamda *Akdü'l-vaz* ile *akdü'l-haml* ilişkisi düşünüldüğünde, akli olarak dört ihtimal ortaya çıkmaktadır.<sup>47</sup> *Şerhuş-Şemsiyye* hâşiyesinde Seyyit Şerif Cürcânî, bu dörtlü taksimi tek tek ele almakta<sup>48</sup> ve daha sonra bu dört ihtimalden üçünün geçersiz, ikinci ihtimalin geçerli olduğunu ispatlamaktadır. Konuya niceleyici edatını dâhil etmeksizin "A, B'dir"<sup>49</sup> dediğimizde, aklî olarak dört ihtimal ortaya çıkacaktır:

1) Konu ve yüklemden kastedilen bu ikisinin *mefhûmu*dur. Diğer bir ifadeyle konu ve yüklemde bulunan kavramlar, hakikatleri itibariyle birbirine yüklenmektedir. Böyle olduğunda "İnsan, canlıdır" önermesi, "insanın anlamı ile canlının anlamı özdeştir" şeklinde yorumlanacaktır. Fakat yüklemli bir önerme bu şekilde anlaşılamaz. Çünkü İnsan kavramının anlamı farklı, canlı kavramının anlamı farklıdır. İki farklı anlamı olan varlıklar, birbirine hakikatleri açısından özdeş olarak yüklenemez. Yükleme bu ihtimalde olduğu gibi anlaşıldığında anlamsal bir yüklemeden bahsedemeyiz. Sadece eş anlamlı iki terimi, dilsel olarak birbirine yüklelemiş oluruz. Önergeler, bilgimizi artıran, anlamsal yüklemlerden oluştuğuna göre bu ihtimal geçersizdir. İbn Sina *el-İşârât*'ta *mefhûmu*/hakikatin, *mefhûma*/hakikate yüklenme ihtimalini şöyle bir örnek üzerinden geçersiz görmektedir:<sup>50</sup>

Şekil, üçgene yüklenir [Üçgen, şekildir] dediğimizde, bu önermenin anlamı "üçgenin hakikati, şeklin hakikatidir" olamaz. Bilakis kendisine üçgen denilen şeyin [tikel fertlerin/*misdâk*ın] kendisinin, şekil olduğu kastedilmektedir.

İbn Sînâ'nın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, üçgen ve şekil gibi iki farklı varlığın özdeş olması doğru değildir; doğru yükleme, üçgen kavramının tuttuğu fertlerin şekil anlamıyla nitelenmesi şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla yükleme birinci ihtimalde olduğu gibi anlaşılmamalıdır.

<sup>47</sup> Rızâ - Alizâde, "Tebyîn-i Câyeğâh-ı akdu'l vaz' Der Mantık", 126.

<sup>48</sup> El-Cürcânî, "Hâşiyetu's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî ala Şerhi's-Şemsiyye", 247.

<sup>49</sup> A: önermenin konusu, B: Önermenin yüklemi

<sup>50</sup> Ebû Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Müctebâ Zirâ'i (Kum: Müessesesi-i Bostan-ı Kitap, 1392), 43.

2) Konudan kastedilen fertler/*misdâklar*, yüklemde kastedilen *mefhûm*dur. Başka bir deyişle “A, B’dir” önermesi, “A’nın fertleri, B’nin *mefhûm*uyla nitelenmektedir” şeklinde anlaşılmalıdır. Yani önermede, yüklemde yer alan *mefhûm*, önermenin konusundaki fertlere yüklenmektedir. Konu ile yüklem arasındaki bu ilişki, *akdü’l-vaz* ile *akdü’l-haml* arasında kabul edilen geçerli ilişki biçimidir.<sup>51</sup>

3) Konu ve yüklemde kastedilen fertlerdir. Yani yüklemde yer alan kavramın fertleri, konudaki tümel kavramın fertlerine yüklenmektedir. Dolayısıyla “A, B’dir” önermesi, “A’nın fertleri, B’in fertleridir” şeklinde anlaşılmalıdır. Bu ihtimal, ilk ihtimal gibi geçersiz kabul edilmektedir. Çünkü önermeyi bu şekilde anladığımızda, konu ile yüklemde *misdâklar* yani fertleri özdeş olacaktır. Özdeş olmaları, konu ile yüklemde birbirine yüklenmesini zorunlu kılar. Oysaki kesin bir biçimde doğru olduğunu bildiğimiz mümkün modal önermeler bulunmaktadır. Yüklemlenin bu şekilde anlaşılması durumunda, doğru olan mümkün modal önermeler yanlış olacaktır ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla önermenin kuruluşu 3. ihtimalde olduğu gibi anlaşılabilir.<sup>52</sup>

4) Konudan kastedilen *mefhûm*, yüklemde kastedilen fertlerdir. Örneğin “A, B’dir” önermesi, “B’nin sembolize ettiği fertler, A’nın sembolize ettiği anlamın kendisine yüklenir” şeklinde yorumlanmaktadır. Bu ihtimalin geçersiz olduğu çok açıktır. Çünkü *tabiiyye* önermenin aksine nicelenmiş yüklemli önermede yargı, konunun *mefhûm*una değil fertlerine olmalıdır.<sup>53</sup> Yargı, *mefhûm* hakkında verildiğinde önerme *tabiiyye* olmaktadır. Hâlbuki biz, nicelenmiş yüklemli önermelerin nasıl kurulduğunu anlamaya çalışmaktayız.

<sup>51</sup> İslam Mantık tarihindeki yaygın kanaatin aksine, Celaleddin Devvânî, yargının fertlere doğrudan değil dolaylı olarak (*bil-araz*) verildiği görüşündedir. Ona göre yargı, asıl olarak zihinde var olan *mâhiyye*/tabiata verilir. Bu görüşün uzantılarını takip etmek, bu tezin kapsamı dışındadır. Bkz: Celâleddin ed-Devvânî, *Şerha el-muhakkik ed-Devvânî ve Molla Abdullah el-Yezdî alâ Tehzîbi’l mantık*, 185-186.

<sup>52</sup> Yüklemin semantiğini yaptığımız başlıkta bu ihtimali detaylandıracağız.

<sup>53</sup> el-Cürcânî, “Hâşiyetu’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî alâ Şerhi’s-Şemsiyye”, 247-248.

Sonuç olarak, “Nicelenmiş olumlu yüklemli bir önerme, ister tümel ister tikel olsun konusunun fertleri, yüklemnin *mefhûmuyla* nitelenmektedir (*muttasıftır*)” şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>54</sup>

*Akdü'l-vaz* ile ilgili diğer bir mesele, *akdü'l-vaz*’ın bir ucundaki *unvânla* diğer ucundaki fertler arasında, beş tümel açısından nasıl bir ilişki olduğudur. Kısaca, önermenin konusunun *mefhûmu*, beş tümel açısından içerdiği fertlerin neyi olur? i) İçerdiği fertlerin mâhiyetinin kendisi olabilir. ii) Fertlerin mahiyetinin bir parçası olabilir. iii) Mâhiyetin kurucu bir unsuru olmayıp mâhiyetin ilintisi (*araz*) olabilir. Mahiyetin kurucu bir unsuru olmayıp *araz* olduğunda, iki ihtimal söz konusu olacaktır: Genel ilinti (*araz-ı âmm*) ve özel ilinti (*araz-ı hâss*). İhtimalleri örnekler üzerinden şu şekilde sıralayabiliriz:<sup>55</sup>

a) “Bütün insanlar, ölümlüdür” önermesinde olduğu gibi insan *mefhûmu*, içerdiği bireylerin mâhiyetinin kendisini oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle insan anlamı, altındaki bireylerin türü mesabesindedir.

b) Önermenin konusu, fertlerin bir parçasına karşılık gelebilir. Bu durumda parça olan *mefhûm* ya cins ya da fasıl olur. “Canlılar, beslenme yetisine sahip olan varlıklardır” önermesinde canlılık anlamı, altındaki insan, at, keçi gibi türler ve bu türlerin tikel fertleri için cins olup söz konusu fertlerin kurucu bir parçasını oluşturur. “Düşünenler, şaşırabilir” önermesinin konusunu oluşturan düşünme tümeli, altındaki tikellerin faslı konumundadır. Çünkü düşünme anlamı, insan fertlerini diğer mevcutlardan ayıran kurucu bir parça mâhiyetindedir.

c) Önermenin konusu, fertlerin kurucu bir parçası olmayıp, onlara ilişkin bir anlam da olabilir. Bu anlam ya “Spor yapanlar, sağlıklı insanlardır” önermesinde olduğu gibi konunun fertlerine özeldir (*hâsse*) ya da “Yürüyenler, canlıdır” önermesinde olduğu gibi hem insan fertleri hem de diğer canlı fertlerine yüklenebilen genel bir anlamdır (*araz-ı âmm*).

<sup>54</sup> Yüklemlenin nasıl yapıldığına ilişkin yapılan önemli bir çalışma için bkz: Mehmet Özturan, “Yüklemlenin Anlamı: Tecrîdu'l- İtikâd Üzerine Bir İnceleme”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 10/1 (2020), 207-218.

<sup>55</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 250-251.

Yüklemli önermenin *unvânı* ile *misdâkları* arasındaki beş tümel ilişkisini izah ettikten sonra, Kutbüddin Râzî'nin *Risâle*, *el-Mühâkemât*, *Şerhuş-Şemsiyye* ve *Metâli'* şerhinde ele aldığı İbn Sînâ ile Fârâbî arasındaki meşhur *akdü'l-vaz*'ın kipi (*cihet*) tartışmasını inceleyebiliriz. Baştan şunu ifade etmek gerekir ki Kutbüddin Râzî yazdığı mantık eserlerinde, kipi *bilfiil* olarak almanın dile ve örf'e daha uygun olduğunu düşündüğü için İbn Sînâ'nın *akdü'l-vaz*'ın kipinin *bilfiil* olması gerektiğine yönelik görüşüne katılmaktadır.

Mantıkta modalite meselesi, çoğunlukla yargısal nispetin<sup>56</sup> niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin “Tanrı, zorunlu olarak vardır” önermesinde, zorunluluk kipi, tanrı ile varlık arasındaki yargısal nispetin bir niteliğidir. Bu kip, Tanrı ile varlık arasında kopmaz bir ilişki olduğunu bildirir. Veya “Kalem, genel imkânla kırmızıdır”<sup>57</sup> önermesindeki imkân kipi, kalem ile kırmızı arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı, kalemin kırmızı renginden bağımsız düşünülebileceği anlamına gelir. Mesela “Hiçbir taş, zorunlu olarak insan değildir” önermesinde taş ile insan kavramının asla yan yana gelemeyeceği, aralarında zorunlu olarak ayrıklık (*tebâyün*) ilişkisinin olduğu vurgulanmak istenmiştir. Görüldüğü üzere mezkûr örneklerde kip, yargısal nispetin (*akdü'l-haml*) bir sıfatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat *akdü'l-vaz*'ın kipi meselesinde, kip yargısal nispetin değil, konuda bulunan eksik nispetin<sup>58</sup> niteliği olmaktadır. Genellikle önermeler kurulurken bu kip, açıkça ifade edilmez.

“Her A, B'dir” gibi sembolik bir önermede, A *unvânının* altında yer alan fertlerin, A anlamıyla *bilfiil* olarak mı yoksa *bilimkân* olarak mı nitelenmesi gerektiği, *akdü'l-vaz*'ın kipiyle ilgili tartışmanın odak noktasını oluşturur. Söz gelimi “Dost, vefakardır” önermesinde vefakarlık yargısı, dost olma anlamıyla *bilfiil*

<sup>56</sup> “en-nisbe el-haberîyye et-tamme”

<sup>57</sup> Başka bir ifadeyle: “Kalemin kırmızı olması genel imkânla mümkündür”

<sup>58</sup> “Eksik nispet” cümle olamamış bileşik söz öbeği anlamındadır. Örneğin “İnsan canlıdır” önermesinde, “insan anlamına sahip tikel bireyler” ifadesi, eksik nispeti oluşturmaktadır. *Akdu'l vaz*'ın kipini soruşturmak, eksik nispetin kipini soruşturmak anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, *akdü'l-vaz*'ın kipini soruşturmak, insan fertlerinin, insan anlamına zorunlu olarak mı, mümkün olarak mı, sürekli olarak mı veya *bilfiil* olarak mı sahip olduğu sorusuna cevap vermek demektir. Peki insan fertleri, zorunlu olarak insan anlamına sahip olduğuna göre, buradan bir sıçrama yaparak *akdü'l-vaz*'ın kipi, zorunluluktur diyebilir miyiz? Diyemeyiz çünkü İbn Sînâ'ya göre “siyahiler, canlıdır” gibi bir önermede, siyah fertlerin siyah anlamıyla nitelenmesi, zorunlu olarak değil *bilfiil* olarak gerçekleşen bir durumdur. *Akdu'l-vaz*'ın kipi, tüm önermeleri içerecek şekilde düşünülmelidir. *Bilfiil* kipi, zorunluluk ve süreklilik gibi kipleri de içerdiği için *akdü'l-vaz*'ın kipi, *bilfiil* kabul edilmiştir.

nitelenen Ali, Mehmet, Ömer gibi fertlere mi verilecek, yoksa dost olan fertlerle birlikte dost olmakla nitelenebilen her türlü nesne hakkında mı verilecektir?

*Nefsü'l-emr* açısından konunun fertlerinin konunun *unvânı*yla nitelenmesi imkân dairesinde olmalıdır,<sup>59</sup> aksi takdirde, konunun fertleriyle *unvânı* birbiriyle aykırı (*mütenâfi*) iki durum olmuş olur. Örneğin “Her insan, canlıdır” önermesinde, canlılık yargısı, insan anlamının altında düşünülmesi imkânsız olan taş fertlerine, yüklenemez. Çünkü *unvân* olan insan ve canlılık yüklemi ile taş arasında imkânsızlık kipi vardır, yani taşın insan olmakla nitelenmesi ve yargıya konu olması imkânsızdır. Buraya kadar düşünürler arasında herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Tartışma konusu olan, *unvân* ile fertler arasında *bilimkân* kipi yeterli midir, yoksa süreklilik-zorunluluk-*bilfillik* gibi modalitelerinden biri ilave olarak şart koşulmalı mıdır?

Bu konuda İslam Mantık tarihinde iki meşhur görüş vardır: i) Fârâbî'nin konunun fertlerinin konunun *unvânı*yla nitelenmesinde *bilimkân*ın yeterli olduğu görüşü ile ii) İbn Sînâ'nın *bilimkân*ın yeterli olmadığı, *bilfillik* kipinin de gerekli olduğu görüşü. Fârâbî'ye göre, “Her A, B'dir” gibi bir önermede herhangi bir *misdâk*ın A ile nitelenmesinin mümkün olması yani A olmasının imkânsız olmaması, yargıya konu olması için yeterlidir. Başka bir ifadeyle önermede *akdü'l-vaz*'ın kipi, “A olması mümkün olan her şey, B'dir” şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, “Her insan, canlıdır” önermesinde taş, canlılık yargısına konu olamaz, çünkü taş, insan anlamıyla nitelenmesi imkânsız olan bir nesnedir.<sup>60</sup>

Kutbüddin Râzî'nin *Risâle*'de belirttiği üzere Fârâbî'nin aksine “her beyaz” ifadesi önermenin konusu kılındığında, beyaz olması mümkün her nesne/fert anlaşılmalıdır; bilakis *bilfiil* beyazla nitelenmiş olan nesneler anlaşılmalıdır. Müellifin takririyle, şayet *akdü'l-vaz*'ın kipi *bilimkân* kabul edilse, beyaz hakkında verilecek yargılar, hiçbir zaman beyaz olmamış, hatta siyahlıkla nitelenmiş veya henüz varlığa gelmemiş nesneleri de kuşatacaktır. Kutbüddin Râzî, bu gerekçeden ötürü *akdü'l-vaz*'ın kipinin, İbn Sînâ'nın da savunduğu üzere *bilfiil* olması gerektiğini ve bunun da örfün ve dilin kullanımına daha uygun olduğunu

<sup>59</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/104.

<sup>60</sup> Rızâ - Alizâde, “Tebyîn-i Câvegâh-ı akdu'l vaz' Der Mantık”, 129.

savunmaktadır. Çünkü örfte siyah denildiğinde, *bilfiil* siyah olan nesneler kastedilir.<sup>61</sup>

Nasîruddin Tûsî, el-*İşârât* şerhinde Fârâbî'nin *bilimkân* görüşünü *bilkuvve* olarak açıkladıktan sonra, *akdü'l-vaz*'ın kipini *bilimkân* olarak belirlemenin örfte uygun olmamasının yanında gerçeklikle de örtüşmediğini belirtir.<sup>62</sup> Şöyle ki, *akdü'l-vaz*'ın kipini *bilimkân* olarak aldığımızda “Tüm insanlar, canlıdır” önermesi yanlış olacaktır. Çünkü önermenin konusundaki insan kavramına mümkün bir fert olması açısından “meni” de dâhildir, fakat meni canlı olmadığı için, “Tüm insanlar, canlıdır” önermesi yanlış olacaktır. Bu önerme doğru olmadığı için *akdü'l-vaz*'ın kipi *bilimkân* olmamalıdır. Kutbüddin Râzî *Risâle*'de, isim vermeksizin Fârâbî'nin *bilimkân* görüşünün doğru olmadığına yönelik Tûsî tarafından dile getirilen bu eleştiriyi safsata içermekle eleştirmektedir. Çünkü *imkân* terimi, hem *bilfiilin* mukâbili olarak *bilkuvve* anlamında kullanılmakta hem de zorunluluğun mukabili olarak *imkân-ı amm* anlamında kullanılmaktadır. Fârâbî, *bilkuvve* anlamındaki *imkânı* değil, zorunluluğun mukabili olan *imkân-ı amm* kastetmiştir. *Akdü'l-vaz*'ı *imkân-ı amm* olarak yorumladığımızda, meninin insan olması mümkün değildir. Çünkü “Meni, cansızdır” ve “Hiçbir cansız, zorunlu olarak insan olamaz.” Meniden insan anlamı zorunlu olarak olumsuzlandığı için meni, “İnsan, canlıdır” önermesinin konusunun ferdi olamaz. Bundan dolayı Kutbüddin Râzî'ye göre Fârâbî'ye böyle bir eleştiri yöneltmek doğru değildir.<sup>63</sup>

*Risâle*'de yüklemlili önermenin konusunun kurulması bağlamında tartışılan diğer bir mesele, önermenin konusundaki fertlerin sürekli mi veya belirli bir vakitte mi konunun *unvânı*yla nitelenmesi gerektiği hususudur. Başka bir deyişle, önermenin konusunda yer alan fertlerin yargıya konu olabilmesi için, *unvânı* tüm zamanlarda taşınması gerekir mi? Kutbüddin Râzî'ye göre yargının konusu olan fertler, herhangi bir zaman şartı olmaksızın *unvânla* nitelenirler. İbn Sînâ'nın ifadesiyle “A anlamıyla nitelenen fertler ister sürekli ister bazı vakitlerde nitelensin... [Söz konusu] fertler B

<sup>61</sup> er-Râzî, “el-Muhâkemât li-Kutbüddin er-Râzî”, 1/246; er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/78.

<sup>62</sup> et-Tûsî, “el-İşârât ve't-tenbihât mea şerhi Nasîruddin et-Tûsî”, 248.

<sup>63</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/78-79; er-Râzî, “el-Muhâkemât li-Kutbüddin er-Râzî”, 1/246.

anlamıyla nitelenir.”<sup>64</sup> Örneğin “Her hareketli, tehlikeli bir durum oluşturabilir” önermesinde, hareketlilik anlamıyla *bilfiil* nitelenen hareketli nesnelerin sürekli hareket anlamıyla nitelenen fertler olması şart değildir. Önerme “İster sürekli hareketli olsun ister belirli bir vakitte hareket sıfatını taşıyan her hareketli nesne, tehlikeli bir durum oluşturabilir” şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>65</sup> Fahreddin Râzî, *Mantıku’l-mülâhhas*’ta “Tümel olumlu önermenin tahkiki” başlığı altında önermenin konusunun nasıl kurulduğuna ilişkin şartları sıralarken fertlerin *unvânı* belirli bir zaman şartı olmaksızın taşıdığını belirtmektedir: “Her A, B’dir” önermesinde A ile kastedilen, sürekli veya bazen A’nın sembolize ettiği anlamla nitelenen fertler değildir.<sup>66</sup> Kısaca önermenin konusunda içerilen fertler, “her daim” veya “bazen” şartı olmaksızın mutlak olarak *unvânla* nitelenmektedir. Çünkü önermenin konusunun kurulmasına yönelik ileri sürülen şartlar, bütün nicelenmiş önermeleri kuşatacak şekilde bir genelliğe sahip olmak zorundadır. Şayet “süreklilik” modalitesi şart koşulsaydı *unvânın*, fertlerin *arazîsi* (ilintisi) olduğu önermeler, Mantıksal incelemenin dışında kalırdı. Örneğin “Bütün yazıcılar, ölümlüdür” önermesinde yazıcılık anlamı fertlerin hakikati değil arazi olduğu için söz konusu fertler “sürekli” bir biçimde yazıcı anlamına sahip olmayacaktır. Örneğin, On yaşında yazı yazmayı öğrenmiş birisi, “süreklilik” şart koşulduğunda sürekli yazı yazma anlamıyla nitelenen biri olmaktan çıkacaktır. Muhtemelen bu gibi önermeleri de kuşatacak şekilde *akdü’l-vaz*’ın kurulma şartlarını ortaya koymak gerektiği için, Kutbüddin Râzî hem *Risâle*’de hem *Metâli*’ şerhinde *akdü’l-vaz*’ın tahkiki bahsinde, bu şartla ilgili *el-İşârât*’taki pasajı olduğu gibi aktarmaktadır.<sup>67</sup>

*Akdü’l-vaz*’la ilgili çokça tartışılan diğer bir mesele, *unvânla* nitelenen fertlerin/tikel nesnelerin *hâriçteki* fertlerle sınırlı olup olmadığıdır. Bu konu, nicelenmiş olumlu önermelerin doğruluğuyla ilişkilidir. Yargıda bulunduğumuzda ve verdiğimiz yargının doğru olduğunu iddia ettiğimizde, hakkında yargıda bulunduğumuz tikel nesneler doğrudan *hâriçte* var olmak zorunda mıdır? Dahası, herhangi bir yerde olmak zorunda mıdır? Yoklukla malul bir şey hakkında olumlu bir

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 93; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyas*, 2/21.

<sup>65</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encumen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384), 1/200.

<sup>66</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, thk. Ehâd Ferâmez Karâmelikî - Âdîne Asgarînejâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381), 142-142.

<sup>67</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/106.

yargıda bulunamaz mıyız? “Tanrının ortağı, yoktur” önermesinin doğru olması ne demektir? “Her üçgen, şekildir” yargısının hakkında verildiği fertler ile “Yuvarlak kare, siyah renklidir” yargısının hakkında verildiği fertler arasında varlık düzeyleri açısından ne gibi farklar bulunmaktadır? Bu ve benzeri soruları sorduğumuzda, önermenin konusunun fertlerinin varlığı problemiyle karşı karşıya kalmış oluruz.

#### 1.2.2.2. Konudaki Fertlerin Varlık Düzeyine Göre Yüklemler:

##### *Hakîkiyye, Hâriciyye ve Zihniyye*

Yukarıda önermenin konusunun nasıl kurulduğu, *akdü'l-vaz'* kavramı üzerinden izah edilmeye çalışıldı. Şimdi de bu bölümde, önermenin konusunda içerilen fertlerin varlık düzeyi dikkate alındığında, ortaya çıkan önermelerin nasıl birbirinden ayrıştığı ve söz konusu ayrışmanın ilk defa kim tarafından ortaya konulduğu üzerinde kısaca durulacaktır.

Başta şunu belirtmek gerekir ki önermenin *hakîkiyye*, *hâriciyye* ve *zihniyye* şeklindeki taksimi, şartlı ve olumsuz önermeler için geçerli değildir. Çünkü şartlı önermelerde *mukaddem* için herhangi bir fert/*misdâk* düşünülmez. Olumsuz önermelerde ise konunun fertleri var olmak zorunda değildir. Sonuç olarak önermenin bu üçlü ayrımı, olumlu yüklemler önermelere özgüdür.

İslam Mantıkçıları, olumlu yüklemler bir önermenin doğru olduğu iddia edildiğinde, konusunda içerilen fertlerin bir şekilde var olması gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü yokluğa (*madûm*) hiçbir şey yüklenmez. Diğer bir deyişle yok olan, varlık içeren bir sıfatla nitelenemez. Olumlu önermenin anlamı, bir anlamın belirli fertlerde bulunması olduğuna göre, eğer olumlu olan önerme doğruysa konusunun bir şekilde var olması gerekmektedir. Bu bağlamda Taşköprülüzâde *eş-Şuhûdu'l-aynî*'de *kaide-î feriyye*<sup>68</sup> hakkında şu ifadelerle yer vermektedir:<sup>69</sup>

Bil ki ister *hariçte* ister *zihinde* olsun bir şeyin bir şeydeki varlığı, söz konusu varlık düzeyinde iki tarafın da [konu ve yüklem] varlığını gerektirir. Çünkü irtibat/ilişki, ancak iki şey arasında düşünülebilir. Eğer irtibat *hâriçte* bulunuyorsa ki buna *ittisaf*

<sup>68</sup> *Kaide-î feriyye*, “sübutu-şeyin li-şeyin fer'u sübût'il müsbeti lehu/Yüklemin konudaki varlığı, konunun varlığını gerektirir” şeklinde ifade edilen kuraldır. Olumlu bir önerme doğruysa konusunun bir şekilde var olması gerekir. Çünkü var olmayan bir şey hakkında, olumlu bir yargıda bulunulamaz.

<sup>69</sup> Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *eş-Şuhûdu'l-aynî fî mebâhisi'l -vücûdi'z-zihnî*, ed. Muhammed Zahid Cul (Bağdat: Menşûrâtü'l cemel, 2009), 43.

denilir- hem sıfatın hem de *mevsûfun hariçte* bulunması gerekir. Cismin beyazla nitelenmesi gibi. Eğer [konu ve yüklem] zihindeyse –ki buna *haml* denilir- konu ve yüklem beraber zihinde bulunması gerekir. Çünkü yargıda iki tarafın tasavvuru ve iki taraf arasındaki nispet zorunludur...

İslam Mantık geleneğinde, fertlerin *unvânla* nasıl nitelendiği problemine yönelik çeşitli görüşleri savunan akımlar bulunmaktadır. Her bir ekolün kendi içerisinde ayrıntıları ve farklı yansımaları söz konusudur.<sup>70</sup> Bu çalışmanın sınırlarını aşacağından her bir akımın kendi içerisinde ayrıştığı noktalar ve savunduğu görüşün uzantıları ayrıntılı bir şekilde ele alınmayacaktır.

a) Önergelerin *hâriciyye* ve *hakîkiyye* şeklindeki taksimini savunanlar. İbn Sînâ açıkça *hâriciyye* ve *hakîkiyye* ifadelerini kullanmamakla birlikte *unvânla bilfiil* nitelenmiş fertlerin yargıya konu olmak için *hariçte* var olması gerekmediğini, fertlerin zihinde, dışta varlıkları varsayılmak suretiyle (*el-ferdu'z-zihnî*) yargıya konu olabileceğini belirtmektedir.<sup>71</sup> Nicelenmiş tümel önergelerin anlamını ortaya koyarken açık bir şekilde ilk defa önergeleri *hâriciyye* ve *hakîkiyye* şeklinde ayrıştıran kişi, Fahreddin Râzî'dir.<sup>72</sup> Efdaleddin Hûnecî *Keşfu'l-esrâr*'da, Necmeddin Kâtibî de *Şemsiyye*'de bu taksimi takip etmektedir.<sup>73</sup> “Her A, B’dir” önermesi, iki farklı itibarla yorumlanabilir: *Hâriciyye* ve *hakîkiyye*. Bu taksime göre *unvânla* nitelenen fertler *hâriçte* var olan fertlerle sınırlandırılmaz. Eğer yargı, konunun dıştaki fertleri dikkate alınarak veriliyorsa önerme *hâriciyye*; dıştaki fertler dikkate alınmadan zihinde, dışta varlığı varsayılan fertler hakkında veriliyorsa önerme *hakîkiyye* olarak adlandırılacaktır. *Hakîkiyye* önermede, şayet dışta var olsaydı A anlamıyla nitelenecek olan fertler dikkate alınarak yargıda bulunulmaktadır. Önergelerin bu şekilde okunması sayesinde *hâriçte* hiç üçgen olmadığı halde, “Her üçgen şekildir” önermesini kurabilmekteyiz.<sup>74</sup> Bu durumda önermenin anlamı, “var

<sup>70</sup> Aktaş, *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Neşû'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme*, 35; Ehad Ferâmürz Karâmelikî- Ahmet İbâdî, “Tetavvur-i Tarîh-i Kazâyây-ı Selâs”, *Mecelle-i Felsefe ve Kelâm-ı İslâm-i 1* (1389), 69-89.

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 93.

<sup>72</sup> Karâmelikî - İbâdî, “Tetavvur-i Tarîh-i Kazâyây-ı Selâs”, 73; er-Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, 141-142; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyuni'l-hikme*, ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1415), 1/128.

<sup>73</sup> Efdalüddin el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, thk. Hâlid Rüveyhib (Tahran: Müessesese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1389), 84; Necmeddin Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, ed. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera, 2017), 308.

<sup>74</sup> er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/200.

olduğunda üçgen anlamıyla nitelenecek her üçgen ferdi, var olduğunda şekil yargısına konu olacaktır”<sup>75</sup> şeklinde anlaşılmalıdır. Örneğin *hâriçte* beyaz renk dışında hiç renk olmasaydı, “Her renk, beyazdır” önermesi, *hâriciyye* yorumuyla doğru olurdu. Aynı şekilde *hâriçte* Anka’nın *misdâkları* olmadığı halde “Tüm Anka kuşları, uçucudur” önermesi, *hakikiyye* olması itibariyle doğru niteliğini alacaktır. İki önerme arasındaki fark şöyle açıklanabilir: “Her renk, beyazdır” önermesi *hakikiyye* alındığında yanlış, *hâriciyye* alındığında doğru; “Tüm Anka kuşları, uçucudur” önermesi *hariciyye* alındığında yanlış, *hakikiyye* alındığında doğru olacaktır. Dolayısıyla dışta *bilfiil* olarak var olmayan nesneleri de önermelerimizin konusu kılıp onlar hakkında konuşma ve düşünme imkânını elde etmiş ve böylelikle düşünme kümemizi genişletmiş olmaktadır.

b) Önermenin *hakikiyye*, *hariciyye* ve *zihniyye* şeklindeki taksimini savunanlar. Ehad Feramurz Karâmelikî “Üç Önermenin Tarihî Gelişimi” adıyla yazdığı makalede, İslam Mantık tarihinde *hakîkiyye* önermenin tanımını eleştirip *zihniyye* önerme şeklinde yeni bir önerme yorumu getiren ilk kişinin Esîruddin Ebherî olduğunu belirtmektedir.<sup>76</sup> Ebherî’ye göre eğer önermeleri sadece *hakîkiyye* ve *hâriciyye* olarak alırsak “Yuvarlak karenin varlığı, imkânsızdır” gibi *hariçte* varlığı varsayılamayan imkânsız nesneler de *hakîkiyye* önermenin içerisine girer. Ebherî’nin *Tenzîlu’l-efkâr*’da verdiği örnek üzerinden problemi açabiliriz:<sup>77</sup> İnsan niteliğine sahip olan ve canlı niteliğini taşımayan bir fert/nesne varsayalım ve bunun üzerine “Canlı olmayıp insan olan, insandır” önermesinde olduğu gibi insan (düşünen ve canlı) kavramını, canlı olmayan insan ferdine yüklem yapalım. Bu durumda dışta varlığını varsaydığımız canlı olmayan insan nesnesine, insanı yüklem yaptığımız için bu önerme *hakîkiyye* olmaktadır. Önermeyi “var olması takdir edildiğinde yani varsayıldığında canlı olmayan insan fertleri, var olduğunda, insan olma yargısını alacaklardır” şeklinde yorumlayıp doğru olduğunu söylemekteyiz. Bu da *hakîkiyye* önermede imkânsız nesnelerin konu kılınabildiği anlamına gelecektir.

<sup>75</sup> *Hakîkiyye* önermenin tarifinde bulunan “lev/şayet” edatının nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik Seyyid Şerif Cürcânî’nin önemli açıklaması için bkz: El-Cürcânî, “Hâşiyetu’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî ala Şerhi’ş-Şemsîyye”, 256.

<sup>76</sup> Karâmelikî - İbâdî, “Tetavvur-i Tarîh-i Kazâyây-ı Selâs”.<sup>73</sup>

<sup>77</sup> Esîruddin Ebherî, “Tenzuli’l-efkâr fi ta’dîl’l-esrâr”, *Mantık ve Mebâhisü’l-elfâz: Mecmu’â-i mütun ve makâlât-ı tahkikî*, thk. Mehdi Muhakkik - Toshihiko Izutsu (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı McGill Şu’be-i Tehrân, 1974), 160.

Şayet *hakikiyye* önermeler, imkânsız fertleri dışarda bırakmıyorsa hiçbir zaman tümel olumlu ve tümel olumsuz önermeler, doğru olamayacaktır. Örneğin “Hiçbir insan, zorunlu olarak taş değildir” önermesinin doğruluğu şüphe edilmeyecek biçimde kesindir. Bu önermenin çelişği olan “Bazı insanlar, taştır” önermesi, *hakikiyye* olarak alındığında imkânsız da olsa insan olup taş olan fertlerin dışta varlığı varsayılabildiği için doğru olacaktır. Bu sebepten ötürü, Ebherî’ye göre *hakikiyye* önermenin tanımı, “yargı, *hariçte* var olması mümkün olarak varsayılan fertler hakkında verilir” şeklinde yapılmalıdır. Diğer bir ifadeyle, fertlerin *imkân* kaydıyla nitelenmesi gerekmektedir. Peki o halde var olması imkânsız nesneler hakkında verilen yargılardan oluşan önermeler ne olacaktır? Ebherî, *misdâklarının* dıştaki varlığı imkânsız önermeleri, *zihniyye* önerme olarak isimlendirmekte ve taksime dâhil etmektedir.<sup>78</sup>

Tûsî, Ebherî’nin *Tenzîlu’l-efkâr*’ına yazdığı şerhte Ebherî’nin görüşünü eleştirmiştir. Tûsî’ye göre yüklemli önermenin üç farklı yorumu, bir önermenin mümkün üç farklı yorumu değil, felsefe tarihinde yüklemli önermenin konusunun varlığına ilişkin farklı ekollerin ortaya attığı üç farklı pozisyonu teşkil eder. Yani Tûsî’ye göre yüklemli önerme, söz konusu üç farklı okuma biçimlerinin birisiyle açıklanmaktadır.<sup>79</sup> Başka bir deyişle, her bir önerme yorumu, bir diğerini dışlamaktadır. Ayrıca Tûsî, Ebherî’nin ortaya koyduğu *zihniyye* önerme yorumunu savunan birisinin olmadığını belirtmektedir. Çünkü *hâriç* dikkate alınmadığında zihinde çok fazla imkânsız durumların varsayılp haklarında yargıların kurulabilmesi, doğru kabul ettiğimiz önermeleri yanlış kılacaktır. Örneğin “İnsan, uçucudur” şeklinde zihinde bir yargı kurulabilecek ve dolayısıyla insan kavramının konu olduğu her önermede, uçan insanın da verilecek herhangi bir yargıya konu olması mümkün hale gelecektir. Bu da imkânsız durumların ortaya çıkmasına sebep olacaktır.<sup>80</sup>

Kutbüddin Râzî *Risâle*’de İbn Sînâ’nın *akdü’l-vaz*’ın *bilfiil* kipiyle nitelenmesi gerektiğine yönelik ifadesini yorumlarken, “Bu *bilfiil* olma durumu,

<sup>78</sup> Ebherî, “Tenzîlu’l-efkâr fi ta’dîl’l-esrâr”, 160.

<sup>79</sup> Aktaş, *Nasîruddîn et-Tûsî’de Nefsü’l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme*, 36.

<sup>80</sup> Nasîruddin et-Tûsî, “Mantık ve Mebâhisü’l-elfâz: Mecmu’â-i mütun ve makâlât-ı tahkîkî”, *Tadîlü’l mi’yâr fî nakdi Tenzîli’l-efkâr*, thk. Mehdî Muhakkik - Toshihiko Izutsu (Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı McGill Şu’be-i Tehrân, 1974), 164.

sadece *hâriçte* var olmak demek değildir” şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Ona göre konusunun fertlerinin var olmadığı önermeler bulunduğu için,<sup>81</sup> yüklemli önermenin konusunu, dışta var olmak ile zihinde varsaymayı kapsayacak şekilde yorumlamak gerekmektedir.<sup>82</sup> Örneğin *Risâle*’de geçen “Her beyaz, göz için ayırt edicidir” önermesinde konunun fertleri, dışta beyaz anlamıyla nitelenmiş fertlerle birlikte siyah olup aklın beyaz varsaydığı fertleri de (*el-efrâd el-mukaddere*) içerecek şekilde yorumlanmalıdır. Diğer bir deyişle, yüklemli önermelerde fertlerin varlığı ister dışta *bilfiil* var olsun ister zihinde takdir edilsin yargıya konu olabilmektedir. Kutbüddin Râzî *bilfiilliği* bu şekilde yorumlamakla, tümel olumsuz zorunlu önermenin kendisi gibi döndürüleceğine ve mümkün önermenin döndürmesinin yine kendisi gibi olduğuna yönelik ileri sürülen eleştirileri çürütmeye çalışmıştır. Birinci bölümün eklentiler başlığında, bu problemleri inceleyeceğiz.

Peki Kutbüddin Râzî, Ebherî’nin *zihniyye* önermesini nasıl değerlendirmektedir? Kutbüddin Râzî, *Risâle*’de isim vermeksizin önermelerin *hakîkiyye* yorumunun imkânsız fertleri içermesinden dolayı, *hakîkiye* önermenin tanımına *bilimkân* kaydını ekleyen birisinin olduğunu ifade etmektedir. *Hakîkiyye* önermenin tanımına *bilimkân* kaydının eklenmesi gerektiğini savunmakla birlikte imkânsız fertleri içermesi için *zihniyye*<sup>83</sup> şeklinde yeni bir önerme yorumu geliştirmenin fahiş bir hata olduğunu belirtmektedir.<sup>84</sup> Başka bir deyişle Kutbüddin Râzî’ye göre “Tanrının ortağı yoktur” gibi önermelerde “Tanrının ortağı” *unvânının*, *hâriçte* var olması varsayılamayan/takdir edilemeyen imkânsız *misdâkları* zihni planda fert olarak varsaymakla kendileri hakkında zihni planda olumlu yüklemlemeler yapmak yerine, bu tarz önermeleri olumlu olarak değil; olumsuz olarak yorumlamak gerekir. Böylelikle konusunun imkânsız fertlerden oluştuğu bu

<sup>81</sup> Örneğin geometrik şekiller dışta bulunmadıkları halde yargıya konu olabilmektedir; “Tanrının ortağı yoktur” önermesinde olduğu gibi dışta var olması imkânsız olan şeyler yargıya konu olmaktadır. Bkz: er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/87.

<sup>82</sup> er-Râzî, “el-Muhâkemât li-Kutbüddin er-Râzî”, 1/247; er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/104.

<sup>83</sup> “Her A B’dir” önermesinin *zihniyye* olması, “zihinde A olduğu varsayılan fertler, yine zihinde B anlamıyla nitelenmektedir.” Zihinde varsayılan fertler, “Üçgen kare imkânsızdır” gibi *hâriçte* var olması imkânsız olan nesnelerdir.

<sup>84</sup> *Hakîkiyye* önermenin tanımına *bilimkân* kaydının eklenmesi gerektiğini ifade eden kişinin Ebherî olduğunu belirtmiştik. Bkz: Ebherî, “Tenzîlu’l-efkâr fî ta’dîl’l-esrâr”, 160. Kutbüddin Râzî’nin Ebherî’ye karşı ortaya koyduğu eleştiriler için bkz: er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/99-100.

tarz önermeler, olumsuz olarak yorumlanacağı için *misdâklar*ının herhangi bir yerde var olmasına gerek yoktur. Başka bir deyişle bu tarz önermeler, “Tanrının hiçbir ortağının varlığı, mümkün değildir” şeklinde olumsuz olarak anlaşılmalıdır.<sup>85</sup> Kısacası Ebherî’nin *zihniyye* olarak isimlendirdiği bu gibi önermeler, Kutbüddin Râzî’ye göre olumsuz önermeler olarak yorumlanmalıdır.

*Risâle*’de varsayımsal olarak konunun fertlerinin *unvân*la nitelenmesinin, olumlu bir yargının verilebilmesi için yeterli olmasının tümel önermeleri zorunlu olarak doğru olmaktan çıkarttığına yönelik ortaya konulan bir eleştiriye, Kutbüddin Râzî şöyle cevap vermektedir:

Gerçek olan şudur ki “düşünmeyen (el-lâ-nâtık) insan” kavramı, “tüm insanlar” kavramının içerisinde varsayılamaz. İmkânsız nesneler, ancak konunun fertlerine dâhil olduğunda yargıya konu olabilir. “Her insan, düşünendir” denildiğinde “Taş olan insan, düşünendir” anlamının anlaşılmasında ve Zeyd düşünendir, Amr düşünendir ve bu gibi fertlerin [düşünene konu olmasının] anlaşılması, bunu [imkânsız durumların konunun fertleri olmadığına yargıya konu olmayacağını] açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sonrasında bu açıklamanın delili olarak şunu ileri sürmektedir: “Hiçbir insan taş değildir” önermesi, zorunlu olarak doğru olduğu için “taş olan insan”, “insan” kavramında içerilmez. “Taş olan insan” hiçbir zaman “insan” kavramında içerilemeyeceği için “insan”a yüklenebilecek anlamlar, zihinsel planda varsayılabilecek imkânsız nesne olan “taş insan” terkibine yüklenemez. Diğer bir deyişle “taş insan” gibi imkânsız bir nesne, “insan” hakkında verilebilecek yargılara konu olamaz.

Yüklemler önermeleri *hâriciyyelere* indirgeyenler tarafından *hakikiyye* önermeleri savunanlara karşı birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Kutbüddin Râzî, hem *Risâle*’de hem de *Metâli*’ şerhinde bu eleştirilere cevap vermektedir.<sup>86</sup> *Risâle*’de belirttiği üzere önermenin konusunu belirli bir zamanda *hâriçte bilfiil* bulunan fertlerle sınırlayan bir grup (*tâife*) mantıkçı bulunmaktadır. Bu ekole göre örneğin bir önermenin konusunda “her beyaz” ifadesi yer alırsa bu konudan, belirli bir zamanda *bilfiil* dışta var olan beyaz tümelinin tikelleri kastedilir. Başka bir deyişle önermede

<sup>85</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/98.

<sup>86</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/97-101.

yargı, önermenin konusunun dışarda *bilfiil* bulunan tikel fertleri hakkında geçerlidir. Bu görüşü takrîr ettikten sonra, önermenin konusunun semantik yorumunun bu şekilde yapılmasının birkaç açıdan problemli olduğunu ortaya koymaktadır:

1-Eğer yüklemli önermeler *hâriciyye* olarak açıklanırsa, yüklemli önermelerdeki konunun tümelliği, tikele dönüşecektir. Çünkü belirli bir vakitte var olan her bir fert, *unvânla* nitelenmiş fertlerin sadece bir kısmını oluşturacaktır. Diğer bir ifadeyle eğer yüklemli önermeleri *hâriciyye* olarak sınırlandırırsak, “tüm A’lar “ile kastedilen anlam, “bazı A’lar” anlamına dönüşecektir.<sup>87</sup> Örneğin önermeyi sadece *hâriciyye* okumaya tabi tutanlara göre “Bütün insanlar, canlıdır” önermesindeki canlılık yargısı, sadece belirli bir zaman diliminde *hariçte* insan *unvânını* taşıyan fertler hakkında verilecektir. Bu durumda bütün zamanlarda var olan insan fertleri yargıya konu olamayacakları için tümel olan önerme, tikel önermeye dönüşecektir. Kutbüddin Râzî, önermeleri *hariciyye* olarak yorumlayanlara karşı ortaya koyduğu bu eleştiriyi detaylandırmamıştır.<sup>88</sup>

2-Önermenin konusunun tahkîki yapılırken asıl amaç “Her A, B’dir” önermesindeki “her A” ifadesinin semantiğini yapmaktır. “Her A”yla sembolize edilen anlamın fertleri ya mutlak olarak varlar ya da dışta varlar. Önermenin konusu kurulurken şöyle bir kural ileri sürülmektedir:

“Her A, dışta var olan A’dan daha genel bir anlama sahiptir. Öyleyse daha özel olan anlam yani dışta bulunma anlamı, A’nın fertlerinin herhangi bir kayıtle sınırlandırılmadığı mutlaklık durumundan anlaşılamaz.” Yani önermenin konusunun fertleri, “her A”nın semantiği yapılırken ortaya konulan “konunun fertlerinin varlığı, dışta bulunma anlamından daha geneldir” kuralı gereği *hâriçte* bulunma yani dışta var olmakla sınırlandırılmaz. Kutbüddin Râzî’nin bu eleştirisinin dayandığı zemin, olumlu yüklemli önermenin konusunun semantiğini yaptığımızda, ulaştığımız sonuçlar olmuştur. Yani önermenin konusunun tahkikini yaptığımızda, konunun *hariçle* sınırlandırılmayacağı açığa çıkmış olacaktır.

<sup>87</sup> er-Râzî, “el-Muhâkemât li-Kutbüddin er-Râzî”, 1/252.

<sup>88</sup> Önermenin sadece *hariç* itibara alınarak yorumlanmasına ilişkin aynı eleştiriyi Tûsî, *el-İşârât* şerhinde yapmaktadır: “Muallim-i Evvel’in de belirttiği gibi bu ekolün görüşü ahmakçadır. Bunun sebebi belirli bir zamanda A olarak bulunan, A’nın [fertlerinin] tümü değil bir kısmıdır.” Bkz: et-Tûsî, “el-İşârât ve’t-tenbihât mea şerhi Nasîruddin et-Tûsî”, 285.

3-Önermeler *hâriciyye* olarak yorumlandığında dışta var olmadığı halde Matematiksel nesnelerin yargıya konu oluşları açıklanamayacaktır. Kutbüddin Râzî'nin örnek olarak getirdiği “Tüm geniş daire çiftleri, bir merkeze doğru çaplarının zıt yönünde hareket etmektedir” önermesinde söz konusu daire çiftleri bu hareket esnasında bazı durumlarda çakışmakta bazı durumlarda ayrılmaktadır. Çakışma ve ayrılma yargısının konusu olan daire çiftleri, belirli bir zaman diliminde dışta bulunan daireler değildirler. Bilakis sadece mahiyetleri mülahaza edilerek haklarında yargıda bulunulmuştur. Sonuç olarak *hâriçteki* varlığını dikkate almadan bazı nesnelerle ilgili doğru yargılar kurabildiğimize göre yüklü önermelerin konusunda içerilen fertleri dışta *bilfiil* olmakla sınırlandıramayız.<sup>89</sup> Kutbüddin Râzî'nin bu eleştirisi, varlık-mahiyet ayırımına dayanmaktadır. Biz sadece konunun mahiyetini dikkate alarak da yargılarda bulunabilmekteyiz. Dolayısıyla hakkında yargıda bulunulan konu, var olmakla sınırlandırılmaz.<sup>90</sup>

4-Eğer olumlu önermede konu, dışta var olmak kaydıyla alınırsa olumsuz önermede de konu ya dışta var olmakla kayıtlanacak veya kayıtlanmayacaktır. Her iki ihtimalde de olumlu bir önerme ile olumsuz bir önerme arasında bir çıkarım biçimi olan çelişki ortadan kalkacaktır. Çünkü olumlu bir önermede konu dışla kayıtlansa ve olumsuz bir önermede ise konu dışla kayıtlanmazsa çelişkinin olabilmesi için gereken şartlardan biri olan konudaki birlik sağlanmamış olur. Çünkü birinde konu dışla kayıtlı diğerinde dışla kayıtlı değil. Dolayısıyla bu ihtimalde olumlu ile olumsuz önerme arasında çelişki düşünülememektedir. İkinci ihtimalde ise olumlu ve olumsuz önermenin dışla kayıtlı olduğunu varsaydık. Bu durumda hem olumlu hem de olumsuz önermenin konusunun dıştaki varlığı yanlışlandığında her iki önerme yanlış olmakta ve önermeler arasında çelişki ortaya çıkmamaktadır. Oysa olumlu ile olumsuz önerme arasında çelişkinin olduğu çok açıktır. Sonuç olarak imkânsız durumlara yol açtığı için yüklü bir önermenin konusunun varlık zarfı, dışla kayıtlanmamalıdır. Bu problemi, birinci bölümün eklentiler kısmında olumsuz önermelerde konunun varlığı şart koşulmadığında, olumlu ile olumsuz önermeler arasındaki çelişkinin geçerli olup olmadığını tartışırken ayrıntılandıracağız.

<sup>89</sup> Kutbüddin Râzî'nin eleştirisinin kaynağı için bkz: İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyas*, 2/29-30.

<sup>90</sup> Mahiyete yüklem yapıldığı için bu tarz önermeler *tabiiyye* bir önerme olmayacak mıdır sorusunun cevabı için bkz: Aktaş, *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Neşü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme*, 43-45.

5- Şayet yüklemli bir önermenin konusu *hâriç* dikkate alınarak yorumlanırsa konusunda mümkün varlığın yer aldığı olumsuz önermeler, her durumda doğru olurdu ve olumlu önermelerin doğru olduğuna ilişkin kesin kanaat oluşmazdı. Kutbüddin Râzî, bu eleştiriye çok kısa bir şekilde değinmektedir. Ayrıntıya girmedigi için biz de anladığımızı ifade etmekle yetiniyoruz.

6- Yüklemli önermede konunun fertleri sadece dış dikkate alınarak yargıya konu olsaydı kipler, konunun fertlerine değil niceleyici edatına bağlı olmuş olurdu. Şöyle ki: Dışta insan dışında hiçbir canlının olmadığını varsaydığımız bir zaman dilimi düşündüğümüzde, “Tüm canlılar, zorunlu olarak insandır” yargısı doğru olurdu. İnsanın canlıya zorunluluk kipiyle yüklenmesinin sebebi, konuda yer alan canlı tabiatı değil; insan dışında canlının olmadığını varsaydığımız zaman diliminin her bir anını ifade eden niceleyici edatına bağlıdır. Bu da doğru değildir çünkü kip, konunun dikkate alınmak suretiyle yüklem konuya nispetinin niteliği olarak tanımlanmaktadır. Yani “insan, zorunlu olarak düşünendir” kipli önermesinde, zorunluluk modalitesi, insan *mefhûmunun* kendisinden kaynaklanmaktadır. Daha sonra Kutbüddin Râzî, İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ*’daki “*Zarûret* (zorunlu), *imkân* modalitelerinde itibar, konu ile yüklem birbirine mukayesesine bağlıdır. Niceleyici edatı bundan sonra konuya dâhil olur...”<sup>91</sup> ifadesini olduğu gibi aktarmaktadır. Sonuç olarak kip, önermenin konusu *hâriçle* sınırlandırıldığında, niceleyici edattan kaynaklanacaktır, oysaki kip niceleyiciye değil; konunun tabiatından dolayı konu ile yüklem arasındaki nispete ilişkin bir şeydir.

7- Farz edelim ki yüklemli önermenin konusu *hâricî* varlık dikkate alınarak yorumlansın. Böyle bir durumda önermeler mümkün modalitesinden *zarûret* modalitesine dönüşmüş olurdu. Söz gelimi, sadece canlı olarak insanın bulunduğu bir zaman dilimi varsaydığımızda bu zaman diliminden öncesini dikkate alarak “*Bilimkân* her canlı, düşünendir” şeklinde doğru bir önerme kurabilmekteyiz. Bununla birlikte insan dışında canlının bulunmadığı bir zaman dilimi varsayıldığında “Zorunlu olarak her canlı, düşünendir” şeklinde zorunlu kipiyle kurulan bu önerme doğru olacaktır. Böylelikle *imkân* modalitesindeki bir önerme, zorunlu modalitesine

<sup>91</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyas*, 2/31.

dönüşmüş oldu. Bundan dolayı bir önermenin konusunun fertleri, *bilfiil hâriç* şartıyla sınırlandırılmaz.

Kutbüddin Râzî, yukarıda kısaca ifade ettiğimiz eleştirileri ortaya koyduktan sonra, Aristoteles'in *Birinci Analitikler* (*et-T'alimu'l evvel*) metninde geçen önermenin modalitesine yönelik "Önergeler *mutlaka*, *zarûriyye* ve *mümkine* olmak üzere üç türdür" ifadesinin, yorumcular tarafından yanlış anlaşıldığı için önergelerin *hâriciyye* olmakla sınırlandırıldığını belirtir:

Aristoteles'in zamanı dikkate alarak önermeyi kip açısından mutlak, zorunlu ve mümkün olmak üzere taksim ettiğini zannettiler. Bunun üzerine (i)önermenin konusunda içerilen fertler ya geçmişte ya da şimdi *bilfiil* varsa bu önerme *mutlaka* (ii) konuda içerilen fertler her üç zaman diliminde (geçmiş-şimdi-gelecek) *bilfiil* varsa önerme zorunlu (iii) konuda içerilen fertlerin gelecekte var olması dikkate alınıyorsa önerme mümkün olacaktır.

Kutbüddin Râzî, kim olduklarını belirtmeden Aristoteles'in öğrencilerinden bazılarının önergeleri şu şekilde taksim ettiğini ortaya koyar:

Önermede kip ya söylenmiştir ya da söylenmemiştir. Kip söylenmemişse önerme mutlaka olur. Kip söylenmişse ya bu kip varlığı zorunlu ya da yokluğu zorunlu olan iki zorunlu modalitesinden biridir ki bu takdirde önerme zorunlu olur. Zorunlu değilse mümkün olur.

Sonrasında Kutbüddin Râzî, önergelerin bu taksimini savunan görüşün doğruya daha yakın olduğunu ifade eder. Aynı şekilde *Risâle*'de isim vermeksizin bazı düşünürlerin önergeleri şu şekilde taksim ettiğini belirtmektedir:

Yüklem ya zorunlu olarak konu için olumlanır veya olumsuzlanır. Ya da böyle değildir. Böyle olmadığında mümkün olur. [Yüklemin konuya zorunlu olarak yüklendiği durumlarda] Eğer bütün zamanlarda yükleniyorsa *zarûriyye*, sürekli olmayacak şekilde belirli veya belirsiz bir zaman diliminde yükleniyorsa *mutlaka* olur.

Kutbüddin Râzî, önermenin kipler dikkate alınarak taksim edilmesiyle ilgili aktardığı son görüşe herhangi bir eleştiri getirmemektedir. Mezkûr görüşün kime ait olduğunu belirtmeden aktarmakla yetinmiştir. Bununla birlikte kiplerle ilgili farklı görüşlerin doğrudan önermenin konusunun kurulumuyla ilgili olmadığına dikkat çekerek önermenin konusuyla ilgili tartışmaya geri dönmektedir.

Müellif, yukarıda Aristoteles'in açıklamasına ilişkin ortaya konulan yorumları eleştiren ve farklı bir yorum getiren şu görüşü de doğru yoldan çıkmakla, Aristoteles'in asıl amacını anlayamamakla eleştirir: Yüklemler bir önermenin konusu geçmiş şimdi ve gelecekle sınırlandırılmaz. [Buna karşın] "Her A, B'dir" önermesi, "geçmiş, şimdi veya gelecekte A anlamıyla *hâriçte* nitelenecek bütün fertlere B vasfı, yüklem yapılmaktadır" olarak anlaşılmalıdır. Kutbüddin Râzî'nin doğru olmamakla nitelediği bu görüşün kim tarafından savunulduğunu tespit edemedik.

Kutbüddin Râzî daha sonra, bazı mantıkçıların (*kavm*) gerçeği bulma çabasıyla "Her A, B'dir" önermesini "var olursa A olacak olan fertler, var olduğunda B olur" şeklinde yorumlamalarını, gerçeğe (*hakk*) yaklaşmak anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, aynı mantıkçıların "tüm A'lar" ifadesini imkânsız olan nesneleri de içerecek şekilde yorumlamalarından dolayı doğru olandan uzaklaştıklarını belirtir. Şöyle ki, bu düşünürler "tutulan (*munhasif*) fakat ay olmayan" *mefhûmunun* fertlerinin *hariçte* var olması imkânsız olduğu halde sadece zihinsel düzeyde varlıklarını varsaymanın bu tür imkânsız nesnelerin yargıya konu olmaları için yeterli olduğunu savunmuşlardır.

Örneğin "Tutulan ve ay olmayan, tutulan ve ay olmayandır" önermesinin konusunda bulunan "tutulan ve ay olan" kavramının *hariçte* bir ferdinin olması imkânsızken *hâriçte* varlığı varsayılarak "tutulan ve ay olmayandır" yargısına konu olmaktadır. Bu durumda kesin olarak doğru olan "Tüm aylar, tutulanlardır" gibi bir tümel önermeyle çelişen "Bazı tutulanlar, ay değildir" önermesi ortaya çıkmaktadır. Her iki çelişik önerme aynı anda doğru veya yanlış olamadığına göre "Bazı tutulanlar, ay değildir" gibi bir önermenin doğru olmaması gerekir. Yani, *hâriçte* fertlerinin var olmasının imkânsız olduğu konular, *hakîkiyye* önermenin kapsamına girmemelidir. Aksi halde tümel olumlu ve tümel olumsuz önermeler asla doğru niteliğini alamayacaktır. Bundan dolayı Kutbüddin Râzî, *hakîkiyye* önermeleri imkânsız fertleri de içerecek şekilde genişletenlerin görüşünü eleştirmiştir.<sup>92</sup> *Şerhu's-Şemsiyye*'de şayet *hakîkiyye* önermenin tanımında, "fertler için *bilimkân* kaydı eklenmezse ne tümel olumlu ne de tümel olumsuz önermeler doğru olacaktır" şeklindeki görüşünü serdettikten sonra şu örneği vermektedir: Öncelikle "Tüm

---

er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 254-255.

insanlar, canlıdır” tümel olumlu önermesinin kesin olarak doğru olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte *hakîkiyye* önerme, “Şayet fertleri *hâriçte* var olduğunda ve *unvânla* nitelendiğinde, yüklemle nitelenecektir” şeklinde yorumlanırsa, *hâriçte* fertlerinin varlığı imkânsız olan “canlı olmayan insan” kavramı için fertler varsayıp ardından “Canlı olmayan insan, canlıdır” şeklinde bir yargı kurulabilmektedir. Diğer bir deyişle “Bazı insanlar, canlı değildir” gibi bir önerme, *hakîkiyye* olması itibarıyla doğru olacaktır. Bu durumda kesin olarak doğru olduğunu bildiğimiz “Tüm insanlar, canlıdır” tümel olumlu önermesi ile “Bazı insanlar, canlı değildir” önermesi çelişecektir. Çelişen iki önermenin ikisi de aynı anda doğru veya yanlış olamayacağına göre, “Bazı insanlar, canlı değildir” önermesi yanlış olmalıdır ve bununla birlikte *hakîkiyye* önermenin tanımına *bilimkân*<sup>93</sup> kaydı eklenmelidir.<sup>94</sup>

### 1.2.3. “Her A, B’dir” Önermesinde Yüklemin Kurulumu: *Akdü’l-haml*

Daha önce ifade ettiğimiz haliyle yüklemli bir önerme, hakkında yargı verilen bir konu, kendisiyle yargıda bulunduğumuz bir yüklem ve konu ile yüklemi birbirine bağlayan yargısal nispetten oluşmaktadır. *Akdü’l-vaz*’ın kurulma şartlarının neler olduğu üzerinden önermenin konusunun nasıl kurulduğunu tasvir etmeye çalıştık. Bu başlık altında ise önermenin yüklemine *Risâle*’de nasıl ele alındığını incelemeye çalışacağız. Önceki başlıklarda, önermenin kendisinden oluştuğu iki bağı açıklarken yüklemli önermenin konusunun, fertler (*zatu’l-mevzû*) ve söz konusu fertlere işaret eden bir *unvândan* (*unvânu’l-mevzû*) oluştuğunu belirtmiştik. Önermenin kurulumunun tamamlanması için *unvânı* taşıyan fertlerin, yüklemle vasfıyla nitelenmesi gerekir. Diğer bir deyişle yargının tamamlanması, konuda yer alan fertlerin yüklemle nitelenmesine bağlıdır. Bu bağlamda zihnin, *unvânı bilfiil* taşıyan fertleri yüklemle vasfıyla nitelenmesine *akdü’l-haml*<sup>95</sup> denilmektedir.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> *Bilimkân* kaydı eklendiğinde *hakîkiyye* önerme: “Her ne zaman *hâriçte* var olursa *bilimkân* olarak *unvânla* nitelenmiş olacak olan fertler, var olduğunda yüklemle nitelenir” şeklinde tanımlanmış olacaktır. Kısaca *hakîkiyye* önerme, imkânsız fertleri de içerecek şekilde yorumlanmamalıdır.

<sup>94</sup> er-Râzî, *Tahrîru’l-kavaid’il mantikiyye fi Şerhi’r-Risâleti’s-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 254-255.

<sup>95</sup> *Akdu’l haml: İttisâfu zâti’l mevzû’i bi-vasfi’l mahmûl*

<sup>96</sup> er-Râzî, *Tahrîru’l-kavaid’il mantikiyye fi Şerhi’r-Risâleti’s-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 251; er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fi şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/101.

Kutbüddin Râzî *Risale*'de, yüklemi tahkik ederken ilkin şuna dikkat çekmektedir: Bir önerme kurulurken konusunun fertleri, yüklemde içerilen anlamın taşıyıcısı olmak zorundadır. Aksi takdirde, yüklemli önermeyi “Konunun fertleri, yüklem fertleridir” şeklinde anlamamız gerekecektir. Böylelikle kurduğumuz tüm önermelerimiz zorunlu modalitelerinden oluşan önermelere dönüşecektir. Çünkü ferdin ferde yüklendiği önermelerde bir şeyin kendisine yüklenmesinin doğurduğu zorunluluk (*zaruretu subûti 'ş-şey'i li-nefsihi*) bulunmaktadır. Böylece özel imkân kipiyle kurulan önermeler yanlış çıkacaktır.<sup>97</sup> Örneğin “A, B’dir” önermesinde, A’nın sembolize ettiği anlamın fertleri ile B’nin sembolize ettiği anlamın fertleri birbirine yüklem yapıldığında, hem A kavramı hem de B kavramı aynı *misdâkı* gösterecektir.<sup>98</sup> Diğer bir deyişle, “Yüklem *misdâkı*, konunun *misdâkı*na yüklenir” dediğimizde, buradaki yükleme *hâricî* olarak gerçekleşir. *Hâricî* ise duyularımıza konu olduğu için konu ile yüklem arasındaki nispet, zorunluluğa dönüşecektir. Örneğin “Kitap, beyazdır” dediğimizde kitap ile beyaz olanın *misdâkı*nı özdeşleştirmiş oluruz ki bu özdeşleştirme zorunlu olacaktır. Aksi takdirde *misdâkı*n *misdâka* yüklenmesi geçersiz olmuş olur. Dolayısıyla konu ve yüklem kavramları üzerinden yakalanan tek bir nesnenin, kendi kendine yüklenmesi söz konusu olacaktır. Bir şeyin kendi kendisine yüklenmesi, zorunluluk modalitesiyle olacağı için mümkün modalitesiyle verdiğimiz bazı yargılarımız geçersiz kabul edilir. Oysaki kesin olarak doğru olduğunu bildiğimiz mümkün yargılarımız vardır. O halde önermenin yükleminden kastedilen fertleri değil; yüklem vasfı/anlamı olmalıdır. Sonuç olarak yüklemli bir önermede, önermenin yüklem fertleri değil, anlamı konunun fertlerine yüklenmektedir.

Konunun fertleri, yüklem anlamını taşıdığına göre kendisiyle yargıda bulunduğumuz yüklem neden tümel olmak zorundadır? Hem konu hem de yüklem, iki tikel kavram olamaz mı? Kutbüddin Râzî, akli olarak iki ihtimalin bulunduğunu belirtir: “Yüklem ya tümel ya da tikel olmak durumundadır. Yüklem tikel olduğunda, önermenin konusu yüklemdeki tikel dışında başka bir şey olamaz. “Çünkü iki tikel, birbirine yüklem yapılamayan, birbirinden ayrılmış (*mütebâyin*) iki [farklı] şeydir.”

<sup>97</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 248.

<sup>98</sup> Aktaş, *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme*, 28.

Eğer iki farklı tikel arasında bir birlik düşünülemezse “Bu insan, bu yazardır”; “Zeyd, Kâsım’ın babasıdır (ebu’l Kâsım)”; “Bazı insanlar Zeyd’dir” gibi kendisiyle yargıda bulunduğumuz kavramın tikel olduğu önermeleri nasıl yorumlayacağız? Kutbüddin Râzî’ye göre bu önermelerde, kendisiyle yargıda bulunduğumuz yüklem fertleriyle konunun fertleri özdeş olduğu için hakîki bir yükleme gerçekleşmemiştir. “Ali, Ahmet’in babasıdır”; “Bu, Zeyd’dir” gibi yüklem tekil olduğu önermelerde, sadece dilsel bir yükleme söz konusudur.<sup>99</sup> Bilimlerde kullanılan önermelerde ise hakîki yüklemler, tümel bir kavramın kendi tikellerine yüklenmesi şeklinde elde edilmektedir. Sonuç olarak Kutbüddin Râzî’ye göre tikel tikele yüklendiğinde hakiki yüklemeden bahsedemeyiz, çünkü hakiki yükleme ancak tümel bir kavramın kendi tikellerine yüklenmesiyle ortaya çıkar.

Ayrıca yüklem, tümelin tikellerine yüklenmesi kabilinden konunun fertlerine yüklenmelidir. Aksi takdirde, büyük öncüldeki yargı kendi tikellerine özgü olacağı için orta terim hakkında verilen yargı küçük terime geçmez. Örneğin:

**Küçük öncül:** Sokrates insandır. (Doğru)

**Büyük öncül:** Bütün insanlar ölümlüdür. (Doğru)

**Sonuç:** O halde Sokrates ölümlüdür. (Doğru)

Bu kıyasta ölümlülük, insan tikellerine tümelin tikellerine yüklenmesi açısından yüklenmiştir. Bundan dolayı, büyük öncülde orta terim olan “insan” hakkında verilen “ölümlülük” yargısı, küçük terim olan “Sokrates”e verilebilmektedir. Çünkü “Sokrates”, “ölümlülük” tümelinin tikellerinden birisini teşkil etmektedir. Örneğin buna karşın:

**Küçük öncül:** Tümel olan insan, canlıdır. (Doğru)

**Büyük öncül:** Canlı, cinstir. (Doğru)

**Sonuç:** Tümel olan insan, cinstir. (Yanlış)

Bu kıyasta, büyük öncülde “canlı” olan orta terim hakkında verilen “cins” yargısı, tikelin tümele yüklenmesi kabilinden değildir. Bu kıyasın büyük öncülünde yargı, konudaki tikel fertlere değil; mefhûmun kendisine verilmektedir. Bundan

<sup>99</sup> er-Râzî, “el-Muhâkemât li-Kutbüddin er-Râzî”, 1/117; El-Cürcânî, “Hâşiyetu’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî ala Şerhi’s-Şemsiyye”, 247.

dolayı büyük öncülde “insan”a yüklenen “cins” yargısı küçük terim olan “tümel insan” hakkında geçerli değildir, çünkü bu kıyası oluşturan öncüllerden biri olan büyük öncüldeki “cins” yargısı, “canlı” anlamına özgüdür.

### 1.3. NİCELENMİŞ TÜMEL OLUMSUZ YÜKLEMLİ ÖNERMELERİN SEMANTİK İNCELENMESİ

Klasik mantıkta hem yüklemli hem de şartlı önermelerin nitelik açısından olumlu (*mûcibe*) ve olumsuz (*sâlibe*) olmak üzere ikiye taksim edildiğini belirtmiştik. Bir önermenin olumlu veya olumsuz oluşu belirlenirken konu ve yüklemi dikkate alınmaz. Konu ve yüklem yerine önermenin yargısal nispetine bakılır. Önermenin olumlu olması, konusunun fertlerinin yüklemle nitelenmesi; olumsuz olması ise konusunun fertlerinin yüklemi içermemesi anlamına gelir. Diğer bir deyişle, olumsuz bir önermede öncelikle konuyu, yüklemi ve daha sonra konu ile yüklem arasındaki olumlu nispeti kavradıktan sonra, olumsuz nispeti önceleyen olumlu nispeti olumsuzlayarak<sup>100</sup> olumsuz önermeler kurarız. Yüklem ya konunun tüm fertlerinden ya da bazı fertlerinden olumsuzlanabilir. Yüklem konunun tüm fertlerinden olumsuzlanmışsa önerme tümel olumsuz; konunun bazı fertlerinden olumsuzlanmışsa tikel olumsuz olur. Örneğin “Hiçbir insan, taş değildir” yargısı, hiçbir insan ferdinin taş anlamıyla nitelenmediğini; “Bazı insanlar, taş değildir” yargısı ise bazı insan fertlerinin taş anlamıyla nitelenmediğini bildirir.

Klasik İslam mantığında, olumsuz önermelerin semantiği birkaç temel problem üzerinden yapılmıştır. i) Olumsuz önermelerin doğru olması -olumlu önermelerde olduğu gibi- konusunun varlığına bağlı mıdır? Diğer bir deyişle olumsuz bir önerme, konusunun varlığını gerektirir mi? ii) Konusunun varlığı bakımından olumsuz basit bir önerme ile olumlu *ma'duletu'l mahmûl*<sup>101</sup> bir önerme arasında ne gibi farklar bulunmaktadır? “Olumsuz önermelerin konusu, olumlu önermelerin konusundan daha geneldir (*umûmî*)” sözü ne anlama gelmektedir?

<sup>100</sup> *Ref'u mâ esbetehü el-îcâb*

<sup>101</sup> Bundan sonra Olumlu *madûletü'l mahmûl* yerine biraz daha muhtasar olumlu *madûle* terimi kullanılacaktır.

Konunun İslam mantıkçıları nezdinde nasıl ele alındığına geçmeden önce Kutbüddin Râzî'nin savunduğu görüşü kısaca belirtebiliriz. O, olumlu bir önermenin doğru olmasının konusunun varlığına bağlı olduğunu; olumsuz bir önermenin ise doğru olma koşulunun konusunun varlığına bağlı olmadığını savunmaktadır.

*Metâli'* ve *Şemsiyye* şerhi ile *el-muhâkemât*'ta tıpkı olumlu bir önermenin konusunun varlığını gerektirdiği gibi *ma'dûle* bir yüklemden oluşan olumlu bir önermenin de konusunun varlığını gerektirdiğini ileri sürmüş, savunduğu görüşe gelebilecek itirazları ortaya koyarak her birine ayrı ayrı cevap vermiştir. *Risale*'de, olumsuz basit önerme ile olumlu *ma'dûle* önerme arasındaki ilişkinin ne olduğu problemine, olumsuz önermenin tahkikini yaptığı bölümde kısaca değinmiş; olumlu ve olumsuz önermelerin konusunun varlığı bağlamında yapılan tartışmalara ise daha çok yer vermiştir. Bununla birlikte, olumsuz basit önermeyle olumlu *ma'dûle* önerme ilişkisini *Şemsiyye*, *Metâli'* şerhi ve *el-muhâkemât*'ta ayrıntılı olarak tartışmıştır.<sup>102</sup>

### 1.3.1. Konusunun Varlığı Bakımından Olumlu önerme ile Olumsuz Önerme

Yukarıda olumsuz önermenin semantiğinin ne tür problemler üzerinden yapıldığını belirtmiştik. Bu başlık altında söz konusu problemleri inceleyebiliriz. Kutbüddin Râzî gerek *Risale*'de gerek diğer mantık eserlerinde, olumlu bir önermenin konusunun -ister *hâriçte* ister zihinde olsun- bir şekilde var olması gerektiğini, *îcâb* (olumlulama) kavramının tahlilini yaparak ortaya koymaktadır. Ona göre olumlama, yüklem konusunun fertlerinde bir nitelik olarak var olması anlamına geldiği için, önermenin konusu var olmadan olumlama gerçekleşmeyecektir. Dolayısıyla olumlamanın gerçekleşmesi için konunun fertlerinin var olması gerekir. Aksi takdirde “var olan bir niteliğin yok olan fertlere yüklenmesi” gibi çelişik bir durum ortaya çıkmış olacaktır. Bu tezi, şu şekilde üç temel önermeye indirgeyebiliriz:

<sup>102</sup> Olumsuz basit önerme ile olumlu *ma'dûletu'l mahmûl* önermesinin doğruluğu için konusunun varlığının gerekli olup olmadığı konusunda, Fahreddin Râzî ile Kutbüddin Râzî bağlamında yapılmış önemli bir çalışma için bkz. Yusuf Daşdemir, “Ma'dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî - Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması”, *Nazariyat*, (Ekim 2019), 77-111.

1.Önermedeki olumlamanın anlamı, yüklemın konuda bir nitelik olarak bulunması/varlık kazanmasıdır.

2.Yüklemın konunun fertlerinde bir nitelik olarak bulunması (olumlama), *bedîhî* bir biçimde konunun varlığını gerektirir. Yani varlığı imkânsız nesneler, olumlu yüklemlenmenin konusu olamaz.

3.O halde, doğruluğu iddia edilen olumlu önermelerin konusunun bir şekilde var olması gerekmektedir.

İbn Sînâ, yukarıdaki gerekçelendirmeyi olumlu yüklemlenmenin mahiyetini açıkladığı pasajda şöyle ortaya koyar:

Olumlamanın hakikati, yüklemın konu için varlığına hükmetmektir. Var olmayan şey hakkında ise bir şeyın onun için var olduğuna hükmetmek imkânsızdır. O halde olumlamaya konu olan her şey ya dış dünyada ya da zihinde mevcuttur. Çünkü bir kimse “yirmi ayaklı her şey, şöyledir” dediğinde o, bu sözle nasıl var olursa olsun yirmi ayaklı her şeyin öyle olduğunu kastetmektedir. Bu sözün anlamı, yirmi ayaklı her yok’un (*madûmun*) yokluğu esnasında öyle olduğu değildir. Çünkü o şeyin yok olması esnasında onun sıfatı da yok olacaktır. Zira kendisi yok olduğu halde sıfatlarının var olması mümkün değildir...<sup>103</sup>

Bu pasajda, fertler/nesneler üzerine olumlu yargılarda bulunmanın koşulu olarak hakkında yargıda bulunulan nesnelerin var olması gerektiği tezi savunulmaktadır. Öyle ki dışta var olmayan geometrik nesneler hakkında konuşmak, onlar hakkında olumlu yargılarda bulunmak ancak olumlu yargının konusunda içerilen söz konusu geometrik nesnelerin varlıklarının zihin zarfında varsayılmasına bağlıdır. Aksi takdirde dışta varlıkları mümkün olduğu halde var olmayan geometrik nesneler hakkında, doğru olumlu yargılarda bulunamazdık.

Kutbüddin Râzî, olumlamanın konuda içerilen nesnenin varlığını gerektirdiğini İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ*’sında<sup>104</sup> geçen şöyle bir örnek üzerinden incelemeye devam etmektedir:

Örneğin biri “Nasıl var olursa olsun yirmi yüzlü (*zû işrine kâide*)<sup>105</sup> her geometrik şekil, şöyledir (*kezâ*)” dediğinde, yokluk seviyesindeki bir nesneye dair yargıda

<sup>103</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2006), 73.

<sup>104</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 73.

bulunmayı kastetmemektedir. Bu önermenin konusu, “var oluşu varsayılan yirmi yüzlü geometrik nesne” olarak anlaşılmalıdır. Çünkü “herhangi bir şey [mefhûm/anlam] kendinde varlığı olmayan bir şeyde [yani konuda] nasıl bulunabilir ki. Olumlama, ancak var olan bir konuya dair olabilir.

Yukarıdaki pasajdan da anlaşıldığı gibi olumlu yargı, önermenin konusunun varlığına bağlıdır. Kutbüddin Râzî, ilimden payı olmayan kimselerin ”Olumsuz önermenin konusu, olumlu önermenin konusundan daha geniştir (*umûmî*)” cümlesini, olumsuz önermenin konusunun fertleri, olumlu önermenin konusunun fertlerinden daha çoktur şeklinde anladığını ve bu anlayışın doğru olmadığını belirtir.<sup>106</sup> Mantıkçıların ”Olumsuz önermenin konusu, olumlu önermenin konusundan daha geniştir (*umûmî*)” şeklinde kurallaştırdığı bu önermenin anlamı, *kâide-i ferîyyenin* gereği olarak olumlu önermenin doğruluk koşulu, kendi konusunun varlığına bağlı olduğu için olumlu önermenin, olumsuz önermeden daha özel (*husûsî*) olmasıdır.<sup>107</sup> Diğer bir ifadeyle, söz gelimi “A, B’dir” olumlu önermesinin doğru olduğu iddia ediliyorsa konusunun var olmakla kayıtlı olması gerekir. Fakat “A, B değildir” önermesinin doğru olması, konusunun dış veya zihin planında varlıkla kayıtlı olmasına bağlı değildir. Olumsuz önermede konunun varlığı şart koşulmadığından yargı, var olan fertlere verilebileceği gibi var olması imkânsız fertlere de verilebilir. “Hiçbir insan, taş değildir” olumsuz önermesinde konunun var olması şart koşulmadığı halde “taş olmama” yargısı dışta *bilfiil*, zihinde varsayımsal olarak bulunan insan fertleri hakkında verilirken; “Üçgen kare, var değildir” önermesinde konunun *misdâkları hâriçte bilfiil* var olmadığı gibi zihinde *hâriçte* var olması varsayılabilecek mümkün fertler de değildir. Bu önermede akıl, “var olma” sıfatını, *hâriçte misdâklarının* var olması imkânsız olan “üçgen kare” konusundan olumsuzlamaktadır. Bu örnekte görüldüğü gibi, olumsuz önermenin doğruluğu, konunun var olmasına bağlı değildir. Aksi halde “Üçgen kare, var değildir” gibi

<sup>105</sup> Ömer Türker, *İbâre*’nin çevirisi olan “Yorum Üzerine”de geometrik bir şekil olan *zû işrîne kâide* kavramını “Yürmi ayaklı” terimiyle karşılamıştır. Yusuf Daşdemir ise “Ma’dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî - Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması” makalesinde “yirmi yüzlü” şeklinde çevirmiştir. Biz de *Risâle*’de geçen *zû işrîne kâide* ifadesinin “yirmi yüzlü” şeklindeki çevirisini tercih ettik. Bkz: İbn Sinâ, *Yorum Üzerine*, 73; Daşdemir, “Ma’dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî -Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması”, 86.

<sup>106</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/111.

<sup>107</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/124.

konusunun fertlerinin imkânsız nesnelerden oluştuğu bir önerme, yanlış olacaktı. Dolayısıyla biz, imkânsız nesneler hakkında doğru yargılara sahip olamazdık.

Yukarıdaki anlatım, olumlu ve olumsuz önermelerin konusunun varlığıyla ilgili problemlerin çözüldüğü izlenimini verse de geliştirilen çözümlere aykırı önermeler bulunmaktadır. Örneğin “Olumlama konusunun varlığını gerektirir” kuralına uymayan belli başlı olumlu önermeler şunlardır: “Her varlığı imkânsız olan (mümteni), yoktur (ma'dûm)”<sup>108</sup>; “Tanrının ortağı, imkânsızdır (mümteni)”<sup>109</sup>; “Her boşluk, boyuttur.” Mezkûr önermeler olumlu olmakla birlikte söz konusu önermelerde konuların *misdâklarının* varlığı imkânsız kabul edilmektedir.<sup>109</sup>

Kutbüddin Râzî, bu önermelerin olumsuz önermeler olarak yorumlanmasına yönelik yeni bir çözüm geliştirmiştir.<sup>110</sup> Bu yoruma göre, “Tanrının ortağı, imkânsızdır” gibi olumlu bir önerme, “Tanrının hiçbir ortağının varlığı, mümkün değildir” şeklinde olumsuz olarak anlaşılmalıdır.<sup>111</sup>

### 1.3.2.Konusunun Varlığı Bakımından Basit Olumsuz Önerme ile Olumlu Ma'dûle Önerme

Bu problemin daha iyi kavranması ve *Risâle*'de bu konu bağlamında geçen tartışmaların daha iyi anlaşılması adına, bazı genel kavramların tanımlanması gerekir. Öncelikle müellifin *Şemsiyye* ve *Metâli*' şerhindeki anlatımını merkeze alarak bazı terimlerin tanımlarını verip sonrasında bu başlık altında tartışılan problemleri ele almaya çalışacağız.

<sup>108</sup> “Küllü mümteni'in, ma'dûmun”

<sup>109</sup> Söz konusu her üç önermenin konusunda yer alan *unvân*'ın fertleri, Kutbüddin Râzî'ye göre ne dış dünyada ne de zihinde vardır. Bu imkânsız nesnelere delâlet eden imkânsız kavramların nasıl bilindiği ve önermenin konusu haline getirildiği başlı başına bir epistemoloji ve ontoloji problemidir. İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamaları için bkz: Ebu Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân*, thk. Ebu'l Alâ Afîfî (Kum: Ayetullah Mar'aşî en-Necefî el-Kübrâ, 2012), 3/72.

<sup>110</sup> Bu önermelerin nasıl yorumlanması gerektiği meselesi, İslam Mantık tarihinde çokça tartışılmıştır. Tartışmanın kendisi ve tartışmanın tarafları, müstakil bir çalışmayı gerektirdiği için bu tezde ele alınmayacaktır. Söz konusu tartışmaları, diğer Mantık eserlerine nispeten daha ayrıntılı ele alan klasik bir Mantık kitabı için bkz: Bahrululûm el-Leknevî, *Şerhu Bahri'l-'ulûm ala Süllemi'l-'ulûm*, thk. Abdunnasîr Ahmet eş-Şâfi el-Melibârî (Kuveyt: Daru'd-Diyâ, 2012), 392-404.

<sup>111</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/98.

Olumsuzluk edatı (*harfû's-selb*) yüklemli bir önermenin konusu veya yüklemının bir parçası kılınmışsa önerme *ma'dûle* veya *müteğayyire*;<sup>112</sup> aksi takdirde *muhassala* veya basit adını alır. Olumsuzluk edatı önermenin konusunun bir parçası haline gelmişse önermeye *ma'dûletü'l-mevzû*; yüklemının bir parçası haline gelmişse *ma'dûletü'l-mahmûl*; önermenin hem konusu hem de yüklemının bir parçası olmuşsa önermeye *madûletü't-tarafeyn* denilmektedir.<sup>113</sup> “Bazı insan-olmayanlar, canlıdır” önermesi, olumlu *ma'dûletü'l-mevzûya*; “Tüm taşlar, canlı-olmayandır” önermesi olumlu *ma'dûletü'l mahmûle*; “İnsan-olmayan, düşünen-olmayandır” önermesi ise olumlu *madûletü't-tarafeyne* örnek olarak verilebilir. Birinci örnekte “insan” kavramına “olmayan” eklenerek “insan olmayan” kavramı elde edilmiş ve canlılık niteliği “insan olmayan” kavramının bazı *misdâklarından* olumsuzlanmıştır. İkinci örnekte “canlı” kavramına, “olmayan” eklenerek “canlı olmayan” yüklemi elde edilmiş ve “taş” kavramının her bir ferdine olumlu bir biçimde yüklenmiştir. Üçüncü örnekte ise konudaki “insan” kavramı ile yüklemdeki “düşünen” kavramına “olmayan” eklenerek önermenin konusu için “insan olmayan” yüklemi için de “düşünen olmayan” elde edilmiş ve “düşünen olmayan” anlamı, “insan olmayan” kavramının fertlerine olumlu bir şekilde yüklenmiştir.

Konularının varlığı bakımından basit olumsuz bir önerme ile olumlu *ma'dûle* (*ma'dûletü'l-mahmûl*) bir önerme arasındaki farklar, İslam Mantık tarihinde önemli ölçüde tartışılmıştır.<sup>114</sup> Kutbüddin Râzî'ye göre basit olumsuz bir önermenin doğru olması için konusunun varlığı şart koşulmazken, yüklemi *ma'dûle* olumlu bir önermenin doğru olması için konusunun varlığının şart koşulması gerekir. Diğer bir deyişle, “Hiçbir A, B değildir” basit olumsuz önermesinin doğru olması için A'nın *misdâklarının* *hâriçte* ya da zihinde var olmasına gerek yokken “Her bir A, B olmayan-dır” olumlu *ma'dûle* önermesinin doğru olması, A'nın ya *hâriç* ya da

<sup>112</sup> Önermenin konusu ve yüklemi aslen varlıksal kavramlardan oluşmaktadır. Aslen olumlu olan konu ve yüklem, olumsuzluk edatının parçası haline geldiğinde asıldan sapılmış olur ve olumsuzluk edatıyla konu ve yüklem olumsuzluk içeren bir kavrama dönüşmüş olur. Bundan dolayı bu önermelere *Ma'dûle* ve *müteğayyire* ismi verilmektedir. Bkz: er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/122.

<sup>113</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 263; er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/122.

<sup>114</sup> Tartışmaları ve tartışmanın taraflarını ayrıntılı olarak görmek için bkz: er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 2/141-148.

zihinde var olmasına bağlıdır.<sup>115</sup> Bundan dolayı basit olumsuz önerme, olumlu *ma'dûletü'l-mahmûl* önermesinden daha geneldir (*umûmî*).<sup>116</sup> Olumsuz önermenin olumlu *ma'dûle* önermesinden daha genel olmasının anlamı şudur: “Her bir A, B-olmayandır” önermesinin doğru olduğunu kabul ettiğimizde, “Hiçbir A, B değildir” önermesi zorunlu olarak doğru olmak durumundadır. Örneğin “Her Anka kuşu, gören-değildir” önermesinin doğru olduğunu varsaydığımızda, “Hiçbir Anka, görmez” olumsuz önermesi zorunlu olarak doğru olur. Zihne yaklaştırmak adına kavramlar arasındaki ilişkiye benzetecek olursak, insan kavramı olumlu *ma'dûle* önermeye, canlı kavramı basit olumsuz önermeye benzetilebilir. Canlı ile insan arasında *umûm- husus mutlak* ilişkisi vardır. Yani canlı kavramından daha *husûsi* olan insan kavramının yüklendiği her bir *misdâka* canlı kavramı da yüklenmektedir. Fakat canlı kavramının yüklendiği her bir *misdâka*, insan kavramı yüklenememektedir.

Kutbüddin Râzî, olumsuz basit önermenin olumlu *ma'dûle*den mutlak olarak daha genel oluşunu şöyle bir gerekçe üzerinden ispatlamaktadır:<sup>117</sup>

“Her bir A, B olmayandır” önermesi doğru olduğu halde “Hiçbir A, B değildir” önermesi yanlış olursa, çelişigi olan “Bazı A’lar, B’dir” önermesi doğru olmuş olur. Yani çelişik önermedeki B anlamı, A’nın fertlerine olumlu olarak yüklenmiş olur. Hâlbuki biz “Her bir A, B-olmayandır” önermesinin doğru olduğunu varsaymıştık. Şayet “Hiçbir A, B değildir” önermesi doğru değilse hem B hem de B-olmayan, A’nın fertlerine yüklenmiş olur ki bu iki çelişigin aynı konuya yüklenmesi demektir. Böyle bir sonucun doğru olması, çelişki ilkesi gereği imkânsızdır. Sonuç olarak olumlu *ma'dûle* önermesi daha *husûsî* (spesifik) olduğu için doğru olduğu ispat edildiğinde zorunlu olarak olumsuz basit önermenin de doğru olması gerekecektir. Örneğin “Her Anka kuşu, gören-değildir” önermesini doğru

<sup>115</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 268.

<sup>116</sup> İki kavram arasındaki ilişkide, bir kavramın diğerinden mutlak olarak daha *umûmî* olması, *misdâklarının* diğer kavramın *misdâklarından* daha çok olması anlamında kullanılırken iki önermeden birinin diğerinden daha *umûmî* olması, daha *husûsi* olan önerme her ne zaman doğru olduğunda *umûmî* olanın da doğru olduğu-vakiada gerçekleştiği- anlamına gelmektedir. Kavramlar arası ilişkiler için *es-sıdku ale's şey*; önermeler arasındaki ilişkiler için *es-sıdku fi's şey* ifadesi kullanılır. Bkz: El-Cürcânî, “Hâşiyetu's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî ala Şerhi's-Şemsiyye”, 261.

<sup>117</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 268-269.

varsaydığımızda “Hiçbir Anka kuşu, görmez” önermesi yanlış olamaz, çünkü yanlış olursa çelişği olan “Bazı Anka kuşları, görür” önermesi çelişki kuralı gereği doğru olur. Fakat biz “Her Anka kuşu, gören-değildir” olumu *ma'dûle* önermesinin doğru olduğunu varsaymıştık. Hem “görme” hem de “gören-değildir” anlamını Anka’ya yükleyemeyiz. Dolayısıyla ilk olarak doğru varsaydığımız olumlu *ma'dûle* önermesi, basit olumsuz önermenin de doğru oluşunu gerektirmek zorundadır, aksi halde örnekte olduğu gibi Anka’ya hem görmeyi hem de görmemeyi yükleyerek çelişik bir duruma düşmüş oluruz. Öyleyse doğru olduğu kabul edilen olumlu *ma'dûle* bir önerme, basit olumsuz önermenin de doğru oluşunu gerektirir.

Basit olumsuz önermenin olumlu *ma'dûle* önermesinden daha *umûmi* oluşunun diğer bir gerekçesi ise şudur:

Olumsuz basit bir önermenin doğru olması, olumlu *ma'dûletü'l mahmûl* önermesinin de doğru olmasını gerektirmez. Çünkü olumsuzlamanın (*selb*) aksine olumlama (*icâb*), “Bir şeyin başka bir şeyde olumlanması [varlıksal olarak yüklenmesi], kendisi hakkında olumlanan şeyin [konunun] varlığının bir uzantısıdır.” [kuralından kaynaklanan] zorunluluk gereği var olmayan (*ma'dûm*) bir şey hakkında geçerli olamaz. Olumlama yoklukla malûl olan şeyler hakkında geçerli olmadığı için var olmayanlar hakkında olumsuzlama zorunlu olmaktadır. Konunun var olmayan bir terim olması mümkün olduğu için basit olumsuzlama doğru olup *ma'dûle* olan olumlama doğru olmaz. Örneğin “Tanrının ortağı, görmüyor” önermesi doğru; “Tanrının ortağı, gören-değildir” önermesi ise yanlıştır. Çünkü birinci önermenin anlamı, görmenin [*madûm* olan] Tanrının ortağından olumsuzlanması, konu [Tanrının ortağı] var olmadığı için kendisinden tüm anlamların olumsuzlanması doğru olmaktadır. İkinci önermenin anlamı görmenin yokluğu, Tanrının ortağı için sabittir. Bundan dolayı kendinde var olması gerekiyor ki bir şey onun hakkında sabit olsun.

*Metâli'* şerhinde Kutbüddin Râzî, Fahreddin Râzî'nin *el-İşârât* şerhinde “Olumlu bir önermede konunun var olması gerekir” görüşünü savunurken *Mûlahhas*'ta olumlu *ma'dûle* önermenin doğru olmasının konusunun varlığına bağlı olmadığını savunduğunu ve bunun görünürde bir çelişki taşıdığını belirtmektedir.<sup>118</sup> Bununla birlikte bu görünürdeki çelişkinin yine Fahreddin Râzî'nin *el-İşarat* şerhinde ifade ettiği şu ifadeyle bertaraf olduğunu ileri sürmektedir: “Bir şeyin bir şeyde var oluşu (*sübût*), [yüklem kılınacak] şeyin kendinde var oluşunun bir

<sup>118</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/143.

uzantısıdır.<sup>119</sup>Çünkü bir şey kendinde var değilse başkası için var [yüklem] olamaz.” Bu görüşten dolayı *ma’dûle* önerme, Fahreddin Râzî’ye göre olumlu bir önerme olmadığı için *el-İşârât* ve *el-Mûlahhas*’ta söylediği şeyler birbiriyle çelişmeyecektir. Böylelikle Fahreddin Râzî, *Ma’dûle* önermeyi, olumlu bir önerme kabul etmediği için, Kutbüddin Râzî’nin görüşünün aksine yüklemi *ma’dûle* olan olumlu bir önermenin doğru olmasının konusunun var olmasına bağlı olmadığını savunmuştur.

### 1.3.3.Olumlu Yüklemlî Önermelerin Konusunun Var Olması Gerektiği Kurahna Yönelik Beş Temel İtiraz ve Kutbüddin Râzî’nin Çözümleri

Kutbüddin Râzî *Risale*’de, “olumsuz bir önermenin doğruluğu, konusunun varlığına bağlı değilken olumlu bir önermenin doğru olabilmesi konusunun varlığını bağılıdır” ilkesini ortaya koyduktan sonra, bu ilkeye yönelik kime ait olduğunu belirtmediği<sup>120</sup> beş tane itirazı ortaya koymuş ve her bir itiraza kısaca cevap vermiştir:

**İtiraz 1:** Bu itiraz, “nasıl ki olumlu önermelerde konunun var olması gerekiyorsa olumsuz önermelerde de konunun var olması gereklidir” tezini savunmaktadır. İtiraz, şöyle bir argüman üzerinden geliştirilmiştir:

Olumlu önermelerde konunun varlığı gerekir” ifadesiyle ya i) Konunun [*misdâklarının*] varlığından *hâriç*teki varlığını kastediyorsunuz. Bu ihtimal, bazı olumlu önermelerde konunun [*misdâklarının*] zihindeki varlığı söz konusu olduğu için geçersiz kabul edilecektir. Ya da ii) Konunun fertlerinin varlığından, zihin ve dıştaki fertleri içerecek şekilde mutlak olarak var olması gerektiğini kastediyorsunuz. Bu durumda, aynı şekilde olumsuzlama da mutlak olarak konunun varlığını gerektirir. Çünkü varlığı olmayan şeyler, yargıya konu olamaz.

Bu iki ihtimali daha iyi anlamak adına, bir örnek üzerinden gidebiliriz: Söz gelimi “Tüm insanlar canlıdır” önermesi olumlu bir önermedir. “Olumlu önermelerde konunun varlığı gerekir” *kaide-i ferî*’yyesinden dolayı canlı yargısına konu olan insan fertlerinin bir şekilde var olması gerekmektedir. Peki, nasıl bir varlık tarzıyla var olacaktır? Kurduğumuz tümel olumlu önermenin konusunun fertlerinin

<sup>119</sup> İfadedenin orijinalindeki zamirlerin mercii açık olmadığı için ilk başta Fahreddin Râzî’nin ifadesi, yüklem konudaki varlığı, konunun varlığına bağlı şeklinde anlaşılacakla birlikte ardından gelen cümle ve tartışmanın bağlamından yüklem var olması gerektiğini kastettiği açık hale gelmektedir.

<sup>120</sup> Yapabildiğimiz kadarıyla itiraz sahiplerinin kim olduğunu tespit etmeye çalıştık.

varlık düzeyini ya *hâriçte* var olanlarla sınırlandıracağız ya da insan fertlerinin varlığını mutlak olarak; “insan fertleri ister zihinde ister *hâriçte* var olsun yargıya konu olmaktadır” şeklinde yorumlayacağız. Birinci ihtimalde konu, *hâriçle* kayıtlı olduğu için ikinci ihtimal birinci ihtimalden daha geniştir. Bir önermenin konusunu *hâriçle* sınırlandırmak, konusunun geometrik nesnelerden oluştuğu önermeler gibi varlığı varsayılp haklarında yargıda bulunduğumuz önermeler bulunduğu için birinci ihtimal geçersiz olacaktır. Öyleyse “Olumlu önermenin konusunun varlığı gerekir” ifadesinden kastedilen, mutlak olarak varlıktır. Yani konunun bir şekilde ister dışta ister zihinde olsun var olmasının zorunluluğu kastedilmektedir. İtiraz sahibine göre nasıl ki olumlu önermelerde konunun varlığının mutlak olarak gerektiği savunuluyorsa olumsuz önermelerde de konunun mutlak olarak var olması gerektiği savunulmalıdır. İtirazı ortaya atan kişinin ifadesiyle “Olumlama konunun varlığını mutlak olarak gerektiriyorsa, olumsuzluk da konunun varlığını mutlak olarak gerektirmelidir, çünkü var olmayan nesneler hakkında olumsuz yargı veremeyiz.” Dolayısıyla olumsuz önermenin konusunun bir şekilde var olması gerekmektedir. Bu akıl yürütme aynı şekilde olumsuzluk merkeze alınarak da yapılmaktadır. Şöyle ki:

Eğer “Olumsuzlama, konusunun varlığını gerektirmez” kuralıyla, i) konunun hem zihin hem de *hâriçte* var olmasının gerekmediğini kastediyorsanız bu yorumlama geçersizdir. Ya da ii) “Olumsuzlama, konusunun varlığını gerektirmez” kuralıyla konunun *hâriçte* var olması gerekmediğini kastediyoruz diyorsanız olumlu önermeyi de bu şekilde anlamamız gerekmektedir. Çünkü *hâriçte* var olmayıp zihinde varlığı varsayılan fertler hakkında, olumlu yargılarda bulunabiliyoruz.

İkinci ihtimali kısaca şöyle ifade edebiliriz: “Olumsuz önermelerin konusunun var olmasına gerek yoktur” ifadesinden, olumsuz önermenin konusunun *hâriçte* var olmasının gerekmediği kastedildiğinde, -olumlu önermenin de konusunun *hâriçte* var olması gerekmediğinden- olumlu önerme ile olumsuz önerme, konularının varlığı bakımından eşitlenecektir.

**Cevap 1:** Kutbüddin Râzî, eleştirideki mutlak varlık kaydının zihin ve dışla sınırlandırılmasının yanlış olduğunu belirtmektedir. Çünkü mutlak varlık anlamında konunun varlığının gerekli olması, olumsuz önermeleri de içerir. Oysa biz, “Olumlu önermelerde konunun var olması gerekir” kuralıyla *zihniyye* ve *hariciyye* önermeleri

kastediyoruz.<sup>121</sup> Olumsuz önermelerin de olumlu önermeler gibi konusunu bir şekilde gerektirmesi gerekir görüşünü kabul etmiyoruz. Olumsuz önermelerde yargının verilmesi, konunun tasavvuruna bağlıdır, fakat buradaki tasavvur ile olumlu önermelerdeki konunun var olması farklı şeylerdir. Kutbüddin Râzî, olumsuzlama için konunun tasavvuru ile olumlama için konunun tasavvuru arasında ne gibi farklar olduğunu aşağıda diğer eleştirilere verdiği cevaplarda detaylandırmaktadır.

Bu görüşün en güçlü delili olarak ortaya konulan “Var olmayan şeyler hakkında yargıda bulunmak, imkânsızdır” yargısı kendi kendisini çürütmektedir. Çünkü “var olmayan şeyler hakkında yargıda bulunmak, imkânsızdır” önermesinde, konunun fertleri var olmadığı halde kendileri hakkında yargıda bulunmanın imkânsız olduğu yargısı veriliyor. Öyleyse, “var olmayan şeyler hakkında yargıda bulunmak, imkânsızdır” önermesinin doğru olması, “var olmayan” bir konuya bağlıdır. Dolayısıyla argüman kendi kendisini çürütmektedir.

**İtiraz 2:** Olumlu önermelerin konusunun var olmasının zorunlu olmadığına yönelik geliştirilen bu argümanı Kutbüddin Râzî, şu şekilde ortaya koymaktadır:

Olumsuzlanmış varlıksal yüklem, (*a'dem el-mahmûl el-vücûdî*) ya var olmayan (*ma'dûm*) bir konuya yüklem olacaktır ya da yüklem olmayacaktır. İki ihtimalden hangisi gerçekleşirse gerçekleşsin, olumlamanın (*îcâb*), konunun varlığını gerektirmemesi gerekir. Yüklem olduğunda [konunun varlığını gerektirmemesi] açıktır. Yüklem olmadığında ise bir şeyin iki çelişikten *hâlî* kalması imkânsız olduğu için [yüklemin] çelişigi [konuya] yüklenir. Böylece olumlama, var olmayan bir konuya yüklenmiş olur.<sup>122</sup>

*Risâle*deki bu pasajı şöyle bir örnek üzerinden açıklayabiliriz: Yüklemi “kırmızı olmayan” kavramından oluşan (*a'dem el-mahmûl el-vücûdî*) bir *ma'dûle* önerme düşünelim. “Kırmızı olmayan” kavramı söz konusu önermenin konusuna ya olumlu olarak yüklenecek ya da önermenin konusundan olumsuzlanacaktır. Dolayısıyla iki ihtimal söz konusudur. i) Birinci ihtimal için “Anka, kırmızı-olmayandır” şeklinde bir önerme kuralım. Bu önermede “kırmızı olmayan” kavramını var olmayan bir nesneye yüklem yapmış olacağız. “Kırmızı olmayan” Anka’ya yüklendiğinde, var olmayan bir konuya olumlu bir yüklemlenmede

<sup>121</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürânî*, 270.

bulunulmuş olunacaktır. Dolayısıyla bu ihtimalde, yüklemlenin var olmayan bir konu hakkında gerçekleştiği ispat edilmiş oldu. ii) İkinci ihtimalde “kırmızı olmayan” yüklemine Anka’ya olumlu olarak yüklemediğimizi varsaydığımızda “Anka, kırmızıdır” şeklinde bir önerme kurmak durumundayız. Çünkü temel bir ilke olarak iki çelişğin her biri, (kırmızı ve kırmızı olmayan) konu olan Anka’dan olumsuzlanamadığı için “kırmızı olmayan”ın çelişği olan “kırmızı” kavramı, Anka’ya yüklenmek zorundadır. Bu durumda Anka, var olmayan bir nesne olarak kırmızı yargısına konu olmaktadır. Sonuç olarak her iki ihtimalin neticesi olarak, olumlu bir yükleme için konunun var olmasına gerek yoktur.

Kutbüddin Râzî, *Metâli’* şerhinde bu pasajdaki argümanın Fahreddin Râzî tarafından geliştirildiğini ifade ederek argümanı şu şekilde takrir etmektedir:<sup>123</sup>

Olumsuzlamanın aksine olumlama konunun var olmasının gerekli olduğunu savunanlara *Mülâhhas*’ta İmam, [Fahreddin Râzî] şöyle diyerek itiraz etmiştir: Olumlu *ma’dûle*’nin konusunun varlığı şart değildir. Çünkü “gören-olmayan” gibi olumsuzlanmış varlıksal yüklem ya var olmayan bir konuya yüklenecek ya da yüklenmeyecektir. [Var olmayan bir konuya] yüklendiğinde, konusunun var olmamasıyla birlikte olumlu *ma’dûle* önerme doğru olacaktır ve dolayısıyla olumlu *ma’dûle*de, konunun varlığı şart koşulmamış olacaktır. Olumsuzlanmış varlıksal yüklem [konuya] yüklenmediğinde, iki çelişğin konudan *hâlî* olmasının imkânsız oluşu gereği [gören-olmayanın çelişği olan] gören yüklemi, [konuya] yüklenecektir. Bu durumda, varlıksal bir kavramın [görenin] var olmayan bir şeyle nitelenmesi söz konusu olacaktır. Bu da imkânsızdır. [Varlıksal] bir kavramın var olmayan bir *misdâk*la nitelenmesi kabul edilirse, istenen şey [olumlamanın konunun varlığını gerektirmediği] gerçekleşmiş olacaktır. Çünkü varlıksal olumlama, (*el-icâbu’l-muhassal*) konunun varlığına ihtiyaç duyulmuyorsa, geçişli bir olumlama (*el-icâbu’l ma’dûl*) hiç duyulmaz.

Fahreddin Râzî, İbn Sînâ’nın olumlu *ma’dûle* önermelerde konunun var olmasının gerektiğine yönelik görüşünü eleştirmek için ortaya koyduğu bu eleştirisinde,<sup>124</sup> olumlu yüklemlerde bulunmak için önermenin konusunun varlığının gerekmediğini ileri sürer.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/141-142.

<sup>124</sup> Daşdemir, “Ma’dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî -Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması”, 102.

<sup>125</sup> *Mülâhhas*’ta ortaya koyduğu başka bir argüman şöyledir: Birisi şu şekilde itiraz edebilir: “Var olmayan (*ma’dûm*), mevcut-olmayandır (*la mevcut*)” denmesi, aynı şekilde doğrudur ve bu,

**Cevap 2:** Kutbüddin Râzî, *Risâle*'de yukarıda takrir ettiği söz konusu argümanın her iki ihtimalini; *Metâli*' şerhinde ise argümanın ikinci ihtimalini çürütmeye çalışmıştır.<sup>126</sup> *Risâle*'de Fahreddin Râzî'nin argümanının birinci ihtimalini, “var olmayan” kavramını tahlil etmek suretiyle eleştirmiş, “var olmayan” bir konu hakkında olumlu değil; olumsuz yüklemlemenin olacağını ileri sürerek ikinci ihtimalin doğru olmadığını göstermeye çalışmıştır. Kutbüddin Râzî'nin verdiği cevabı daha açık kılmak adına, itiraz 2'yi kendisi üzerinden anlattığımız örneği şimdi de cevabı anlamak için kullanabiliriz:

“Anka, kırmızıdır” şeklinde konusu var olmayan bir önerme düşünelim. Kutbüddin Râzî'ye göre, olumlu önermede konunun varlığının gerekli olmadığını savunanlar eğer, Anka'nın dışta var olmadığını kastediyorlarsa, “kırmızı” anlamının dışta var olmayan Anka'ya yüklenmesinde herhangi bir problem söz konusu değildir. Böylece Anka hakkında verilen kırmızı yargısı, zihindeki Anka *misdâklarına* verilmiş olacaktır. Yok, eğer hem dışta hem de zihinde var olmayan bir Anka'ya kırmızının yüklenmesini kastediyorlarsa bu yanlıştır. Çünkü “kırmızı” anlamı, *misdâkı* hem zihin hem de dışta bulunmayan bir konuya olumlu olarak yüklenemez. “Anka'ya “kırmızı” anlamı yüklenmeyecekse çelişki kuralı gereği kırmızının çelişgi olan “kırmızı olmayan” yüklenmelidir” şeklindeki ikinci ihtimale gelince, bu iddia da geçersizdir. Çünkü “Anka, kırmızıdır” önermesinin çelişgi, olumlu olan “Anka, kırmızı-olmayandır” değil; olumsuz olan “Anka, kırmızı-olmayan değildir.” Önermesidir ve olumsuz önermelerde konunun var olmasına gerek yoktur.

**İtiraz 3:** Bu itiraz, -itiraz 2'de olduğu gibi- olumlu önermede, konunun şart koşulmaması gerektiğine yönelik ileri sürülmüş bir eleştiridir.

Şayet olumlu önermede konunun varlığı gerekseydi, iki tarafı ve konusu *ma'dûle* olan önermeler doğru olmayacaktı. Çünkü her ikisinde de konu yokluk içeren (‘*ademî*’) bir kavramdan oluşmaktadır. Oysaki [“iki tarafı ve konusu *ma'dûle* olan önermeler doğru olmayacaktı” şeklinde gelen] *tâlî* doğru değildir.

---

olumlu bir önermedir. Bu takdirde ya “mevcut olmayandır” şeklinde, hakkında yargıda bulunulan [konu] “mevcut” olacaktır ki, bu durumda iki çelişikten biri [yani mevcut-olmayan, mevcut olanın] diğerinin aynısı olacaktır. Bu [ihtimal] çelişkidir. Ya da olumlu *ma'dûle* bir önermede hakkında yargıda bulunulan [konu] mevcut olmayacaktır. Oysa Şeyh [ibn Sînâ] kesinlikle konunun var olması gerektiğini söylemiştir. O halde bu da çelişkidir. Bkz:er-Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 138.

<sup>126</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/142.

Kutbüddin Râzî, şartlı önerme formatında takrir ettiği eleştiriyi, önermenin *mukaddemi* ile *tâlîsi* arasında, bir neden-sonuç ilişkisinin (*mülâzemet*) bulunmadığını söyleyerek çözmeye çalışmaktadır. Çünkü bir önermede, konudaki kavramın varlık veya yokluk bildiren bir kavram olması önemli değildir. Asıl dikkate alınması gereken, konudaki kavramın altında yer alan terimlerin varlığıdır. Çünkü önermenin konusu yokluk bildiren bir kavram olsa da yüklemlenin *unvân*ın altında yer alan fertlere yapıldığını belirtmiştik. Diğer bir deyişle, Kutbüddin Râzî'ye göre “İnsan-olmayanlar, düşünen değildirler” şeklindeki doğru olan olumlu *ma'dûle* önermelerde, konu yokluk bildiren bir kavramdan oluşmakta, demek ki “Olumlu önermelerde konunun var olmasına gerek yoktur” gibi bir şey söylemek doğru değildir. Çünkü bu önermede, konu ve yüklem yokluk bildiren kavramlar olsa da “insan-olmayanlar” konusunun altında at, bilgisayar, kalem gibi “insan-olmayan” nesneler bulunmaktadır. “Olumlu önermenin konusunun var olması gerekir” kuralıyla kastedilen, tam olarak *unvân*ın kendi varlığı değil, *misdâklar*ın varlığıdır. Dolayısıyla “Olumlu *ma'dûle* önermelerde konunun unvanının var olmadığı tezi üzerinden olumlu önermelerde konunun var olmasına gerek yoktur” denilemez.

**İtiraz 4:** “Olumlu olduğu halde konusunun var olmadığı önermeler bulunmaktadır. Örneğin “Her imkânsız olan (*mumteni* ), yoktur (*ma'dûm*)” önermesi gibi.<sup>127</sup>Bundan dolayı olumlama, konunun varlığını gerektirmemelidir.” Eleştirinin takririnde görüldüğü gibi bu itiraz, olumlu bir yargının hakkında olduğu nesnelerin var olmasının gerekmediğine yöneliktir.

**Cevap 4:** Kutbüddin Râzî bu itirazı, önermenin konusunda bulunan “imkânsız” kavramının tahlilini yapmak suretiyle eleştirmektedir. Ona göre bu eleştiriyi ileri sürenler “imkânsız” kavramıyla i) Dışarıda varlığı imkânsız olan *misdâklar*ı kastedebilir. Bu ihtimal geçersizdir, çünkü “Tanrının ortağı”, “iki çelişğin bir aradalığı” gibi dışarda *misdâk*ının olması imkânsız kavramların zihinde bir varlığı bulunmaktadır. Diğer bir deyişle konunun dışta var olmasının imkânsız olması, konunun zihinde var oluşunu da imkânsız kılmaz. Dolayısıyla bu ihtimal üzerinden olumlu önermede konunun varlığına gerek yoktur denilemez. Veya ii) Sadece dışarda değil, zihinde de varlığı imkânsız olan *misdâklar*ı kastedebilir. Bu ihtimal

---

<sup>127</sup> “Küllü mumteni’, ma’dûmun ”

geçersizdir. Çünkü olumlu olarak kurulan bir önermenin konusu hem zihinde hem dışta yoksa bu önerme olumlu olarak kurulamaz. Önceki bölümlerde, kendinde var olmayan bir konuya olumlu yüklemde bulunamayacağını belirtmiştik. Bu tür önermelerin olumsuz olarak kurulması gerekir. Yani “Her imkânsız olan, yoktur” olumlu önermesi, “Hiçbir imkânsız, var değildir” şeklinde olumsuz olarak kurulmalıdır. Bu şekilde kurulduğunda yapılan eleştiri boşa çıkacaktır.

Kutbüddin Râzî, böyle bir cevap verdikten sonra, bu cevabın tartışmaya açık olduğundan dolayı, şöyle bir cevap vermenin daha uygun olduğunu belirtir: “İmkânsız olanın ya var olan fertleri vardır ya da yoktur. Fertleri yoksa olumlamanın [kendisi hakkında] doğru olduğunu kabul etmeyiz, aksi takdir bütün şekiller geçersiz olurdu.” Fakat Kutbüddin Râzî *Risâle*’de, bütün kıyas şekillerinin neden geçersiz olacağına dair herhangi bir şey söylememektedir.

**İtiraz 5:** İlk itirazda olduğu gibi bu itirazın temel iddiası, olumsuz önermelerdeki yargının, önermenin konusunun tasavvuruna bağlı olduğu, dolayısıyla konunun tasavvur edilmesi, zihinde fertlerinin tasavvur edilmek suretiyle var olmasını gerektirdiği şeklinde kendini göstermektedir. Diğer bir deyişle bu eleştiri, olumsuz önermelerin konusunun tasavvuru üzerinden fertlerinin var olması gerektiğini iddia etmektedir.<sup>128</sup> Şöyle ki herhangi bir konu hakkında olumsuz yargıda bulunmak için konunun tasavvuruna sahip olmak gerekir. Dolayısıyla önerme olumsuz da olsa konunun fertleri zihinde tasavvur edilerek var kılınmalıdır. Sonuç olarak olumlu önermeler için şart koşulan konunun varlığı, olumsuz önermeler için de şart koşulmalıdır. Daha sonra itiraz şu şekilde devam etmektedir:

Fertler tasavvur edilince zihinde var olur görüşünü kabul etmiyoruz denilerek ‘ancak fertler hakikatinin künhüyle tasavvur edilirlse böyle olur [zihinde var olurlar] yoksa fertler belirli bir açıdan tasavvur edilince fertler değil; bu belirli açı akılda ortaya çıkmış olur’ denilirse şöyle cevap verilir: Akılda sadece bu belirli açı ortaya çıkıyorsa [önermenin konusu olan] fertler bu belirli açıyla bilinmiş (malûm) olmaz. Bilakis bilinmiş olan sadece bu açı olmuş olur.

**Cevap 5:** Kutbüddin Râzî’ hem *Risâle*’de hem de *Metâli*’ şerhinde bir şeyin tasavvuru ile tahakkuku/varlığı (ontik durumu) arasında ayırım yapmak suretiyle bu

<sup>128</sup> Şayet olumsuz önermelerde, konunun var oluşu şart koşulmazsa birinci şeklin ikinci modu ile dördüncü modunun doğru netice vermediğini söyleyenlere Kutbüddin Râzî’nin verdiği cevap için bkz:er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/111-112.

itirazı savuşturmaya çalışmıştır.<sup>129</sup> Ona göre, bir önermenin konusunda içeren fertler, ezelden ebede bütün bir zaman içerisinde sonsuz sayıda olduğundan bu fertlerin tasavvuru, tek tek her bir ferдин tasavvuru (*tafsîlî*) şeklinde olmayacaktır. Bu fertlerin tasavvuru, *unvân*ın altında yer alan sonsuz sayıdaki ferдин toptan/genel bir biçimde (*icmâlî*) zihinde tasavvur edilmesi demektir.

Fertlerin varlığının anlamı ise tek tek her bir ferдин ayrışması yani ayrıntılı olarak varlığa gelişi (*el-husûlû't-tafsîlî*) demektir. Bu bağlamda, konunun toptan tasavvur edilmesi olumsuz yargı için yeterliyken, olumlu yargı için konunun toptan tasavvuru yeterli olmayıp fertlerin ayrı ayrı ontik düzeyde varlığı da gereklidir. Fakat “Olumlamanın konunun varlığını gerektirdiği” ifadesi, “Konuda yer alan fertlerin olumlu yargıya konu olmaları esnasında var olmaları gerekmektedir” şeklinde anlaşılmamalıdır. “Olumlamada konunun varlığı gerekir” cümlesinden “Yüklemin konudaki varlığı durumunda konunun fertlerinin ayrıntılı olarak var olması gerekir” anlamı kastedilmektedir. Örneğin “Zeyd, yarın var olacaktır” olumlu önermesi, yargı esnasında var olmayan bir konudan oluştuğu için, bu yargı, Zeyd, yarın var olduğunda doğru olacaktır. Olumlu ve olumsuz önermenin konularının varlığı açısından farkını ortaya koyarak mezkûr itirazı çözmeye çalışan Kutbüddin Râzî, olumlu veya olumsuz yargının kendisi ile yargının doğru oluşu üzerinden bir ayırım yapar. Daha açık bir ifadeyle, hem olumlu hem de olumsuz önermelerde, yargı esnasında konunun zihinde varlığı gerekirken, olumsuz önermelerde yani yüklemin konudan değillendiği önermelerde, vakıada yüklemin konudan değillenmesi, konunun varlığına bağlı değildir.<sup>130</sup> Sonuç olarak olumlu önerme ile olumsuz önerme

<sup>129</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/113-114.

<sup>130</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/113-114. Ayrıca Seyyid Şerîf'in Kutbüddin Râzî'nin *Şemsîyye* Şerhine yazdığı haşiyede, olumlu ve olumsuz önermelerin konusunun varlığı bakımından Kutbüddin Râzî'nin çözümüne paralel olarak geliştirdiği çözümü, - ister olumlu ister olumsuz olsun- yargının bizzat kendisinin gerektirdiği konunun varlığı ile yargının doğru oluşunun gerektirdiği varlık ayırımına dayanır. Çözümü özetle şöyledir: Olumlu ve olumsuz önermelerde yargı, hakkında yargıda bulunulan (*mahkûm aleyh*) fertlerin zihinde varlığını gerektirir. Bununla birlikte olumlu önermelerin doğru olması, konuda içeren fertlerin varlığına bağlıyken; Olumsuz önermelerin doğru olması ise konudaki fertlerin varlığına bağlıdır. Diğer bir deyişle olumlu ve olumsuz yargının kendisi konunun bir an da olsa varlığının tasavvurunu gerektirirken sadece olumlu yargının doğru konunun varlığını gerektirir. Başka bir deyişle, bilen öznenin yargıda bulunması konunun tasavvuruna bağlı, bilen öznenin bağımsız gerçeklikte söz konusu yargının doğru olması, olumlu önermelerde konunun varlığına bağlıyken olumsuz önermelerde konunun varlığına bağlı değildir. Sonuç olarak olumsuz önermenin konusu, yargının bizzat kendisinin gerektirdiği var olmak şartı hususunda olumlu önermeyle kesişirken, yargının

arasında, yargının verilebilmesi için zihinde tasavvur edilmesi gereken *misdâklar* zihinsel tarzda bulunmak zorunda olduğu için aralarında herhangi bir fark yokken olumsuz önermede yüklemün konudan değillenmesi konunun varlığını gerektirmemektedir. Yani, aslında yargı ister olumlu ister olumsuz olsun, bilen öznenin zihninde var olan bir konuyu gerektirirken, olumlu bir yargının doğru oluşu, bilen öznenin dışında vakıada konunun fertlerinin varlığını gerektirirken, olumsuz yargının doğru oluşu vakıada konunun fertlerinin var olmasını gerektir. Kutbüddin Râzî'nin bu çözümü, itiraz 1'e de bir cevap teşkil etmektedir.

#### 1.4. BİRİNCİ BÖLÜMÜN SONUÇ KISMI: NİCELENMİŞ YÜKLEMLİ ÖNERMELERLE İLGİLİ ÜÇ MESELE

##### 1.4.1. Olumsuz Önergelerde Konunun Varlığının Zorunlu Olmaması, Çelişki (*Tenâkûz*) İlkesini Geçersiz Kılar Mı?

Kutbüddin Râzî, “Olumsuz önergelerde konunun varlığı şart koşulmazsa önergeler arasındaki geçerli çıkarım biçimi olan çelişki, geçersiz olur” şeklindeki bu iddiayı, ilim ehli faziletli kimselerin cevap vermekte zorlandıkları şüphelerden biri olarak belirtmiştir. Bu iddiaya göre, olumsuz bir önermenin konusu, ister şart koşulsun ister şart koşulmasın, her iki durumda olumlu bir önermeyle olumsuz bir önerme arasında çelişki ilkesi işlemeyecektir. Çelişki ilkesinin geçersiz olması, en temel çıkarım biçimlerinden birinin iptali demektir.

Mantıkçıların cevap vermekte zorlandıkları bu argümanı, şu şekilde açmak mümkündür.<sup>131</sup>

---

doğru olmasının gerektirdiği varlık şartında ayrılmaktadır. Bkz:El-Cürcânî, “Hâşiyetu's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî ala Şerhi'ş-Şemsiyye”, 271.

<sup>131</sup> Eleştirinin Şemsiyye şerhindeki takriri: Şayet olumsuz bir önermenin konusu var olmadığı durumda önerme doğru kabul edilirse, tümel olumlu önerme ile tikel olumsuz önerme arasında çelişki düşünülemez. Çünkü bu durumda, yüklemün var olan bütün fertlere yüklenmesi ve bazı var olmayan (*madûm*) fertlerden soyutlanması mümkün olacak ve her iki önerme doğru olabilecektir. Bkz:er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 269-270.

Yüklemli bir önermenin niteliği, olumlu ve olumsuz şeklinde iki türlü olabilir. Olumlu veya olumsuz yüklemli önermelerin konusunun varlığı söz konusu olduğunda, iki ihtimal bulunmaktadır:

i) İster olumlu ister olumsuz olsun, önermelerde yargıya konu olan fertlerin var olması gerekir.

ii) Olumlu önermelerde yargıya konu olan fertlerin var olması gerekirken, olumsuz önermelerde yargıya konu olan fertlerin var olmasına gerek yoktur. Yani konunun varlığı olumlu önerme için şart koşulduğu halde, olumsuz önerme için şart koşulmayacaktır.

Sonuç itibariyle, iki ihtimalden hangisini kabul edersek edelim, olumlu ve olumsuz önerme arasında çelişki bulunmayacaktır. Çünkü ilk ihtimali kabul ettiğimizde, yani hem olumlu hem de olumsuz önermeler için konuda içerilen fertlerin varlığının şart koşulması gerektiğini varsaydığımızda, hem olumlu önermenin hem de çelişki olan olumsuz önermenin konusunun, var olmayan bir nesneden oluşması durumunda, her iki önerme yanlış değerini almış olacaktır. Oysaki çelişki kuralı gereği, çelişik önermelerden birinin doğru olması gerekir. Örneğin “Tüm A’lar, B’dir” önermesi ile çelişki olan “Bazı A’lar, B değildir” önermeleri çelişki ilkesi gereği aynı anda doğru olamaz. Fakat her iki önermede A’nın fertlerinin var olması gerektiğinden, A’nın fertleri her iki önermede yok varsayılması durumunda, iki önerme de yanlış olacaktır. Oysaki iki çelişik önerme aynı anda yanlış olamazdı. Sonuç itibariyle bu birinci şık/ihtimal doğru olamaz.

İkinci ihtimali doğru kabul ettiğimizde, yani olumlu önermelerde konunun fertlerinin varlığının şart koşulmasına karşın, olumsuz önermelerde konunun fertlerinin varlığının şart koşulmaması seçeneğini doğru kabul ettiğimizde, iki sebepten dolayı, olumlu ve olumsuz iki önerme arasında, birinci ihtimal seçeneğinde olduğu gibi çelişki ilkesi geçersiz olacaktır. Bu sebeplerden birincisi:

a) Olumlu önermelerde yargı, var olan fertlere verildiği için olumlu önermenin çelişki olan olumsuz önermede yargı, konunun var olmayan fertlerine verilecektir. Örneğin “Tüm insanlar, canlıdır” önermesi olumlu bir önerme ve ikinci ihtimalde konusunun var olması gerekiyordu. Çelişki olan “Bazı insanlar, canlı değildir” önermesi, olumsuz olduğu için konusunun fertlerinin var olması

gerekmeyecektir. Bu durumda birinci önermenin doğru olduğunu varsaydığımız için, çelişği olan tikel olumsuz önerme yanlış olmalıdır. Eğer olumsuz önermelerde konunun var olmasının gerekli olmadığını söylersek “Bazı insanlar, canlı değildir” önermesi, “var olmayan bazı insan fertleri, canlı değildir” şeklinde yorumlanabileceği için doğru olacaktır. Çünkü henüz var olmamış insan fertleri hakkında, canlı olmama yargısını verebiliriz. Böylelikle ikisi de doğru olan iki çelişik önerme bulunmuş olacaktır. Oysaki bu iki önerme çelişik olarak düşünülmüştü ve çelişik olan iki önerme çelişki ilkesi gereği, aynı anda ne doğru ne de yanlış olabilir. Olumsuz önermenin fertlerinin var olması şart koşulmadı takdirde, çelişki kuralının geçerli olmayacağını ikinci gerekçesi ise şudur:

b) Bir çıkarım biçimi olarak çelişkinin geçerli olabilmesi için iki çelişik önermenin konusu özdeş olmalıdır. Fakat ikinci ihtimalde olumsuz önermenin konusunun varlığı gerekmediği için, olumsuz önerme olumlu önermeden daha geniş (*umûmî*) olacaktır. Örneğin “Tüm insanlar, canlıdır” önermesi olumlu olduğu için konusu, var olan insan fertlerinden oluşmalıdır. “Bazı insanlar, canlı değildir” önermesi ise olumsuz olduğu için var olmayan insan fertlerini de içerebilir. Bu durumda olumsuz önermenin konusunun içereceği fertler hem var olan hem de var olmayan fertler olacağı için, olumsuz önermenin konusu, olumlu önermenin konusundan daha geniş olmuş olacaktır. Daha geniş olacağı için çelişkinin kurallarından biri olan konuların özdeş olması şartı sağlanmamış olacaktır. Bu da olumlu önerme ile olumsuz önerme arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaktadır.

Kutbüddin Râzî, “Olumlu ve olumsuz önermelerde konunun varlığı şart koşulmalıdır” anlamındaki ilk ihtimali/seçeneği değil; “Olumlu önermenin aksine, olumsuz önermelerde konunun varlığının şart koşulmasına gerek yoktur” şeklindeki ikinci ihtimali kabul etmektedir. Bununla birlikte, olumsuz önermelerde konunun varlığının şart koşulmamasının çelişkiyi geçersiz kıldığına yönelik iddiayı eleştirmiştir. Ona göre, olumlu ve olumsuz önermeler arasında çelişkinin geçersiz olacağını savunanlara cevap şöyle verilir:

İkinci seçeneği kabul ediyoruz, fakat ikinci seçenek üzerinden olumsuz önermenin konusunun şart koşulmaması durumunda ‘olumlu önerme ile olumsuz önerme arasında çelişkinin ortadan kalkması gerekecektir’ şeklindeki gereklilik ilişkisini kabul etmiyoruz. ‘Şayet olumsuz önermelerde, konunun varlığı şart

koşulmazsa çelişik olan olumlu ve olumsuz önermeler, aynı anda doğru olur' sözü, olumlama, varlık kaydıyla nitelenen fertlere yapılışaydı doğru olurdu. Hâlbuki biz olumlu yargılarda bulunurken konuyu var olan belirli fertlerle sınırlandırmıyoruz. Fertlerin varlıkla kayıtlı olduğu durum, daha önce geçtiği gibi olumsuzlamanın aksine olumlu yargının [kendisi değil] doğruluğudur.

Kutbüddin Râzî'nin eleştiriye karşı geliştirdiği çözümünü şöyle açabiliriz: Ona göre, olumlu önermeler ile olumsuz önermeler arasında çelişki ilkesinin geçerli olduğunu göstermek için yargı ile yargının doğruluğu arasında bir ayırım yapmak gerekir.<sup>132</sup> Başka bir deyişle yargıda bulunmak bir şey, yargının doğru oluşu başka bir şeydir. Bu bağlamda, hem olumlu hem de olumsuz önermelerde konunun bir an da olsa yargı esnasında tasavvur edilmesi gerekir. Fakat olumlu önermelerin doğru olması fertlerinin varlığına bağlıyken; olumsuz önermelerin doğru olması fertlerinin varlığına bağlı değildir.<sup>133</sup> Peki, bu çözüm tümel olumlu ile tikel olumsuz önermeler arasında, çelişki ilkesinin geçerli olduğunu nasıl gösterecektir?

Önermeler arasında çelişkinin geçerli bir çıkarım biçimi olmaktan çıktığına yönelik eleştiri şu şekildeydi: "İkinci ihtimal olarak olumsuz önermelerde konunun var olmasının şart olmadığı iddia edilirse, tümel olumlu ve tikel olumsuz gibi iki çelişik önerme yanlış olacaktır." Mesela, "Tüm insanlar, canlıdır" olumlu önermesinin doğru olduğu varsayıldığında, çelişki olan "Bazı insanlar, canlı değildir" önermesi de doğru olacaktır. Çünkü olumsuz olan "Bazı insanlar, canlı değildir" önermesinde, konunun var olması gerekli olmadığı için, "canlı değildir" yargısının, henüz var olmamış veya var olduktan sonra vefat etmiş fertlere yüklendiğini iddia ettiğimizde, bu önerme doğru olacaktır. Kutbüddin Râzî'nin çözümünü hatırlayalım: "Olumsuz önermede yargı verilirken, konunun fertlerinin varlığı tasavvur edilmesi gerekir, fakat yargının doğru oluşu tespit edilirken konunun var olmasına gerek yoktur." Mezkûr örnek üzerinden gidecek olursak "Bazı insanlar, canlı değildir" önermesini kurabilmek için öncelikle, "canlı değildir" yargısına konu olan var olan insan fertleri düşünülmelidir. Aksi takdirde olumsuz da olsa yargı

<sup>132</sup> Kutbüddin Râzî, *Metâli'* şerhinin olumsuz önermenin tahkiki bölümünde, "olumsuz yargı, konunun fertlerinin tasavvur edilmesini gerektirir" anlamındaki itiraz 5'e cevap verirken bu ayrımı kullanmaktadır. Bkz:er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/113-114.

<sup>133</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantıkiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürânî*, 269-270; er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/144.

kurulamaz. Dolayısıyla, “Bazı insanlar, canlı değildir” önermesinde yargı, var olmayan insanlar değil; var olan insanlar düşünülerek verildiği için, “Tüm insanlar, canlıdır” önermesinin çelişği olan “Bazı insanlar, canlı değildir” önermesi, yanlış olacaktır. Böylece tümel olumlu ile tikel olumsuz önerme arasında bir çıkarım biçimi olarak çelişki, geçerliliğini korumaya devam edecektir.

Tümel olumlu ile tikel olumsuz önermeler arasında, çelişkinin gerçekleşmediğine yönelik yapılan eleştiriyi çürütmek için şöyle de denilebilirdi: Çelişkinin olması için her iki önermenin taşınması gereken bazı şartlar bulunmaktadır. Bunlardan biri konunun birliğidir.<sup>134</sup> Bu şart gereği, önermenin birinde yargı, var olan konuya, diğer önermede var olmayan konuya verilemez. Nasıl ki “Tüm insanlar, canlıdır” önermesinde yargı, konunun var olan fertlerine veriliyorsa, çelişği olan “Bazı insanlar, canlı değildir” önermesinde de yargı, var olan fertlere verilmelidir. Aksi takdirde konudaki birlik şartı sağlanmayacak ve tümel olumlu önermeyle tikel olumsuz önerme arasında, çelişki geçerli olmayacaktır.

#### 1.4.2. Tümel Olumsuz Zorunlu<sup>135</sup> Önermelerle Tümel ve Tikel Olumlu Mümkün<sup>136</sup> Önermelerin Düz Döndürmesi: Giriş

Kutbüddin Râzî, bu bölümde olumsuz zorunlu kipiyle kurulmuş tümel önermelerle olumlu mümkün kipiyle kurulmuş tümel ve tikel önermelerin düz döndürmesine ilişkin problemleri incelemektedir. Bu bağlamda, mümkün kipli bir önermenin döndürmesinin gerekçesi, tümel olumsuz zorunlu önermenin kendisi gibi döndürülmesine mi bağlıdır? İbn Sînâ ile Fârâbî’nin *akdü’l-vaz*’ın kipiyle ilgili görüşlerinin, bu iki modal önermenin döndürmesine herhangi bir etkisi var mıdır? Gibi soruları bu başlık altında cevaplamaya çalışacağız.

Farklı mantık eserlerini dikkate aldığımızda Kutbüddin Râzî, tümel olumsuz zorunlu önermenin ve genel ve özel kipli mümkün önermenin döndürülmesi konusunda, farklı açıklamalarda bulunmaktadır. *Şemsiyye Şerhinde müteahhirûn*

<sup>134</sup> er-Râzî, *Şerhu’l İşârât ve’t-tenbîhât*, 1/219; er-Râzî, *Tahrîru’l-kavaid’il mantikiyye fi Şerhi’-Risâleti’ş-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, 326.

<sup>135</sup> Bu başlık altında *vasfi* veya başka bir zorunluluk türü değil; mutlak zorunluluk incelenmektedir.

<sup>136</sup> Mümkün kavramı, özel ve genel imkânı kuşatacak şekilde kullanılacaktır.

mantıkçıların genel kabul gören görüşlerini aktarmakla birlikte, *Metâli'* şerhinde kendi pozisyonunu ayrıntılı bir şekilde tahkik etmektedir. Genel bir girişten sonra bu farklı görüşleri inceleyeceğiz.

Konuyla ilgili problemleri incelemeden önce, bazı temel kavramların tanımlanmasında yarar vardır. Düz döndürme, “önermenin niteliğini ve doğruluğunu koruyarak önermenin ilk unsuruyla,<sup>137</sup> ikinci unsurunun karşılık olarak yerini değiştirmek” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>138</sup> Örneğin “Tüm insanlar, canlıdır” önermesi, “Bazı canlılar, insandır” şeklinde döndürülür. Örnekte de olduğu gibi, önermenin ilk unsuru olan konu ile ikinci unsuru yüklem, karşılıklı olarak yerleri değiştirilmiştir. Bir akıl yürütme biçimi olarak döndürmenin temel mantığı, bir önermenin kesin olarak doğru olduğunu bildiğimizde, doğru olan söz konusu önermeden hareketle, başka doğru önermeler elde etmektir. Başka bir ifadeyle, asıl önerme doğruysa, döndürülmüş önerme de doğru; asıl önerme olumlu veya olumsuzsa döndürülmüş önerme de olumlu veya olumsuz olacaktır. Peki, asıl önerme yanlışsa döndürülmüş önerme de yanlış olur mu? Mantıkçılar bu soruya olumsuz cevap vermiştir.<sup>139</sup> Çünkü döndürülmüş önerme, asıl önermenin *lâzımı* (gerekeni/sonucu) kabul edilir. *Melzûm* (sebeup/gerektiren) olan asıl önermenin yanlış olması durumunda, *lâzım* olan (sonuç/gereken) döndürülmüş önermenin de yanlış olması gerekmez. Tıpkı yağmur yağmadığı halde, sokakların ıslanabileceği ihtimali gibi. Örneğin “Bütün canlılar, düşünenler” önermesi, yanlış olmakla birlikte, düz döndürmesi olan “Bazı düşünenler, canlıdır” önermesi doğrudur.

Kipi belirtilmemiş önermelerin döndürmesi yapılırken nicelik ve nitelik unsuru, modal önermelerin döndürmeleri alınırken nicelik ve nitelikte birlikte kip unsuru da dikkate alınır.<sup>140</sup> Dolayısıyla modal bir önermenin düz döndürmesinin ne

<sup>137</sup> Tanıma şartlı önermelerin de dâhil olması için İbn Sînâ'nın düz döndürmenin tanımında kullandığı konu ve yüklem terimleri yerine, önermenin birinci unsuru (*mahkûm aleyh*) ve ikinci unsuru (*mahkûm bih*) terimleri kullanılmıştır. Bkz: Harun Kuşlu, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı* (İstanbul: Klasik, 2016), 174-175.

<sup>138</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantıkiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 342-344; er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/277-279; el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, 129.

<sup>139</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantıkiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 345; Yezdî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık mea Hevâşî Tehzîbi't-tehzîb*, 253.

<sup>140</sup> *Akdü'l-hamlin* niteliğinin belirtilip belirtilmemesi açısından önermeler, modal (*müvecceh*) ve *mutlaka* olmak üzere iki alt türe ayrılır. Modalite, başlı başına geniş bir konu olduğu için biz bu bölümde, sadece Kutbüddin Râzî'nin konuyu ele aldığı biçimiyle problemi incelemeye çalışacağız.

olacağı, kipinin ne olduğuyla yakından ilgilidir. Öncelikle, kipli önermelerin döndürmesine bir giriş olarak, kipi belirtilmeyen yüklemli önermelerin nasıl döndürüldüğünü bilmek gerekir. Önermeler döndürülürken, döndürmenin tanımında belirttiğimiz gibi olumlu veya olumsuz niteliği korunur. Peki, tümel önermeler döndürülürken, tümellikleri korunuyor mu? Olumlu önermeler -ister tümel ister tikel olsun- tikel olumlu önermelere döndürülür. Çünkü olumlu önermelerin yüklemi, konudan daha geniş olabilir. Yüklemin konudan daha geniş olduğu önermelerde, olumlu önerme tümel olarak döndürüldüğünde, kapsamı daha dar olan bir terim, kapsamı daha geniş bir terime tümel olarak yüklenecektir ki bunun doğru olmadığı açıktır. Bundan dolayı olumlu önermeler döndürüldüğünde, tikel olumlu önermeye döndürülür.<sup>141</sup> Örneğin “Tüm insanlar, canlıdır” önermesinde yüklem kapsamı, konudan daha geniş olduğu için, “Tüm canlılar, insandır” şeklinde döndürülmüş bu önerme, yanlış olacaktır; doğrusu “Bazı canlılar, insandır” olmalıdır. Tikel olumsuz önermenin ise konusunun daha geniş kapsamlı olma ihtimalinden dolayı, döndürmesi yoktur.<sup>142</sup> Örneğin “Bazı canlılar, insan değildir” önermesi doğrudur; bu önermenin döndürmesi olan “Bazı insanlar, canlı değildir” önermesi yanlıştır. Oysaki asıl önerme doğruysa, döndürülmüş önerme de doğru olmalıdır.<sup>143</sup> Tümel olumsuz bir önerme, tümel olarak döndürülür. Çünkü tümel olumsuz önermelerin konu ve yüklemeleri, ayrıık kümeler teşkil eden kavramlardan oluşur. Örnek üzerinden açıklayacak olursak, insan ve taş kavramlarının kümeleri/*misdâkları* birbirinden tamamen ayrıdır. Diğer bir deyişle “Hiçbir insan, taş değildir” ve “Hiçbir taş, insan değildir.”

---

Klasik mantık metinlerinde modal önermelere geçmeden önce kip-madde ayrımı incelenir. “Önermenin maddesi” terimi, önermenin konu ve yüklemi arasındaki –ister olumlu ister olumsuz olsun- yargısal nispetin *nefsu'l emr*'deki (bilen öznenin itibarından ayrı olarak kendinde şeyin) niteliği; “önermenin kipi” ise *nefsu'l emr*'de konu ile yüklem arasında bulunan olumlu veya olumsuz yargısal nispetin zihinsel veya dilsel düzeydeki karşılığı için kullanılır. Konu ile yüklem arasında bulunan yargısal nispet, zorunlu-sürekli- *imkân-bilfiil* gibi niteliklerle (keyfiyyetu'n-nisbe) nitelenebilmektedir. Bkz:er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 274-275; er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/150-151.

<sup>141</sup> Bahrü'l-ulûm el-Leknevî, *Şerhu Bahri'l-'ulûm ala Süllemi'l-'ulûm*, thk. Abdunnasîr Ahmet eş-Şâfi el-Melibârî (Kuveyt: Daru'd-Diyâ, 2012), 369; Yezdî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık mea Hevâşî Tehzîbi't-tehzîb*, 254-256.

<sup>142</sup> Kuşlu, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*, 175.

<sup>143</sup> el-Leknevî, *Şerhu Bahri'l-'ulûm ala Süllemi'l-'ulûm*, 369; Yezdî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık mea Hevâşî Tehzîbi't-tehzîb*, 254-256.

Bu genel girişten sonra, *Risâle*'de döndürmesi incelenen tümel olumsuz zorunlu önermeyle olumlu mümkün önermelerin döndürmesi hakkındaki tartışmaları inceleyebiliriz. Mümkün önermelerin döndürmesiyle ilgili tartışmalara geçmeden önce, tümel olumsuz zorunlu önermelerin döndürmesiyle ilgili tartışmaları ele alacağız.

#### 2.4.2.1. Tümel Olumsuz Zorunlu Önerme, Tümel Olumsuz Zorunlu Önerme Olarak Döndürülebilir Mi?

*Şemsiyye* şerhinde Kutbüddin Râzî, tümel olumsuz zorunlu önermelerin zorunluluk modalitesiyle değil; süreklilik modalitesiyle tümel olarak döndürüleceğini ifade ederken, *Risâle* 'de İbn Sînâ ve Fârâbî'ye göre zorunlu ve mümkün önermelerin kendileri gibi -yani zorunlu ve mümkün olarak- döndürüleceğini belirtip bu görüşe gelebilecek eleştirilere cevap vermektedir. Diğer bir deyişle olumsuz zorunlu önermelerin zorunlu önermelere, mümkün önermelerin kendisi gibi mümkün önermelere döndürülmesi gerektiğiyle ilgili görüşe yönelik ileri sürülen eleştiriye (*nakz*)<sup>144</sup> çözüm geliştirmektedir. Fakat *Risâle*'de İbn Sînâ ve Fârâbî'ye atfederek savunduğu görüşü, *Şemsiyye* şerhinde açık bir şekilde eleştirmektedir.<sup>145</sup> *Metâli* ' şerhinde ise ayrıntılı bir biçimde tümel olumlu zorunlu önermelerin, zorunlu kipinde kendisi gibi döndürülmesi gerektiğiyle ilgili argümanları tek tek çürütmekle birlikte tartışmanın sonunda şu görüşe varmıştır: “Doğrusu şudur: Eğer zorunluluk genel anlamıyla kullanılıyorsa olumsuz önerme kendisi gibi [zorunlu olarak] döndürülür ve tüm deliller yeterlidir; zorunluluk özel (*husûsî*) anlamda kullanılıyorsa [olumsuz önermenin kendisi gibi döndürüleceğine ilişkin] yeterli delil yok demektir.”<sup>146</sup>

Kısaca tümel olumsuz zorunlu önermenin süreklilik modalitesiyle mi yoksa zorunluluk modalitesiyle mi döndürülmesi gerektiği hususu, Mantıkçılar arasında

<sup>144</sup> Nakz: Genel bir kuralı, kurala aykırı bir örnek üzerinden çürütmek anlamında kullanılmaktadır.

<sup>145</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 348. Ayrıca, mümkün önermelerin döndürmesinin geçerli olduğuyla ilgili delillerin yetersiz olduğunu belirttiği pasajda, zorunlu olumsuz önermenin kendisi gibi döndürülmediği belirtmektedir. “Üçüncü delil, zorunlu olumsuz önermenin kendisi gibi döndürülmesine bağlı; fakat daha önce zorunlu olumsuz önermenin sürekli olumsuz önermeye döndürülmesi gerektiği açıklanmıştı.” Bkz:er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 360.

<sup>146</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/328. Problemle ilgili eleştiri ve Kutbüddin Râzî'nin cevapları müstakil bir çalışmaya hakkecek kadar detaylı olduğu için burada *Metâli* ' şerhindeki görüşüne değinmekle yetindik.

tartışmaya konu olmuştur.<sup>147</sup> *Risâle*'deki görüşünü incelemeden önce Kutbüddin Râzî'nin *Şemsiyye* şerhinde tümel olumsuz zorunlu önermeyi sürekli modalitesine nasıl döndürdüğünü ve bu döndürmeyi nasıl ispat ettiğini göstermekte yarar vardır.<sup>148</sup>

Temel iddia, zorunluluk modalitesiyle kurulan tümel olumsuz önermelerin, süreklilik modalitesiyle kurulmuş tümel olumsuz önermelere döndürüleceği şeklindedir. Bu iddianın argümanı şu şekilde geliştirilmiştir: Örneğin “Zorunlu olarak hiçbir A, B değildir” gibi doğru olduğunu varsaydığımız tümel olumlu zorunlu bir sembolik önermemiz olsun. Bu önerme, “Sürekli olarak hiçbir B, A değildir” önermesine döndürülür. Aksi takdirde döndürülmüş önermenin çelişği olan “*Bilfiil* olarak bazı B’ler, A’dır” önermesi doğru olacaktır. Bu önermeyle asıl önermeden oluşan birinci şekil şöyle bir kıyas kurduğumuzda sonuç önermesi yanlış olacaktır:

**Küçük Öncül:** “*Bilfiil* olarak bazı B’ler, A’dır.”

**Büyük Öncül:** “Zorunlu olarak hiçbir A, B değildir.”

**Sonuç:** “Zorunlu olarak bazı B’ler, B değildir.”

Sonuç önermesi, imkânsız bir durumu ifade ettiği için geçersiz olacaktır. Öncüllerin doğru olduğu iddia edildiği halde, sonuç önermesinin doğru olmamasının sebebi, kıyasın şekilsel şartları olamaz, çünkü büyük öncül tümellik, küçük öncül olumluluk şartını sağlamaktadır. O halde yanlışlık öncüllerin içeriğinden kaynaklamış olmalıdır. Asıl önerme olan büyük öncülün doğru olduğunu baştan varsaymıştık, dolayısıyla küçük öncül olan “*Bilfiil* bazı B’ler, A değildir” döndürülmüş önermesi yanlış olacaktır. Bu önerme yanlışsa çelişği olan “Sürekli olarak hiçbir B, A değildir” önermesi doğru olacaktır. Sonuç itibariyle “Zorunlu olarak hiçbir A, B değildir” önermesinin geçerli döndürmesi “Sürekli olarak hiçbir B, A değildir” önermesi olmalıdır.

Kutbüddin Râzî *Şemsiyye* şerhinde bu kanıtlamayı yaptıktan sonra, olumsuz zorunlu önermelerin sürekli modalitesiyle değil de zorunluluk modalitesiyle döndürülmesi gerektiğini söyleyen birtakım kimselerin bulunduğunu fakat bu

<sup>147</sup> Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî’de Önergeler Mantığı*, 189.

<sup>148</sup> er-Râzî, *Tahrîru’l-kavaid’il mantikiyye fî Şerhi’r-Risâleti’ş-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 347-348.

görüşün -mümkün önermenin döndürmesinin olmayacağını ispat için de kullanılan- şu örnek üzerinden doğru olmadığını belirtmektedir.<sup>149</sup>

Binek olmak bakımından at ve eşeğin Zeyd'in bineği olması mümkündür. Bununla birlikte Zeyd'in hayatı boyunca hiç eşeğe binmeyip sadece ata bindiğini varsayalım. Bu durumda "Zorunlu olarak Zeyd'in hiçbir bineği, eşek değildir" tümel olumsuz zorunlu önermesi doğru; "Zorunlu olarak hiçbir eşek, Zeyd'in bineği değildir" şeklinde zorunluluk kipiyle döndürülmüş önermesi yanlış olacaktır. Bu önermenin yanlış olmasının gerekçesi, eşeğin imkân modalitesiyle Zeyd'e yüklenebilmesidir. Diğer bir ifadeyle "*Bilimkân* olarak eşek, Zeyd'in bineğidir" önermesi doğru olduğu için "Zorunlu olarak hiçbir eşek, Zeyd'in bineği değildir" şeklinde döndürülmüş bu önerme yanlış olacaktır. O halde olumsuz zorunlu bir önermenin döndürülmesi kendisi gibi zorunluluk kipiyle olmamalıdır. Doğrusu, asıl olan "Zorunlu olarak Zeyd'in hiçbir bineği, eşek değildir" önermesinin "Sürekli olarak hiçbir eşek, Zeyd'in bineği değildir" şeklinde döndürülmesidir. Dolayısıyla, tümel olumsuz zorunlu önermenin döndürmesi zorunluluk kipiyle değil; süreklilik kipiyle olmalıdır.

*Şemsiyye* şerhinde olumsuz zorunlu önermenin, süreklilik kipiyle döndürülmesi gerektiğini savunmasına rağmen *Risâle*'de ve *Metâli*' şerhinde mümkün önermelerin genel imkân kipiyle döndürülebileceğini savunduğu gibi, olumsuz zorunlu önermelerin, zorunluluk kipiyle döndürülebileceğini savunmaktadır.<sup>150</sup>

Kutbüddin Râzî *Risâle*'de, tümel olumsuz zorunlu bir önermenin tümel olumsuz zorunlu bir önermeye döndürülemeyeceğine yönelik şöyle bir eleştiri(*nakz*) ortaya koymuş sonra bu eleştiriye cevap vermiştir:

"Zorunlu olarak hiçbir yazar, ümmî değildir" önermesi doğru olduğu halde döndürmesi olan "Zorunlu olarak hiçbir ümmî, yazar değildir" yanlıştır. Çünkü yazar olma vasfı, ümmî olan fertlere *bilimkân* olarak yüklenebilir. Yani, "*Bilimkân* olarak

<sup>149</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 348-349.

<sup>150</sup> Zorunlu olumsuz önermenin modalitesini ve niceliğini koruyarak, kendisi gibi döndürülebileceğini savunanların diğer argümanları için bkz:er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/322-328.

bazı ümmiler, yazar olabilir” önermesi doğru olduğu için “Zorunlu olarak hiçbir ümmî, yazar değildir” önermesi yanlış olmalıdır.

Kutbüddin Râzî’nin tümel olumsuz zorunlu bir önermenin tümel olumsuz zorunlu bir önermeye döndürülemeyeceğine ilişkin bu eleştiriye cevabı şöyledir:

[Asıl önerme olan] “Zorunlu olarak hiçbir yazar, ümmî değildir” önermesinin zorunlu kipiyle doğru oluşunu kabul etmiyoruz. Çünkü ümmî vasfının yazar kavramının altındaki *misdâklardan* zorunlu olarak olumsuzlanması zorunlu değildir; Bilakis *Misdâkların* ümmî olması şartıyla [yazarlık anlamının *misdâklardan* olumsuzlanması] zorunlu olarak doğrudur.

Bu pasajda Kutbüddin Râzî, kiplerin olması gerektiği gibi dikkate alınmamasından kaynaklanan bir yanlış anlamayı ortaya koymaktadır. Zorunluluk kipini tahlil etmekle söz konusu eleştirinin geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda zorunluluğun konudaki vasıftan kaynaklanması ayrı bir durum, konuda yer alan fertlerden kaynaklanması ayrı bir durumdur. Daha açık bir ifadeyle asıl önermenin döndürmesi olan “Zorunlu olarak hiçbir ümmî, yazar değildir” önermesinden, yazarlık vasfı, ümmî kavramının altındaki fertlere hiçbir zaman yüklenemez anlamı çıkmaz. Bu önermedeki zorunluluk, fertlerin ümmî olma niteliğini korudukça yazarlığın zorunlu olarak onlardan olumsuzlanacağı anlamına gelir. “Dolayısıyla “*Bilimkân* olarak bazı ümmiler, yazardır” önermesinin doğru oluşu ile döndürülmüş olan “Zorunlu olarak hiçbir ümmî, yazar değildir” önermesinin doğru oluşu birbiriyle çelişmeyecektir. Çünkü zorunluluğun farklı itibarlarını dikkate aldığımızda döndürülmüş önermedeki zorunluluğun anlamı, fert var olduğu sürece değil; ümmî olarak kaldığı sürece zorunlu olarak yazar değildir. Böylelikle tümel olumsuz zorunlu önermenin, tümel olumsuz zorunlu önermeye döndürülemeyeceğine yönelik itiraz bertaraf edilmiş oldu.

#### 2.4.2.2. Olumlu Mümkün Önermelerin Geçerli Döndürmeleri Var mıdır?

Kutbüddin Râzî, *Metâli*’ şerhinde, Siraceddin Urmevî’nin mümkün önermelerin döndürmesinin olmadığı yönündeki ifadelerini şerh ettikten sonra mümkün önermenin genel imkânla döndürüleceğini söyleyenlerin gerekçelerini ortaya koyup sonra da söz konusu gerekçelere yönelik bir takım eleştiriler ileri

sürmektedir.<sup>151</sup> Eleştirilerin hemen ardından *akdü 'l-vaz*'daki kipin Fârâbî tarafından yorumlandığı gibi *bilimkân*la kabul edilmesi durumunda, genel ve özel mümkün önermenin genel mümkün önermeye, zorunlu olumsuz önermenin kipte ve nitelikte kendisi gibi zorunlu olumsuz önermeye döndürüleceği hususunda herhangi bir şüphenin bulunmayacağını belirtip şu ifadelerle yer vermektedir:<sup>152</sup>

Şayet *akdü 'l-vaz*'ın kipini -İbn Sînâ'da olduğu gibi-*bilfiil* olarak alırsak ya bu *bilfiillik* *nefsü 'l-emr* dikkate alınarak yorumlanacak ya da *bilfiillik*, ister *nefsü 'l-emr*le örtüşsün ister örtüşmesin varsayımsal olarak yorumlanacaktır. Eğer *nefsü 'l-emr* dikkate alınarak yorumlanırsa iki mümkün önerme [özel ve genel mümkün] döndürülemez. Çünkü “Her A ile *nefsü 'l-emr*de *bilfiil* olarak nitelenen [fertler], *bilimkân* olarak B'dir” önermesi doğru olduğunda, “*Nefsü 'l-emr*de *bilfiil* olarak bazı B'yle nitelenen [fertler], *bilimkân* olarak A'dır” önermesi yanlış olabilir. Çünkü [fertlere] *bilimkân* olarak yüklenen B, hiçbir zaman [*bilfiil* olarak] *nefsü 'l-emr*de gerçekleşmeyebilir.

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere, Kutbüddin Râzî, İbn Sînâ'nın *unvân*ın altındaki fertleri *bilfiil* olarak taşıdığı görüşünü iki farklı yoruma tabi tutmaktadır. Ona göre, önermede yargıda bulunulurken *akdü 'l-vaz*'daki *bilfiilliği*, ontik düzeyde (*nefsü 'l-emr*de) konunun taşıdığı fertlerle sınırlandırmak doğru değildir. *Risâle*'de de belirttiği üzere *akdü 'l-vaz*'daki *bilfiilliği* dış kaydıyla sınırlandırarak yorumlayanlar, mümkün önermelerin döndürülemeyeceğini savunmaktalar. Bu yorumu eleştiren Kutbüddin Râzî, *akdü 'l-vaz*'daki *bilfiilliği*, dışta *bilfiil* var olan ve bununla birlikte dışta *unvân*la nitelenmediği halde *bilimkân* olarak *unvân*la nitelenen fertleri de kuşatacak şekilde daha geniş yorumlamaktadır. *Bilfiilliği* varsayılan mümkün fertleri içerecek şekilde yorumladığı için, mümkün önermelerin genel mümkün önermelerle döndürüleceğini savunmaktadır. Bununla birlikte *Şemsiyye* şerhinde, mümkün önermenin döndürülemeyeceğini ifade etmektedir. Akla, *akdü 'l-vaz*'ın kipi eğer böyle yorumlanacaksa *bilfiillik* görüşü ile Fârâbî'nin *bilimkân* görüşü arasında bir fark kalıyor mu sorusu gelmektedir. Bu soruya cevap niteliğinde Kutbüddin Râzî, sadece *bilimkân* olarak fertlerin *unvân*la nitelenmesinin yeterli olmadığını, aklın,

<sup>151</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/294-300. Mümkün önermelerin döndürmesinin geçerli olmadığını ileri süren ilk kişinin Hûnecî olduğu bilgisi için bkz: Kuşlu, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantiği*, 188-189.

<sup>152</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/300.

fertler dışta var olmasalar da fertleri *bilfiil* olarak *unvân*la nitelenmelerini varsayması gerektiğini ifade etmektedir (*fardü 'l-ittisâf*).<sup>153</sup>

Şimdi de mümkün önermelerin döndürmesinin olmadığını savunanların gerekçelerini inceleyebiliriz. Mantıkçılar arasında -ister genel ister özel imkân kastedilsin-<sup>154</sup>mümkün modalitesiyle kurulmuş önermelerin geçerli bir döndürmesinin olup olmadığı hususunda tartışmalar bulunduğunu belirtmiştik. Mümkün bir önermenin döndürmesinin olamayacağını söyleyenlerin gerekçesi şudur:

Fârâbî'nin görüşünün aksine mümkün bir önermede *akdü 'l-vaz'*ın kipi *bilfiil*, *akdü 'l-hamlin* kipi *bilimkân*dır. Diğer bir deyişle mümkün önerme, “*Bilfiil* olarak A olan fertler, *bilimkân* olarak B'dir” şeklinde kurulur. Bu asıl önermede A anlamını *bilfiil* olarak taşıyan fertlere x diyelim. Bu önermeyi döndürdüğümüzde, “*Bilfiil* olarak B olan x, *bilimkân* olarak A'dır” önermesi ortaya çıkacaktır. Asıl önermede A anlamını *bilfiil* olarak taşıyan x, döndürülmüş önermede A'yla sembolize edilen anlamla *bilimkân*, B'yle sembolize edilen anlamla *bilfiil* nitelenecektir, oysaki asıl önermede x, A'yla sembolize edilen anlamı *bilfiil*, B'yle sembolize edilen anlamı *bilimkân* olarak taşıyordu. Sonuç olarak B, hiçbir zaman *bilimkân* olmaktan çıkıp *bilfiile* çıkmayabilir.<sup>155</sup> Bundan dolayı asıl olan mümkün önermenin doğru olmasından, genel imkânla döndürülmüş mümkün önermenin de her zaman doğru olacağı söylenemez. Meşhur bir örnek üzerinden yukarıdaki gerekçeyi açabiliriz:

Binek olmak bakımından hem at hem de eşeğin, Zeyd diye birisinin bineği olmaları mümkündür. Bununla birlikte Zeyd'in hayatı boyunca hiç eşeğe binmeyip sadece ata bindiğini düşünelim. Bu durumda “*Bilimkân* olarak her eşek, Zeyd'in bineğidir” önermesi doğru; bu önermenin döndürmesi olan “*Bilfiil* olarak Zeyd'in bazı binekleri, *bilimkân* olarak eşektir” önermesi yanlıştır. Yanlış olmasının sebebi, “*Bilfiil* olarak Zeyd'in tüm binekleri, zorunlu olarak attır” önermesinin doğru olmasıdır. Hiçbir eşek, zorunlu olarak at olmadığına göre Zeyd'in *bilfiil* olan hiçbir bineği, zorunlu olarak eşek değildir. Sonuç olarak, doğru olan “*Bilimkân* olarak her

<sup>153</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/300.

<sup>154</sup> Söz konusu kavramların tanımı için bkz:er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 284-296.

<sup>155</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/294; er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 360-361.

eşek, Zeyd'in bineğidir" mümkün önermesinin döndürmesi olan "Bilfiil olarak Zeyd'in bazı binekleri, bilimkân olarak eşektir" önermesi yanlıştır. O halde, mümkün modal önermelerin döndürmesi yoktur. Akdû'l-vaz'ı bilimkân olarak yorumladığı için Fârâbî'ye göre, mümkün önermelerin, genel mümkün önermelere döndürmesi geçerlidir.<sup>156</sup>

Kutbüddin Râzî *Risâle*'de, mümkün önermelerin genel mümkün önermelere döndürülemeyeceğini ifade eden bu eleştirinin (*nakz*), bilfiilliği yanlış anlamaktan kaynaklandığını belirtir. Çünkü ona göre:

*Bilfiillikten kasıt, dıştaki (a'yan) bilfiil varlık değildir. Bilakis bilfiillikten kastedilen hem zihinsel varsayımı hem de dıştaki varlığı beraber içermesidir. [Akdû'l-vaz'daki bilfiilliği bu şekilde yorumladığımızda] "Bilfiil olarak Zeyd'in her bineği, attır" önermesiyle "Zorunlu olarak Zeyd'in hiçbir bineği eşek değildir" önermesi yanlış olacaktır.*

"Bilfiil olarak Zeyd'in her bineği, attır" önermesiyle "Zorunlu olarak Zeyd'in hiçbir bineği eşek değildir" önermesi yanlış olacağı için "Bilimkân olarak her eşek, Zeyd'in bineğidir" mümkün önermesinin döndürmesi olan "Bilfiil olarak Zeyd'in bazı binekleri, bilimkân olarak eşektir" önermesi doğru olacaktır.

#### 1.4.3. Mümkün Kipli Küçük Öncülden Oluşan Kıyaslar Geçerli Sonuç Verir Mi?

Bir kıyasın öncülleri, modalitesi belirtilmeyen önermelerden oluştuğu gibi modalitesi belirtilen önermelerden de oluşabilir. Öncülleri modal önermelerden oluşan kıyaslara, *muhtelit* (karışıklı) kıyaslar denir.<sup>157</sup> *Muhtelit* kıyasların sonuç vermesi için bazı şartlar gerekmektedir. Bu başlık altında Kutbüddin Râzî, birinci şekil bir kıyasın küçük öncülü, imkân modalitesiyle kurulan bir önermeden oluştuğunda, bu kıyasın doğru sonuç verip vermeyeceğiyle ilgili bir problemi tartışmaktadır.<sup>158</sup> Ona göre *müteahhirûn* mantıkçılar, mümkün küçük öncülden

<sup>156</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 361; Yezdî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık mea Hevâşî Tehzîbi't-tehzîb*, 262.

<sup>157</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 414.

<sup>158</sup> Mümkün kipli küçük öncülden oluşan birinci şekil bir kıyasın geçerli sonuç verip vermemesi problemi, *Efdalüddin* Hûnecî tarafından Keşfü'l-esrâr'da ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Mümkün küçük öncülün geçerli sonuç vermediğini savunan Hûnecî, öncelikle kendi görüşünü delillendirdikten sonra, İbn Sînâ'nın mümkün kipli küçük öncülün geçerli sonuç verdiğini destekleyen üç ayrı argümanını tek tek ele alıp çürütmeye çalışmıştır. Bu problem müstakil bir

oluşan bir kıyasın doğru sonuç vermediğini ileri sürmüşlerdir. Bunların kim olduğunu belirtmeden<sup>159</sup> gerekçelerini ortaya koyup sonra da bu müteahhirûn mantıkçıların delilini eleştirmektedir. Mümkün kipli küçük öncülde geçerli sonucun çıkmadığını iddia edenler şöyle bir argüman geliştirmişlerdir:

“Küçük öncülün mümkün bir önerme olması durumunda yargının orta terimden küçük terime geçmesi zorunlu olmayacaktır.”

Çünkü büyük öncülde, *bilfiil* olarak bulunan orta terime, büyük terim yüklenir. Küçük öncülde ise yargı, *bilimkân* olarak bulunan orta terime yüklenecektir. Bu durumda yargı, küçük öncülde *bilkuvv* kalıp *bilfiile* geçmeyebilir. Sonuç olarak yargı, orta terimden küçük terime geçmeyecektir. Yargı, orta terimden küçük terime geçmeyeceği için, kıyas geçerli sonucu vermeyecektir.

Mümkün kipli küçük öncülün geçerli sonuç vermediğini iddia edenler, şu örneği getirmişlerdir: (Bu örnek, mümkün kipli önermenin döndürmesinin olmadığını göstermek amacıyla getirilen nakz örneğinin aynısıdır.)

Hayatı boyunca sürekli ata binmiş ve asla eşeğe binmemiş birisini düşünelim. Bu kişinin adı Zeyd olsun. Bu durumda aşağıdaki kıyasın öncülleri doğru olduğu halde sonuç yanlış çıkacaktır. Sonucun yanlış çıkmasının sebebi, büyük öncülde orta terim olan Zeyd’in tüm bineklerinin konuda bulunmasından dolayı, *akdü’l-vaz*’ının *bilfiil* olmasıdır. Zeyd’in *bilfiil* olarak tüm binekleri at olduğu için büyük öncülde büyük terim olarak bulunan at kavramı, büyük öncüldeki Zeyd’in tüm binekleri konusuna zorunlu olarak yüklenecektir. Küçük öncülde yüklem olarak bulunan Zeyd’in bineği genel imkânla Zeyd’e yüklendiği için büyük öncülde orta terim olarak bulunan Zeyd’in tüm binekleri hakkında zorunlu olarak verilen at yargısı, sonuç önermesinde küçük terim olan eşeğe verilemeyecektir. Sonuç olarak kıyasın küçük öncülünde yer alan önermenin mümkün modalitesiyle kurulmasından dolayı, at olma

---

çalışmayı gerektirdiğinden, bu tezde ayrıntılı bir şekilde incelenmemiştir. Bkz: el-Hûnecî, *Keşfü’l-esrâr an gavâmizi’l-efkâr*, 270-273.

<sup>159</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Sînâ’nın aksine mümkün kipli küçük öncüllerle kurulan birinci şekil kıyasların sonuç vermediğini, dolayısıyla küçük öncülün kipinin *bilfiil* olması gerektiğini ilk defa ortaya atan mantıkçı Efdalüddin Hûnecî’dir: “Bil ki öncüllerin kipi açısından birinci şeklin sonuç vermesi için, küçük öncülün *bilfiil* olması gerekir. Öncüller, iki mümkün kipten [özel imkân ve genel imkân] oluştuğunda, kıyas [geçerli] sonuç vermez. Bkz: el-Hûnecî, *Keşfü’l-esrâr an gavâmizi’l-efkâr*, 269-270.

yargısı, sonuç önermesinde büyük terim olarak bulunan eşek fertleri hakkında doğru olmayacaktır.<sup>160</sup>

**Küçük Öncül:** “Genel imkânla her eşek, Zeyd’in bineğidir.” (Doğru)

**Büyük Öncül:** “Zorunlu olarak Zeyd’in her bineği, attır.” (Doğru)

**Sonuç:** “Genel imkânla her eşek, attır.” (Yanlış)

Kutbüddin Râzî’ye göre bu eleştirinin geçersiz olmasının sebebi, *bilfiillîğin* yanlış yorumlanmasıdır. Ona göre, büyük öncülde konuda yer alan Zeyd’in tüm binekleri, *bilfiil* olarak sadece at değildir. Çünkü *bilfiilik*, hâriçte bulunan fertlerle sınırlandırılmaz. Dolayısıyla bu kıyasın geçersiz sonuç vermesinin sebebi, küçük öncülde yer alan mümkün kipli öncül değil; büyük öncüldeki önermenin yanlış olmasıdır. Büyük öncülün yanlış olmasının sebebi, akdû’l-vaz’ın kipinin *bilfiil* olmasıdır. Dolayısıyla büyük öncülün konusu olan Zeyd’in tüm *bilfiil* binekleri, zorunlu olarak atla sınırlandırılmaz.

Kutbüddin Râzî *Risâle*’de, mümkün kipli küçük öncülün geçerli sonuç verdiğini savunan bir grubun (*tâife*) şöyle bir argüman geliştirdiğini belirtmektedir:

**Küçük Öncül:** “*Bilimkân* olarak her A, B’dir.” (Doğru)

**Büyük Öncül:** “*Bilfiil* olarak Her B, C’dir.” (Doğru)

**Sonuç:** “*Bilimkân* olarak bazı A’lar, C’dir.” (Doğru)

Bu argümanın geçerli olduğunu ileri sürenlere göre, şayet sonuç önermesi olan “*Bilimkân* olarak bazı A’lar, C’dir” önermesi doğru olmasaydı, çelişki ilkesi gereği “Zorunlu olarak hiçbir A, C değildir” çelişik önermesi ile bu önermenin döndürmesi olan “Zorunlu olarak hiçbir C, A değildir” önermeleri doğru olacaktı. Doğru olan bu önermelerin döndürülmüş olanını, büyük öncülle birlikte kıyasta kullandığımızda “Zorunlu olarak hiçbir B, A değildir” sonucu çıkar. Şöyle ki:

**Büyük Öncül:** “*Bilfiil* olarak Her B, C’dir.” (Doğru)

**Küçük Öncül:** “Zorunlu olarak hiçbir C, A değildir.”

<sup>160</sup> Kutbüddin Râzî Şemsiyye Şerhinde, mümkün kipli küçük öncüllü kıyasın geçerli olmadığına yönelik geliştirilen bu argümanı eleştirmeden olduğu gibi aktarmaktadır. er-Râzî, *Tahrîru’l-kavaid’il mantikiyye fî Şerhi’r-Risâleti’ş-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, 314-315.

**Sonuç:** “Zorunlu olarak hiçbir B, A değildir.”

Sonuç önermesi doğru olduğuna göre döndürülmüşü olan “Zorunlu olarak hiçbir A, B değildir.” Önermesi de doğru olacaktır. Fakat biz ilk kıyasta küçük öncül olan ”*Bilimkân* olarak her A, B’dir” önermesinin doğru olduğunu varsaymıştık. O halde ilk kıyasın sonucu olan ”*Bilimkân* olarak bazı A’lar, C’dir” önermesinin çelişği “Zorunlu olarak hiçbir C, A değildir” önermesi geçersiz bir sonuç verdiği için, mümkün kipli küçük öncülden oluşan ilk kıyasın sonucu olan ”*Bilimkân* olarak bazı A’lar, C’dir” önermesi doğru olmalıdır.

Kutbüddin Râzî’ye göre bu argüman istenilen sonucu karşılamamaktadır. Çünkü bu kıyasın sonucu olan ”*Bilimkân* olarak bazı A’lar, C’dir” önermesi, tikel bir önermedir. Oysaki birinci şeklin sonuç önermeleri tikel değil, tümel olmalıdır. Bununla birlikte ona göre, şayet kıyas, birinci şeklin ikinci darbından kurulsaydı doğru olacaktı, fakat birinci darbtan bir kıyas olduğu için sonuç tikel olamaz.

## BÖLÜM II

### NİCELENMİŞ ŞARTLI ÖNERMELERİN İNCELENMESİ

#### 2.1.ŞARTLI ÖNERMELERİN SEMANTİK YORUMU

Bu bölümde, şartlı bir önermenin nasıl nicelendiği yani şartlı bir önermenin tümel, tikel ve tekil olmasının ne anlama geldiği incelenecektir. Bununla birlikte Kutbüddin Râzî tarafından, bitişik şartlı önermelerdeki *mukaddem* ile *tâlî* arasındaki *lüzûm* (gereklilik) ve *ittifâk*ın (rastlantı), nasıl tahkik edildiğini ve bitişiklik ile ayrışıklık kavramlarının semantik yorumunun nasıl ele alındığını inceleyeceğiz. İkinci bölümün sonuç kısmında ise, bitişik şartlı önermelerden oluşan *iktirâni* (kesin) kıyasların sonuç vermesine yönelik ileri sürülen itirazları ve Kutbüddin Râzî’nin bu itirazlara verdiği cevapları ele alacağız. Şartlı önermelerle ilgili problemleri tahlil etmeden önce, bir giriş olarak şartlı önermenin tanımı ve kısımları üzerinde durmakta fayda vardır.

### 2.1.1. Nicelenmiş Şartlı Önermeler: Kısa Bir Giriş

Doğruluk ve yanlışlığa ihtimali olmayan iki farklı önermenin, şart veya *inâd* (değilleme) edatıyla tek bir yargıyı içerecek şekilde kurulmasına, şartlı önerme denilmektedir.<sup>161</sup> Bu bağlamda, doğrulanma ve yanlışlanmaya konu olması açısından şartlı önermeler, yüklemli önermelerle kesişmektedir. Diğer bir ifadeyle, nasıl ki yüklemli önermeler doğru ve yanlış niteliğini taşıyorsa, şartlı önermeler de aynı şekilde doğru veya yanlış niteliğini taşımaktadır. Bununla birlikte, şartlı bir önermenin tarafları, doğruluk ve yanlışlık ihtimalinden soyutlanmış iki önermeden oluşurken (*t'elîf-î haberi*), yüklemli bir önermenin tarafları yani konu ve yüklemi, iki tekil (*müfred*) kavramdan<sup>162</sup> oluşmaktadır.<sup>163</sup> İbn Sînâ, şartlı önermeyi şu şekilde tasvir etmiştir:<sup>164</sup>

Şartlı önermeler, ayrıştırılması durumunda farklı önermeler haline gelir. Şartlı önermedeki iki önermeden birine veya her ikisine bir harf veya lafız bitiştirilerek iki önerme arasında, bir bağ bulunur. Bu bağ, ondan önerme özelliğini yani onun 'doğrudur veya yanlıştır' denilebilme formunda oluşunu kaldırır. Kuşkusuz sen, 'eğer güneş doğmuşsa' deyip susar ve hiçbir şey ilave etmezsen 'güneş doğmuştur' sözüne bir tasdiklen eklenmesini ortadan kaldırır. Çünkü bu söz tek başına ne doğrudur ne de yanlıştır. Aynı şekilde 'ya güneş doğmuştur' deyip susman durumunda da böyledir.

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere, "Güneş doğmuşsa, gündüz olmuştur" gibi bir şartlı önermede, "Güneş doğmuştur" ve "Gündüz olmuştur" şeklindeki iki ayrı önerme, şart bağlacı olan "ise" ile birbirine bağlanmış, doğruluk ve yanlışlığı taşıyabilen bir tek önerme ortaya çıkmıştır. Önermenin önde olan unsuruna *mukaddem*, ikinci ve sonradan gelen unsuruna *tâlî* denilir.<sup>165</sup>

<sup>161</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/416-417; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 72.

<sup>162</sup> Yüklemli önermenin tanımında yer alan *müfred* teriminin *bilkuve* olarak anlaşılması gerektiğine yönelik ilgili pasaj için bkz: er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 223-224.

<sup>163</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 2/416; er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 222-224.

<sup>164</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 38.

<sup>165</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 300;

Tarafları arasındaki ilişki dikkate alındığında şartlı önermeler, bitişik (*muttasıla*) ve ayrışık (*munfasıla*) olmak üzere iki alt türe ayrılır.<sup>166</sup> *Mukaddem* ile *tâlî* arasındaki ilişki, gereklilik/*lüzûm* ilişkisi olabildiği gibi rastlantısal/*ittifâkî* bir ilişki de olabilir.<sup>167</sup>

“Güneş doğmuşsa, gündüz olmuştur” önermesinde olduğu gibi yargı, *mukaddem*in varlığının gerektirdiği bir durumsa, önerme bitişik *lüzûmiyye* adını alır. Bitişik *lüzûmiyye* önermesinin olumsuzunda ise, *mukaddem* ile *tâlî* arasındaki zorunlu bitişiklik (*ittisâl*) ilişkisi olumsuzlanır. Örneğin “Hiçbir zaman, güneş doğduğunda gece olur değildir” önermesinde güneşin doğması ile gecenin varlığı arasındaki bitişiklik olumsuzlanmıştır.<sup>168</sup>

Eğer “İnsan düşünense, at kişneyendir” önermesinde olduğu gibi, insanın düşünmesi ile atın kişnemesi arasında bir *lüzûm*/gereklilik ilişkisi yoksa bu önerme, bitişik şartlı *ittifâkiyye* önerme şeklinde adlandırılır.<sup>169</sup> Fahreddin Râzî’nin ifadesiyle “İnsan düşünense, eşek anırandır” önermesinde, eşeğin anırması insanın düşünme niteliğine sahip olmasının bir *lâzım*/gereği değildir. Bilakis bu birliktelik (*musâhebe*), *mukaddem* ile *tâlî*nin tabiatından kaynaklanmayan bir rastlantıdır.”<sup>170</sup> *Lüzûm* ile *ittifâk*ın (rastlantı) farkını daha iyi anlamak için şöyle de diyebiliriz: “İnsan düşünense, eşek anıran değildir” olumsuz önermesinde kastedilen, *mukaddem* ile *tâlî* arasındaki *lüzûm* bağının kaldırılmasıysa önerme doğru; fakat insanın düşünmesi ile eşeğin anırması arasındaki rastlantı olumsuzlanıyorsa önerme yanlış olacaktır.<sup>171</sup>

*Mukaddem* ile *tâlî* arasındaki yargının, iki tarafın birbirini dışlaması (*muânede/tenâfî*) biçiminde olan önermeler, ayrışık şartlı önermelerdir. Aradaki dışlamanın varlığı iddia ediliyorsa önerme olumlu, aradaki dışlamanın yokluğu (*selbü’l-inâd*) iddia ediliyorsa önerme olumsuz olur.<sup>172</sup> Daha açık bir ifadeyle, şartlı

<sup>166</sup> Çalışma boyunca, önbitişen ve artbitişen yerine *mukaddem* ile *tâlî*, *muttasıla* ve *munfasıla* yerine bitişik ve ayrışık şartlı terimleri tercih edilecektir.

<sup>167</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 72.

<sup>168</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 73.

<sup>169</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/417; er-Râzî, *Tahrîru’l-kavâid’il mantikiyye fî Şerhi’r-Risâleti’ş-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî*, 300-301.

<sup>170</sup> er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, 1/135.

<sup>171</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyas*, 2/279.

<sup>172</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 2/418.

önermelerde olumlama ve olumsuzlama *mukaddem* veya *tâlî*n olumlu veya olumsuz oluşuna bağlı değildir. Yargının olumlu veya olumsuz olması, iki unsur arasındaki *lüzûm* veya *inâd* (ayrıklık/dışlama) ilişkisine göre belirlenir. Örneğin “Bu kişi canlı değilse, bilgin değildir” *lüzûmiyye* önermesinin iki unsuru olumsuz olmasına rağmen, bu iki unsur arasında bir *lüzûm* ilişkisinin varlığı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla bu önerme olumlu bir şartlı önermedir. “Adam bilginse, cahildir-değildir” önermesinde ise bilginlik ile cahillik arasındaki *lüzûm* olumsuzlandığı için (*selbü’l-lüzûm*), bu önermenin iki unsuru da olumlu olmasına rağmen kendisi olumsuz bir önermedir.<sup>173</sup>

Ayrışık şartlı bir önermedeki *mukaddem* ile *tâlî* arasındaki ayrışıklık ilişkisi, bitişik şartlı bir önermede olduğu gibi zorunlu olabilir ki bu durumda şartlı önermeye, *inâdiyye* veya aradaki ilişki rastlantısal olabilir ki bu şartlı önermeye de *ittifâkiyye* denilmektedir. *Inâdiyye* olan ayrışık şartlı önerme, *mukaddem* ve *tâlî* dikkate alındığında üç türlü düşünülebilir: <sup>174</sup> i) *Mukaddem* ile *tâlî* gerçeklikte, aynı anda hem var hem yok olamıyorsa bu önerme, *hakîkiyye* adını alır. “Bu sayı ya tektir ya da çifttir” önermesinde, sayının tekliği ile çiftliği aynı anda tek bir sayıda var olan bir özellik olamadığı gibi, aynı anda sayıdan olumsuzlanabilen bir özellik de değildir. Diğer bir deyişle “Bu tarz önermelerin unsurları ikisi birlikte doğru ve ikisi birlikte yanlış olamaz.”<sup>175</sup> Diğer ismiyle *mânitu’l-cem’* ve *’l-huluvv* olan bu önerme türünün unsurları yani *mukaddem* ile *tâlî*si, çelişik iki kavramdan oluşmaktadır. İki çelişik kavram, dış dünyada aynı anda gerçekleşmediği gibi aynı anda ortadan da kalkamaz. ii) *Mukaddem* ile *tâlî* yalnızca doğruluk bakımından bir araya gelemiyorsa önerme, *mânitu’l-cem’ fakat* olarak isimlendirilir. Örneğin “Bu ya insandır ya da attır” önermesinde insan olmak ile at olmak, birlikte gerçeklikte tahakkuk etmez. Dolayısıyla bu önermenin iki unsurunu olumlayarak, “Bu şey hem insandır hem de attır” şeklinde bir önerme kuramıyoruz. Bununla birlikte “Bu şey ne insandır ne de attır” şeklinde iki durumun da gerçeklikte bazı nesnelerde bulunamayabileceğini söyleyebiliriz. iii) *Mukaddem* ile *tâlî* sadece birlikte olumsuzlanamıyorsa önerme,

<sup>173</sup> er-Râzî, *Şerhu’l İşârât ve’t-tenbîhât*, 1/136.

<sup>174</sup> Harun Kuşlu, “İbn Sînâ ve Nasîruddin Tûsî Mantiğında Şartlı Önergeler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (15 Aralık 2014), 11; er-Râzî, *Tahrîru’l-kavaid’il mantikiyye fî Şerhi’r-Risâleti’s-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 302.

<sup>175</sup> Kuşlu, “İbn Sînâ ve Nasîruddin Tûsî Mantiğında Şartlı Önergeler”, 11.

*maniātu'l-huluvv fakat* olur. Örneğin “Zeyd ya denizdedir ya da (denizde) boğulmuyordur” önermesinde, denizde olmak ile boğulmamayı olumsuzladığımızda, çelişik bir durum ortaya çıkar. Bu çelişik olgu, Zeyd’in denizde olmayıp boğulması olgusudur. Zeyd, hem denizde hem de boğulmuyor olabilir fakat iki unsuru da olumsuzladığımızda denizde olmayıp boğulması imkânsız olacaktır.<sup>176</sup>

### 2.1.2. *Mukaddem* ile *Tâlînin* Semantik Yorumu

Klasik mantık metinlerinde *mukaddem* ve *tâlînin* semantiği, önemli bir yer teşkil eder. Özellikle yargı verilirken *mukaddemin* nasıl anlaşılması gerektiği, önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi, tümel olumlu bir önermenin *mukaddeminin* tahkiki bağlamında ileri sürülen “Tümel şartlı bir önermede yargı, *mukaddeme* arız olan tüm zaman ve mümkün koşullar gözetilerek verilir” ifadesindeki “*mukaddeme* arız olan tüm zaman ve koşullar” kaydı, nasıl anlaşılmalıdır? Kendinde mümkün olmayan bir *mukaddem* varsayıp bunun üzerine gerçekliğe dair yargılar kurulabilir mi? *Mukaddem* ile *tâlî* arasında nasıl bir ilişki var? Gibi problemler, bu başlıkta incelenecektir.

Kutbüddin Râzî’nin şartlı önermeleri tahkik ederken ilk olarak dikkat çektiği husus, bitişik şartlı bir önermede yargının, *mukaddemin* varsayılmak suretiyle verildiğidir. Bunun anlamı, *mukaddem* ontik düzeyde var olmasa dahi, zihinde onun varlığını varsayıp şartlı önermeler kurabilmekteyiz. Örneğin “Kalem insan olduğunda, canlı olur” önermesinde, kalemin canlı olduğuna dair yargı, kalemin insan olmasının varsayılmasına bağlıdır ve bu önerme doğru bir önerme kabul edilir. Diğer bir ifadeyle, *tâlînin* doğru olduğu iddiası, *mukaddemin* varlığının varsayılmasıyla mümkün olmaktadır. Böylelikle, gerçeklikte (*vâkıa*) *mukaddemin* varlığı imkânsız olsa dahi, biz *mukaddemin* varlığını varsayarak (*fardü’l-mukaddem*), şartlı önerme kurabiliyoruz.

*Risâle*’de Kutbüddin Râzî’nin dikkat çektiği diğer bir nokta, *mukaddem* ile *tâlî* arasında *lüzûm*/gereklik ilişkisi varsa, *mukaddem* ile *tâlî* birbirini dışlayan/*münâfî* iki olgu ve durum olamaz. Çünkü *mukaddem* ile *tâlî* arasında ayrışma varsa, bu durum gerekliliğe aykırı bir şeydir. *Mukaddem* ve *tâlî* birbirine

<sup>176</sup> Ayrışık şartlı önermelerin *inâdiyye* türüyle ilgili olumsuz örnekler için bkz: er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/418.

çelişik iki durum olarak birleşirse, *vâkıa*’da birbirini dışlayan iki şeyin bir araya gelişi söz konusu olur ki bu imkânsız bir durumdur. Bu görüşü şöyle bir örnek üzerinden açabiliriz: “Tüm insanlar canlıysa, bazı insanlar canlı değildir” *lüzûmiyye* önermesinde *mukaddem* ile *tâlî* iki çelişik önermeden oluşmuştur. Bu şartlı önermenin *mukaddemi* olan “Tüm insanlar canlıysa” unsuru ile “Bazı insanlar canlı değildir” *tâlîsi*, çelişik iki durumdur. Bu örnekte, hiçbir koşulda *tâlî*, *mukaddemin lâzımı*/gerekeni olamaz.

*Mukaddem* ile *tâlî* arasındaki bitişiklik yargısının zorunlu/gerekli olduğu durumlarda *mukaddem* ile *tâlî* arasındaki *lüzûm*/gereklilik ilişkisi üç türlü düşünülebilir: i) “Güneş doğmuşsa, gündüz olmuştur” önermesinde olduğu gibi *mukaddem*, *tâlî*’nin varlığının sebebi olabilir. ii) “Eğer gündüz olmuşsa, güneş doğmuştur” önermesinde olduğu gibi *mukaddem*, *tâlî*’nin sonucu olabilir. Ya da iii) *Mukaddem tâlî*yle birlikte başka bir sebebin sonucu olabilir. Örneğin “Eğer gündüzse, dünya aydınlanmıştır” önermesinde, gündüzün oluşu ile aydınlığın ortaya çıkması, şartlı önermede söylenmeyen başka bir olgunun, yani güneşin doğma olgusunun bir sonucudur.

*Mukaddemin* tahkiki bağlamında hem *Risâle* hem de diğer mantık metinlerinde tartışılan önemli problemlerden biri, *lüzûmiyye* bir önermede *mukaddem* imkânsız bir olgu veya durum olduğunda, bu imkânsız duruma bir *tâlî lâzım*/gerekli olur mu? Örneğin “Beş çift ise, beş sayı sayıdır” önermesinde *mukaddem* olan beşin çiftliği imkânsız bir şeydir. Beşin sayı oluşu, *mukaddem* olan beşin çiftliğinin bir *lâzımı* mıdır? İslam mantık tarihinde bu problemle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.<sup>177</sup> Kimilerine göre *lüzûm* olması için *mukaddem* ile *tâlî* arasında nedensellik ilişkisi olması gerekir, dolayısıyla “Beş çift ise, beş sayıdır” önermesinde *tâlî* olarak beşin sayı olması doğru olsa da, bu doğruluk *mukaddem* olarak beşin çift olmasının gerektirdiği bir gerçeklik olmadığından, bu önermede *mukaddem tâlî*yi gerektirmiştir denilemez. Kutbüddin Râzî’nin savunduğu görüşe göre, *mukaddem* imkânsız bir durum olsa da, yargı doğru olabilir. Örneğin “Beş çift ise, beş sayıdır” önermesi doğru bir önermedir, fakat bu önermenin doğru olması, bu şartlı önermenin *lüzûmiyye* olarak değil; *ittifakiyye* olarak yorumlanmasına bağlıdır. *Metâlî*’ şerhinde

<sup>177</sup> el-Leknevî, *Şerhu Bahri’l-’ulûm ala Süllemi’l-’ulûm*, 440.

de bu problemi tartışan Kutbüddin Râzî, İbn Sînâ'ya atıfta bulunarak konuyu tartışmıştır.<sup>178</sup>

*eş-Şifâ*'da İbn Sînâ, bitişik şartlı önermelerin *mukaddeminin* semantiğini şöyle yapmıştır:

“Beş çift ise, sayı olur” önermesinde olduğu gibi, imkânsız bir durum *mukaddem* olarak varsayılsa ve ardından kendinde (*fi-nefsihi*) doğru bir *tâlî* gelse, bu önerme *ittifakiyye* olarak doğru olacak; *nefsü'l-emr*'de *lüzûmiyye* olarak doğru olmayacaktır. Bununla birlikte [hasmı] *ilzâm* etme bakımından doğru olacaktır. *İlzâm* bakımından doğru olmasına gelince, kim ki beşin çift olduğunu kabul ediyorsa, ona beşin sayı olduğunu da söylemesi *lâzım* gelir/gerekir. *Nefsü'l-emr*'de doğru olmamasının sebebi ise bu önerme ve benzerlerinin doğru olduğunu gösteren [büyük] öncülü hazfedilmiş bir kıyastır. Bu kıyasın analizi şu şekildedir:

“Beş çifttir” [şeklinde bir önerme] varsayıldığında ve “Her çift, sayıdır” önermesi doğru olduğunda, “Beş, sayıdır” önermesi [bu iki öncülden] *lâzım* gelecektir. Beşin çiftliğinin “Her çift, sayıdır” önermesinden dolayı sayıyı gerektirmesi (*istilzâm*), bu varsayıma göre doğru değildir. Çünkü “Hiçbir sayı, çift olan beş değildir” ve “Hiçbir çift olan beş, sayı değildir” ve “Her çift, sayı değildir” önermeleri doğrudur. Bunun sebebi, bir şeyi daha *husûsi* olanın tüm fertlerinden olumsuzlamak, söz konusu şeyin daha *umûmi* olanın bazı fertlerinden olumsuzlamayı gerektirecektir.

İbn Sînâ, yukarıda alıntıladığımız pasajda, *lüzûmiyye* olarak “Beş çift olduğunda, sayı olur” önermesinin yanlış olduğunu şu şekilde ispat etmiştir:

Ona göre, “Beş çift olduğunda, sayı olur” önermesinin *lüzûmiyye* olarak geçerli olduğunu savunanlar, büyük öncülü “Tüm çiftler, sayıdır” şeklinde olan bir kıyası delil olarak getirmişlerdir:

**Küçük öncül:** “Beş, çifttir.”

**Büyük öncül:** “Tüm çiftler, sayıdır.”

**Sonuç:** “Beş, sayıdır”

Bu kıyasta beşin sayı olmasının sebebi, beşin çift olmasıdır. İbn Sînâ, şöyle bir argüman üzerinden bu kıyasın geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır:

<sup>178</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/436-438.

“Hiçbir sayı, çift olan beş olamaz” önermesi doğru olduğuna göre bu önermenin döndürmesi olan “Hiçbir çift olan beş, sayı olamaz” önermesi de doğrudur. Bu iki önermeden bir kıyas kurduğumuzda:

**Küçük öncül:** “Hiçbir sayı, çift olan beş olamaz.”

**Büyük öncül:** “Hiçbir çift olan beş, sayı olamaz.”

**Sonuç:** “Bazı çiftler, sayı değildir.”

Böylelikle “Her çift, sayıdır” önermesi üzerinden *lüzûmiyye* olarak doğru olduğu iddia edilen “Beş çift ise, sayıdır” önermesi, “Bazı çiftler, sayı değildir” önermesi üzerinden yanlışlanmıştır. Sonuç itibariyle, beşin çiftliği ile sayı oluşu arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bununla birlikte “Beş çift ise, sayıdır” önermesi *ittifakiyye* olarak doğrudur. *Risâle*’de Kutbüddin Râzî, İbn Sînâ’nın bu argümanını olduğu gibi aktarmaktadır. *Metâli*’ şerhinde ise bu problemi detaylı bir şekilde ele almıştır.<sup>179</sup>

### 2.1.3.Şartlı Önergeler Nasıl Nicelenmektedir?

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, şartlı bir önermede nasıl ki olumlu veya olumsuz yargı, *mukaddem* veya *tâlînin* olumlu veya olumsuz oluşuna bağlı değilse, tümel veya tikel oluşu da *mukaddem* veya *tâlîye* bağlı değildir. Diğer bir ifadeyle, şartlı bir önermenin olumlu veya olumsuz oluşu belirlenirken, şartlı önermenin iki unsuru olan *mukaddem* ile *tâlîsi* dikkate alınmaz.<sup>180</sup> Örneğin “Zeyd canlı değilse, insan değildir” önermesinin iki unsuru olumsuz olmasına rağmen, bu önerme olumlu *lüzûmiyye* bir önermedir, çünkü Zeyd’in canlı olmaması ile insan olmaması dolgusu arasında, zorunlu bir olumlu nispet bulunmaktadır. Buna karşın “Güneş doğmuşsa, gece mevcûd değildir” önermesinde, *mukaddem* ile *tâlî* olumlu olduğu halde, ikisi arasındaki nispet olumsuz bir nispet olduğundan dolayı, bu önerme olumsuz bir önerdir, çünkü bu önermede güneşin doğması ile gecenin varlığı olgusu arasındaki bitişiklik ilişkisi olumsuzlanmıştır.<sup>181</sup>

<sup>179</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/436-450.

<sup>180</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/453; Abdulhalık Eymen, *Enfau’t-takrîrât fî şerhi’l-işârât ve’t-tenbîhât* (Beyrut: Vemedatu’n-Lit-terceme ve’n-neşr, 2018), 2/25.

<sup>181</sup> Yezdî, *Şerhu Tehzîbi’l-mantık mea Hevâşî Tehzîbi’t-tehzîb*, 228; er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/453.

Nasıl ki şartlı bir önermenin olumlu veya olumsuz oluşu, önermenin iki unsuruna değil, iki unsur arasındaki ilişkiye bağlıysa, şartlı bir önermenin doğru veya yanlış olması da unsurlara değil; unsurlar arasında verilen bitişiklik veya ayrıklık yargısının doğru veya yanlış olmasına bağlıdır. Diğer bir ifadeyle şartlı bir önermenin doğru veya yanlış olması, *mukaddem* veya *tâlînin* doğru veya yanlış olmasına bağlı değildir. Örneğin “Zeyd taş olsaydı, cansız olurdu” önermesinin iki unsuru olan Zeyd’in taş olması ile cansız olması doğru olmayan iki olgudur. Bununla birlikte bu önermenin iki unsuru gerçeklikle örtüşmediği halde, “Zeyd taş olsaydı, cansız olurdu” önermesi doğru bir önermedir. Çünkü Zeyd’in taş olması varsayıldığında, zorunlu olarak cansız olacaktır. Sonuç itibariyle, şartlı bir önerme, *mukaddem* ile *tâlî* arasında kurulan yargının gerçeklikle örtüşmesi durumunda doğru, gerçeklikle örtüşmemesi durumunda yanlış olacaktır.<sup>182</sup>

Şartlı bir önermede yargının tümel, tikel veya tekil olması şartlı önermenin unsurlarına mı bağlıdır, yoksa yargı verilirken dikkate alınan zaman ve koşullara mı bağlıdır? Kutbüddin Râzî’nin cevabı oldukça açıktır: “Şartlı bir önermenin tümel veya tikel oluşu, bazılarının zannettiği gibi unsurlarına bağlı değildir.”<sup>183</sup> Peki, şartlı bir önerme, nicelendiğinde mülâhaza edilen şey nedir ve şartlı bir önermeyle yüklemli bir önermenin nicelenmesi arasında ne gibi farklar bulunmaktadır? Şartlı bir önerme, *mukaddem* ile *tâlî* arasındaki bitişiklik veya ayrışıklık yargısı dikkate alınarak nicelenir.<sup>184</sup> Yüklemli bir önermenin tümel, tikel veya tekil olması, konusunda içerilen ve yargıya konu olan fertlere göre belirlenmektedir. Buna karşın şartlı bir önermenin tümel, tikel, tekil veya mühmele olması, *mukaddemin* gerçekleştiği zaman ve mümkün koşullara göre (*el-evdâu’l-mümkin*) belirlenmektedir.<sup>185</sup> Diğer bir ifadeyle şartlı bir önermenin niceliği, *mukaddemi* veya *tâlîsiyle* değil; ikisi arasındaki bitişiklik ve ayrışıklık durumuyla ilgilidir.

<sup>182</sup> er-Râzî, *Tahrîru’l-kavaid’il mantıkiyye fî Şerhi’r-Risâleti’s-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, 308-309; er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/453.

<sup>183</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/480.

<sup>184</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/480; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 77; er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, 1/144-145.

<sup>185</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/480-487; er-Râzî, *Tahrîru’l-kavaid’il mantıkiyye fî Şerhi’r-Risâleti’s-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, 414-415; el-Hûnecî, *Keşfü’l-esrâr an gavâmizi’l-efkâr*, 204.

### 3.1.3.1. Bitişik Şartlı Lüzûmiyye ve İnâdiyye Önermelerin Nicelenmesi

**Tümel Olumlu-Olumsuz Şartlı Önerme:** Bitişik şartlı *lüzûmiyye* bir önermede yargı, *mukaddemin* gerçekleştiği mümkün tüm zaman ve koşullarda kuruluyorsa, bu önerme tümel şartlı önerme olacaktır. Örneğin “Her ne zaman güneş doğarsa, gündüz olur” *lüzûmiyye* önermesinde, gündüz saat dokuzda veya ikinci vakti saat dörtte fark etmeksizin, güneşin doğmuş olduğu tüm zamanlarda gündüz olmuştur yargısını verebiliyoruz. Aynı şekilde güneşin doğmuş olduğu tüm mümkün koşullarda, yargı verebiliyoruz. Söz gelimi güneş doğduğunda, Ali’nin atın üstünde olması veya Mehmet’in o esnada yatıyor olması vb. tüm mümkün koşullar, gündüz olmasına engel teşkil etmeyecektir. “Sürekli sayı ya tektir ya da çifttir” *inâdiyye* önermesinde ise sayının tekliği ve çiftliği arasındaki ayrışıklık yargısı, tüm mümkün zaman ve koşullarda doğru olduğu için bu önerme tümel ayrışık şartlı *inâdiyye* önermesi olarak kurulmuştur.

Başka bir örnek üzerinden tümel olumlu önermeyi biraz daha açık hale getirebiliriz. Örneğin “Her ne zaman Zeyd insan olursa, canlı olacaktır” önermesinin *mukaddemi* tikel bir fert olduğu halde, bu önerme tekil değil tümel bir önermedir. Az önce ifade ettiğimiz üzere şartlı bir önermenin tümel veya tikel oluşu, unsurları üzerinden değil taşıdığı yargının verilmiş koşulları üzerinden belirlenir. Bu örnekte, Zeyd’in insan olduğu tüm mümkün koşullar ve zamanlarda, Zeyd’in zorunlu olarak canlı olacağı yargısı verilmiştir.

Literatürde tümel *lüzûmiyye* ve *inâdiyye* önermelerin tanımındaki “mümkün tüm koşullar” ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiği, şartlı önermelerin nicelenmesinin tahkiki bağlamında, önemli tartışma konularından birini oluşturur. Kutbüddin Râzî, bitişik ve ayrışık şartlı *lüzûmiyye* ve *inâdiyye* önermelerin tümel oluşunu incelerken *mukaddem* ile *tâlî* arasındaki *lüzûm* veya *inâd* (dışlama), tüm koşullar, varsayımlar ve zamanları kuşatmasının ne anlama geldiğini şu şekilde ortaya koymaktadır:<sup>186</sup>

Bunlarla [tüm mümkün koşul ve zamanlarla] kastettiğim, *mukaddemin tâlîyi* gerektirmesine (*istilzâm*) veya dışlamasına (*inâd*) engel olmayacak tüm, zaman ve koşullardır. Bunlar da, kendinde imkânsız da olsa *mukaddemle* bir arada olması

<sup>186</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyas*, 2/272; er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/480-481; er-Râzî, *Şerhu’l İşârât ve’t-tenbîhât*, 1/146-147; Necmeddin Kâtibî, *Aynü’l-kavâ’id*, ed. Selman Sucu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 105.

mümkün tüm koşul ve zamanlar demektir. İster *mukaddemin lâzımı* ister *ârızı* olsun. Örneğin “Her ne zaman Zeyd insan olsa, canlı olur” önermesinde, Zeyd’in insan olduğu tüm zamanlarda, canlının onun için gerektiğini söylemekle yetinmiyoruz. Bununla birlikte Zeyd’in insanlığına eşlik eden Zeyd’in yazar olması, gülmesi, oturması ayakta olması veya güneşin doğmuş olması, atın anırması gibi tüm mümkün koşullar/durumlarda, canlılığın Zeyd için gerektiği/lazım olduğunu kastetmekteyiz. Fakat bu [*mukaddemle* beraber düşünülen] mümkün durumların, kendinde de mümkün olması gerekmez. Esas olan, [koşullar ve zamanlar] kendinde imkânsız olsa da *lüzûm* ve *inâdın*, bu koşullar ve durumlarda gerçekleşmesidir. Örneğin “Her ne zaman insan at olsa, canlı olur” önermesinde, insanın at olduğu bir durum kendinde imkânsız olsa da, *mukaddemle* beraber olması mümkündür.

Kutbüddin Râzî’den aktardığım bu pasajı şu şekilde açabiliriz: İster bitişik ister ayrışık olsun, şartlı bir önermede yargının, *mukaddemle* birlikte düşünülebilecek tüm mümkün koşullar ve zamanlarda verilmesi demek, bu koşulların kendinde imkânsız olsa da *mukaddem* ile *tâlî* arasındaki gereklilik veya dışlamaya engel olmaması demektir. Peki, *mukaddemle* beraber düşünülmesi, doğru bir yargının verilmesine engel teşkil edecek bir durum ve koşulun anlamı nedir? Daha açık bir ifadeyle, Kutbüddin Râzî’nin İbn Sînâ’dan aktardığı ve savunduğu “koşul ve durumları (*tekâdîr* ve *evdâ*)” kendinde imkânsız olsa da *mukaddemle* beraber varsayılması imkân dairesinde olan (*mümkinetü’l-ictimâ*) durumlar” şeklinde imkân kaydıyla sınırlandırmasının sebebi nedir?

Esasen tümel *hakîkiyye* önermenin tanımını yaparken konunun mukadder (varsayılan) fertlerini mümkün kaydıyla nitелеmek ile tümel *lüzûmiyye* ve *inâdiyye* önermenin tümel olmasını, mümkün olan tüm koşul ve durumlarla kayıtlamak, benzer kaygılardan kaynaklanmaktadır. Hem *hakîkiyye* hem şartlı önermede, imkân kaydının şart koşulmasının nedeni, bu iki önermenin tümel oluşunu korumak anlamına geldiğini, birinci bölümde üç önerme türünü incelerken belirtmiştik. Diğer bir deyişle imkân kaydının şart koşulmasındaki asıl amaç, doğru tümel yargılar kurabilmektir. *Hakîkiyye* önermeyi incelerken fertlerin imkânla kayıtlanmaması durumunda, tümel *hakîkiyye* önermelerin nasıl yanlış olacağını incelemiştik. Peki, *lüzûmiyye* önermelerde *mukaddemin* imkân kaydıyla nitelenmediği durumlarda, neden doğru olan tümel olumlu-olumsuz önermeler kurulamıyor?

İmkânsız koşulların *mukaddemle* birlikte varsayılması iki şekilde düşünülebilir: i) *Tâlînin*, *mukaddeme* aykırı (*münâfî*) olduğu durumlar ii) *Tâlînin* var olmadığı durumlar. Bu iki ihtimalde doğru bir tümel *lüzûmiyye* önerme kuramayacağız. Şöyle ki: “Her ne zaman Zeyd insan olsa, canlı olur” önermesinde canlılık, Zeyd’in insan olmasının bir gereğidir. Şayet biz, tüm koşulları imkânla sınırlandırmazsak, *mukaddemi* yani Zeyd’in insan olmasını, *tâlî* olan canlılığa aykırı bir koşul olan taş olmakla beraber varsayabiliriz. Bu durumda canlılık yargısını, *mukaddemi* varsayarak kuramayacağız. Sonuç olarak doğru tümel *lüzûmiyye* önermeler *inşâ* edilemeyecektir. Diğer bir deyişle *mukaddemi* tüm koşullarla birlikte düşünemeyiz. Yargının verilmesini engelleyecek bazı koşulları dışarda bırakmamız gerekiyor. Mümkün koşullar kaydıyla, *mukaddemi* kendisiyle düşünebildiğimiz imkânsız koşullar dışarda bırakılmıştır. *Mukaddemle* beraber düşünülebilecek koşul ve durumların imkânla sınırlanmadığında, ikinci bir ihtimal olarak *tâlînin* yokluğu da tümel yargıların verilmesine engel olacaktır. Örneğin “Her ne zaman Zeyd insansa, canlıdır” önermesinde Zeyd’in insan olması, canlı olmamasıyla beraber düşünüldüğünde bu tümel olumlu *lüzûmiyye* önermesi doğru olamayacaktır. *Înâdiyye* bir önermede ise, *mukaddem tâlînin* kendisiyle beraber varsayıldığında tümel olumlu *inâdiyye* önermesi yanlış olacaktır. Çünkü iki unsur arasında var olması gereken dışlama ilişkisi, böyle bir varsayımla ortadan kalkmış olacaktır.

Sonuç olarak, tümel olumlu şartlı önermelerin tanımında imkân kaydı şartı koşulmazsa, ne bitişik ne de ayrışık tümel şartlı önerme doğru olamayacaktır. Çünkü *mukaddeme* ilısebilecek bazı koşullar ve durumlar var ki onları varsaydığımızda, *tâlî mukaddemin gereğı/lâzımı* olamayacaktır. Örneğin *mukaddem tâlînin* yokluğuyla beraber düşünüldüğünde veya *tâlînin mukaddemin gereğı/lâzımı* olmadığı düşünüldüğünde, *lüzûmiyye* bir önermede, *mukaddem tâlîyi* gerektirmeyecektir (*adem-i istilzâm*).

İmkânsız bir durumun *mukaddemle* beraber varsayılması mümkün olduğuna göre şöyle bir soru sorulabilir: Kutbüddin Râzî, şartlı bir önermede *mukaddemin* kendinde imkânsız olması durumunda, bu ihtimalin doğru *lüzûmiyye* bir yargının verilmesine engel teşkil etmediğini belirtmişti.

Kendinde imkânsız bir *mukaddem*, gerçeklikte başka bir şeyin varlığının nedeni olabilir mi? Bu sorunun cevabını bir önceki başlıkta, doğru bir *lüzûmiyye* önermede *mukaddem* imkânsız bir olgu veya durum olduğunda, bu imkânsız duruma bir *tâlî* lâzım gelir mi? sorusu etrafında incelemeye çalışmıştık.

**Tikel Olumlu-Olumsuz Şartlı Önerme:** Yargı bazı koşul ve zamanlarda veriliyorsa önerme tikel olacaktır.<sup>187</sup> Örneğin ”Bazen bir şey canlıysa, o şey insandır” önermesinde insan olma yargısı, *mukaddemin* canlı olduğu bazı koşullarda gerçekleşmektedir. Bu koşul, canlı olanın düşünülen olması koşuludur. Aksi takdirde tüm koşul ve durumlarda canlı olan, insan olmuş olacaktır ki bu doğru bir yargı değildir. İbn Sînâ’nın tikel *lüzûmiyye* önermesi için verdiği örnek, “ Bazen güneş doğduğunda, gökyüzü bulutlu olabilir”; tikel *inâdiyye* için verdiği örnek ise “Bazen evde ya Zeyd vardır ya da Amr vardır.” Bununla birlikte, *lüzûmiyyenin* tikel olumsuz örneği “Bazen güneş doğduğunda gökyüzü açıktır-değildir” önermesinin iki unsuru arasındaki *lüzûm* ilişkisi tikel olarak yani bazı koşul ve zamanlarda olmak üzere olumsuzlanmıştır.<sup>188</sup>

**Tekil Şartlı Olumlu-Olumsuz Önerme:** Yargı, *mukaddemin* tekrarlanamayan belirli zaman ve koşullarında kuruluyorsa, bu önerme tekil bir önerme olacaktır.<sup>189</sup> Örneğin “Eğer bugün bana gelirsen, sana ikramda bulunacağım” önermesinde, ikram etme yargısı, tekrarlanamayan ve “bugün” zaman zarfıyla sınırlandırılmıştır. Sonuç itibariyle *mukaddem*, belirli bir koşulla gerçekleştiğinde, *mukaddem* ile *tâlî* arasındaki *lüzûm*/gereklilik yargısı, tekil bir biçimde ortaya çıkmış olacaktır.

<sup>187</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/487; er-Râzî, *Tahrîru’l-kavaid’il mantikiyye fî Şerhi’r-Risâleti’ş-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 317.

<sup>188</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 77. Tikel şartlı önermelerin *mukaddem* ve *tâlîsinin* ayrıntılı semantik yorumu için bkz:er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/387-390.

<sup>189</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/491; er-Râzî, *Tahrîru’l-kavaid’il mantikiyye fî Şerhi’r-Risâleti’ş-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 317.

## 2.2. İKİNCİ BÖLÜMÜN SONUÇ KISMI:

### DÖRT AYRI PROBLEM: ŞÜPHELER VE SÖZ KONUSU ŞÜPHELERE VERİLEN CEVAPLAR

*Risâle*'nin ikinci bölümünün sonuç kısmında Kutbüddin Râzî, dört ayrı problemi ele almıştır. Bu problemlerin ilki, tümel olumlu bitişik şartlı *lüzûmiyye* bir önermenin ters döndürmesiyle ilgiliyken, diğer üç problem, *iktirâni* bir kıyasta bitişik şartlı önermelerin doğru sonuç vermediğini ileri süren mantıkçıların eleştirilerinin takriri ve bu eleştirilere verilen cevaplardan oluşmaktadır. Kutbüddin Râzî, sonuç bölümünde ele aldığı meseleleri, muhtasar bir biçimde ele almıştır. Bu meselelerin çerçevesini, özellikle Efdâlüddin Hûnecî, Ebherî, Kâtıbî, Şemseddin Semerkandî gibi *müteahhirûn* dönem mantıkçılarının ele alıp tartıştığı problemler oluşturmaktadır. Söz gelimi Ebherî, öncülleri bitişik şartlı *lüzûmiyye* önermelerden oluşan birinci şeklin doğru sonuç vermediğine dair bir eleştiri ileri sürecektir. Sonuç kısmının ikinci başlığında, Kutbüddin Râzî'nin eleştiriye verdiği cevapla birlikte bu konuyu inceleyeceğiz. Üçüncü başlıkta aynı şekilde bitişik şartlı *lüzûmiyye* önermelerden oluşan üçüncü şeklin, geçerli sonuç vermediği ileri sürülmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *lüzûmiyye* öncüllerden oluşan üçüncü şeklin geçerli sonuç vermediğini ortaya atan kişi, Efdâlüddin Hûnecî'dir.

#### 2.2.1. Tümel Olumlu *Lüzûmiyye* Bir Önermenin Ters Döndürmesine (Aks-i Nakîz)<sup>190</sup> Yönelik Bir İtiraz ve İtiraza Cevap

Bitişik şartlı bir önermenin *lüzûmiyye* ve *ittifâkiyye* olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmiştik. Bu başlıkta, olumlu *lüzûmiyye* bir önermenin ters döndürmesine ilişkin argümanı ve argümana yapılan eleştiriye incelemeye çalışacağız.

<sup>190</sup> Doğruluk ve niteliği koruyarak, asıl önermedeki ikinci unsurun (yüklem veya *tâlî*) çelişğini birinci unsur (konu veya *mukaddem*) yaparak ve asıl önermedeki birinci unsurun (konun veya *mukaddem*) çelişğini de ikinci unsur (yüklem veya *tâlî*) kılarak geçerli çıkarımlarda bulunmaya, ters döndürme denilmektedir. Bu anlamıyla ters döndürme, *kudemâ* mantıkçıların kullandığı ters döndürmedir. Bkz:er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/345; er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 364.

Bitişik şartlı *lüzûmiyye* önermesinin ters döndürmesini ele almadan önce, şartlı önermelerde döndürmeyle ilgili genel bir çerçeve çizmek faydalı olacaktır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki ayrışık şartlı önermelerin döndürmesi yoktur. Çünkü ayrışık şartlı önermenin *mukaddem* ile *tâlîsi* arasında, tabiatlarından kaynaklanan bir farklılık söz konusu değildir. Örneğin “Sayı ya tektir ya da çifttir” önermesini, “Sayı ya çifttir ya da tektir” şeklinde *mukaddemi* ile *tâlîsinin* yerini değiştirerek kurduğumuzda, iki önerme arasında anlam bakımından bir fark olmayacaktır. Bundan dolayı, ayrışık şartlı önermelerin döndürmesinin yapılmasının bir anlamı yoktur. Aynı şekilde bitişik şartlı önermelerden ittifâkiyye olanların, döndürmesi yoktur.<sup>191</sup>

*Lüzûmiyye* önermelerin ise geçerli döndürmeleri yapılmaktadır. İster tümel ister tikel olsun, olumlu bitişik *lüzûmiyye* şartlı önermeler, tikel olumlu önermeye döndürülür. Tümel olumsuz bitişik *lüzûmiyye* şartlı önermeler ise, tümel olumsuz önermelere döndürülür.<sup>192</sup>

Bu kısa girişten sonra, tümel olumlu *lüzûmiyye* önermesinin ters döndürmesiyle ilgili problemi ele alabiliriz. *Şemsiyye*’de Kâtıbî, şartlı önermelerin ters döndürmesine yönelik yeterli delil olmadığı için şartlı önermelerin geçerli bir döndürmesinin varlığı veya yokluğu hakkında bir bilginin olmadığını belirtmektedir.<sup>193</sup> Kutbüddin Râzî’nin ifadesiyle Kâtıbî, şartlı önermelerin ters döndürmesine yönelik yeterli delil olmadığı için tevakküf etmiştir.<sup>194</sup>

Kutbüddin Râzî’ye göre, tümel olumlu bitişik şartlı *lüzûmiyye* önermesinin ters döndürmesi, kendisi gibi tümel olumlu *lüzûmiyye* önermesi olacaktır.<sup>195</sup> Başka bir ifadeyle yüklemli önermelerden farklı olarak tümel olumlu şartlı bir önermenin ters döndürmesi, kendisi gibi tümel olumlu olur. Örneğin “Her ne zaman A, B olursa, C, D olur” önermesinin ters döndürmesi “Her ne zaman C, D değilse, A, B değildir”

<sup>191</sup> er-Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, 236.

<sup>192</sup> *Lüzûmiyye* önermelerin döndürmelerinin ispatı için bkz:er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/499-500.

<sup>193</sup> Necmeddin Kâtıbî, *eş-Şemsiyye fî’l-kavâ’idi’l mantıkiyye*, ed. Mehdî Fadlullâh (Beyrut: el-Merkezu’s-Sekâfi el-Arabî, 1998), 141.

<sup>194</sup> er-Râzî, *Tahrîru’l-kavâid’il mantıkiyye fî Şerhi’r-Risâleti’s-Şemsiyye mea Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 375.

<sup>195</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/500; Şemseddin es-Semerkandî, *Kıstâsu’l-eşkâr fî’l-mantık*, thk. Esedu’llâh Fellahî (Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2020), 338.

şeklinde gelecektir. Döndürme kuralı gereği olarak asıl önerme doğru olduğunda, döndürülmüş önerme de doğru olmalıdır. Peki, neden bu tümel *lüzûmiyye* önermenin döndürmesi yine kendisi gibi tümel *lüzûmiyye* bir önermedir? Bu soruya cevap olarak Kutbüddin Râzî, şu genel kuralı ortaya koyar:<sup>196</sup>“*Lâzımın* (sonucun/gerekenin) yokluğu, *melzûmun* da (sebebin/gerektirenin) yokluğunu gerektirir.” Bu kuralı şöyle bir örnek üzerinden şu şekilde ifade edebiliriz: “Her ne zaman güneş doğmuşsa, gündüz olmuştur” şeklinde bir *lüzûmiyye* önermemiz olsun. Şartlı önermenin *lâzımı*/gerekeni *tâlî*, *melzûmu*/gerektireni ise *mukaddem*dir. Bu önermenin geçerli ters döndürmesi “Her ne zaman gündüz olmamışsa, güneş doğmamıştır” önermesi olacaktır. Çünkü güneşin doğmasının *lâzımı* olan gündüz mevcut değilse, *melzûm*/gerektiren olarak güneşin de doğmamış olması gerekir. Diğer bir ifadeyle *lâzımın*/gerekenin yokluğu *melzûmun*/gerektirenin de yokluğunu zorunlu kılar.

*Risâle*’de bu anlatıya şöyle bir itiraz yöneltmiştir: “*Lâzımın* yokluğunun *melzûmun* yokluğuna delalet etmesi ancak *lâzımın* yokluğu durumunda [gereken ile gerektiren arasındaki] *mülâzemet*/gereklik sabit olduğunda gerçekleşir. Bu da imkânsızdır.” Başka bir ifadeyle, *tâlînin* var olmamasından, *mukaddemin* var olmamasını iddia etmek, ancak *tâlînin* yokluğunda *mukaddem* ile *tâlî* arasındaki *mülâzemetin* var olmaya devam etmesi durumunda mümkündür. Oysaki bu durumda *mülâzemetin* devam etmesi imkânsızdır. Bu eleştiriyi *Metâli*’ şerhinde de takrir etmekle birlikte eleştirinin ayrıntılı cevabı için *Tahkîku’l-mahsûrât* risalesine atıfta bulunmaktadır.<sup>197</sup> Şemsîyye haşiyesinde Seyyid Şerif Cürcânî, bu eleştiriyi biraz daha ayrıntılı bir şekilde takrir etmiştir.<sup>198</sup>

*Lâzımın*/gerekenin yokluğunun, *melzûmun*/gerektirenin yokluğunu da gerektirdiğini kabul etmiyoruz. *Lâzımın* yokluğu takdirinde *lüzûm* var olmaya devam etseydi *lâzımın* yokluğu *melzûmun* da yokluğunu gerektirirdi. Fakat *lâzımın* yokluğu takdirinde, *lüzûmun* var olmaya devam etmesi imkânsızdır. Çünkü *lâzımın* yokluğu niye kendinde imkânsız bir durum olmasın ki. Bu imkânsız durum varsayıldığında kendisiyle beraber *lüzûm* ortada kalmaz. Çünkü imkânsız bir durumun, başka bir imkânsızı gerektirmesi mümkündür.

<sup>196</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/500.

<sup>197</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/500-501.

<sup>198</sup> El-Cürcânî, “Hâşiyetu’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî ala Şerhi’ş-Şemsîyye”, 366.

Seyyid Şerif, bu eleştiriye herhangi bir cevap vermemiş, Kutbüddin Râzî ise, itirazı takrir ettikten sonra *lüzûm*un semantiğini yapmakla itiraza cevap vermeye çalışmıştır:

*Lüzûm*, *nefsü'l-emr*'de var olan bir şeydir. *Lâzım*ın yokluğu ise [*nefsü'l-emre* bakılmaksızın] varsayılan bir durumdur. Bu durumda *lüzûm*, bu varsayılan duruma bağlı olarak kendinde var olan bir gerçeklik olacaktır. Çünkü her kendinde gerçek olan, tüm varsayım ve koşullara rağmen gerçek olmayı sürdürecektir.

Muhtemelen bu pasajdan kastedilen şudur: Söz gelimi canlılık kavramı, insan kavramının bir *lâzımı*dır. Yani insan kavramı, canlılığı gerektirir. Zihinde canlılığın yokluğunu varsaydığımızda, canlılık ile insan arasındaki zorunlu *lüzûm* bağı, var olmaya devam edecektir. Çünkü tüm varsayım ve koşullara rağmen, kendinde bir gerçeklik olarak kalmaya devam edecektir. Kutbüddin Râzî'nin şöyle bir örnek vermektedir: Diyelim ki “Zeyd yazıcıdır” şeklinde bir önermemiz olsun ve bu önerme doğru yani gerçeklikle örtüşmüş olsun. Sırf senin gerçeklikte Zeyd'in yazıcı olmadığını varsayman, gerçeklikte Zeyd'in yazıcı olmamasını gerektirecek mi? “Buna razı olacağını zannetmiyorum.” Bu örnekte de görüldüğü gibi, *lâzım* ile *melzûm* arasındaki *lüzûm* bağı, varsayımlara rağmen var olmaya devam etmektedir.

Sonuç olarak, “Her ne zaman gündüz olmazsa, güneş doğmaz” önermesi, “Her ne zaman güneş doğarsa, gündüz olacaktır” önermesinin geçerli ters döndürmesidir. Çünkü gerçeklikte gündüzün olması, güneşin doğmasının bir sonucudur. Güneşin doğması ile gündüzün olması arasında bir *lüzûm* söz konusudur. Her ne kadar gündüzün yokluğunu varsayarak güneşin doğmadığını ifade etsek de, bu varsayım güneşin doğması ile gündüzün olması arasındaki *lüzûma* zarar vermeyecektir. Bu durumda, *mukaddem* ile *tâlî* arasındaki *lüzûm* ilişkisi, var olmaya devam edecektir.

Kutbüddin Râzî, getirdiği cevabı destekler nitelikte İbn Sînâ'nın *ittifâkiyye* önermenin doğruluk koşuluyla ilgili görüşüne atıfta bulunur. Ona göre, *ittifâkiyye* bir önermenin doğru olması için *tâlî*nin doğru olması yeterlidir. *Tâlî*nin doğru olması durumunda *mukaddem* imkânsız bir olgu olarak varsayılsa bile, bu önerme *ittifâkiyye* olarak doğru olacaktır.

Kutbüddin Râzî, İbn Sina'nın yine bu bağlamda başka bir gerekçesini ortaya koyar. İbn Sînâ'ya göre eğer *lâzım*ın yokluğu durumunda, *lâzım* ile *melzûm* arasındaki *lüzûm* ortadan kalksaydı *hulfi* kıyaslar<sup>199</sup> geçersiz olurdu. Şöyle ki:<sup>200</sup>

Çünkü *hulfi* kıyası, öncelikle hakkında şüphe duyduğumuz bir önermenin çelişğini alıp gerçeklikte var olduğu kesin olan bir önermeye eklemek suretiyle kuruyoruz ve doğru olanın çelişğini aldığımızda, her yanıştan başka bir yanlış çıkar diyerek bu çelişikle beraber, başka bir önermenin doğru olamayacağını söylemiyoruz.

Açıksası Kutbüddin Râzî'nin İbn Sînâ'dan aktardığı bu çözümün, olumlu tümel *lüzûmiyye* önermesinin ters döndürmesine yönelik ileri sürülen eleştiriyi nasıl karşıladığı, çok açık değil gibi görünmektedir.

### 2.2.2. Bitişik Şartlı *Lüzûmiyye* Önermelerden Oluşan İktirâni Kıyaslar Geçerli Sonuç Verir mi?

*Risâle*'nin sonuç bölümünün ikinci problemi, *iktirâni* bir kıyasın öncülleri, bitişik şartlı önermelerden oluştuğunda, söz konusu kıyastan geçerli bir sonucun çıkıp çıkmayacağıyla ilgili bir meseledir. Kutbüddin Râzî, iki bitişik şartlı öncülden sonucun çıkmayacağına yönelik ileri sürülen şüpheyi takrir etmiş ve sonrasında şüpheyi tahlil ederek bertaraf etmiştir. İtirazın takrir ve çözümünü incelemeden önce klasik kıyas teorisini genel hatlarıyla açıklamakta yarar vardır.

Öncelikle şartlı önermelerden kurulan kıyaslara niçin ihtiyaç duyuyoruz sorusuna cevap vermemiz gerekiyor. Yüklemlî önermelerden kurulan kıyaslardan şartlı önermeler türetilemez mi?

*Metâli*' şerhinde Kutbüddin Râzî, *iktirâni* şartlı kıyasların bilgisine niçin ihtiyaç duyduğumuzu açıklamıştır.<sup>201</sup> Ona göre, nasıl ki yüklemlî önermeler zorunlu

<sup>199</sup> *Hulfi* (ters) kıyas, biri istisnai diğeri iktirâni olan iki kıyasın bileşiminden oluşur. *Hulfi* kıyasla, ispatlamak istediğimiz iddianın çeliği üzerinden kendi iddiamızı ispat ederiz. Şöyle ki öncelikle ispat etmek istediğimiz önermenin çelişğini alırsak. Bu çelişik önerme üzerinden bir kıyas kurup imkânsız bir sonuç elde ederiz. İmkânsız bir sonuca bizi götürdüğü için ispatlamak istediğimiz önermenin çelişği yanlış olmalıdır. Bu durumda ispatlamak istediğimiz önerme ispatlanmış olacaktır. Bkz:er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 2/440-442; er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsîyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 452-453.

<sup>200</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyas*, 2/269.

<sup>201</sup> Şartlı kıyaslardan kasıt, tüm öncüllerinin yüklemlî önermelerden oluşmadığı kıyaslardır. Diğer bir deyişle şartlı kıyaslar, iki şartlı öncülden oluştuğu gibi biri şartlı diğeri yüklemlî iki öncülden de

ve nazarî <sup>202</sup>(düşünsel/teorik) olmak üzere ikiye ayrılıyorsa, şartlı önermeler de zorunlu ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılır. Örneğin “Her ne zaman güneş doğmuşsa, gündüz olmuştur” önermesi zorunlu bir önermedir, dolayısıyla bu şartlı önermeyi ispat etmek için herhangi bir kıyas kurmak zorunda değiliz. Fakat “ Her ne zaman mümkün varlık var olursa, varlığı zorunlu olan da (*vâcibü’l-vücûd*) var olur” gibi bir önerme, nazarî bir önermedir, dolayısıyla kıyas kurularak ispat edilmesi gerekir.<sup>203</sup>Bu nazarî önerme, yüklemli kıyaslardan oluşan kıyaslarla ispat edilemeyeceği için, şartlı kıyasların nasıl geçerli sonuç verdiğiine yönelik bilgi sahibi olmamız gerekecektir.

İbn Sînâcı mantıkta kıyaslar, *iktirâni* (kesin) ve *istisnai* (seçmeli) olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>204</sup> *İktirâni* kıyaslarda kıyasın sonucu, öncüllerde hem şekil hem de içerik olarak olduğu gibi bulunmaz. Örneğin:

**Küçük Öncül:** “Sokrates insandır.”

**Büyük Öncül:** “Tüm insanlar ölümlüdür.”

**Sonuç:** “Sokrates ölümlüdür.”

Bu kıyasın *iktirâni* olmasının nedeni, kıyasın sonucu olan “Sokrates ölümlüdür” önermesinin konusu ve yüklemine, büyük ve küçük öncüllerde ayrı ayrı yer aldığı halde, doğrudan “Sokrates ölümlüdür” şeklinde kıyasta bulunmamasıdır. *İktirâni* bir kıyasta, sonuç önermesini gerekçelendirmek için büyük terimi küçük terime yüklemek için orta terime ihtiyaç duymaktayız. Sonuç önermesi, büyük terimin küçük terime yüklenmesinin nedeni/illeti olan orta terim sayesinde, tasdiğe dönüşür. Yukarıdaki kıyasta orta terim olan insan kavramı, ölümlülük anlamının Sokrates’e yüklenmesinin nedenidir.

---

oluşabilir. Bkz:Kutbüddin er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, thk. Ebu’l- Kasım er-Rahmânî (Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1393), 3/231.

<sup>202</sup> Bilginin bir kısmı olarak bazı tasdiklerin zarurî bazılarının nazarî olduğu şeklindeki taksim için bkz: Mehmet Özturan, “Seyyid Şerif Cürcânî’nin Risâle fî taksîmi’l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015), 101-138.

<sup>203</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 2/231.

<sup>204</sup> er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr*, 1393, 3/27-28.

Sonuç önermesinde küçük terim olan “Sokrates” kavramının bulunduğu öncül için küçük öncül; “ölümlüdür” büyük teriminin bulunduğu öncül için, büyük öncül terimi kullanılmaktadır.<sup>205</sup>

Orta terimin öncüllerde bulunduğu yere göre, *iktirâni* kıyasların dört şekli bulunmaktadır. Orta terim küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konuda bulunursa, birinci şekil; iki öncülde de yüklem olarak bulunursa ikinci şekil; her iki öncülün konusunda bulunursa üçüncü şekil; küçük öncülde konu, büyük öncülde yüklem olarak bulunursa dördüncü şekil ortaya çıkacaktır.<sup>206</sup>

İktirâni kıyaslar yüklemlili öncüllerden oluştuğu gibi şartlı öncüllerden de oluşabilir. *İktirâni* bir kıyas şartlı önermelerden beş farklı şekilde oluşabilir<sup>207</sup>:

1-İki öncülün bitişik şartlı önermeden oluştuğu kıyaslar:

**Küçük Öncül:** “Güneş doğarsa, gündüz olur.”

**Büyük Öncül:** “Her ne zaman gündüz olursa, yeryüzü aydınlık olur”

**Sonuç:** “Güneş doğarsa, yeryüzü aydınlık olur.”

2- Her iki öncülün ayrışık şartlı önermelerden oluştuğu kıyaslar:

**Küçük Öncül:** “Her sayı ya tektir ya da çifttir”

**Büyük Öncül:** ”Her çift, ya çiftin çiftidir veya tekin çiftidir”

**Sonuç:**” Her sayı, ya tektir ya da çiftin çifti veya tekin çiftidir.”

3- Öncüllerden birinin yüklemlili diğerinin bitişik şartlı önermeden oluştuğu kıyaslar:

**Küçük Öncül:** “Her ne zaman bu şey insansa, canlıdır.”

**Büyük Öncül:** “Tüm canlılar, cisimdir.”

**Sonuç:** Her ne zaman bu şey insansa, cisimdir.”

<sup>205</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantıkiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 389.

<sup>206</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantıkiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 390.

<sup>207</sup> er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantıkiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 437-445; Samet Büyüka, *İbn Sînâ'da Şartlı Kıyaslar* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 49-80.

4-Öncüllerden birinin yüklemli diğerinin ayrışık şartlı önermelerden oluştuğu kıyaslar:

**Küçük Öncül:** “Her sayı, ya tektir ya da çifttir.”

**Büyük Öncül:**” Her çift, iki eşit parçaya bölünür.”

**Sonuç:** “Her sayı, ya tektir ya da iki eşit parçaya bölünür.”

5-Öncüllerden birinin bitişik diğerinin ayrışık şartlı önermeden oluştuğu kıyaslar:

**Küçük Öncül:** “Bu şey, her ne zaman insan olursa canlı olur.”

**Büyük Öncül:** “Her canlı, ya beyaz ya da siyahtır.”

**Sonuç:**” Bu şey, her ne zaman insan olursa, ya beyaz ya da siyah olacaktır.”

Tüm bu kıyaslar, birinci şekilden kurulan *iktirâni* kıyasın şartlı çeşidini oluşturmaktadır. Şartlı önermelerden oluşan *iktirâni* kıyaslar, yüklemli öncüllerden oluşan kıyaslarda olduğu gibi orta terimin bulunduğu yere göre dört ayrı şekilden oluşur. Kutbüddin Râzî’nin sonuç bölümünde tartıştığı kıyaslar, bitişik şartlı öncüllerden oluşan birinci ve üçüncü şekillerden *iktirâni* kıyaslardır.

İstisnai kıyaslarda ise, sonucun aynısı veya çelişigi, *bilfiil* olarak doğrudan öncüllerin birinde bir unsur olarak yer alır. Örneğin şöyle bir kıyasta sonucun aynısı, küçük öncülün *tâlîsi* olarak öncüllerde bulunmaktadır:

**Küçük Öncül:** “Her ne zaman güneş doğmuşsa, gündüz olmuştur.”

**Büyük Öncül:** “Güneş doğmuştur.”

**Sonuç:** “O halde, gündüz olmuştur.”

İstisnâi kıyasta görüldüğü üzere, kıyasın sonucu olan “O halde, gündüz olmuştur” önermesi *bilfiil* olarak, küçük öncülün *tâlîsi* şeklinde kıyasta yerini almıştır.

Kıyas teorisiyle ilgili bu kısa anlatıdan sonra, inceleyeceğimiz problemi ele alabiliriz. Kutbüddin Râzî’nin takrir ettiği eleştiri, tespit edebildiğimiz kadarıyla

Esîrûddin Ebherî'ye aittir.<sup>208</sup> Ebherî'ye göre bitişik şartlı *lüzûmiyye* öncüllerden oluşan kıyaslar, ancak büyük öncül, küçük öncülün *mukaddeminin* varsayımıyla birlikte doğru olarak kalmaya devam ettiği sürece geçerli sonuç verecektir. Fakat küçük öncülün *mukaddeminin* doğru varsayılmasıyla beraber, büyük öncülün doğru olması imkânsızdır, çünkü büyük öncül, *nefsü'l-emr*'de doğru olsa bile, küçük öncülün *mukaddeminin* doğru varsayılmasıyla birlikte büyük öncül yanlış olabilir. Örneğin:

**Küçük Öncül:** “Her ne zaman bir şey siyah ve beyazsa, o şey siyahtır.”

**Büyük Öncül:** “Her ne zaman bir şey siyahsa, o şey beyaz değildir.”

**Sonuç:** “Her ne zaman bir şey siyah ve beyazsa, o şey beyaz değildir.”

Ebherî'ye göre, bitişik şartlı önermelerden oluşan bu kıyasın geçerli bir sonuç vermemesinin sebebi, küçük öncülün *mukaddeminin* varsayımından dolayı, büyük öncülün yanlış olmasıdır. Başka bir deyişle, küçük öncülün *mukaddemi* olarak, bir şeyin siyah ve beyaz olduğunu varsaydık ve bir şey siyah ve beyazsa, o şey siyahtır şeklinde doğru bir önerme kurduk. Daha sonra, bir şeyin siyah olması durumunda, o şeyin beyaz olmadığına dair bir önerme kurduk. Kıyasta bu önerme, büyük öncül olarak yer almaktadır. Tam da burada Ebherî, büyük öncülün doğru olmadığını söylemektedir. Çünkü büyük öncülün doğru oluşunu, küçük öncülün *mukaddemini* itibara almadan belirleyemeyiz. Bu kıyasta küçük öncülün *mukaddemi* olarak bulunan “bir şeyin siyah ve beyaz olması” doğru varsayıldığında, büyük öncüldeki “bir şey siyahsa, o şey beyaz değildir” yargısı yanlış olacaktır. Çünkü büyük öncülde *mukaddem* olarak yer alan “bir şey siyahsa” olgusu, küçük öncülün *mukaddeminde* yer alan “bir şey siyah ve beyazsa” anlamından bağımsız olarak düşünülemez. Bu durumda büyük öncül doğru olmadığı sürece, bitişik şartlı önermelerden doğru sonuç çıkmayacaktır. Kutbüddin Râzî'nin bu eleştiriyi takrir ettikten sonra şöyle bir örnek üzerinden anlatıyı sürdürür:

**Küçük Öncül:** “Her ne zaman bu şey at ve insan olsa, insan olur.”

**Büyük Öncül:** “Her ne zaman bu şey insan olsa, at olmaz.”

<sup>208</sup> Esîrûddin Ebherî, *Hulâsetu'l-efkâr ve nekâvetu'l-esrâr*, thk. Mehdî Azîmî - Hâşim Kurbânî (Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396), 323; es-Semerikandi, *Kıstâsu'l-efkâr fî'l-mantık*, 469.

**Sonuç:** “Her ne zaman bu şey at ve insan olsa, at olmaz.”

Sonuç önermesinin yanlış olmasının sebebi, küçük öncülün mukaddemi olan “bu şey at ve insan olsa” olgusunun doğru varsayılması koşulunda, büyük öncüldeki “at olamaz” şeklindeki yargının yanlış olmasıdır. Çünkü bir şeyin at ve insan olduğu varsayılıyorsa, o şeyden atlığı olumsuzlamak doğru olmayacaktır. Kutbüddin Râzî, Ebherî’nin eleştirisini bu şekilde takrir ettikten sonra şöyle bir cevap ileri sürmüştür:

Kendinde doğru olan, tüm mümkün veya imkânsız koşullarla düşünülse bile yine de doğru kalmaya devam edecektir. Çünkü tümel bitişik şartlı *lüzûmiyye* önermelerde *mukaddemin* tabiatı, *tâlîyi* her koşulda gerektirecektir. Bu gerektirme ilişkisi esnasında *mukaddem*, var olması imkânsız durumlarla birlikte varsayılabilir.

Bununla birlikte ona göre, Ebherî’nin aksine küçük öncülün mukaddeminin doğru olması koşuluyla birlikte büyük öncülün doğru olduğu bir ihtimal vardır: “Küçük terimin orta terimle birlikte bir araya gelmesi mümkünse, büyük öncül, küçük öncülün *mukaddeminin* doğru varsayımıyla birlikte doğru olmaya devam edecektir.”

Aynı şekilde Ebherî’nin aksine orta terim, hem küçük hem büyük öncülde olduğu gibi tekrar ediyorsa yani özdeşse, bitişik şartlı öncüllerden kurulan birinci şekil bir kıyas, geçerli sonuç verecektir. Yukarıdaki kıyasta yer alan öncüllerde, küçük öncül ve büyük öncüldeki orta terim, özdeş değildir. Çünkü küçük öncülde orta terim olan “insan” kavramı, altında at ferdi olan bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle küçük öncülde *tâlî* olan insan için, “İnsan attır” diyebiliyoruz. Büyük öncülde *mukaddem* olarak gelen “insan” orta terimi ise, *nefsü’l-emrde* insan tabiatına sahip olan ve at olması imkânsız olan bir kavramdır. Sonuç olarak, yukarıdaki kıyasta orta terimler özdeş değildir. Özdeş olmadığı için, kurulan kıyastan doğru sonuç çıkmamıştır. Orta terimin özdeş olması durumunda, bitişik şartlı öncüllerden kurulan birinci şekil kıyaslar geçerli sonucu verecektir.

Kutbüddin Râzî kendi cevabını taktir ettikten sonra, *eş-Şifâ*'da İbn Sînâ'nın, *lüzûmiyye* öncüllerden oluşan birinci şekil bir kıyas hakkında şöyle bir şüphe ortaya attığını ve bu şüpheyi nasıl çözdüğünü anlatmaktadır.<sup>209</sup>

**Küçük Öncül:** “Her ne zaman iki tek olursa, iki sayı olur.”

**Büyük Öncül:** “Her ne zaman iki sayı olursa, iki çift olur.”

**Sonuç:** “Her ne zaman iki tek olursa, iki çift olur.”

Her iki öncül doğru olduğu halde<sup>210</sup> ve *iktirâni* kıyasın tüm şekilsel şartları sağlandığı halde, bu kıyasın geçerli bir sonuç vermediğine yönelik bir eleştiri ileri sürülmüştür.<sup>211</sup>

İbn Sînâ'ya göre küçük öncül, *nefsü'l-emr*'de doğru bir önerme değildir. Fakat başkasını *ilzâm* etmek/bağlamak bakımından doğru bir önerme kabul edilir. Bundan dolayı, *nefsü'l-emr*'de doğru olmadığı halde ikinin, tek olduğu için sayı olduğunu kabul eden birini *ilzâm* etme anlamında, sonuç önermesi doğru bir önermedir.<sup>212</sup> Bu durumda, bitişik şartlı önermelerden kurulan bu kıyas, başkasını *ilzâm* etmek üzere geçerli sonuçlar verecektir.

Kutbüddin Râzî'ye göre kimisi bu kıyasın sonuç önermesinin doğru olduğunu söylemekle, kimisi büyük öncülü *lüzûmiyye* olarak değil; *ittifâkiyye* olarak alınması gerektiğini ileri sürmekle, bitişik şartlı önermelerden oluşan bu kıyası, kurtarmaya çalışmıştır. Fakat ona göre bu çözümler, geçersizdir (*fâsid*). Sonuç olarak Kutbüddin Râzî'ye göre *lüzûmiyye* önermelerden oluşan bu kıyaslarda, orta terim olduğu gibi tekrar etmemiştir. Örneğin “Her ne zaman iki tek olursa, sayı olur” küçük öncülünde orta terim olan “sayı olan iki” ile “Her ne zaman iki sayı olursa, çift olur” büyük öncülünde orta terim olan “sayı olan iki”, aynı iki değildir. Küçük öncülde sayı

<sup>209</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyas*, 2/296-297.

<sup>210</sup> Akla, “Her ne zaman iki tek olursa, iki sayı olur” küçük öncülünün, nasıl doğru olduğu sorusu gelebilir. *Lüzûmiyye* önermelerin doğru olmasının, *mukaddem* veya *tâlînin* doğru olmasına bağlı olmadığını, *lüzûmiyye* bir önermenin doğru olması için, *mukaddem* ve *tâlî* arasında bir *lüzûm*/gereklilik ilişkisinin bulunmasının gerekli olduğuna değinmiştik. Nasıl ki “Kalem insan olsa, düşünen olur” önermesinin *mukaddem* ve *tâlîsi* yanlış olduğu halde *-mukaddemin* varsayımına bağlı olarak *tâlî* gerektiği için -önermenin kendisi doğruysa, “Her ne zaman iki tek olursa, iki sayı olur” önermesi de *mukaddemi* yanlış olmakla birlikte kendisi doğru olan bir bitişik şartlı *lüzûmiyye* önermedir.

<sup>211</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 3/251-255.

<sup>212</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 3/253; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyas*, 2/297.

olduğu yargısı verilen iki, tek olarak varsayılan iki, büyük öncülde ise çift olduğu yargısı verilen iki, çift olarak düşünülen ikidir. Orta terim özdeş olmadığından dolayı, kıyastan çıkan sonuç önermesi geçersizdir.

### 2.2.3. Öncülleri *Lüzûmiyye* önermelerden Oluşan Üçüncü Şekil *İktirânî* Kıyaslar Geçerli Sonuç Verir mi?

*Metâli'* şerhinde Kutbüddin Râzî'nin belirttiğine göre, bu eleştirinin ileri sürülmesinin nedeni şudur: Şayet bitişik şartlı önermelerden kurulan üçüncü şekilden bir kıyas geçerli sonuç verseydi, aralarında hiçbir ilişkinin olmadığı iki durum arasında, zorunlu olarak tikel bir gereklilik ortaya çıkardı. Bu da imkânsız bir şeydir. O halde, şartlı önermelerden oluşan üçüncü şekilden bir kıyas geçerli sonuç vermeyecektir.<sup>213</sup>

*Kıstasu'l-efkâr*'da Şemseddin Semerkandî, İbn Sînâ'nın, birinci şekil bir kıyas için bir şüphe ortaya attığı gibi üçüncü şekil bir kıyas için de bir şüphe ortaya atığını belirtmektedir.<sup>214</sup> Bu şüphenin takriri şu şekilde yapılmıştır:<sup>215</sup> Zeyd'in yemek yemesi ile Amr'ın su içmesi şeklinde iki durum düşünelim. Bu iki olgu arasında, herhangi bir *lüzûm* bağı söz konusu değildir. Bununla birlikte, orta terimin her iki öncülün konusunda bulunduğu üçüncü şekilden şöyle bir kıyas kuralım:

**Küçük öncül:** “Her ne zaman Zeyd yemek yemiş Amr da su içmişse, Zeyd yemek yemiştir.”

**Büyük öncül:** “Her ne zaman Zeyd yemek yemiş Amr da su içmişse, Amr su içmiştir.”

**Sonuç:** “Bazen Zeyd yemek yemişse, Amr da su içmiştir”

Bu kıyasın öncülleri doğru olduğu halde sonuç önermesi yanlıştır.

Şemseddin Semerkandî'ye göre bitişik şartlı önermelerden oluşan üçüncü şekil kıyasların geçerli sonuç vermesi için, kıyasın büyük öncülünün olumsuz olması

<sup>213</sup> er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, 1393, 3/256-258.

<sup>214</sup> Bu şüpheyi ilk defa İbn Sînâ değil; *Efdalüddin Hûnecî* ileri sürmektedir. Bkz: el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, 319.

<sup>215</sup> es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr fî'l-mantık*, 470.

gerekmektedir.<sup>216</sup> Çünkü ona göre, bir şeyin iki şeyi gerektirmesi, iki şeyden birinin diğerini gerektirmesini zorunlu kılmaz. Şöyle ki:

**Küçük Öncül:** “Her ne zaman 10 var olduğunda, 3 de var olur.”

**Büyük Öncül:** “Her ne zaman 10 var olduğunda, 7 de var olur.”

**Sonuç:** “O halde bazen 3 var olduğunda, 7 de var olur.”

Bu kıyasta görüleceği üzere sonuç önermesi yanlıştır. Çünkü 3, 7’yi gerektirmemektedir. Orta terim olan 10 sayısı, 3 ve 7 sayısını gerektirdiği halde, 3 sayısı, 7’yi gerektirmez. Dolayısıyla büyük öncül olumlu olduğunda, *lüzûmiyye* önermelerden oluşan üçüncü şekil bir kıyas doğru olmayacaktır.

*Risâle*’de Kutbüddin Râzî, eleştirinin doğru cevabının şu olduğunu ileri sürmektedir:

**Küçük öncül:** “Her ne zaman Zeyd yemek yemiş Amr da su içmişse, Zeyd yemek yemiştir.”

**Büyük öncül:** “Her ne zaman Zeyd yemek yemiş Amr da su içmişse, Amr su içmiştir.”

**Sonuç:** “Bazen Zeyd yemek yemişse, Amr da su içmiştir.”

Bu kıyasta, Zeyd’in yemek yemesi ile Amr’ın su içmesinin toplamının, (istilzâm-ı mecmû-ı emreyn) toplamı oluşturan olgulardan birini gerektirmesi yani, Zeyd’in yemek yemesini veya Amr’ın su içmesini gerektirmesi, gerçeklikte bir gerektirme değildir. Bu kıyasın öncüllerinin *mukaddem* ve *tâlî*sinde, birbirini gerektirme ilişkisi yerine sadece dilsel olarak bir tekrar söz konusudur. Başka bir deyişle, küçük öncülde *tâlî* olan “Zeyd’in yemek yemesi”nin nedeni, Zeyd’in yemek yemesi ile Amr’ın su içmesi olgularının toplamı olduğu söylenemez. Çünkü *mukaddem* bir toplamdan oluşmaktadır, bu toplam tabiatı gereği *tâlî*yi gerektiremez. Oysa bir tümel bir önermenin *lüzûmiyye* olması için, *mukaddem* ve *tâlî* arasında *mukaddemin* tabiatından kaynaklanan bir gereklilik bulunmak zorundadır. Sonuç olarak, üçüncü şekilden kurulan bu kıyasın geçerli sonuç vermemesinin nedeni, *mukaddemin* tabiatı gereği, öncüllerdeki yargıyı gerektirmemesidir. Kutbüddin

<sup>216</sup> es-Semerkandi, *Kıstâsu’l-efkâr fi’l-mantık*, 262-263.

Râzî'nin bu açıklaması, aralarında bir ilişkinin olmadığı iki olgudan kurulan kıyasların geçerli sonuç vermemesini açıklamakla birlikte, Şemseddin Semerkandî'nin ortaya koyduğu kıyasın neden sonuç vermediğini açıklamıyor gibi görünmektedir.

#### 2.2.4. Öncülleri *Lüzûmiyye* önermelerden Oluşan Birinci Şekil İkinci Darptan Kıyaslar Geçerli Sonuç verir mi?

Bu eleştiri, bitişik şartlı önermelerden oluşan *iktirâni* bir kıyasın birinci şeklinin ikinci darbına yönelik ortaya atılmıştır.<sup>217</sup> Bu eleştiriye, şöyle bir kıyas üzerinden açıklayabiliriz:

**Küçük Öncül:** “Her ne zaman 10 var olduğunda, 3 de var olur.”

**Büyük Öncül:** “Hiçbir zaman 3 var olduğunda, 7 de var değildir.”

**Sonuç:** “Hiçbir zaman, 10 var olduğunda, 7 var değildir.”

Bu kıyasın öncülleri doğru olduğu halde, sonuç önermesi yanlıştır. Çünkü bu kıyasta orta terim olan 3, küçük terim olan 10 sayısının *lâzımı*/gerekenidir. Bu bilgiyi küçük öncülden öğreniyoruz. Bununla birlikte büyük öncül, orta terim olan 3 sayısının büyük terim olan 7 sayısını gerektirmediğini göstermektedir. Fakat bu durum, küçük terim olan 10 sayısının, büyük terim olan 7 sayısının *melzûmu*/gerektireni olmasına engel değildir. Oysa birinci şekilden bir kıyasın ikinci darbının sonuç önermesi, her zaman tümel olumsuz olmalıdır. Tümel olumsuz olarak geldiğinde, yukarıdaki kıyasta olduğu gibi yanlış sonuçlar ortaya çıkacaktır. Sonuç olarak, bitişik şartlı öncüllerden oluşan birinci şekil ikinci darptan bir kıyas, geçerli sonucu vermeyecektir.

Risâle’de Kutbüddin Râzî, bu eleştiriye çok kısaca değinmektedir. Ona göre bu eleştiri geçerli değildir:

Çünkü bir şey, daha hususî olanın *lâzımı*ysa daha umûmî olanın, tikel olarak *lâzımı* olur. Şayet büyük terim küçük terimin *lâzımı* olsaydı, büyük terimin tikel olarak *lâzımı*

<sup>217</sup> İktirâni bir kıyasın ikinci darbı, küçük öncülün tümel olumlu, büyük öncülün ise tümel olumsuz olduğu kıyastır. Bkz:er-Râzî, *Tahrîru'l-kavaid'il mantûkiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*, 394.

olurdu. Bu durumda büyük öncül doğru olmamış olacaktır. Oysaki varsayım, büyük öncülün doğru olduğu yönündeydi. Bunu kabul etmek bizi çelişkiye götürür.

*Risâle*'yi Kutbüddin Râzî, bu çok kısa cevapla sonlandırmaktadır.

## SONUÇ

Hem şekil hem de içerik itibariyle doğru kıyasların kurulması, Mantık ilminin esas amacını oluşturur. Kıyaslar, nicelenmiş yüklemler ve şartlı önermelerden kurulu olduğu için, yüklemler ve şartlı önermelerin doğru anlaşılması ve yorumlanması, kritik bir öneme sahiptir.

Bu çalışmada, *Risâle fî Tahkîki'l-mahsûrât*'ta Kutbüddin Râzî'nin, yüklemler ve şartlı önermelerin semantiğini nasıl yaptığını incelemeye çalıştık. Bu *Risâle*'de, iki temel bölümde olmak üzere yüklemler ve şartlı önermeler tartışılmaktadır. İlk bölümde Kutbüddin Râzî özelinde İslam mantığında, tümel olumlu yüklemler bir önermenin nasıl kurulduğunu ortaya koyduk. Bu bağlamda, niceleyici *küll* edatının farklı kullanımlarını izah ettik. Örneğin “Bütün bu buğday yığını, 100 kg'dır” önermesindeki *küll*, bir toplamı ifade etmek için kullanılmaktadır. “Tümel olan insan, türdür” önermesindeki *küll* ise, başına geldiği terimin tümel oluşuna işaret etmektedir. Konusunun başında bu iki anlamıyla *küll*'ün bulunduğu önermeler, felsefi bilimlerde kullanılan önermeler değildir. Aynı şekilde, mantık disiplininde öğrendiğimiz kurallar, bu önermeler için geçerli değildir. Peki, hangi anlamda kullanılan *küll*, tümel olumlu önermenin konusunun başında bulunan *küll*'dür? “Her A, B'dir” önermesinde B yargısı, A ile sembolize edilmiş anlamın altında bulunan fertlerin her birine veriliyorsa, bu önermede *küll*, niceleyici edat olarak kullanılmıştır. Diğer bir deyişle, kıyaslarda kullanılan önermeler, bu şekilde konusu nicelenmiş önermelerdir.

*Küll* lafzının farklı kullanımlarını belirttikten sonra, belki de bu *Risâle*'nin en önemli problemi sayılabilecek olumlu bir önermenin konusunun nasıl kurulduğunu, diğer problemlere nispeten ayrıntılı bir şekilde ele aldık. Her ne kadar bu problemin felsefi uzanımları ilgimizi çekse de tezin kapsamı gereği, bu problemin felsefi

uzanımlarını incelemedik. Kutbüddin Râzî, yüklümlü bir önermenin konusunun doğru kurulumu için, bir takım şartlar ileri sürmektedir. Ona göre, “Tüm/bazı A’lar, B’dir” olumlu önermesinin anlamı şudur: A kavramının altında yer alan her bir tikel nesne/fert/*misdâk*, B anlamıyla nitelenmektedir. A anlamının altında yer alan fertler, doğrudan dışta bulunmayabilir. A anlamının altında bulunan fertler, dışta bulunmadığında, zihin zarfında, dışta var oluşları varsayılarak, B anlamına konu olurlar. A anlamı, söz konusu tikel nesnelerin hakikatini oluşturmaz, yani “Tüm dostlar, sevilir” önermesinde olduğu gibi, konunun *unvânı* olarak dostluk anlamı, fertlerinin kurucu bir parçası olmayabilir. Diğer önemli şartlardan biri, konu kurulurken, fertlerin konunun unvanıyla nitelenmesinde belirli bir zamanın şart koşulmasıdır. Bu şarttan ötürü “Tüm dostlar, sevilir” önermesi doğru olarak kurulabilmektedir. Çünkü bu önermenin konusunun altında yer alan fertler, sürekli bir biçimde konunun *unvânı* olan dostlukla nitelenmezler. Bu fertlerin dost anlamına sahip olmadığı zamanlar bulunmaktadır. Bu şart sayesinde konunun *unvanının*, altındaki fertleri için vasıf olduğu önermeler, olumlu önermenin konusunun nasıl kurulduğuyla ilgili anlatının içerisine dâhil olmuş olmaktadır.

İbn Sînacî pozisyonu takip eden Kutbüddin Râzî’nin önermeleri *hakîkiyye* ve *hâriciyye* okumasına tabi tutmuş olduğunu belirttik. Ona göre, insan aklının düşünme alanı, fiziksel ve somut olan *hâriç*/dış zarfıyla sınırlandırılmaz. Aksi takdirde *hâriçte*/dışta varlığı varsayılabilen fakat *hâriçte* var olmayan geometrik şekillerin, matematiksel nesnelerin konu olarak bulunduğu önermelerin doğrulukları iddia edilemezdi. “Her insan, ölümü tadacaktır” önermesi gibi henüz *hâriçte* var olmadığı halde var olacağını varsayarak kendileri hakkında olumlu önermelerde bulunduğumuz nesnelerimiz de bulunmaktadır. Önermenin *hakîkiyye* okuması sayesinde geçmişte ve şimdi var olmayan, fakat gelecekte var olacak insanları da kuşatacak şekilde doğru yargılar verebiliyoruz.

Kutbüddin Râzî’nin, zihniyye önerme konusunda, diğer mantıkçılardan ayrıştığını ortaya koyduk. Ona göre, zihniyye şeklinde üçüncü bir önerme çeşidi ortaya koymak, büyük bir hatadır. Bu bağlamda, zihniyye önerme olarak değerlendirilen önermeleri, olumsuz önermelere indirgemektedir. Şöyle ki, bir şekilde tasavvur edilmekle birlikte mahiyeti dahi olmayan, sadece dilsel olarak ifade edebileceğimiz boşluk, Tanrının ortağı, üçgen kare gibi imkânsız nesneler (*mümten-î*

*madûm*), sadece zihinde varlık atfedilmek suretiyle olumlu yargı konusu kılınamaz. Peki, öyleyse bu nesneler hakkında, nasıl yargı konusu kılınmaktadır? Olumsuz önermelerin doğru olması, konusunun varlığına bağlı olmadığı için boşluk, üçgen kare gibi imkânsız nesneler, olumsuz önermenin konusu kılınmakla, haklarında yargılar verilmektedir. Fakat konusunun imkânsız nesnelerden oluştuğu bazı olumlu önermeler bulunmaktadır, onları nasıl anlamamız gerekecektir? Örneğin “Tanrının ortağı *madûm*dur” önermesi, olumlu olarak kurulmuş bir önermedir. Kutbüddin Râzî, bu tarz imkânsız nesnelerin konu kılındığı olumlu önermelerin, olumsuz bir biçimde anlamak gerektiğini vurgulamaktadır. O halde, “Tanrının ortağı ya da üçgen kare, *madûm*dur” şeklindeki olumlu önermeler, “Tanrının ortağı veya üçgen kare, mevcut değildir” şeklinde olumsuz bir formda kurulmalıdır.

Kutbüddin Râzî, olumlu yüklemli bir önermenin, konusunun fertlerinin varlığını dikkate alarak önermeleri farklı kısımlara ayırıp bu kısımları tartıştıktan sonra, konunun fertlerinin yüklemle nasıl nitelendiğine dikkat çekmiştir. Genel bir ilke olarak yüklem, tikel bir kavram olamaz. Yükleme, tümel bir kavramın kendi tikellerine yüklenmesi şeklinde gerçekleşir.

Olumsuz yüklemli bir önermenin nasıl kurulduğu, nicelenmiş yüklemli önermelerin semantiğinin ikinci önemli problemi. *Hakîkiyye*, *haricîyye* ve *zihniyye* ayrımının, olumsuz önermeler için geçerli olmadığını belirtmiştik. Çünkü olumsuz bir önermenin doğru olması için, konusundaki fertlerin bir şekilde var olmasına gerek yoktur. Bazı olumsuz önermelerin konusunun fertleri var olabilir; buna karşın bazı olumsuz önermelerin konusunun var olması imkânsız da olabilir. “Hiçbir insan, taş değildir” önermesinde konunun fertleri dışta var olan fertler iken; “Hiçbir üçgen kare, yedi köşeli değildir” önermesinde konunun fertleri, önerme doğru olduğu halde dışta var olan veya varlığı varsayılan fertler değildir. Tümel olumsuz bir önermeyle yüklemi *ma'dûle* olan olumlu bir önerme arasında, bazı farkların olduğunu ifade ettik. Bu farkların en önemlisi, “Olumsuz önermenin konusunun var olmasına gerek yoktur, buna karşın *ma'dûle* önermenin konusunun var olması gerekir”. Bu bağlamda “Tanrının ortağı, gören değildir” *ma'dûle* önermesi, *kâide-i ferîyye* gereği konusu var olmadığı için yanlış; “Tanrının ortağı, görmüyor” olumsuz önermesi doğru olacaktır. Bunun yanı sıra, olumlu önermelerin

konusunun var olmasına yönelik *Risâle*'de ele alınan ve tartışılan bazı itirazlar ve itirazlara verilen cevapları inceledik.

Tezin ikinci bölümünün son kısmında, yüklemli önermelerle ilgili *akdü'l-vazın* kipi tartışmasının zeminde yer aldığı, üç ayrı problemi değerlendirdik. Birincisi, olumlu önermeler için şart koşulan konunun varlığı, ister olumsuz önermeler için şart koşulsun ister koşulmasın, her halükarda olumlu ve olumsuz önermeler arasında geçerli bir çıkarım biçimi olan çelişki ilkesi, geçersiz olacaktır. Kutbüddin Râzî'nin, önermelerdeki yargı ile yargının doğruluğu arasında bir ayrıma gitmek suretiyle, bu eleştiriye cevap verdiğini belittik. Tezin ikinci bölümünün son kısmının ikinci ve üçüncü problemi, tümel olumsuz zorunlu bir modal önermeyle mümkün modal bir önermenin döndürmesi ve küçük öncülünün mümkün modal önermesinden oluşan bir kıyasın sonuç verip vermemesiyle ilgiliydi. *Müteahhirûn* dönemi mantıkçıları tarafından tartışılan bu üç meselenin zemininde, *akdü'l-vaz*'ın kipi tartışması olduğunu belirtmiştik. Kutbüddin Râzî, *müteahhirûn* mantıkçıların aksine *akdü'l-vaz*'ın *bilfiil* kipini, *hâriçte bilfiil* var olmayla sınırlı tutmayıp, *fardu'l-ittsâf* olarak yorumladığı için, mümkün modal önermelerin geçerli döndürmesinin olduğunu, tümel olumsuz zorunlu modal önermelerinin yine kendisi gibi tümel olumsuz zorunlu önermelere döndürüleceğini savunmuştur. Bununla birlikte, birinci şekil bir kıyasın küçük öncülünün mümkün kipli bir önermeden oluşabileceğini ileri sürmüştür.

Çalışmamızın son bölümünde, şartlı önermelerin nicelenmesinin anlamını ve şartlı önermelerin iki unsuru olan *mukaddem* ile *tâlîyi* inceledik. Özellikle şartlı bir önermenin niteliği, doğru veya yanlış olması ile niceliğinin belirlenmesi hususunda, *mukaddem* ve *tâlînin* değil; ikisi arasındaki bitişiklik ya da ayrışıklık ilişkisinin dikkate alınması gerektiğini vurguladık. Bununla birlikte, tümel olumlu şartlı önermelerin tümel oluşunun semantiğini yaparken, “yargı, mukaddemin birlikte düşünüldüğü tüm mümkün zaman ve koşullarda verilmektedir” ifadesinde yer alan “mümkün koşullar” kaydının doğru bir tümel olumlu şartlı önermenin kurulabilmesi bağlamında ne kadar önemli olduğuna dikkat çektik. Bu bölümde incelediğimiz diğer meseleler -*Risâle*'de şartlı önermelerin sonuç kısmında ele alınan-şartlı önermelerden oluşan bazı iktirâni kıyas şekillerinin, geçerli sonuç vermesine yönelik dört ayrı problemten oluşuyordu. Efdalüddin Hûnecî, Ebherî, Şemseddin Semerkandî gibi

önemli mantıkçıların, bazı şartlı öncüllerden oluşan kıyasların geçerli sonuç vermesine yönelik ileri sürdükleri eleştirileri ve Kutbüddin Râzî'nin bu eleştirilere verdiği cevapları tasvir etmeye çalıştık. Özellikle şartlı önermelerden oluşan kıyasların geçerli sonuç verip vermemesi bahsini incelerken, tartışmaların çoğunun *lüzûmiyye* önermeyle *ittifakiyye* önermenin doğru bir şekilde anlaşılmasıyla yakından ilişkili olduğunu fark ettik. Şartlı önermelerin tahkiki ve kıyaslarda kullanılmasıyla ilgili meselelerin, diğer mantık metinlerinde olmadığı kadar çok ayrıntılı bir şekilde *Metâli'* şerhinde, Kutbüddin Râzî tarafından incelendiğini söyleyebiliriz.

Son olarak şunu ifade etmek istiyorum: Bu *Risâle'*de incelenen problemlerin, Mantık felsefesi bağlamında, ele alınıp tartışılması gerekir. Özellikle nicelenmiş önermelerin nasıl kurulduğu ve bunun doğruluk teorisiyle ilişkisi, matematiksel yargıların nasıl inşa edildiği, imkânsız nesnelerin olumlu bir önermede nasıl konu kılındığı gibi meseleler, dakikleştirilmesi gereken problemler olarak önümüzde durmaktadır. Yine aynı şekilde, olumsuzlamanın anlamı, yüklemlemenin hakikati gibi problemler klasik mantıkta ileri düzeyde tartışılan konulardır. Bunun yanı sıra, şartlı bir önermelerin *mukaddem* ve *tâlisinin* semantiği, imkânsız bir olgunun bir şeyleri ontik düzeyde nasıl gerektirdiği gibi konular, Mantık disipliniyle nedenselliğin kesiştiği problemlerdir. Modern Mantıkta da aktif olarak tartışılan bu konuların, modern tartışmalarla birlikte, müstakil bir biçimde ele alınıp incelenmesi gerekmektedir.

## KAYNAKÇA

Aktaş, Muhammed Maşuk. *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Büyükada, Samet. *İbn Sînâ'da Şartlı Kıyaslar*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Celâleddin ed-Devvânî. *Şerha el-muhakkik ed-Devvânî ve Molla Abdullah el-Yezdî alâ Tehzîbi'l mantık*. thk. Abdunnasîr Ahmet eş-Şâfi el-Melibârî. Kuveyt: Daru'd-Diyâ, 1435.

Daşdemir, Yusuf. “Ma'düle Önergelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî -Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması”. *Nazariyat*, 77-111.

Derin, Necmi. “Önermedeki Zât – Unvân Vasıf Ayrımının Bilgi Açısından Önemi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (01 Ocak 2013), 99-114.

Ebherî, Esîruddin. *Hulâsetu'l-efkâr ve nekâvetu'l-esrâr*. thk. Mehdî Azîmî - Hâşim Kurbânî. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396.

Ebherî, Esîruddin. “Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîl'l-esrâr”. *Mantık ve Mebâhisü'l-elfâz: Mecmu'â-i mütun ve makâlât-ı tahkîkî*. thk. Mehdî Muhakkik - Toshihiko Izutsu. Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tehrân, 1974.

El-Cürcânî, Seyyid Şerif. “Hâşiyetu's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî ala Şerhi's-Şemsiyye”. *Tahrîru'l kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea hâşiyeti's- Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*. Kum: Menşûrât-ı bidâr, 2005.

Eymen, Abdulhalık. *Enfau't-takrîrât fî şerhi'l-işârât ve't-tenbîhât*. 3 Cilt. Beyrut: Vemedatu'n-Lit-terceme ve'n-neşr, 1. Basım, 2018.

Hûnecî, Efdalüddin el-. *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*. thk. Hâlid Rüveyhib. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389.

İbn Sînâ. *Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Müctebâ Zirâ'î. Kum: Müessesesi-i Bostan-ı Kitap, 3. Basım, 1392.

İbn Sînâ, Ebu Alî. *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân*. thk. Ebu'l Alâ Afîfî. 10 Cilt. Kum: Ayetullah Mar'aşî en-Necefi el-Kübrâ, 2012.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyas*. thk. Said Zâyîd. 10 Cilt. Kum: Ayetullah Mar'aşî en-Necefi el-Kübrâ, 2012.

Karâmelikî, Ehad Ferâmurz - İbâdî, Ahmet. "Tetavvur-i Tarîh-i Kazâyây-ı Selâs". *Mecelle-i Felsefe ve Kelâm-ı İslâm-i 1* (1389), 69-89.

Kâtibî, Necmeddin. *Aynü'l-kavâ'id*. ed. Selman Sucu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Kâtibî, Necmeddin. *eş-Şemsiyye fî'l-kavâ'idî'l mantikiyye*. ed. Mehdi Fadlullâh. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1998.

Kâtibî, Necmeddin. *Şemsiyye Risâlesi*. ed. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera, 1. Basım, 2017.

Kuşlu, Harun. "İbn Sînâ ve Nasîruddin Tûsî Mantığında Şartlı Önergeler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (15 Aralık 2014), 1-16. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219867>

Kuşlu, Harun. *Nasîruddin Tûsî'de Önergeler Mantığı*. İstanbul: Klasik, 2016.

Leknevî, Bahrü'l-ulûm el-. *Şerhu Bahri'l-'ulûm ala Süllemlî'l-'ulûm*. thk. Abdunnasîr Ahmet eş-Şâfi el-Melibârî. Kuveyt: Daru'd-Diyâ, 2012.

Özturan, Mehmet. "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Risâle fî taksîmî'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015), 101-138.

Özturan, Mehmet. "Yüklemlemenin Anlamı: Tecrîdu'l- İtikâd Üzerine Bir İnceleme". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 10/1 (2020), 207-218.

Râzî, Fahreddin er-. *Mantiku'l-Mülâhhas*. thk. Ehâd Ferâmez Karâmelikî - Âdîne Asgarînejâd. Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381.

Râzî, Fahreddin er-. *Şerhu 'Uyuni'l-hikme*. ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ. Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1415.

Râzî, Fahreddin er-. *Şerhu'l İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Ali Rızâ Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encumen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384.

Râzî, Kutbüddin er-. “el-Muhâkemât li-Kutbüddin er-Râzî”. *el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasiruddin et-Tûsi ve'l Mühâkemât li-Kutbüddin er-Râzî*. thk. Kerîm Feyzî. Kum: Müessesetü Matbû'ât-ı Dînî, 1383.

Râzî, Kutbüddin er-. *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*. thk. Ebu'l-Kasım er-Rahmânî. 3 Cilt. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1393.

Râzî, Kutbüddin er-. *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*. thk. Ebu'l-Kasım er-Rahmânî. 3 Cilt. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1393.

Râzî, Kutbüddin er-. *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*. thk. Ebu'l-Kasım er-Rahmânî. 3 Cilt. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1393.

Râzî, Kutbüddin er-. *Risâle fî Tahkîki'l-külliyât: Tûmeller Risâlesi ve Şerhleri*. thk. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Râzî, Kutbüddin er-. *Tahrîru'l-kavaid'il mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye mea Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*. thk. Muhsin Bidârfer. Kum: Menşûrât-ı bidâr, 2005.

Rızâ, Muhammed - Alizâde, Muhammed. “Tebyîn-i Câvegâh-ı akdu'l vaz' Der Mantık”. *Meârif-i aklî Dergisi* 13 (1388), 123-158.

Semerkindî, Şemseddin es-. *Kıstâsu'l-efkâr fî'l-mantık*. thk. Esedu'llâh Fellahî. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2020.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şuhûdu'l -aynî fî mebâhisi'l -vücûdi'z-zihnî*. ed. Muhammed Zahid Cul. Bağdat: Menşûrât-ı cel, 2009.

Tûsî, Naîruddin et-. “el-İşârât ve’t-tenbîhât mea şerhi Nasîruddin et-Tûsî”. *el-İşârât ve’t-tenbîhât*. thk. Süleyman Dünyâ. Kâhire: Daru’l Meârif, 3. Basım, 1983.

Tûsî, Nasîruddin et-. “Mantık ve Mebâhisü’l-elfâz: Mecmu’â-i mütun ve makâlât-ı tahkîkî”. *Tadîlü’l mi’yâr fî nakdi Tenzîli’l-efkâr*. thk. Mehdî Muhakkik - Toshihiko Izutsu. Tahran: Müessesese-i Mütâlaât-ı İslamî-yi Dânişgâh-ı McGill Şu’be-i Tehrân, 1974.

Yezdî, Molla Abdullah. *Şerhu Tehzîbi’l-mantık mea Hevâşî Tehzîbi’t-tehzîb*. thk. Abdülhamîd Türkmâni. Amman: Dâru’n-nûr el-mübîn, 2018.



## رسالة في تحقيق المحصورات لقطب الدين الرازي التحتاني

الحمد لله مفيض الجود، ومبدع نظام الوجود، والصلاة على محمد<sup>1</sup> أفضل الخليفة<sup>2</sup>،  
ومنبع الحقيقة، وآله ينابيع الحكمة، وأزاهير العصمة ما طَلَعَ نَجْمٌ وَنَجْمٌ طَلَعَ. أيها المشغوفُ  
باستعلام<sup>3</sup> السرائرِ رَوَيْتُهُ، المصروفُ إلى استكشاف الستائرِ هِمَّتُهُ، المُستطِيعُ طَلَعَ بدائع رموزِ  
لُطْفِ شَأْنِهَا، المتَّطَلِّعُ إلى مصادفةٍ ودائع كنوز وإنْ خَفِيَ مكانها. إِيَّيْ مورِدُ لك في هذه الرسالة  
لطائف أسرارٍ قد كانت محتجبةً وراء أستارها. ممهدٌ إليك طرائفٍ ثَمَارٍ لم يَكُنْ تُفَتِّرُ<sup>4</sup> الأكمَامُ  
عن أزهارها، عارضٌ عليك غرائبٍ نكتٍ ضاق مسلكها، ناثِرٌ<sup>5</sup> لديك زَوَاهِرِ جواهر دَقِّ<sup>6</sup> سِلْكُهَا<sup>7</sup>،  
فإن قرع<sup>8</sup> سمعك فيما تَقَرَّعُهُ<sup>9</sup> اُزْدَرِ<sup>10</sup> درعك<sup>11</sup> مما<sup>12</sup> تسمعُه، مما لم يكن<sup>13</sup> لك<sup>14</sup> ألفة معه فظن  
به<sup>15</sup> خيراً ولا تنقبض فإن استقصاء النظر هو الذي يوجب<sup>16</sup> عدولاً عن المشهور. وفقني الله<sup>17</sup>  
وإياك لدرك<sup>18</sup> الحق وثبَّتْ<sup>19</sup> أقدامنا على مقامات الصدق إنه هو الجواد الكريم.

<sup>1</sup> ر - محمد.

<sup>2</sup> م - ومنبع الحقيقة؛ ر: الخليفة.

<sup>3</sup> م: بالاستعلاء.

<sup>4</sup> م ش: يفتتر.

<sup>5</sup> ش: تآثر.

<sup>6</sup> ش: وفر.

<sup>7</sup> م ر: مسلكها.

<sup>8</sup> م ر: فرغ.

<sup>9</sup> م: يقرعه.

<sup>10</sup> م: أورد؛ ش: أو ورد.

<sup>11</sup> ش + ضيق.

<sup>12</sup> م: فيما.

<sup>13</sup> ر: لم يبين.

<sup>14</sup> م: ألف؛ ر: الآن.

<sup>15</sup> م ش: فظن.

<sup>16</sup> ر: أوجب.

هذا وإن<sup>20</sup> الكلام في هذه الرسالة على قسمين: القسم الاول في تحقيق المحصورات الحملية وهو<sup>21</sup> يحتوي<sup>22</sup> على مقصدين و لواحق<sup>23</sup>.

### المقصد الاول: في بيان مفهوم<sup>24</sup> القضية الموجبة

لما كان المقصد<sup>25</sup> الأعلى و المطلب<sup>26</sup> الأسنى في المنطق<sup>27</sup> أن يُبحث عن الحجج و حقائقها، و كان البحث عنها متوقفاً على معرفة القضايا و دقائقها، وجب على المنطقي أن يبين معانيها و يشرح مبانيها على وجه عام كلي و طريق واضح جلي.

و لِقلة منفعة الشخصيات في العلوم و عود المهملات<sup>28</sup> إلى الجزئيات لا جرم انحصر البحث في المحصورات، فلا بد من بيان مفوماتها والكشف عن رموزها وإشاراتها على ما هو المستعمل في العلوم والمحاضرات، لا على أن يصطلح على<sup>29</sup> المراد منها، فربما<sup>30</sup> لا يجري الاستعمال على وتيرة الاصطلاح. ولتقع<sup>31</sup> البداية<sup>32</sup> بتحقيق المحصورات الكلية الموجبة؛ لشرفها ولتأدية معرفتها إلى درك البواقي بالمقايضة.

ولأنها<sup>33</sup> تتضمن<sup>34</sup> أموراً ثلاثة: <<كل>> و <<ج>> و <<ب>> والعلم بالمركب موقوف على العلم بالأجزاء، فلا بد من تلخيص مفوماتها فترتب<sup>35</sup> الكلام هناك على ثلاثة أبحاث:

- 
- 17 م + تعالى.  
18 ر: لدرس؛ ش: إلى درك.  
19 ر: و تثبت.  
20 م - وإن.  
21 ر: و هي.  
22 ر: تحتوي.  
23 ر ش - لواحق.  
24 ر ش - مفهوم.  
25 ر: المطلب.  
26 ر: والمقصد.  
27 ش - في المنطق.  
28 م: الجزئيات.  
29 م - على.  
30 م: فربما.  
31 م ر ش: وليقع.  
32 ر: البداية.  
33 أي: المحصورات الكلية الموجبة.  
34 م: يتضمن.

## البحث<sup>36</sup> الأول: في تحقيق معنى الكل

معناه كل واحدٍ واحدٍ لا الكلي ولا الكلُّ المجموعي، والفرق بينها:<sup>37</sup>

١. أن الكل المجموعي يتشعب<sup>38</sup> إلى كل واحدٍ واحدٍ تشعب<sup>39</sup> الشيء إلى<sup>40</sup> الأجزاء، والكلي إليه<sup>41</sup> بتشعبه<sup>42</sup> إلى الجزئيات.

٢. وأنه ربما يصدق على كل واحدٍ<sup>43</sup> منها ما لا يصدق على الآخر<sup>44</sup>.

وما قيل من<sup>45</sup> أن الكلي جزء لكل واحدٍ وهو جزء لكل<sup>46</sup> المجموعي ففيه<sup>47</sup> منع؛ لأن الطبيعة من حيث هي ليست جزءاً بل<sup>48</sup> محمولةً.

ثم إنا لسنا نقول: أن الكل بأحد المعنيين [الأخيرين]<sup>49</sup> لا يستعمل<sup>50</sup> في القضايا أصلاً؛ بل ربما يقال: <<كل إنسان نوع>> ويعنى<sup>51</sup> به الكلي، وقد يقال: <<كل إنسان لا يحويه دار>> ويعنى<sup>52</sup> به المجموعي<sup>53</sup>.

بل نقول: المعتبر في العلوم والقياسات هو المعنى الأول.<sup>54</sup> وإنما اعتبر ذلك فيها؛ لأنه لو لم يعتبر ذلك<sup>55</sup> لم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر لجواز اختصاص أحد الكليين بحكم

<sup>35</sup> م: يترتب.

<sup>36</sup> ش - الأول.

<sup>37</sup> ر ش: بينهما.

<sup>38</sup> م: تشعب؛ ر: متشعب؛ ش: ينسب.

<sup>39</sup> م ر: شعبة؛ ش: نسب.

<sup>40</sup> ر - الشيء إلى.

<sup>41</sup> أي: والكلي يتشعب إلى كل واحدٍ واحدٍ.

<sup>42</sup> م: تشعبه؛ ر: شعبة؛ ش: نسبته.

<sup>43</sup> ر - واحد.

<sup>44</sup> ر: الأخرى؛ ش: الآخرين.

<sup>45</sup> ر - من.

<sup>46</sup> ر: الكل.

<sup>47</sup> ر: فيه.

<sup>48</sup> ش + بل.

<sup>49</sup> م ر: الآخر<sup>ين</sup>؛ ش - الأخير<sup>ين</sup>.

<sup>50</sup> م: لا يستعملان.

<sup>51</sup> م ر: نعني.

<sup>52</sup> م ر: نعني.

<sup>53</sup> ش: المجموع.

<sup>54</sup> أي: الكل الذي يأتي بمعنى <<كل واحدٍ واحدٍ>>.

<sup>55</sup> ر - ذلك.

دون الآخر بخلاف ما إذا أخذ المعنى الأول؛ لأننا إذا قلنا: <<كل ج ب>> و<<كل ب أ>> ينتج:  
<<كل ج أ>> نظراً إلى أن آحاد <<ج>> من آحاد <<ب>>.

## البحث الثاني: في بيان مفهوم ج وفيه قواعد

الأولى: ليس مفهوم <<ج>> ما حقيقته <<ج>> ولا ما هو موصوف به.

أما الأول: فلأنه لو كان كذلك لم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر؛ لجواز أن يكون الحكم<sup>56</sup> خاصاً بإحدى الحقيقتين دون الأخرى.

وأما الثاني: فلأنه لو اعتبر في<sup>57</sup> الموضوعات أن تكون<sup>58</sup> أوصافاً لزم التسلسل<sup>59</sup>؛ إذ<sup>60</sup> كل صفة يمكن حملها على موصوفها.

وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم إمكان<sup>61</sup> حمل كل صفة على موصوفها على ذلك التقدير، وإنما يمكن أن لو كان كل موصوف صفةً لشيء آخر وهو ممتنع.<sup>62</sup>

والأولى أن يقال: لو فسر <<ج>> بأحدهما<sup>63</sup> لم يكن التفسير عاماً منطبقاً على جميع القضايا المستعملة في العلوم ضرورة أنه ربما<sup>64</sup> تستعمل قضايا موضوعاتها أوصاف<sup>65</sup> للأشياء؛<sup>66</sup> بل الواجب أن يفسر بأعم منهما<sup>67</sup>، وهو ما يصدق عليه أنه <<ج>>.

ويقال له: <<ج>> سواء كان<sup>69</sup> ذلك الشيء نفس <<ج>>، كقولنا: <<كل إنسان، حيوان>> أو شيئاً موصوفاً به وله حقيقة أخرى، كقولنا: <<كل أبيض فهو جسم>> فإن لكل واحد من الأشياء الموصوفة بالبياض كالإنسان والجسم<sup>70</sup>، طبيعة مغايرة لحقيقة الأبيض.

<sup>56</sup> م ر: الحمل.

<sup>57</sup> م: بالموضوعات.

<sup>58</sup> م ر: أن يكون.

<sup>59</sup> ر - لزم التسلسل.

<sup>60</sup> ش: و.

<sup>61</sup> ر: إذ كان.

<sup>62</sup> ر - وهو ممتنع.

<sup>63</sup> أي: لو كان مفهوم <<ج>> ما هو حقيقته <<ج>> و ما هو موصوف به.

<sup>64</sup> ر: إنما.

<sup>65</sup> ش: حقائق.

<sup>66</sup> ر: الأشياء؛ ش - أنفسها.

<sup>67</sup> ر: منها.

<sup>68</sup> ش - ويقال له: <<ج>>.

**الثانية:** الذي يقال عليه <<ج>> يكون<sup>71</sup> من الجزئيات الشخصية و النوعية إن كان <<ج>> جنساً أو عرضاً عاماً. و من الجزئيات الشخصية إن كان نوعاً أو نحوه بحيث لا يشد<sup>72</sup> منها شيء<sup>73</sup>.

و التقييد بالجزئيات<sup>74</sup> ليس لإخراج مسمى <<ج>> على ما ظنه المتأخرون؛ فإن مسمى <<ج>> ليس مما يصدق عليه <<ج>>؛ لاستدعاء الحمل تباير الموضوع والمحمول في المفهوم، و لإفضائه إلى إضافة<sup>75</sup> الشيء إلى نفسه، وأنه<sup>76</sup> محال ضرورة اقتضاء النسبة تباير المنتسبين.

لا يقال: لو لم يصدق على<sup>77</sup> مسمى <<ج>> ل<<ج>><sup>78</sup> لصدق نقيضه، فيلزم سلب الشيء عن نفسه.

لأننا نقول: لا نسلم صدق الملازمة و إنما تصدق<sup>79</sup> أن لو أمكن تعقل الإيجاب ثمّة، فإن السلب إنما هو بعد<sup>80</sup> تعقله، لكن لا يمكن تعقل الإيجاب في شيء واحد فلا يلزم من انتفاء الإيجاب ثمّة<sup>81</sup> صدق السلب.

أو نقول: إنما تصدق<sup>82</sup> الملازمة أن لو كان مسمى <<ج>> ل<<ج>><sup>83</sup> قضيةً وإنما يكون قضية أن لو أمكن الحكم فيه بالإيجاب وهو ممتنع.

69 ر: ويقال له: <<ج>> سواء كان.

70 م ر: و الخشب.

71 ر - يكون.

72 ر: لا يسد؛ ش: لا تشذ.

73 ش: شيء منها.

74 م: الجزئيات.

75 ر: صفة.

76 م ش: وهو.

77 م - على.

78 م ر - ل.

79 م - يصدق نقيضه فيلزم سلب الشيء عن نفسه. لأننا نقول: لا نسلم صدق الملازمة و إنما تصدق؛ ر ش: يصدق.

80 ر - بعد.

81 ر ش: ثم.

82 م ر: يصدق.

83 م ر ش- ل.

بل التقييد بالجزئيات إنما هو للتوضيح والتبيين، أو لإخراج المساوي والأعم منه،<sup>84</sup> فإنه<sup>85</sup> ما صدق<sup>86</sup> عليه <<ج>> كما يتناول ما هو أخص منه، كذلك يتناول الأعم والمساوي؛ وبالشخصية والنوعية ليخرج الجزئيات الاعتبارية كحَصَصِ الكليات الحاصلة في الأفراد فإن الحكم ليس يتناولها أصلاً.

لا يقال: لو انحصر ما صدق<sup>87</sup> عليه <<ج>> في الجزئيات الشخصية و النوعية يلزم بطلان ثلاث<sup>88</sup> قواعد من المنطق؛ إنعكاس السالبة الكلية و الموجبة الجزئية و إنتاج رابع الأول،<sup>89</sup> و اللازم باطل. بيان الملازمة أنه يصدق حينئذٍ<sup>90</sup> <<لا شيء من الحيوان بجنس>> و لا يصدق <<لا شيء من الجنس بحيوان>> ضرورة صدق قولنا: <<بعض الجنس حيوان<sup>91</sup>>> و كذلك لا يصدق <<بعض الحيوان جنس>><sup>92</sup> و أيضاً يصدق <<بعض الجنس حيوان، و لا شيء من الحيوان بجنس<sup>94</sup>>> مع كذب<sup>95</sup> <<وليس بعض الجنس جنسا>><sup>96</sup>.

لأننا نقول: حل<sup>97</sup> هذه الشبهة مسبوقة بتمهيد مقدمة. و هي أنا إذا قلنا: <<الحيوان جنس>> الحكم فيه<sup>98</sup> ليس على ما صدق عليه الحيوان، بل على نفس ماهية الحيوان كما في قولنا: <<زيد حيوان>> وكما لا يصح قولنا: <<الحيوان زيد>>؛ لأنّ الجزئي لا يحمل<sup>99</sup> على غيره على ما سيأتيك بيانه<sup>100</sup>. فكذا<sup>101</sup> لا يلزم صدق قولنا: <<الجنس حيوان>><sup>102</sup>.

84 أي: من المسمّى.

85 م: فإنّ.

86 م: ما يصدق.

87 م ر: يصدق.

88 ش: ثلث.

89 ر: رابع للأول.

90 ش - حينئذ.

91 ش: الحيوان.

92 ش: جنس.

93 ش - و كذلك لا يصدق <<بعض الحيوان، جنس>>.

94 ش - بجنس.

95 م - و أيضاً يصدق <<بعض الجنس حيوان، و لا شيء من الحيوان بجنس>> مع كذب.

96 ر - و أيضاً يصدق <<بعض الجنس، حيوان، و لا شيء من الحيوان، بجنس>> مع كذب <> وليس بعض الجنس، جنسا>>.

97 ر - حل.

98 ش - فيه.

99 ش: لا يصدق.

100 سيأتي البيان في البحث الثالث في تلخيص مفهوم <<ب>>.

101 م: فلذلك.

إذا تمهّد هذا فنقول: لا نسلم أنه يصدق قولكم: <<بعض الجنس حيوان>>، وإنما يصدق أن لو صدق الجنس على ما صدق عليه الحيوان، و هو ممتنع. بل الجنس صادق على<sup>103</sup> ماهية الحيوان نفسها.

أو نقول: إن أردتم بالحيوان في قولكم: <<بعض الجنس حيوان>> - الحيوان من حيث هو هو- فلا نسلم صدقه، وإن أردتم به<sup>104</sup> - الحيوان من حيث أنه عام- و هو الحيوان الخاص فلا حمل ولا وضع بينهما<sup>105</sup> كما في قولنا: <<بعض الإنسان زيد>> على ما سنذكر بعد و إذ لا حمل ولا وضع. فدعوى صدقه ممنوعة. فهو إنما يصدق أن لو كان قضية، ولئن<sup>106</sup> سلمناه ولكن<sup>107</sup> لا يبقى التناقض بينه وبين قولكم: <<لا شيء من الجنس بحيوان<sup>108</sup>>>. فإن المحمول فيه<sup>109</sup> الحيوان من حيث هو هو، أو نقول: لا نسلم أنه يصدق <<لا شيء من الجنس بحيوان>> فإن المحمول فيه هو الوصف العنواني في الأصل - و هو الحيوان من حيث هو هو- و ليس يصدق الحيوان من حيث هو هو<sup>110</sup> على الجنس أصلاً.

نص الشيخ في الشفاء حيث قال: <<إن الجنس ليس يحمل على طبيعة الحيوان <<حمل على>>؛ فإن طبيعة الحيوان ليست<sup>111</sup> بجنس. بل إن<sup>112</sup> الذي تحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند إيقاع اعتبار فيها بالفعل،<sup>113</sup> وذلك الاعتبار تجريدها<sup>114</sup> في الذهن بحيث يصلح لإيقاع الشركة فيها. فالموضوع للجنسية هو الحيوان<sup>115</sup> بشرط لا خلط و بشرط التجريد لا الحيوان لا بشرط الخلط<sup>116</sup> والتجريد<sup>117</sup>>>. <><sup>118</sup>

<sup>102</sup> ر: <<الحيوان جنس>>.

<sup>103</sup> م: على ما صدق عليه.

<sup>104</sup> ش - به.

<sup>105</sup> ش - بينهما.

<sup>106</sup> ش: وليس.

<sup>107</sup> ش: لكن.

<sup>108</sup> م: الحيوان.

<sup>109</sup> و في هامش م: في السالبة الكلية.

<sup>110</sup> م - هو.

<sup>111</sup> م: ليس.

<sup>112</sup> ش - إن.

<sup>113</sup> ر: بالعقل.

<sup>114</sup> ر: تحريرها.

<sup>115</sup> ر ش: حيوان.

<sup>116</sup> ش: خلط.

<sup>117</sup> ش - والتجريد.

هذا<sup>119</sup> ما ذكره في الشفاء. أراد بـ <<يحمل عليها<sup>120</sup>>> حملَ المواطأة - أعني حملَ هو هو-؛ فإنه قال قُبِّلَ هذا البحث: <<إنَّ الأمر الذي ينسب<sup>121</sup> إلى موضوع<sup>122</sup> تكون<sup>123</sup> نسبته على وجهين: فإنه إما أن يكون بحيث يمكن أن يقال: <<الموضوع هو>> كالحيوان الذي يمكن<sup>124</sup> أن يقال: <<الإنسان حيوان>> و مثل هذا [فهو]<sup>125</sup> المحمول على الشيء، و المحمول على الموضوع؛<sup>126</sup> وإما أن يكون بحيث لا<sup>127</sup> يمكن أن يقال فيه كالبياض الذي لا يمكن أن يقال<sup>128</sup> لموضوعه إذا فرض ثوباً، أو خشبة<sup>129</sup> <<إنَّه هو>> فلا يقال البتة: <<إنَّ الثوب بياض<sup>130</sup>>> بل إما <<ذو بياض>> أو <<أبيض>> و مثل<sup>131</sup> هذا، و إن لم يكن محمولاً على الموضوع، فهو لا محالة يكون موجوداً فيه<sup>132</sup>>> انتهى ما في الشفاء و ستسمع<sup>133</sup> في بحث المحمول ما يؤيد<sup>134</sup> هذا البحث بياناً ويزيدك استبصاراً وتبياناً.<sup>135</sup>

**الثالثة:** المراد بالصدق فيما صدق عليه <<ج>> ليس الدوام<sup>136</sup> ولا اللادوام<sup>137</sup>. فإنه<sup>138</sup> <<كل ج>> أعم من <<ج دائماً>> والأخص لا يفهم من الأعم.

و كذلك ليس صدقاً<sup>139</sup> بالإمكان و الصحة، فإنَّ قولنا: <<كل أبيض>> لا يفهم منه البتة نسبة<sup>140</sup> أن<sup>141</sup> ما يصح أن يكون أبيض بل ما هو موصوف بالفعل بأنه أبيض خلافاً

118 انظر: منطق الشفاء لإبن سينا، ج ١، المدخل، كتاب المقولات، الفصل الخامس، ص ٣٨-٣٩.

119 ر: و تحرير هذا

120 م ر: بـ <<يحمل على>>.

121 ر: نسب.

122 ر ش: الموضوع.

123 م ر ش: يكون.

124 ش - أن يقال: <<الموضوع هو>> كالحيوان الذي يمكن.

125 م ر ش - فهو.

126 ر - فإنه إما أن يكون بحيث يمكن أن يقال <<الموضوع هو>> كالحيوان الذي يمكن أن يقال: <<الإنسان حيوان>> و مثل فهو هذا المحمول على الشيء، و المحمول على الموضوع.

127 ر - لا

128 ر - أن يقال.

129 ش: خشب.

130 ش: البياض.

131 ر: و قيل.

132 انظر: منطق الشفاء لإبن سينا، ج ١، كتاب المقولات، المقالة الأولى، الفصل الثالث، ص ٢٠.

133 ر: و تسمع.

134 ر: ما يزيد.

135 ش - تبياناً.

136 م ر ش: الدائم.

137 م ر ش: ولا اللادائم.

138 ر: فإن.

للفارابي. فإنه زعم أنّ المعنى ما يصح أن يكون <<ج>>. وإن جاز أن يوجد و يعدم و لا يكون له حاصلاً أنه <<ج>> حتى يدخل في الحكم على الأبيض ما يمكن أن يتصف بالبياض و إن لم يتصف به أبداً، فيدخل ما يتصف بالسواد و غيره دائماً في أحكام<sup>142</sup> الأبيض.

و ما قيل<sup>143</sup> من أنه مخالف للتحقيق، فإن الشيء الذي يصح أن يكون إنساناً كالنطفة لا يصح أن<sup>144</sup> يقال: <<إنه إنسان>>. فيه مغالطة بحسب اشتراك الاسم؛ فإن الإمكان<sup>145</sup> ربما يطلق على ما<sup>146</sup> يقابل الفعل<sup>147</sup>، و ربما يطلق على ما يقابل الضرورة<sup>148</sup> - أعني الإمكان العام - و مراد الفارابي هذا<sup>149</sup> لا الأول، نعم أنه مخالف للعرف و اللغة كما أشرنا إليه.

و<sup>150</sup> هذا الفعل ليس فعل الوجود في الأعيان فقط، فكم من قضية لا يلتفت إلى وجود موضوعها<sup>151</sup> بل على وجهٍ يعم الفرض الذهنيّ و الوجود الخارجي. فإذا قيل: <<كل أبيض مفرق للبصر>> يدخل فيه ما هو أبيض في الخارج، و ما لا يكون أبيض كالأسود إذا<sup>152</sup> فرضه<sup>153</sup> العقل أنه<sup>154</sup> أبيض.

فالمعنى كل ما يصدق عليه <<ج>> بالفعل عند العقل من أفرادهِ سواء كانت موجودة في الخارج تحقيقاً أو تقديراً أو في الذهن، فالحكم شامل لكل واحد من هذه<sup>155</sup> الأنواع من الأفراد لو كان للموضوع تلك الأنواع من الأفراد.

139 ش: صدقها.

140 م ر - نسبة.

141 م - أن.

142 ر: الأحكام.

143 في هامش م: القائل هو نصير الدين الطوسي.

144 ش - يصح أن.

145 م - لا يصح أن يقال: <<أنه إنسان>>. فيه مغالطة بحسب اشتراك الاسم؛ فإن الإمكان.

146 م - ما.

147 أي: الإمكان بمعنى القوة، انظر: شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ص 79.

148 م: ضرورة.

149 ش + إلا.

150 ر + في.

151 كقولنا: <<شريك الباري ممتنع، و كل ممتنع معدوم>>.

152 م - إذا.

153 م: يفرضه.

154 ر - أنه.

155 ش - هذه.

فربما لا تكون للموضوع أفراد موجودة في الخارج كقولنا: <<كل خلاءٍ بُغْدٌ>> أو لا يكون له إلا<sup>156</sup> الأفراد الذهنية كقولنا: <<كل ممتنع معدوم>> و الحاصل، شمول الحكم لجميع الأفراد التي تكون لـ<<ج>>.

لا يقال: لو أخذ الموضوع بحيث يدخل فيه الأفراد المفروضة فلا تصدق كلية أصلاً ضرورةً صدق <<ج>><sup>157</sup> ليس بـ<<ب>> على ما فرضه العقل كذلك.

لأننا نقول: لا نسلم أنه يصدق <<ج>> ليس بـ<<ب>> على ما فرضه العقل كذلك<sup>158</sup>، وإنما يلزم أن لو لم يكن المفروض محالاً و هو ممتنع.

أو نقول: لا نسلم عدم صدق <<كلية ج>>؛ فإن صدق <<ليس ب>> على <<ج>><sup>159</sup> لا ينافي صدق <<ب>> عليه؛ فإن من الجائز أن يصدق عليه بحسب وقتين أو يكون ذلك البعض ممتنعاً و لا يبعد اتصاف المحال بالمحال.

و التحقيق أن ما فرضه العقل <<ج>> ليس بـ<<ب>> فهو لا يكون من أفراد <<ج>>؛ فإنه لا يدخل <<الإنسان اللاناطق>> في <<كل إنسان>>. نعم الممتنعات تدخل<sup>160</sup> في الحكم إذا كانت من أفراد الموضوع، ومما<sup>161</sup> يوضحه أنه إذا قيل <<كل إنسان ناطق>> فلا يفهم منه<sup>162</sup> <<إن الحجر الإنسان ناطق>> أو <<الإنسان اللاناطق ناطق>> كما يفهم منه <<أن زيدا ناطق، و عمراً ناطق>> إلى غير ذلك من الأفراد.

و الدليل على ذلك هو <<أنه ليس شيء من الناس بإنسان حجر>> و يجب من ذلك أن لا يكون شيء مما هو إنسان حجر بإنسان فلا يتناوله<sup>163</sup> الحكم على الإنسان قطعاً.

و من ههنا انكشف أن ما اشترط بعض لدفع هذه الشبهة من عدم منافاة ذات الموضوع و وصفه<sup>164</sup> مستغنى عنه؛ لأن في الأفراد ما يغني عن ذلك؛ إذ<sup>165</sup> فرد الكلي ما يحمل الكلي عليه بالمواطأة. ولا خفاء في إمتناع المنافاة بين الموضوع<sup>166</sup> و المحمول<sup>167</sup>.

<sup>156</sup> ش - إلا.

<sup>157</sup> م ر + و.

<sup>158</sup> ر - لا نسلم أنه يصدق <<ج>> و <<ليس ب>> على ما فرضه العقل كذلك.

<sup>159</sup> م - <<ج>>.

<sup>160</sup> ر - تدخل.

<sup>161</sup> م: ومما.

<sup>162</sup> م: منهم.

<sup>163</sup> م ر: فلا يتناوله.

ثم إنَّ طائفة من المنطقيين ذهبوا إلى أنَّ المراد منه ما يوجد في الخارج في زمان ما<sup>168</sup> حتى يكون قولنا: <<كل أبيض>> معناه أن كل أبيض موجود بالفعل في زمان ما. وهذا الرأي<sup>169</sup> فاسد لوجه:

**أحدها :** أنَّ <<كلية ج>><sup>170</sup> تنقلب جزئية؛ لأنَّ كل واحد من الموجودين في وقتٍ -إذا لم يصرح<sup>171</sup> بالشرط المذكور- بعض ما يوصف بـ<<ج>><sup>172</sup>.

**وثانيها:**<sup>173</sup> أنَّ الغرض من هذا البحث بيان مفهوم <<كل ج>> و ظنَّ أنه ليس يفهم منه وجود أفراد <<ج>> فضلاً عن وجودها في الخارج. فإنَّ المفهوم ليس إلا كل واحد واحد من أفراد <<ج>> إما أنه يفهم منها أنها موجودة مطلقاً أو<sup>174</sup> في الخارج<sup>175</sup> فلا وكيف و قولنا: <<كل ج أعم من ج موجود في الخارج>> و الأعم لا يفيد الأخص فإن قلت: أليس وجود الموضوع في الموجبة واجباً؟ قلت: وجود الموضوع وإن كان واجباً لكنه<sup>176</sup> ليس مفهوماً من القضية بل أمر يستدعيه صدق<sup>177</sup> الحكم الإيجابي<sup>178</sup>.

**و ثالثها :** أنَّ لنا قضايا موضوعاتها أمور لا يُلتفت إلى وجودها كقولكم:<sup>179</sup> <<كل دائرتين عرضيتين<sup>180</sup> تتحركان<sup>181</sup> بالخلاف على محورٍ واحدٍ إلى قطبَيْه>> فإنَّهما ينطبقان و

164 ش: و وضعه.

165 م: إذن؛ ر: أو

166 ر: المحمول.

167 ر: والموضوع.

168 ش - ما.

169 ر: الذي.

170 م ر - <<ج>>.

171 م: لم يصر.

172 ش: بـ<<ج ب>>.

173 ش: وثانيهما.

174 م: و.

175 ش - فإنَّ المفهوم ليس إلا كل واحد واحد من أفراد <<ج>> إما أنه يفهم منها أنها موجودة مطلقاً أو في الخارج.

176 ش - لكن.

177 ر - صدق.

178 م: الإيجاب.

179 ش: كقولهم.

180 ر: عظيمتين.

181 م: يتحركان.

ينفصلان، فلا يعنى<sup>182</sup> بهما أنّ ذلك فيما<sup>183</sup> وجد أو يوجد وقتاً ما من الدوائر بل لا يلتفت إلاّ إلى ماهيتهما<sup>184</sup> فقط.

و رابعها : لو كان الحكم<sup>185</sup> على الأفراد الموجودة لا يستدعي<sup>186</sup> صدق السلب وجوداً الأفراد كالإيجاب، و التالي باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة أنّ صدق السلب عبارة عن مطابقته لما في نفس الأمر، و مطابقة الحكم على الأفراد الموجودة لنفس الأمر يستدعي وجودها ضرورةً. و أما بطلان التالي<sup>187</sup> فلأنّ السلب<sup>188</sup> يصح عن المعدوم، و إلاّ لزم صدق الإيجاب عليه، هذا خلف.

لا يقال: السلب هو رفع الإيجاب عن الأفراد الموجودة و رفع الإيجاب عنها كما<sup>189</sup> يصدق بعدم<sup>190</sup> ثبوت المحمول لها<sup>191</sup> كذلك يصدق عند عدمها، فالحكم السلبي وإن كان على الأفراد الموجودة لكنّ صدقه لا يتوقف على وجودها.

لأننا نقول: إن أردتم بقولكم: <<السلب رفع الإيجاب عن الأفراد الموجودة>> -أنّه رفع الإيجاب الوارد على الأفراد الموجودة- فلا خفاء في<sup>192</sup> أنّه يستدعي وجودها<sup>193</sup>، وإن أردتم -أنّه<sup>194</sup> رفع الإيجاب الذي يرد ذلك الإيجاب على الأفراد الموجودة- و ذلك الرفع ليس وارداً عليها فلا يكون المحكوم عليه في السلب هو الأفراد الموجودة. فالقول: ب>>أن الحكم السلبي على الأفراد الموجودة و صدقه غير موقوف على وجودها>> باطل.

182 ر ش: فلا نعني.

183 م: مهما.

184 م: ماهيتها.

185 ش: أنّ الحكم لو كان.

186 ش: يستدعي.

187 ر: الثاني.

188 م: السبب.

189 م: كان.

190 ر: لعدم.

191 ر - لها.

192 م - في.

193 ش - أنّه رفع الإيجاب الوارد على الأفراد الموجودة فلا خفاء في أنّه يستدعي وجودها.

194 ر - أنّه.

و خامسها: أنه<sup>195</sup> لو أخذ الموضوع في الموجبة بحسب الوجود الخارجي فلا يخلو إما: أن يوجد الموضوع<sup>196</sup> في السلب كذلك أو لا. و أياً ما كان فلا يتحقق التناقض بين الموجبة و السالبة أصلاً. أما على التقدير الثاني فظاهر لاستدعاء التناقض اتحاد الموضوع، و أما على التقدير الأول فلجواز كذبهما عند عدم الموضوع.

وسادسها: أنه لو أخذ الموضوع بحسب الخارج لأمكن صدق السالبة في كل مادة يكون الموضوع فيها ممكن الوجود، فلا يحصل الجزم بصدق الموجبة فيها<sup>197</sup>.

بيان الأول: أنه يمكن<sup>198</sup> أن ينعدم جميع أفراد ذلك الموضوع فيصدق السلب الكلي لعدم الموضوع. و بيان الثاني: ظاهر لا ستره فيه<sup>199</sup>.

و سابعها: أنه لو اعتبر الموضوع بحسب الخارج لكنت الجهة متعلقة بالسور، فإنه إذا فرض انحصار جميع الحيوانات في الإنسان يصدق حينئذٍ <<كل حيوان إنسان بالضرورة>> فضرورة ثبوت الإنسان إنما هي لكلية الحيوان في ذلك الزمان، لا لطبيعة الحيوان و ليس كذلك؛ بل يجب اعتبار الجهة بحسب اقتضاء<sup>200</sup> طبيعة الموضوع و المحمول و لا بحسب فرض الفارض<sup>201</sup> فإن من اللوازم في اعتبار الجهة أن تلاحظ طبيعة الموضوع و المحمول<sup>202</sup> أولاً ثم تتعقل<sup>203</sup> النسبة بينهما و تعتبر<sup>204</sup> كيفية لتلك النسبة و تعبر<sup>205</sup> عنها بعبارة هي<sup>206</sup> الجهة سواء تطابق كيفيتها في نفس<sup>207</sup> الأمر- أعني مادة القضية- أو لا. وقد أشار الشيخ

195 ر ش - أنه.

196 م - في الموجبة بحسب الوجود الخارجي فلا يخلو إما: أن يوجد الموضوع.

197 ر - فيها.

198 م + <<ج>>.

199 م ش: به.

200 ش - لطبيعة الحيوان، و ليس كذلك بل يجب اعتبار الجهة بحسب اقتضاء.

201 ش: العام لخاص.

202 م - و لا بحسب فرض الفارض فإن من اللوازم في اعتبار الجهة أن يلاحظ طبيعة الموضوع و المحمول؛

ش -و المحمول.

203 م: يتعقل؛ ش: تعقل.

204 م ش: يعتبر.

205 م ش: يعبر.

206 ش: في.

207 ر - نفس.

إلى هذا في الشفاء حيث قال: <<فإن الاعتبار في الضرورة و الإمكان إنما هو بحسب مقايضة حال الموضوع و المحمول. و يدخل عليه بعد ذلك السور و ليس ذلك بحسب السور>>.<sup>208</sup>

**و ثامنها:** أنه لو اعتبر الموضوع بحسب الوجود الخارجي، يلزم جواز انقلاب القضية من الإمكان إلى الضرورة. فإنه يمكن أن يتوهم زمان من الأزمنة لا حيوان فيه إلا الإنسان، فقبل هذا الزمان يصدق <<كل حيوان ناطق بالإمكان>> و في ذلك الزمان يصدق القضية ضروريةً بضرورة ثبوت الناطق لجميع أفراد الحيوان<sup>209</sup> الموجودة في الخارج حينئذ.

**لا يقال:** نسبة الناطق إلى كل واحدٍ واحدٍ<sup>210</sup> من أفراد الحيوان قبل زمان الانحصار ليست بالإمتناع لصدق <<بعض الحيوان ناطق بالإمكان>> و لا بالوجوب لصدق <<بعض الحيوان ليس بناطق بالإمكان حينئذٍ<sup>211</sup>>> فتعين أن يكون بالإمكان؛

لأننا لا نسلم حصر كيفية النسبة في الأقسام الثلاثة، بل ههنا قسم آخر هو الحق وهو نسبة الناطق إلى بعض الحيوانات بالضرورة<sup>212</sup> وإلى بعضها بالإمتناع. **فإن قلت:** من أين تحقق قسم آخر و كيفية كل نسبة منحصرة في الأقسام الثلاثة؟ **قلت:** كيفية نسبة محمول واحدٍ إلى موضوع واحدٍ ينحصر فيها، وليس ههنا كذلك، فإن كل فرد من الأفراد موضوعٌ على حدة. **فإن قيل:** الواقع قبل زمان الانحصار إمكان صدق القضية و إمكان الصدق لا يستلزم صدق الإمكان.

**فنقول:** إمكان الصدق و صدق الإمكان متلازمان؛ لأنه إذا لم يمتنع صدق ثبوت المحمول للموضوع لم يمتنع ثبوت المحمول له<sup>213</sup>، و إلا لامتنع ثبوت المحمول له فيمتنع صدق الثبوت و قد فرضنا إمكانه، هذا خلف. **فإن** <sup>214</sup> **قلت:** يمتنع أن يصدق قبل زمان الانحصار <<كل حيوان إنسان بالإمكان>> ضرورة<sup>215</sup> صدق <<بعض الحيوان ليس بإنسان<sup>216</sup>

<sup>208</sup> انظر: منطق الشفاء لابن سينا، ج ٢، القياس، المقالة الأولى، ص ٣١.

<sup>209</sup> م - الحيوان.

<sup>210</sup> ش - واحد.

<sup>211</sup> ش - حينئذ.

<sup>212</sup> ر: بالوجوب.

<sup>213</sup> ش - له.

<sup>214</sup> م - فإن.

<sup>215</sup> ش: ليس.

<sup>216</sup> ش - ليس بإنسان.

بالضرورة<sup>217</sup> حينئذٍ > فقد نسيت<sup>218</sup> أمسك و التزمت<sup>219</sup> نفسك؛ لأن اعتبار الموضوع بحسب الخارج يفضي إلى إمكان صدقها المستلزم لصدق إمكانها كما تبين، و عند فساد اللازم يظهر فساد الملزوم.

فإن<sup>220</sup> قلت: هبَّ أنه يمكن أن يصدق قبل زمان الانحصار >كل حيوان، إنسان> لكن هذا<sup>221</sup> الإمكان هو<sup>222</sup> الإمكان العام فلا يلزم إلا أن يكون القضية ممكنة بالإمكان العام، فلم لا يجوز أن تصير ضرورة فليس في ذلك من إنقلاب الحقائق.

قلت: إذا صدق القضية الموجبة<sup>223</sup> ممكنة بالإمكان العام و ليست<sup>224</sup> في مادة الضرورة، صدق قولنا: >بعض الحيوان ليس<sup>225</sup> بإنسان بالإمكان العام>. فتعين أن يكون في مادة<sup>226</sup> الإمكان الخاص.

“هذا و التحقيق أنه لو أخذ الموضوع بحسب الخارج لا يكون إمكان الصدق و صدق الإمكان<sup>227</sup> متلازمين؛ لاستدعاء صدق الإمكان وجودَ الموضوع في الخارج بخلاف إمكان الصدق. أما إذا أخذ الموضوع موجوداً<sup>228</sup> كما أشرنا إليه فلا شك في تلازمهما؛ لأنه على تقدير فرض وجود الموضوع يكون<sup>229</sup> التلازم ضرورياً دائماً<sup>230</sup>، و إلا لانقلب ما ليس بضروري ضرورياً على تقدير ممكن و هو وجود الموضوع<sup>231</sup>، هذا خلف.”

217 ر - بالضرورة؛ ش: بإنسان.

218 ر: لست.

219 ش: ألزمت.

220 م ش: ولين.

221 ش - هذا.

222 م - الإمكان هو.

223 ش - الموجبة.

224 م: وليس.

225 ر - ليس.

226 م: في زيادة.

227 ر - و صدق الإمكان.

228 ر - موجوداً.

229 م - وجوداً كما أشرنا إليه فلا شك في تلازمهما؛ لأنه على تقدير فرض وجود الموضوع يكون.

230 ش - دائماً.

231 م ش - و هو وجود الموضوع.

واعلم أنّ الذي ساق هؤلاء القوم إلى هذا المذهب<sup>232</sup> السخيف ما ورد في التعليم الأول من أنّ القضايا ثلاثة: مطلقة وضرورية وممكنة. فتوهموا أقسامها<sup>233</sup> بحسب الأزمان ففسروا<sup>234</sup> المطلقة بما كان موضوعاتها حاصلة في الخارج في الماضي أو الحالي والضرورية بما<sup>235</sup> يشتمل<sup>236</sup> على الأزمنة الثلاثة. والممكنة بما يختص بالاستقبال. وليست هذه التفاسير تفيد الانحصار الذي هو مطلوبهم، فكم من القضايا<sup>237</sup> التي<sup>238</sup> تخرج من الأنواع الثلاثة على هذا الاصطلاح. مثلاً إذا اتفق أن لم يوجد من الكاتب<sup>239</sup> في زمان من الأزمنة الماضية و<sup>240</sup>الحالية من يملك<sup>241</sup> ألفَ وقرٍ من<sup>242</sup> ذهبٍ فيصدق <<لا شيء ممن لا يملك ألفَ وقرٍ من ذهبٍ، لكاتب<sup>243</sup>>><sup>244</sup> مع<sup>245</sup> أنه يمكن أن لا يكون في ذلك الزمان من يملك ألفَ وقرٍ من ذهبٍ ، فهي لا تكون مطلقة، وأما كونها ليست بضرورية ولا ممكنة، فظاهر. وأمثال هذه القضية كثيرة. ولنورد<sup>246</sup> المذاهب الأخرى في هذا الباب.

فمن تلاميذة المعلم الأول من حَصَرَ وقال: -وهو أقرب إلى الصواب- <<القضية إما أن تكون<sup>247</sup> الجهة فيها مذكورة<sup>248</sup> وإما لا تكون،<sup>249</sup> وإن<sup>250</sup> لم تكن<sup>251</sup> فهي المطلقة، وإن كانت مذكورة، فإنما إن كانت تلك الجهة إحدى الضروريتين -أعني ضرورة الإيجاب وضرورة السلب-

<sup>232</sup> ش: البحث.

<sup>233</sup> ر: أشعابها.

<sup>234</sup> م - مطلقة وضرورية وممكنة. فتوهموا أقسامها بحسب الأزمان ففسروا.

<sup>235</sup> ش: مما.

<sup>236</sup> م: يشمل.

<sup>237</sup> م ش: قضايا.

<sup>238</sup> م - التي.

<sup>239</sup> ش: كتاب.

<sup>240</sup> م: أو.

<sup>241</sup> م: تملك.

<sup>242</sup> م - من.

<sup>243</sup> ش: بكاتب.

<sup>244</sup> م - فيصدق <<لا شيء ممن لا يملك ألف وقر من ذهب، لكاتب>>.

<sup>245</sup> م ر: صح.

<sup>246</sup> ر: و البورد.

<sup>247</sup> ر: أن يكون.

<sup>248</sup> م: مذكورة فيها.

<sup>249</sup> م: أو لا.

<sup>250</sup> م: فإن.

<sup>251</sup> م ش: يكن.

فهي الضرورية، أو لا،<sup>252</sup> فهي الممكنة>>. وهذا تقسيم مانعة الخلو<sup>253</sup> دون الجمع؛ لجواز صدق المطلقة على الضرورية، و الممكنة.

و منهم من قال: <<نسبة المحمول إلى الموضوع إما بالقوة فالقضية ممكنة، أو بالفعل ولا يخلو إما أن تكون<sup>254</sup> بالضرورة و هي الضرورية، أو لا بالضرورة و هي المطلقة>>. و هذا تقسيم مانعة<sup>255</sup> الجمع<sup>256</sup> و الخلو.

و منهم من قال: <<المحمول إما أن يكون واجب الثبوت أو السلب<sup>257</sup> للموضوع، و إما أن لا يكون، فإن لم يكن فهي الممكنة و إن كان<sup>258</sup> فلا يخلو إما أن يجب دائماً في جميع الأوقات فهي الضرورية<sup>259</sup>، أو تكون لا دائماً<sup>260</sup> بل في وقت ما، معين أو غير معين فهي المطلقة>>.

وهذا بحث عرضي<sup>261</sup> وقع في البين، ولنرجع إلى ما نحن بصدد فنقول: لما اطلع بعض الناس على تفاسير أولئك القوم استنكروا تلك التخصيصات فعمّموا الأزمنة في الموضوعات فقالوا: معنى <<كل<sup>262</sup> ج ب>> كل ما اتصف ب <<ج>> في الخارج سواء كان حال الحكم أو قبله أو بعده فهو <<ب>>. و أنت خير بزيغهم عن طريق السداد و عدم ظفرهم بالمراد.

ثم إن قوماً حاولوا تحقيق<sup>263</sup> الحق في ذلك و استنهضوا أفكارهم في الاستخلاص،<sup>264</sup> ومما<sup>265</sup> ورد هناك<sup>266</sup> ففسروها بأن: <<كل ما لو وجد كان ج، فهو بحيث لو وجد كان ب>> و

252 م: و إلا.

253 م: مانع للخلو.

254 ر - أن تكون.

255 ر: مانع.

256 م: مانع للجمع.

257 أي: واجب السلب.

258 أي: و إن كان واجب الثبوت أو السلب.

259 م: الضرورة.

260 م: يجب لا دائماً.

261 ش: غير مرضي.

262 ش: كل.

263 م: الحقيق.

264 ر: الاستحلال.

265 ش: عما.

266 ش: هنالك.

هؤلاء قد يقارب<sup>267</sup> الحق إليهم إلا أنهم تقاعسوا عنه<sup>268</sup> و ظنوا<sup>269</sup> أن <<كل ج>> يشمل جميع الممتنعات حتى صرحوا بأن المنخسف الذي ليس بقمر وإن كان ممتنعاً فهو بحيث لو وجد كان منخسفاً وليس بقمر. فورد<sup>270</sup> عليهم أن<sup>271</sup> لا يصدق موجبة كلية<sup>272</sup> ولا سالبة كلية أصلاً، ولزمهم<sup>273</sup> محالات آخر شنيعة و حيث<sup>274</sup> تنبّهت<sup>275</sup> طائفة أخرى بهذا<sup>276</sup> الفتق<sup>277</sup> انتهضوا<sup>278</sup> اللربق<sup>279</sup> فقيّدوا الأفراد بالممكنة<sup>280</sup> و اعتبروا قضية أخرى سمّوها الذهنية. و كل ذلك خبط فاحش، و الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ما ذكرناه و استثبتنا<sup>281</sup> مبناه<sup>282</sup>. و<sup>283</sup> لهذه<sup>284</sup> الفصول شوارد و زوائد<sup>285</sup> طوينا ذكرها و تركنا نثرها؛ فإن ما لوحنا الله<sup>286</sup> إليه كاف لمن له مسكة.

### البحث الثالث: في تلخيص مفهوم ب

لما تبين فيما<sup>287</sup> سبق أن المحكوم عليه هو الذي يصدق عليه <<ج>><sup>288</sup> من الأفراد يسمى ذات الموضوع و الذي عُبر به<sup>289</sup> يسمى<sup>290</sup> عنوان الموضوع و وصفه. فاعلم أن المحكوم

- 
- 267 م: تقارب.  
268 ر: تنازعوا.  
269 م ش: وحسبوا؛ ر: وقالوا.  
270 ر: يُورد.  
271 م - أن.  
272 ش + أصلاً.  
273 ر: التزام؛ ش + التزام.  
274 ر: وجبت.  
275 م: تنبّه؛ ر: سننه.  
276 م ش: لهذا.  
277 ر: الصق؛ ش: عتق.  
278 ر: انتهض؛ ش: انتهضت.  
279 ر: للزلق؛ ش: للوتق.  
280 ر: الممكنة.  
281 م: واستثبتناه؛ ر: و أسسنا؛ ش: و استحسناه.  
282 م - مبناه.  
283 ر - و.  
284 ش: وهذه.  
285 ر - زوائد.  
286 م ر ش- الله.  
287 ر: مما؛ ش: ما.  
288 م: ب.  
289 ش: عنه.  
290 ر: سمّي.

به ليس الذات الذي يصدق عليه <<ب>> بل وصفاً له،<sup>291</sup> وإلا لم تصدق قضية في مادة الإمكان أصلاً؛ لأن ذات الموضوع بعينه هو ذات المحمول، فإن الحمل يستدعي إتحاد الموضوع والمحمول في الذات والتغاير في المفهوم.

ثم المحمول لا يخلو إما أن يكون كلياً أو جزئياً، فإن كان جزئياً لم يكون الموضوع غير ذلك الجزئي<sup>292</sup> لأن الجزئيين متباينين<sup>293</sup> لا يحمل أحدهما على الآخر. وإذا كان كذلك لم يكن بينهما وضع و حمل<sup>294</sup> في الحقيقة بحسب الطبع؛ بل بحسب القول<sup>295</sup> واللسان كما يقال<sup>296</sup>: <<هذا الإنسان هذا الكاتب>> و <<زيد هو أبو القاسم>> إلا أن يعنى بأبي القاسم معنى يجوز أن يشارك فيه آخر. وكذلك إذا كان الموضوع كلياً كقولنا: <<بعض الإنسان، زيد>> لعدم التغاير بينهما عند التحقيق.

فكل ما هو محمول بالحقيقة فهو كلي و أعني بالكلي ههنا<sup>297</sup> معروض الكلية عند حصوله في العقل لا من هذه الحيثية فإنه من هذه الحيثية كلي طبيعي بل من حيث هو هو<sup>298</sup> الذي يكون في نفسه معنى ليس بعام و لا خاص و لا كلي و لا جزئي و يعطي ما تحته حده و إسمه وقد أوماً الشيخ إلى هذه الكلية<sup>299</sup> في الشفاء حيث قال: <<و بالجملة إذا قالوا: إن الجنس الطبيعي يعطي ما تحته إسمه و حده، فهذا أيضاً قولٌ غيرٌ محقق؛ لأنه ليس يعطي من حيث أنه جنس طبيعي كما لم يعط من حيث هو جنس منطقي و لكن إنما يعطيها<sup>300</sup> الطبيعة الموضوعية<sup>301</sup> لأن يكون جنساً طبيعياً؛ و هذه الطبيعة بنفسها<sup>302</sup> أيضاً<sup>303</sup> ليست جنساً طبيعياً كما ليست جنساً منطقياً، اللهم إلا أن لا<sup>304</sup> يعنى بالجنس الطبيعي<sup>305</sup> إلا مجرد

<sup>291</sup> م: وصف المحمول.

<sup>292</sup> م - لم يكون الموضوع غير ذلك الجزئي، + فإن كان الموضوع أيضاً جزئياً لم يكن في المفهوم الجزئي.

<sup>293</sup> ر - متباينين؛ م: متباينان.

<sup>294</sup> م: و حمل.

<sup>295</sup> ر: القبول.

<sup>296</sup> ش: نقول.

<sup>297</sup> م: منها؛ ر: هنا.

<sup>298</sup> ش: وهو الذي.

<sup>299</sup> ش: كله.

<sup>300</sup> م: تعطها.

<sup>301</sup> ر: بالموضوعية.

<sup>302</sup> م ر ش: نفسها.

<sup>303</sup> ش - أيضاً.

<sup>304</sup> م - لا.

الطبيعة الموضوعة للجنسية ولا يعنى<sup>306</sup> بالجنس<sup>307</sup> الطبيعي ما عنيانه، فحينئذ يصح أن يقال: إن<sup>308</sup> الجنس الطبيعي يعطي ما تحته إسمه و حدّه، و حينئذ لا يكون الحيوان جنساً طبيعياً إلا لأنّه<sup>309</sup> حيوان. ثم انظر أنه هل<sup>310</sup> يستقيم هذا؟ < انتهى ما في الشفاء.

و يجب أن يكون المحمول صادقاً على الموضوع صدق الكلي<sup>312</sup> على جزئياته و إلا لم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر؛ لجواز أن يكون الحكم المذكور في الكبرى خاصاً بجزئيات موضوعها،<sup>313</sup> فلا يتعدى إلى ما لا يكون من جزئياته. و ما ذكرناه هناك إذا اجلت قداح<sup>314</sup> النظر فيه و استشرفت إلى مقاطعه و مباديه فربما يمكنك<sup>315</sup> أن تستوضح منه<sup>316</sup> في البحث السابق ما عسى<sup>317</sup> يشكل<sup>318</sup> إيضاحه و تستوضح به في البحث الآتي لما تحب<sup>319</sup> إمصاحه<sup>320</sup> إن شاء الله تعالى العزيز

### المقصد الثاني: في تحقيق السالبة الكلية<sup>321</sup>

السلب نفي ما أثبتته الإيجاب و هو وارد على الأفراد مطلقاً من غير تعرض للوجود و غيره كما في الإيجاب إلا أن السلب يصدق في الحالتين<sup>322</sup>: أحديهما أن لا تكون<sup>323</sup> تلك الأفراد موجودة. و الثانية أن تكون<sup>324</sup> موجودة غير<sup>325</sup> ثابتة لها المحمول، و الإيجاب لا يصدق إلا على

305 ر - نفسها أيضاً ليست جنساً طبيعياً كما ليست جنساً منطقياً اللهم إلا أن لا يعنى بالجنس الطبيعي.

306 ر: و لا نعني.

307 م - ولا يعنى بالجنس.

308 ش - إن.

309 ش: أنه.

310 م: بل.

311 انظر: منطق الشفاء لابن سينا، ج ١، المدخل، الفصل الثاني عشر، ص ٦٨.

312 ر - الكلي.

313 ش: موضوعاتها.

314 م: قدح.

315 ش: عليك.

316 م - منه.

317 ش: ما عسر.

318 ش: ليشكل.

319 م: يحب.

320 م: مصباحه.

321 م: الحملية.

322 م ر: حالتين.

323 م: أن لا يكون.

324 ر: أن يكون.

325 م: غيره.

موضوعٍ موجودٍ محققاً أو مقدراً إما في الأعيان أو<sup>326</sup> في الأذهان. إذ الإيجاب هو الحكم بوجود<sup>327</sup> المحمول للموضوع، و يستحيل أن يحكم على غير الموجود<sup>328</sup> بأن<sup>329</sup> شيءاً موجوداً له. فإذا<sup>330</sup> قال قائل: << إن<sup>331</sup> كل ذي عشرين قاعدة<sup>332</sup>، كذا<sup>333</sup> >> فإنه<sup>334</sup> يعني به << أن كل ذي عشرين قاعدةً توجد كيف كانت فهي كذا >> ليس يعني به << أن كل ذي<sup>335</sup> عشرين قاعدةً من<sup>336</sup> المعدوم يوجد<sup>337</sup> لها في حال عدمها أنه<sup>338</sup>، كذا >> فإنّ ما لا يوجد في نفسه كيف يوجد له شيءٌ، فلا إيجاب إلا على موضوع موجودٍ. و أما<sup>339</sup> السلب فقد تحقق على الموجود والمعدوم.

وهذا هو المراد من قولهم<sup>340</sup>: << أن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة >>، لا ما ظنّه بعض من لا حظّ له من هذا العلم من أنّ أفراد موضوع السالبة أكثر من أفراد موضوع الموجبة<sup>341</sup>. و ههنا إعتراضات يناسب<sup>342</sup> إيرادها و حلها<sup>343</sup> ما نحن مشغولون به.

**فالأول** أنه إن عنيتم بقولكم: لا بد من وجود الموضوع في الإيجاب أنه لا بد من وجوده في الخارج، فهو ممتنع لصدق الإيجاب على الأفراد الموجودة في الذهن. و إن عنيتم أنه لا بد من وجوده مطلقاً سواءً كان في الخارج أو في الذهن،<sup>344</sup> فذلك السلب أيضاً يقتضي

326 م ر: وإما.

327 ر: لوجود.

328 ر: موجود.

329 ر: أن.

330 ر: فإن ؛ ش: وإذا.

331 ر - إن.

332 ش + لوجد كيف كانت فهي كذا.

333 أي: قوله << كذا >> محمول ههنا.

334 ش + ليس.

335 ش: فهي.

336 م ر ش - من.

337 ش: لوجد.

338 م: أنّها.

339 ش + في.

340 م: لهم.

341 م - لا ما ظنه بعض من لا حظ له من هذا العلم من أنّ أفراد موضوع السالبة أكثر من أفراد موضوع الموجبة.

342 ر: مناسب.

343 ش - و حلها.

344 ر - و إن عنيتم أنه لا بد من وجوده مطلقاً سواءً كان في الخارج أو في الذهن.

وجود الموضوع مطلقاً؛<sup>345</sup> لأن ما لا يكون له وجود يمتنع الحكم عليه، و على هذا المنهج باقي<sup>346</sup> الاستفسار في جانب السلب بأن يقال: إن أردتم بأن السلب لا يقتضي وجود الموضوع أنه لا يقتضيه في الخارج و في<sup>347</sup> الذهن فهو باطل. و إن أردتم أنه لا يقتضيه في الخارج<sup>348</sup> فالإيجاب أيضاً كذلك؛ لجواز الإيجاب على المعدوم في الخارج إذا وجد في الذهن.

**و الجواب:** أن المراد من <>أنّ الإيجاب يقتضي<sup>349</sup> وجود<sup>350</sup> الموضوع<sup>351</sup> مطلقاً> أعم<sup>352</sup> من الخارجي و الذهني. قولكم فالسلب أيضاً كذلك، قلنا: لا نسلم قولكم أنّ<sup>353</sup> كل ما لا يكون له وجود يمتنع الحكم عليه. قلنا: أستم حكمتم على ما لا يكون له وجود بامتناع الحكم، فقد ناقضتم أنفسكم و نظيره قولهم<sup>354</sup>: <>غير الثابت مطلقاً> ليس بمعقول.

**الثاني:** إنّ عدم المحمول الوجودي إما أن يصدق على الموضوع المعدوم<sup>355</sup>، أو لا يصدق، و أياً ما كان يلزم أن لا يوجب<sup>356</sup> الإيجاب وجود الموضوع. إما أن صدق فظاهر، و إما أن لا يصدق<sup>357</sup> فيصدق<sup>358</sup> عليه نقيضه لإمتناع خلو الشيء عن النقيضين، فيصدق الإيجاب على الموضوع المعدوم.

**و الجواب:** أنه إن أردتم بـ<>المعدوم>، -المعدوم في الخارج- فنختار الصدق و نمنع عدم اقتضاء الإيجاب حينئذ وجود الموضوع مطلقاً<sup>359</sup>. غاية ما في الباب أنه لا يقتضي وجود

<sup>345</sup> م - سواء كان في الخارج أو في الذهن فذلك السلب أيضاً يقتضي وجود الموضوع مطلقاً.

<sup>346</sup> م - باقي؛ ش: يأتي.

<sup>347</sup> م - في.

<sup>348</sup> ر - و في<sup>348</sup> الذهن فهو باطل. و إن أردتم أنه لا يقتضيه في الخارج.

<sup>349</sup> م ش - من أن الإيجاب يقتضي.

<sup>350</sup> ر - من أن الإيجاب يقتضي وجود.

<sup>351</sup> ر: الموجود.

<sup>352</sup> ش - أعم.

<sup>353</sup> م ر: لأن.

<sup>354</sup> ش - قولهم.

<sup>355</sup> ر - المعدوم.

<sup>356</sup> ر + به.

<sup>357</sup> ر ش: إن لم يصدق.

<sup>358</sup> ر: فصدق.

<sup>359</sup> م ر - مطلقاً.

الموضوع في الخارج، لكن لا يلزم منه أن لا يقتضي وجود الموضوع مطلقاً<sup>360</sup>. وإن أردتم به -  
 المعدوم في الذهن و الخارج- فنختار عدم الصدق. قوله: فحينئذٍ يصدق عليه نقيضه<sup>361</sup> قلنا:  
 لا نسلم<sup>362</sup> بل يصدق سلبه<sup>363</sup> و السلب المحصل<sup>364</sup> لا يقتضي<sup>365</sup> صدق<sup>366</sup> الإيجاب<sup>367</sup> على  
 الموضوع لأن<sup>368</sup> الموضوع معدوم.<sup>369</sup>

الثالث: لو كان وجود الموضوع شرطاً في الإيجاب، لَمَا صدقت<sup>370</sup> معدولة<sup>371</sup> الطرفين و  
 لا معدولة<sup>372</sup> الموضوع؛ إذ<sup>373</sup> الموضوع فيهما عدي و التالي باطل.

و الجواب منع الملازمة بأن<sup>374</sup> المعتبر في القضية وجودات الموضوع، لا وجود  
 عنوانه. فإن الأمور الغير المحققة، كما تجوز<sup>375</sup> أن تكون<sup>376</sup> محمولات<sup>377</sup>، كذلك<sup>378</sup> تجوز<sup>379</sup> أن  
 تكون<sup>380</sup> أوصافاً للموضوع.<sup>381</sup>

لا يقال: كما أن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ ثبوت ذلك الشيء، كذلك فرع ثبوته في نفسه.  
 فإن العلم الأولي حاصل بأن ما لا يكون ثابتاً في<sup>382</sup> نفسه لا يثبت لغيره.

---

<sup>360</sup> ش - غاية ما في الباب أنه لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج لكن لا يلزم منه أن لا يقتضي وجود الموضوع مطلقاً.  
<sup>361</sup> ش + قلنا نعم فيصدق الإيجاب على الموضوع المعدوم.  
<sup>362</sup> ر - قلنا: لا نسلم.  
<sup>363</sup> ر: سلب عينه.  
<sup>364</sup> م: المعدوم.  
<sup>365</sup> م: لا يستلزم؛ ر: لا يستدعي.  
<sup>366</sup> ر - صدق.  
<sup>367</sup> م + المحصل؛ ر + المعدول.  
<sup>368</sup> ش - لأن.  
<sup>369</sup> م ر- على الموضوع لأن الموضوع معدوم.  
<sup>370</sup> م: لما صدق.  
<sup>371</sup> ش: معدوم.  
<sup>372</sup> ش: معدوم.  
<sup>373</sup> ر ش: لأن.  
<sup>374</sup> ر: فإن.  
<sup>375</sup> م ر: يجوز.  
<sup>376</sup> م ر: أن يكون.  
<sup>377</sup> ش - كما تجوز أن تكون محمولات.  
<sup>378</sup> م: لذلك.  
<sup>379</sup> م ر: يجوز.  
<sup>380</sup> م ر ش: يكون.  
<sup>381</sup> م - للموضوع.  
<sup>382</sup> ر: لنفسه.

لأننا نقول: لا نسلم أن ثبوت الشيء للشيء فرعُ ثبوته<sup>383</sup> في نفسه، لا بد له من دليل.

**الرابع:** إن<sup>385</sup> ههنا قضايا موجبة لا وجود لموضوعاتها<sup>386</sup> كقولنا: <<كل ممتنع معدوم>> فلا يكون الإيجاب مستدعياً لوجود الموضوع.

**و الجواب:** أنه إن أردتم بـ<<الممتنع>> -الممتنع في الخارج- فلا نسلم أنه ليست لها أفراد موجودة، فإن لها<sup>387</sup> أفراداً موجودةً في العقل مثل <<شريك الباري>> و <<اجتماع النقيضين>> وغيرهما<sup>388</sup>. وإن أردتم به - الممتنع في الخارج والذهن- فلا نسلم أنها تصدق<sup>389</sup> موجبة للعلم الأولي، بأن ما لا ثبوت له في ذاته لا يثبت له شيء آخر. فالصادق <<لا شيء من الممتنع بموجود>><sup>390</sup> وذلك<sup>391</sup> لا يستلزم <<كل ممتنع معدوم>> وكذلك الحكم في قولنا: <<كل شريك الباري كذا>> و <<كل إنسان ولا إنسان كذا>>، وفيه نظر.

و الحق في الجواب أن يقال: الممتنع لا يخلو إما أن تكون له أفراد موجودة، أو لا تكون، وإن<sup>392</sup> لم تكن<sup>393</sup> فلا نسلم صدق الإيجاب، وإلا فقد<sup>394</sup> بطلت<sup>395</sup> الأشكال بالكلية.

**و الخامس:** الحكم السلبي يستدعي تصوّر المحكوم عليه، فيجب أن يكون الأفراد متصورةً، فتكون<sup>396</sup> موجودة في الذهن.

فإن قيل: لا نسلم أن الأفراد إذا كانت متصورة كانت<sup>397</sup> موجودة في الذهن، وإنما تكون<sup>398</sup> كذلك أن لو كانت متصورة بكنه الحقيقة، فإنها إذا كانت متصورة بوجه ما فالحاصل في العقل لا يكون إلا ذلك الوجه لا تلك الأفراد.

383 م: ثبوت.

384 م: ل.

385 م ر - إن.

386 م: لموضوعها.

387 ش - فإن لها.

388 ش: و غيرها.

389 م ش: يصدق.

390 م: الموجود.

391 ر: وهو.

392 ر ش: فإن.

393 ش: يكن.

394 ر - فقد + صدق.

395 ر: بطلان.

396 م ر: فيكون.

فيقال: إذا لم يحصل في العقل<sup>399</sup> إلا ذلك الوجه فلم تكن<sup>400</sup> الأفراد معلومة<sup>401</sup> بذلك الوجه بل المعلوم هو الوجه فقط.

**والجواب** أن الفرق واضح بين تصور الشيء و بين وجوده في العقل؛ فإن تصويره هو أن يحصل في العقل بصورته<sup>402</sup> و وجوده فيه هو<sup>403</sup> حصوله فيه و من البين أن الأول لا يستلزم الثاني، وفيه نظر.

و التحقيق<sup>404</sup> ههنا أن تصور الأفراد الموجودة كل منها في زمان من الأزل إلى الأبد لا يكون إلا تصوراً إجمالياً، فالحاصل في العقل ليس إلا الأفراد الغير المتناهية على سبيل الإجمال، و وجود الأفراد هو أن يتحقق كل منها بتحقيق<sup>405</sup> و وجود مغاير للآخر<sup>406</sup> - أعني الحصول التفصيلي- و من المعلوم أن الوجود الإجمالي في العقل لا يستدعي التفصيلي فيه، و هو الذي<sup>407</sup> يستدعيه حكم الإيجاب؛ لأن الإيجاب على كل واحد واحد على سبيل التفصيل.

هذا كله بحسب التحليل<sup>408</sup> من النظر و إما بحسب دقيقه فإنك لو طلبت الحق بصدق الجد و مقاسات الكد<sup>409</sup> فربما يترأى<sup>410</sup> لك شيء<sup>411</sup> يحصل منه<sup>412</sup> على مزيد إستبصار و قوة بصيرة. فعليك بما<sup>413</sup> قررت بطول التأمل في درك التحقيق و على الله العزيز الإعانة و التوفيق.

397 م - كانت.

398 م ر: يكون.

399 م - لا يكون إلا ذلك الوجه لا تلك الأفراد، فيقال إذا لم يحصل في العقل.

400 م ر: يكن.

401 ر: معلقة.

402 م: صورة؛ ر: صورته.

403 ر - هو.

404 ش: و التحقق.

405 م - بتحقيق.

406 ش: الآخر.

407 ش - يستدعي التفصيلي فيه، و هو الذي.

408 ش: الجلي.

409 ر: الله.

410 ش: يتهيأ.

411 ر: سريرة.

412 ر ش: منها.

413 ش: ما.

## اللواحق<sup>414</sup> ثلاثة<sup>415</sup>

### الأولى<sup>416</sup>: في التناقض

كأنّي بك قد جئت<sup>417</sup> إليك أن أسمعك الشبهة التي يعسر<sup>418</sup> عل الأفاضل جوابها، وحجبت<sup>419</sup> الأذهان عن التعمق فيها حجابها، ونبين لك<sup>420</sup> ما فيها من مواقع الدلل<sup>421</sup>، و نجلي آثار الصواب من<sup>422</sup> الخطل على مقتضى القواعد المقررة و الأبحاث<sup>423</sup> المحررة.

فاسمع<sup>424</sup> أما الشبهة فتقريها أن يقال: وجود الموضوع إما أن يشترط في الموجبة<sup>425</sup> و السالبة<sup>426</sup> معاً أو لا يشترط في السالبة، و أياً ما كان فلا تناقض بينهما. أما<sup>427</sup> إذا اشترط فيهما فلجواز كذبهما عند عدم الموضوع، و أما إذا لم يشترط فلوجهين<sup>428</sup>: أحدهما<sup>429</sup> جواز الجمع بينهما في الصدق؛ لأن الحكم في الموجبة يكون حينئذٍ على الأفراد الموجودة، فيمكن السلب عن الأفراد المعدومة و ثانيهما<sup>430</sup> عدم إتحاد الموضوع؛ لأنه يكون موضوع<sup>431</sup> السالبة أعم من موضوع الموجبة حينئذٍ، و ذلك يستلزم انتفاء التناقض؛ لأن انتفاء المشروط من<sup>432</sup> لوازم انتفاء الشرط.

- 
- 414 م: للواحق.  
415 م: ثلاث؛ ش- اللواحق ثلاثة.  
416 ر ش: الأول.  
417 ش: حبيت.  
418 م: تعسر.  
419 ر ش: وحجب.  
420 م - لك.  
421 ش: الخل.  
422 ر: و.  
423 م: المباحث.  
424 م ش: فاستمع.  
425 ش: السالبة.  
426 ش: الموجبة.  
427 ر: أما.  
428 ش: لوجهين.  
429 م ش: أحديهما.  
430 ر: وثانيها.  
431 م - لأنه يكون موضوع.  
432 م - من.

وأما الجواب: فهو أن يقال<sup>433</sup>: نختار الشق الثاني، و نمنع<sup>434</sup> الملازمة. قوله <<لجواز الجمع بينهما>> قلنا: لا نسلم، و إنما يجوز الجمع أن لو كان الإيجاب وارداً على الأفراد المقيدة بقيد الوجود، و ليس كذلك؛ فإنه وارد على الأفراد مطلقاً، و المقتضى للتقييد<sup>435</sup> إنما هو صدق الحكم الإيجابي بخلاف السلب عل ما مر مراراً. وبه يخرج<sup>436</sup> الجواب عن الوجه الثاني و أنت بعد إحاطتك بما سلف خير بسقوط مثل هذه الإشكالات.

### الثانية : في عكس السالبة الضرورية و الموجبة الممكنة

قد سبقت الإشارة إلى أنّ الضرورية و الممكنة على رأي الشيخ<sup>437</sup> و على رأي الفارابي متلازمان<sup>438</sup>. و لا خفاء في إنعكاسهما كنفسهما على رئييه<sup>439</sup>، فتنعكسان كنفسهما<sup>440</sup> على رأي الشيخ أيضاً، و لا فرق<sup>441</sup> بينهما<sup>442</sup>؛ إلا أن الإنعكاس على رأي الفارابي أبين و أجلى، و أيضاً الحكم في الأصل باستحالة<sup>443</sup> اجتماع ذات <<ج>> مع وصف <<ب>> و في العكس استحالة<sup>444</sup> اجتماع ذات <<ب>> مع وصف <<ج>>، و ذلك يقتضي<sup>445</sup> التغاير بين الذاتين المستلزم لصدق العكس.

فإن قيل: معنى الأصل<sup>446</sup> استحالة اجتماع ذات <<ج>> بالفعل مع وصف <<ب>> و هو لا يستلزم<sup>447</sup> إلا<sup>448</sup> التغاير بين ذات <<ج>> بالفعل و ذات <<ب>> و ذلك لا يوجب استحالة اجتماع ذات <<ب>> مع <<ج>> مطلقاً؛ لأن <<ج>> بالفعل أخص، و لا يلزم من استحالة اجتماع الشيء مع الأخص استحالة اجتماعه مع الأعم.

433 م ر: نقول.

434 م: يمنع.

435 م: تقييد.

436 ر: نخرج.

437 م ر ش + و الضرورية و الممكنة

438 ر: متلازمان.

439 أي: على رأي الفارابي.

440 ر - على رئييه، فتنعكسان كنفسهما.

441 ر: ولا قرب.

442 ش - بينهما.

443 ر: استحالة.

444 ش - اجتماع ذات <<ج>> مع وصف <<ب>> و في العكس استحالة.

445 م: مقتضى.

446 م ش: الأصل.

447 ش: اللازم.

448 ش: لأن.

فنقول: استحالة ذات <<ج>> بالفعل مع وصف <<ب>> توجب<sup>449</sup> استحالة ذات <<ج>> بالإمكان مع وصف <<ب>> كما أو ماناً إليه.

و إذا تبين إنعكاس السالبة الضرورية و إنعكاس الموجبة الممكنة<sup>450</sup> لازم و إلا لصدقت<sup>451</sup> السالبة الضرورية المنعكسة إلى ما تضاد<sup>452</sup> الأصل<sup>453</sup> و تناقضه<sup>454</sup> لا يقال : لا شك في<sup>455</sup> أنّ ذات الموضوع متصفة بالوصف العنواني بالفعل. فلا يخلو إما أن يفرض<sup>456</sup> وقوع اتصافه بوصف المحمول بالفعل فيصدق في الأصل<sup>457</sup> مطلقة عامة أو لا. فلم يصدق<sup>458</sup> الممكنة لوجوب اتصاف<sup>459</sup> ذات الموضوع بالوصف العنواني بالفعل.

لأننا نقول: المطلق صدق العكس في نفس الأمر لا على تقدير و<sup>460</sup> الإطلاق المستلزم للإمكان و إن تحقق على تقدير لكنّ بقاءه غير واجب بخلاف الإمكان، فإنّ ما هو ممكن على تقدير<sup>461</sup> يكون ممكناً<sup>462</sup> في نفس الأمر.

و أما النقض بأنه إذا ثبتت<sup>463</sup> صفة لنوع بالفعل و أمكن للآخر كركوب زيد مثلاً الثابت لنوع الفرس و الممكن لنوع الحمار فيصدق <<كل حمار مركوب زيد بالإمكان>> و لا يصدق في<sup>464</sup> عكسه<sup>465</sup> <<بعض ما هو مركوب زيد<sup>466</sup> حماراً بالإمكان العام>>؛ لأن <<كل ما هو مركوب زيد بالفعل فهو فرس>> و كذلك يصدق <<لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة>>، مع

---

449 م: يوجب.  
450 م - الممكنة.  
451 ش: صدق.  
452 ر ش: يضاد.  
453 ج: العكس.  
454 م ر: يناقضه؛ ش: إذ يناقضه.  
455 ر - في.  
456 ش: يعرض.  
457 ج: العكس.  
458 م - في الأصل مطلقة عامة أولاً فلم يصدق.  
459 ر - فلا يخلو إما أن يفرض وقوع اتصافه بوصف المحمول بالفعل فيصدق في الأصل مطلقة عامة أو لا. فلم يصدق ممكنة لوجوب إتصاف.  
460 ش - و.  
461 ر + ممكن.  
462 ر - يكون ممكناً.  
463 ر ش: ثبت.  
464 ر - في.  
465 م: عكس؛ ر: عليه.  
466 ش - زيد.

عدم صدق << لا شيء من الحمارِ بمركوبٍ زيدٍ بالضرورة >> لصدق << بعضُ الحمارِ مركوبٌ زيدٍ بالإمكان >><sup>467</sup> فغير وارد؛ لأن المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الأعيان بل ما يعم الفرض الذهني و الوجودَ الخارجي، فلا يصدق أنّ << كل ما هو مركوبٌ زيدٍ بالفعل فهو فرس >> و << لا شيء من مركوبٍ زيدٍ بحمارٍ بالضرورة >> لأن<sup>468</sup> بعض ما فرضه العقل أنّه<sup>469</sup> مركوبٌ زيدٍ بالفعل فهو حمارٌ. و أيضاً الجهة لا بد أن تؤخذ<sup>470</sup> بحسب طبائع المحمولات و الموضوعات كما سبقت الإشارة إليه، و الفرسية ليست ضرورية الثبوت بمركوبٍ زيدٍ من حيث طبيعته و كذلك سلب الحمارية عنه، فالغلط إنما نشأ من عدم اعتبار القضية و الجهة كما ينبغي.

لا يقال: النقض لازمٌ لاحتمال أن يكون المحمول مسلوباً بالضرورة عن الموضوع مع إمكان ثبوت وصف الموضوع لذات المحمول،<sup>471</sup> فإنّ هـ يصدق قولنا: << لا شيء من الكاتب بأُمِّي بالضرورة >> و لا يصدق << لا شيء من الأُمِّي بكاتبٍ بالضرورة >> لصدق قولنا: << بعض الأُمِّي كاتب بالإمكان >> و كذلك<sup>472</sup> يصدق في هذه المادة << كل أُمِّي كاتبٌ بالإمكان الخاص >> مع عدم صدق << بعض الكاتب أُمِّي بالإمكان العام >>.

لأننا نقول: لا نسلم أن تلك السالبة تصدق ضرورية؛ فإن<sup>473</sup> سلب الأُمِّي عما يصدق<sup>474</sup> عليه الكاتب وهو الإنسان ليس بضروريٍّ. نعم أنه ضروري<sup>475</sup> بشرط<sup>476</sup> أن يكون أُمياً، ولا كلام فيه وعلى هذا يصدق في عكس الممكنة<sup>477</sup>.

### الثالثة<sup>478</sup>: في إنتاج الصغرى الممكنة

مع أنّ<sup>479</sup> كبرى كانت في الشكل الأول<sup>480</sup> المتلازم في الممكنتين يكفي في إثبات هذا المطلق على ما سبق في العكس، وأيضاً الحكم في الكبرى الممكنة والضرورية يتناول ما هو

467 م - مركوبٌ زيدٍ بالإمكان.

468 ر: و لأن.

469 ش - أنّه.

470 م: يوجد.

471 م - بالضرورة عن الموضوع مع إمكان ثبوت وصف الموضوع لذات المحمول.

472 ش - كذلك.

473 ش - فإن.

474 ر: صدق.

475 م - نعم أنه ضروري + بل.

476 م: شرط.

477 م + ممكنة.

478 م ر: الثالث.

أوسط بالإمكان؛ لأن الحكم فيها على كل ما فرضه<sup>481</sup> العقل<sup>482</sup> أوسط بالفعل،<sup>483</sup> يكون الأكبر ضرورياً له أو ممكناً والضروري أو الممكن على تقدير ممكن ضروري أو ممكن في نفس الأمر، وإذا أنتجت<sup>484</sup> الممكنات ممكنة أنتجت<sup>485</sup> الممكنة مع المطلقة؛ لأن لازم العام<sup>486</sup> لازم الخاص.

قال الشيخ: <<إذا كان كل <<ب>><sup>487</sup><<أ>><sup>488</sup> بالإمكان، فإن كل <<ج>> <<ب>>> بالفعل، كان كل <<ج>> <<أ>> بالإمكان لكن كل <<ج>> يمكن أن يكون <<ب>> فيمكن أن يكون <<أ>> بالإمكان وإذا أمكن أن يكون <<أ>> بالإمكان وليس يلزم من وقوع إمكان<><أ>><sup>489</sup> <<ج>><sup>490</sup> وإذا كان كل <<ب>> <<أ>> بالضرورة فحينئذ إذا صار <<ب>> كان <<أ>> بالضرورة. والضرورية الذاتية ليست تتوقف<sup>491</sup> على اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني، فيكون <<ج>> <<أ>> سواء كان أو لم يكن <<ب>> وربما يعترض<sup>492</sup> إما على الأول فبأن يقال: لا نسلم أنه<sup>493</sup> لو<sup>494</sup> كان <<كل <<ج>> <<ب>> بالفعل، كان كل <<ج>> <<أ>> بالإمكان>> وإنما يلزم لو بقيت<sup>495</sup> الكبرى صادقة على ذلك التقدير وهو ممتنع؛ لازدياد أفراد موضوع<sup>496</sup> ما<sup>497</sup> سلمناه، لكن لا نسلم أن <<ج>> إذا أمكن أن يكون <<ب>> أمكن أن يكون <<أ>> وإنما أمكن أن لو كان إمكان <<أ>> بحسب حصول <<ب>> وليس كذلك بل هو بحسب الذات التي صدق عليها <<ب>> وهي تجوز أن تكون مباينة

479 ش: أنه.

480 م: أول.

481 م: فرض.

482 م - العقل.

483 م + من الأفراد مما يمكن أن يكون أوسط إذا فرضه العقل أوسط بالفعل.

484 م ر ش: أنتج.

485 م ر ش: أنتج.

486 م - لازم العام.

487 م: <<ج>>؛ ش: <<أ>>.

488 م ش: <<ب>>.

489 ش + له.

490 ش + فيلزم أن يكون أ ممكن له إذا لو إمتنع يلزم منه وقوع الإمكان له محال.

491 م: يتوقف.

492 ش: يعرض.

493 م - أنه.

494 م: إن.

495 ش: لو ثبت.

496 م: موضوعها.

497 ش - ما.

لـ><ج> فلا يلزم إمكان الإمكان كقولنا<sup>498</sup>: "الزيد الأمي زيد كاتب، وكل كاتب بالفعل غير زيد، ولا يصدق زيد غير زيد بالإمكان">.

وأما على الثاني فبأن يقال: لا نسلم أن <<ج>> إذا صار <<ب>> كان <<أ>> بالضرورة<sup>499</sup>، وسند المنع ما مر، و أيضا النقض المذكور قائم فيه. و أنت بعد إحاطتك بما سلف خير باندفاع هذه الاعتراضات في التحقيق.

واستدلت<sup>500</sup> الطائفة<sup>501</sup> على إنتاج الصغرى الممكنة مع المطلقة العامة ممكنة بأنه إذا قلنا : <<كل <<ج>> <<ب>> بالإمكان<sup>502</sup>، وكل <<ب>> <<أ>> بالفعل، ينتج بعض <<ج>><sup>503</sup>، <<أ>> بالإمكان>> وإلا<sup>504</sup> لصدق<sup>505</sup> <<لا شيء من <<ج>> <<أ>> بالضرورة، فلا شيء من <<أ>> <<ج>> بالضرورة و هو مع الكبرى ينتج لا شيء من <<ب>> <<ج>> بالضرورة فيصدق لا شيء من <<ج>> <<ب>> بالضرورة، وقد كان كل <<ج>> <<ب>> بالإمكان>>، هذا خلف. واللازم من هذا الدليل ليس بمطلق و المطلق ليس<sup>506</sup> بلازم<sup>507</sup>؛ لأنّ الكليتين في الشكل الأول<sup>508</sup> لا تنتجان<sup>509</sup> الجزئية بل الكلية، نعم لو استدل به في الضرب الثاني لاستقام.

احتج المتأخرون على عدم إنتاج الصغرى الممكنة بأنها لو كانت ممكنة لم يلزم تعدي الحكم من الأوسط الى الأصغر؛ لأن الكبرى تدل على أن كل<sup>510</sup> ماهو أوسط بالفعل فالأكبر ثابت له و في الصغرى<sup>511</sup> الحكم على ماهو أوسط<sup>512</sup> بالإمكان؛ إذ الإمكان لا ينافي الخلود دائما،

498 م: لقولنا.

499 م: وبالضرورة.

500 م ر: و استدل.

501 م: طائفة.

502 م - بالإمكان.

503 م - ج.

504 م - و إلا.

505 م: فيصدق.

506 م: غير.

507 م: لازم.

508 م - الأول.

509 م: لا ينتجان.

510 ش: كل.

511 م ر - فالأكبر ثابت له و في الصغرى.

512 م - بالفعل الحكم على ماهو أوسط.

و بأنّ النقص<sup>513</sup> قائم كقولنا: على فرض السابق <<كل حمار، مركوبٌ زيدٌ بالإمكان، وكل مركوبٌ زيدٌ فرسٌ بالضرورة، ولا يصدق بعض الحمارِ فرسٌ بالإمكان العام>> وهذه الشبهة إنما عرضت لهم بحسبانهم إنّ المراد بالفعل هو الفعل في الخارج، و ليس كذلك على ما تقرر من قبل.



## القسم الثاني

في تحقيق المحصورات الشرطية و هو<sup>514</sup> يشتمل<sup>515</sup> على مطلبين و

خاتمة<sup>516</sup>

المطلب الأول: في تحقيق المتصلة و فيه بحثان

البحث الأول: فيما يجب تقديمه<sup>517</sup>

---

<sup>513</sup> ر: البعض.

<sup>514</sup> ر: و هي.

<sup>515</sup> ر: تشتمل.

<sup>516</sup> ش- خاتمة.

<sup>517</sup> م: تعدي.

المقدم في الشرطية المتصلة يدل على الفرض فقط، ليس فيه أنّ المقدم المفروض موجود أو ليس بموجود<sup>518</sup>. و ليس معنى الفرض أنّك فرضته بالفعل أو تفرضه في المستقبل، بل أنّه إذا صح فرضه صح ما يتلوه، و أما التالي<sup>519</sup> فيذكر<sup>520</sup> على أنه موجود و حاصل مع المقدم؛ إذ يقولون فالنهار موجود بعد ما قالوا إن كانت الشمس طالعة و هذا يدل على أن الحكم بأن النهار موجود حاصل بعد الفرض المذكور<sup>521</sup>.

فيجوز بعد ذلك أن يكون على<sup>522</sup> سبيل الموافقة، و أن يكون على سبيل اللزوم، فإن كان على سبيل اللزوم<sup>523</sup> فلا يجوز أن يكون التالي منافياً للمقدم؛ لأن المنافات منافية للملازمة، فلو اجتمعتا<sup>524</sup> يلزم اجتماع المتنافيين في الواقع، و أنه محال. و لأن<sup>525</sup> عدم التالي يمكن إجتماعه مع المقدم حينئذٍ فلا يجزم بصدق اللزوم؛ إذ على تقدير المقدم يمكن تحقق عدم التالي، فيجوز أن<sup>526</sup> لا يتحقق التالي<sup>527</sup> و عند ذلك يتبين امتناع استلزام الشيء الواحد للنقيضين؛ لأن كلاً منهما مستلزم لانتفاء الآخر المستلزم لانتفاء اللزوم، فيكون تحقق كل منهما مستلزماً لانتفاء اللزوم، فلا يمكن الاجتماع<sup>528</sup> بينهما. و لأن كل واحد منهما مناف للآخر، و مناف اللازم مناف للملزم.

و إن كان على سبيل الاتفاق فيجوز المنافاة<sup>529</sup> بين المقدم و التالي؛ وذلك لأن<sup>530</sup> معنى الاتفاق أن يكون الأمر<sup>531</sup> الحق في نفسه ثابتاً على تقدير أمر آخر مفروض من غير علاقة بينهما، ويتحقق ذلك<sup>532</sup> المفروض المحقق أو<sup>533</sup> لا. وقد صرح به الشيخ في الشفاء حيث

---

518 ش - ليس بموجود.

519 ر: الثاني.

520 ر: فتذكر.

521 م: المفروض.

522 م - على .

523 ش - فإن كان على سبيل اللزوم.

524 ش: اجتمعت.

525 م: ولأنه.

526 م: أنه.

527 ش - التالي.

528 ر: اجتماع.

529 م: المناة.

530 ر - لأن.

531 ش: معنى.

532 ر + في.

533 م: أم.

قال: >> أن قولك قد يكون إذا كان ليس كل حمار ناهقاً، قول لا نسبة له إلى الوجود<sup>534</sup> البتة؛ بل إلى الفرض. فإذا فرضت<sup>535</sup> هذا الكذب كان في موافقة<sup>536</sup> الوجود له أن كل حمار ناهق فإن قولنا<sup>537</sup>: كل حمار ناهق قول صادق في نفسه. فاي حال تفرضها<sup>538</sup> كيف يكون هذا صادقاً معه اتفاقاً. و<sup>539</sup> بالجملة لا تبطل<sup>540</sup> موافقة<sup>541</sup> هذا الوجود<sup>542</sup> لهذا<sup>543</sup> الفرض >> هذا ما في الشفاء.

ثم أن المقدم إن لم يكن ممتنعاً فقد<sup>545</sup> يكون اتصال التالي على سبيل الموافقة وقد يكون على سبيل اللزوم

إما إن كان باطلاً فلا يخلو إما أن يتبعه<sup>546</sup> الحق أو<sup>547</sup> الباطل، فإن تبعه الباطل فإنما يتبعه<sup>548</sup> على سبيل اللزوم فقط، وإن تبعه الحق فقد يوافقه<sup>549</sup> على أن الحق يكون موجوداً في نفسه مع كون الباطل مفروضاً، وقد يلزمه لكن لا يكون حقاً في نفسه؛ بل من جهة الإلزام فإذا قلنا: >> إن كانت الخمسة زوجاً كانت<sup>550</sup> عدداً << فهو قول حق حين أردنا إلزام القائل به و ليس حقاً في نفس الأمر و ذلك لأن المحقِّق لهذه القضية و نظيرتها قياس قد حذف<sup>551</sup> منه مقدمة<sup>552</sup>.

- 
- 534 م: الموجود.  
535 م ش: فرض.  
536 م: الموافقة.  
537 ش - قولنا.  
538 م ر: يفرضها.  
539 ش: أو.  
540 م ر ش: يبطل.  
541 م: موافق.  
542 م: الموجود.  
543 ر ش: بهذا.  
544 انظر: منطق الشفاء لابن سينا، ج ٢، القياس، المقالة الخامسة، الفصل الرابع، ص ٢٦٨.  
545 ر: قد.  
546 ش: تبعه.  
547 م: و.  
548 ش: تبعه.  
549 م: توافقه.  
550 ش: كان.  
551 م ش: صدق.  
552 ش: مقدمه.

و تحليله: أنه إذا<sup>553</sup> وُضِعَ أحد<sup>554</sup> <<أَنَّ الخمسة زوج>> و كان حقاً <<أَنَّ كل زوج عدد>> فيلزم من ذلك الوضع <<أَنَّ الخمسة عدد>> و ليس يجب تسليم ذلك الحق على من يسلم ذلك الباطل بل يجب أن يسلم معه<sup>555</sup> في الآخر<sup>556</sup> و هو <<أَنَّ ليس كل زوج عدداً>> و ذلك لأنه<sup>557</sup> << لا شيء من العدد بخمسة زوج، فلا شيء من الخمسة زوج<sup>558</sup>، فلا يكون كل زوج عدداً>>

و أيضاً لو كان قولنا: <<كلما كانت الخمسة زوجاً كانت عدداً حقاً>> بحسب أن يكون قولنا: << ما هو<sup>559</sup> خمسة زوج فهو عدد>> حقاً في نفسه، و حين كان هذا باطلاً كانت المتصلة التي في قوتها<sup>560</sup> باطلة و يجب أن يكون طبيعة المقدم من حيث هي مقتضية لوجود التالي في اللزوم الكلية إما إقتضاء العلة للمعلول<sup>561</sup> أو المعلول لليلة أو أحد المعلولين للآخر<sup>562</sup> أو على وجه آخر، و من ههنا أوماً الشيخ إلى أَنَّ اللزومية<sup>563</sup> الكلية لا يكون إلا ضروريةً بخلاف الجزئية.

و توضيحه: أَنَّ الجزئي يكون على وجهين : محرف عن الكلي؛ لأن الحكم إذا صدق كلياً صدق جزئياً و لا خفاء في استقلال طبيعة المقدم فيه بكلية اللزوم؛ و غير محرف عنه و لا يمكن فيه ذلك و إلا لصدق كلياً، هذا خلف. بل إقتضاء المقدم التالي إنما يكون بشرط<sup>564</sup> أمر زائد على طبيعة المقدم بحيث يكون لكل منها دخل في الإقتضاء و تكون<sup>565</sup> الملازمة بالقياس إلى المجموع كليةً و بالنسبة<sup>566</sup> إلى المقدم جزئيةً،<sup>567</sup> و كما أَنَّ الحمل<sup>568</sup> على بعض أفراد

553 ش - إذا.

554 ش - أحد.

555 م: محال.

556 م: آخر.

557 ر: أَنَّ.

558 م ر ش: الزوج

559 م - كلما كانت الخمسة زوجاً كانت عدداً حقاً بحسب أن يكون قولنا: ما هو.

560 م: في قوته؛ ش: في قولنا.

561 م: للمعلوم.

562 م: لآخرين.

563 م: الملزومية.

564 م: شرط.

565 ر: و يكون.

566 ش: و بالقياس.

567 ش + الجزئي يصدق ضرورية فإن السلب الآخر يصدق عليه الكاتب و هو الإنسان ليس يعلم أنه ضروري بشرط أن يكون أمياً و لا كلام فيه على هذا يصدق في عكس الممكنة الممكنة.

الموضوع قد يكون ضرورياً كقولنا: <<بعض الحيوان إنسان>> وقد يكون ممكناً كقولنا: <<بعض الإنسان، كاتب>> كذلك التلو للمقدم في الجزئي الغير المحرف على بعض الأوضاع و قد يكون على سبيل الضرورة كقولنا: <<قد يكون إذا كان الشيء حيواناً<sup>569</sup> كان إنساناً<sup>570</sup>>> و قد يكون على سبيل الإمكان<sup>571</sup> كقولنا: <<قد يكون إذا كان هذا إنساناً فهو كاتب>> و لا نظن أن التالي في<sup>572</sup> هذا المثال ليس بلازم للمقدم؛ لأن الكتابة يلزم الإنسان على بعض التقادير

قال بعض الأفاضل من الواجب أن يكون حصول ذلك الأمر الزائد للمقدم ضرورياً حالة اللزوم؛ لأنه لو كان جائز الانفكاك عن المقدم<sup>573</sup> في جميع الأوقات لكان التالي أيضاً جائز الانفكاك في جميعها لاستلزام جواز زوال الشرط<sup>574</sup> جواز زوال الشروط فلا تبقى<sup>575</sup> ملازمة أصلاً و أيضاً لو لم يعتبر كون الأمر الزائد ضرورياً تلزم<sup>576</sup> الملازمة الجزئية<sup>577</sup> بين الأمور التي لم يكن بينها<sup>578</sup> تعلق أصلاً فإنّ زيداً مثلاً بشرط<sup>579</sup> كونه متصفاً باجتماعه مع بكر يلزم أن يكون مستلزماً لبكر و كذا شرب زيد لأكل عمر و كذا الحجر<sup>580</sup> للحيوان إلى غير ذلك و حينئذٍ يلزم كذب السوالب الكلية بين هذه المعاني<sup>581</sup> على<sup>582</sup> أنّ القوم صرحوا بصدقها.

و إذا<sup>583</sup> ثبت ذلك فيظهر أن الموجبة للزومية لا يجب لها العكس؛ و ذلك لأنّ استلزام<sup>584</sup> الشيء لذاته شيئاً آخر لا يوجب أن يكون ذلك الشيء مستلزماً له لا بحسب ذاته و لا بحسب حال من أحواله؛ لجواز أن لا يحصل له وصف ضروري<sup>585</sup> يوجب الاستلزام كما أن

568 م: للحمل.

569 ش: إنساناً.

570 ش: حيواناً.

571 ر - كقولنا: <<قد يكون إذا كان الشيء حيواناً كان إنساناً>> و قد يكون على سبيل الإمكان.

572 ر: محال.

573 م: عن العدم.

574 م - جواز زوال الشرط.

575 ر: فلا يتبين.

576 م ر ش: يلزم.

577 ش - الجزئية.

578 م: بينهما.

579 ر: شرط.

580 م: الحج.

581 م: من هذه الأمور.

582 م: مع.

583 ش: ولذا.

584 ش - استلزام.

585 م: ضرورياً.

العشرة مثلاً تستلزم<sup>586</sup> الثلاثة استلزماً كلياً، و ليست الثلاثة مستلزماً لها<sup>587</sup> أصلاً لا بحسب ذاتها ولا بحسب وصف ضروري لها،<sup>588</sup> وكذا كل خاصة مفارقة تستلزم نوعها مع عدم استلزام النوع إياها في شيء من الأزمان. ثم أسس هذا الفاضل<sup>589</sup> بنية الكلام على هذه القواعد غير فاضل<sup>590</sup> خطأها عن صوابها و بين عدم إنتاج بعض الأقيسة الشرطية على ما فصله من بابها.<sup>591</sup>

أما نحن فنقول: المراد بالضروري إما الضروري بحسب ذات المقدم؛ أو بحسب أمر آخر فإن كان المراد الأول فلا نسلم أن ذلك الأمر الزائد<sup>592</sup> لو لم يكن ضرورياً بحسب الذات في بعض الأوقات يكون ممكن الانفكاك عنه في جميع الأوقات. غاية ما في الباب أنه يمكن الانفكاك عنه<sup>593</sup> في جميعها بحسب الذات لكن لا يلزم منه إمكان الانفكاك عنه<sup>594</sup> في جميع الأوقات مطلقاً حتى يلزم منه إمكان انفكاك التالي عن المقدم في جميع الأوقات؛ لجواز أن لا يمكن انفكاكه<sup>595</sup> عنه بحسب أمر مغاير لذات المقدم. وإن كان المراد الثاني<sup>596</sup> فلا نسلم أن الثلاثة ليست مستلزماً للعشرة و النوع<sup>597</sup> ليس<sup>598</sup> مستلزماً للخاصة<sup>599</sup> بحسب وصف ضروري كذلك، غاية ما في الباب أن الاستلزام<sup>600</sup> ليس بحسب وصف ضروري لذات المقدم لكن لا<sup>601</sup> يدل ذلك على أن<sup>602</sup> لا ضرورة هناك أصلاً.

586 م: يستلزم.

587 م - لها.

588 ر - لها.

589 م ر: الفاضل.

590 ش: فاضل.

591 م - و بين عدم إنتاج بعض الأقيسة الشرطية على ما فصله من بابها.

592 ر - الزائد.

593 ش - عنه.

594 ر - في جميعها بحسب الذات لكن لا يلزم منه إمكان الانفكاك عنه.

595 ش: الانفكاك.

596 ر ش: التالي.

597 ش: و الخاصة.

598 ش: ليست.

599 ش: للنوع.

600 م - للخاصة بحسب وصف ضروري كذلك، غاية ما في الباب أن الاستلزام.

601 ش - لا.

602 م - أن.

هذا هو الجواب عن الشبهة الأولى و أما الشبهة الثانية فجوابها: أنه يجب أن يكون للمقدم دخل في انتفاء اللزوم كما للأمر الزائد على ما قد أشرنا إليه فلا تصدق اللزومية،<sup>603</sup> وحيث لا دخل للمقدم فلا تلزم<sup>604</sup> الملازمة الجزئية بين كل أمرين كانا.

### البحث الثاني: في بيان مفهوم المتصلة

كلية الشرطية و جزئياتها ليست بسبب الأجزاء كما ظن بعضهم<sup>605</sup> و لا كليتها بتعميم المراد؛ لجواز أن يكون المقدم أمراً ثابتاً لأمر زائد<sup>606</sup> له بل بحسب<sup>607</sup> الحكم.

فالموجبة إنما تكون<sup>608</sup> كلية إذا كان التالي يتبع المقدم في جميع الأحوال التي يمكن اجتماعها مع المقدم وإن كانت في أنفسها محالة، و ليس هذا إذا كان المقدم في نفسه حقاً فقط بل إذا كان باطلاً و فرض<sup>609</sup> على سبيل الوضع<sup>610</sup> فإن له أيضاً لوازم<sup>611</sup> تفرض<sup>612</sup> أن لو كان موجوداً كانت يفرض<sup>613</sup> له أو يلزم، و كذلك<sup>614</sup> ما يكون بحسب تسليم المجادل إذا كانت الشرطية أخذت للمجادلة.

فإن قيل: أُلست<sup>615</sup> زعمتم أن المقدم بنفسه يقتضي وجودَ التالي في<sup>616</sup> الكلية، فلا تتغير عن طبيعتها الموجبة بحسب اقتران الأمور و التقديرات سواءً كانت تلك الأمور الممكنة<sup>617</sup> الاجتماع معه أو مضادة أو مناقضة، فإذا صدق اللزوم الكلي يصدق على جميع الأحوال، فتخصيصها الآن بممكنة الاجتماع يناقض<sup>618</sup> ذلك في الظاهر.

603 ر ش - كما للأمر الزائد على ما قد أشرنا إليه فلا تصدق اللزومية.

604 ش: فلا يلزم.

605 م - بعضهم؛ ش: بعض.

606 م ر - زائد.

607 م: بسبب.

608 م ر ش: يكون.

609 م + فرضاً.

610 م: الموضوع.

611 م + عوارض.

612 ش: يعرض.

613 م: تعرض؛ ش: يعرض.

614 م: ولذلك؛ ش - و كذلك.

615 ش: أنتم.

616 ش + الموجبة.

617 م ر: ممكنة الاجتماع.

618 ش: تناقض.

**فنقول:** اشتراط الإمكان في الأحوال ليس بصدق اللزوم بل لأن المتعارف عند الناس و  
المعتبر في العلوم ليس إلا ذلك و هذا مثل ما اعتبر في موضع الحملتان<sup>619</sup> أن يكون بالفعل  
فليس ذلك لأجل أنه لولاه لما صدق الحملية بل لأنه هو المتعارف و المستعمل عند ذوي  
التعارف، و إنما يكون جزئية إذا كان التالي يتبع المقدم على بعض الأوضاع الممكنة الإقتران  
على ما حققناه من قبل.

فإن قيل: لا جزئية في الواقع لأن منشأ اللزوم إما المقدم وحده أو مع أمر آخر. لا  
سبيل إلى الأول و إلا لم يصدق جزئية و لا في ضمن الكلية و لا سبيل إلى الثاني أيضاً و إلا  
لزم<sup>620</sup> الملازمة بين أي أمرين كانا.

فنقول: نختار الثاني ولا نسلم الملازمة و إنما يصدق أن لو لم يجب أن يكون للمقدم  
دخل في اقتضاء اللزوم على ما أحلنا من قبل. و أما السالبة فهي التي يحكم فيها بسلب  
الإتصال المذكور في موجبتها على جميع التقادير و الأوضاع المذكورة إلى ما يحكم فيها  
باتصال السلب؛ فإن السلب هو رفع الإيجاب و المحكوم فيها بلزوم السلب و اتفاهه متصلة  
موجبة لا مرفوعة الإجاب، و ما قيل من أنه لو كانت السالبة اللزومية عبارة عن ذلك لما جاز  
صدق لزوم التالي و سلبه للمقدم لامتناع<sup>621</sup> صدق المتقابلين؛ لأنه<sup>622</sup> جائز بناءً على المحقق  
ربما يستلزم النقيض<sup>623</sup> تهافت و قد سبق<sup>624</sup> ما يكفيك بيانه.

### المطلب الثاني: في تحقيق المنفصلة

أما الكلية فهي التي حكم فيها بإيجاب الانفصال أو سلبه على جميع الأوضاع و الأحوال  
الممكنة الإقتران مع المقدم. و أما الجزئية فعلى بعضها لا يقال: لو صح<sup>625</sup> ما ذكرتم من  
التفسير وجب أن يكون للمنفصلة عكس و التالي منتف<sup>626</sup>. بيان الملازمة أننا إذا قلنا: >>دائما

619 م: الحمليات.

620 ر ش: لزم.

621 م - صدق لزوم التالي و سلبه للمقدم لامتناع.

622 م: لكنه.

623 م: النقيضين.

624 م ش: سلف.

625 ش: بوجه.

626 م: باطل.

إما<sup>627</sup> أن يكون <<أ>> <<ب>> أو <<ج>> <<د>> يكون معناه على مقتضى ما تقدم أن عناد<sup>628</sup> <<ج>> <<د>><sup>629</sup> لا <<ب>> فيتحقق<sup>630</sup> على جميع الأحوال الممكنة الاجتماع<sup>631</sup> مع <<أ>> <<ب>> و إذا قلنا: دائما إما أن يكون<sup>632</sup> <<ج>><sup>633</sup> <<د>><sup>634</sup> و<sup>635</sup> <<أ>> <<ب>> يكون<sup>636</sup> معناه أن عناد <<أ>><sup>637</sup> <<ب>> <<ج>> <<د>> متحقق على جميع الأحوال الممكنة الاجتماع مع <<ج>><sup>638</sup> و لا شك في تباير النوعين من الأحوال في تباير<sup>639</sup> مفهوما القضيتين<sup>640</sup> فيتصور<sup>641</sup> للمنفصلة عكس.

لأننا نقول: لا نسلم أن مفهوم المنفصلة<sup>642</sup> ما ذكرتم بل أن العناد متحقق<sup>643</sup> على جميع الأحوال الممكنة الإقتران<sup>644</sup> مع كل واحد<sup>645</sup> من الطرفين؛ فإن<sup>646</sup> كل واحد من الطرفين<sup>647</sup> يمكن أن يكون مقدماً في اللفظ، ولما كان مفهوم العكس هذا<sup>648</sup> أيضاً لم تحصل<sup>649</sup> قضية أخرى مغايرة للأصل في المفهوم،<sup>650</sup> وليست السالبة العنادية التي يحكم فيها بعناد السلب لما

627 ش - إما.

628 ش: عناده.

629 ش - <<ب>>

630 م: متحقق.

631 ش - الاجتماع.

632 ر - دائما إما أن يكون.

633 م - <<ج>>.

634 ش: <<أ>>.

635 ر - و.

636 ر: كان.

637 م - <<أ>>.

638 ر - على جميع الأحوال الممكنة الاجتماع مع <<ج>>.

639 ر: فتباير.

640 ش: نقيضين.

641 ر ش: فتصور.

642 م: المتصلة.

643 م: استحق.

644 ش: الاجتماع.

645 ش - واحد.

646 ش: وإن.

647 م ر - كل واحد من الطرفين.

648 ش: هكذا.

649 م ر: يحصل.

650 ش - في المفهوم.

ذكرنا في المنفصلة؛ لأنّ صدقها ليس بممتنع؛ لجواز<sup>651</sup> أن عناد شيء واحد للتالي و عدمه؛ فإنّ ذلك يفضي إلى جواز استلزام الشيء الواحد<sup>652</sup> للنقيضين.

### الخاتمة<sup>653</sup> في اللواحق

لَمَّا تقرر ما رُفِعَ<sup>654</sup> لك من حقائق الشرطيات و تبين ما تُلي عليك من الآيات البيّنات، فلعلك تشتهي<sup>655</sup> أيها الحريص على تحقيق الحق الراغب إلى تصديق الصدق المشتشرف لدقائق السر في مكان<sup>656</sup> الخفايا<sup>657</sup> بنور البصيرة المستكشف عما وراء أستار<sup>658</sup> الأشكال بجودة القريحة، فلا يحتجب شيء من اللطائف عليك و لا يبقى من ستره<sup>659</sup> سريرة إلا تخطر<sup>660</sup> لديه أن نبهتك<sup>661</sup> على مسارح الأوهام و مزال الأقدام و نبين لك الحق من اللغط و الصواب من الغلط على وتيرة القواعد المذكورة و المناهج الماثورة. فلنشرع في إيراد الشبهة كلها و نعقب كلاً منها بحلها تحقيقاً لمُنَيْتِكَ و إمالةً لبُغْيَتِكَ فنقول و بالله التوفيق.

### الشبهة الأولى: فيما أورد على إنعكاس<sup>662</sup> اللزومية بعكس النقيض

حيث قيل: إذا صدق <<كلما كان <<أ>> <<ب>>، ف<<ج>> <<د>> و جب أن يصدق كلما لم يكن <<ج>> <<د>> لم يكن<sup>663</sup> <<أ>> <<ب>>؛<sup>664</sup> لأن<sup>665</sup> انتفاء اللازم يستلزم<sup>666</sup> انتفاء الملزوم معه.<sup>667</sup>

<sup>651</sup> م + عناد.

<sup>652</sup> ش - الواحد.

<sup>653</sup> ش - الخاتمة.

<sup>654</sup> ش: وقع.

<sup>655</sup> م: يشتهي + الآن.

<sup>656</sup> ر: مكان من.

<sup>657</sup> م ر: الخفاء.

<sup>658</sup> ر: أستارها.

<sup>659</sup> م: ميسرة.

<sup>660</sup> م: تنخطى؛ ر: يخطى.

<sup>661</sup> م: يفتكر.

<sup>662</sup> م ر + السالبة.

<sup>663</sup> ش - يكن.

<sup>664</sup> م + فاعترض.

فاعترض بأنّ انتفاء اللازم إنما يدل على انتفاء الملزوم لو ثبتت<sup>668</sup> الملازمة على تقدير انتفاء اللازم،<sup>669</sup> وهو ممتنع.

و أجب بأنه إذا تحققت<sup>670</sup> الملازمة بين الأمرين<sup>671</sup> ثم<sup>672</sup> الملازم<sup>673</sup> كان معناه نفي اللازم من جهة أنه لازم؛ فإنه لو لم يراع على هذه الجهة لم يكن نفي اللازم<sup>674</sup> نفياً له؛ بل لشيء آخر وحينئذٍ يبقى<sup>675</sup> اللزوم<sup>676</sup> على ذلك التقدير.

وهذا قريب مما ذكره بعض المحققين من أنّ<sup>677</sup> الملزوم و اللازم إن كانا على طبيعتهما لم يكن الانتفاء انتفاءً اللازم. وفيهما نظر.

**أما في الأول:** فلأنّ المراد بقولهم <>انتفاء اللازم<sup>678</sup> من جهة أنه لازم أنه في نفس الأمر كذلك أو من جهة أنه لازم على تقدير انتفاء اللازم. فإن عني به الأول فلا نسلم ذلك، و إنما يكون<sup>679</sup> كذلك أن لو كان اللزوم باقياً على ذلك التقدير، وإن عني به الثاني<sup>680</sup> فلا نسلم أنه إذا نفينا اللازم بعد إثبات<sup>681</sup> الملازمة في نفس الأمر يكون معناه نفي<sup>682</sup> اللازم من جهة أنه لازم علي التقدير. فإن التقدير<sup>683</sup> ليس إلا أنه لازم في نفس الأمر إما أنه<sup>684</sup> لازم على التقدير فهو أول المسئلة.

665 م: بأنّ.

666 م: يدل على

667 ر: به؛ ش - معه.

668 م ر: ثبت

669 ش - فاعترض بأن انتفاء اللازم إنما يدل على انتفاء الملزوم لو ثبتت الملازمة على تقدير انتفاء اللازم.

670 م ر ش: تحقق

671 ر: أمرين

672 ش + بقي

673 ر: نفي اللازم

674 م - من جهة أنه لازم فإنه لو لم يراع على هذه الجهة لم يكن نفي اللازم.

675 م ر: ينفي.

676 ش: الملزوم.

677 م: أنّ

678 م - ملزوم لانتفاء لازم.

679 ش - كذلك أو من جهة أنه لازم على تقدير انتفاء اللازم. فإن عني به الأول فلا نسلم ذلك، و إنما يكون.

680 ش: التالي.

681 م: ثبات.

682 ش: في.

683 م ش: الثابت.

684 ش - لازم في نفس الأمر إما أنه.

**فإن قلت:** المراد هو<sup>685</sup> الأول فإن انتفاء الحيوان مثلاً من جهة<sup>686</sup> أنه لازم في نفس الأمر للإنسان سيلزم لانتفائه و ذلك لأنه إذا تحقق انتفاء اللازم من جهة أنه لازم في نفس الأمر يلزم بقاء الملزوم على تقدير انتفاء اللازم؛ لأن تلك الجهة مصاحبة<sup>687</sup> لانتفاء الملزوم<sup>688</sup> و حينئذ يلزم انتفاء الملزوم ضرورة.

**أو<sup>689</sup> قلت:** من الإبتداء إذا تحقق انتفاء اللازم<sup>690</sup> من جهة أنه لازم في نفس الأمر فإنه لو لم<sup>691</sup> يتحقق انتفاء اللازم<sup>692</sup> من جهة أنه لازم في نفس الأمر تحقق اللازم من جهة أنه لازم في نفس الأمر فلا يتحقق انتفاء اللازم. و التقدير خلافه و إذا تحقق انتفاء اللازم من جهة أنه لازم في نفس الأمر يبقى اللزوم على ذلك التقدير.<sup>693</sup>

**فنقول:** لا نسلم أنه إذا تحقق انتفاء اللازم من جهة أنه لازم في نفس الأمر كان اللزوم باقياً على ذلك التقدير. و إنما يكون كذلك لو كان تلك الجهة قيداً<sup>694</sup> للانتفاء و ليس كذلك، بل هي قيد لللازم<sup>695</sup>.

و أما الثاني فلا<sup>696</sup> نختار أن اللازم و الملزوم ما بقيا على طبيعتهما حالة الفرض، قوله: فلم يكن الانتفاء انتفاء اللازم قلنا: لا نسلم غاية ما في الباب أنه لا يكون انتفاء ما هو لازم حالة الفرض لكن لا يلزم منه<sup>697</sup> أن لا يكون انتفاء اللازم مطلقاً.

و الجواب الحق أن يقال: اللزوم أمرٌ ثابت في نفس الأمر و انتفاء اللازم أمر مفروض. فيكون اللزوم حقاً<sup>698</sup> في نفسه<sup>699</sup> على تقدير هذا الأمر المفروض؛ لأن<sup>700</sup> كل حق في نفسه فهو باق<sup>701</sup> على جميع الفروض و التقادير.

685 ش - هو.

686 ش - جهة.

687 م ش: مجامعة.

688 ش: اللازم.

689 ش - أو.

690 م - تحقق انتفاء الملزوم.

691 ش - من جهة أنه لازم في نفس الأمر فإنه لو لم.

692 ش: الملزوم.

693 م - الأمر يبقى اللزوم على ذلك التقدير؛ ش + قطعاً.

694 م: مبدأ.

695 ر ش: اللازم.

696 م: فلاناً.

697 م - منه.

و قد نص الشيخ في الشفاء على ذلك حيث اكتفى في صدق الإتفاقية بصدق تاليها على ما قلناه<sup>702</sup> و ذكر أن كل صادق في نفسه فأى حالة فرضية كيف كان يكون ذلك الصادق صادقاً معه اتفاقاً و معلوم أنه لا معنى<sup>703</sup> لموافقة<sup>704</sup> الصادق للتقدير إلا بثبوته على ذلك التقدير.

و قال أيضاً: <> و لو لا هذا لكان لا يمكننا أن نقيس<sup>705</sup> قياس الخلف مع أنفسنا. فإننا إنما نقيس<sup>706</sup> قياس الخلف بأن نأخذ مشكوكاً و نضيف الحق الذي<sup>707</sup> كان موجوداً إلى نقيضه<sup>708</sup>، و لا نقول عسى إذا أخذنا نقيض<sup>709</sup> الحق لم يصدق معه الصادق الآخر، إذ يلزم من<sup>710</sup> كل كذب كذب ما.<sup>711</sup> و لو لا أن الأمر على هذا لكان أي حق رفعته لزم أي حق سبق، و بطلت المناسبات<sup>712</sup> بين ما هو لازم للشيء و بين ما لا علاقة بينه و بينه.<><sup>713</sup>

ثم إنك إذا برزت في شعار الانصاف<sup>714</sup> و خلعت لباس الإعتساف قبل<sup>715</sup> سَعْيِكَ أن يجرد الفرض<sup>716</sup> برفع الحق في نفسه،<sup>717</sup> فإنك<sup>718</sup> إذا حَقَّقْتَ <>إنَّ زيدا كاتب> ثم فرضت

698 ش - أن يقال اللزوم أمر ثابت في نفس الأمر و انتفاء اللازم أمر مفروض فيكون اللزوم حقاً.

699 ر + ثانياً.

700 ر: أن.

701 ش: ثابة.

702 ر ش: نقلناه.

703 ش: لا نعي.

704 ش: بموافقة.

705 ر: يقيس.

706 ش: نقيض.

707 ش: المبين.

708 ش: القبض.

709 م ر: مقتضى.

710 م: على.

711 ر ش - ما.

712 ش: الملازمات.

713 انظر: منطق الشفاء لإبن سينا، ج ٢، القياس، المقالة الخامسة، الفصل الرابع، ص ٢٦٩.

714 م: الاتصاف.

715 م ر: قل.

716 ش: العرض.

717 ش - في نفسه.

718 ش: و إنك.

عدم كتابته في الواقع فيذهب ارتفاع كتابة زيد بمجرد فرضك عدم كتابته، ما أظنك ترضى بهذا<sup>719</sup>.

### الشبهة<sup>720</sup> الثانية<sup>721</sup>: فيما أورد على إنتاج المتصلتين<sup>722</sup>

و هو أنه إنما ينتج القياس المركب منهما إن لو بقيت الكبرى صادقة في نفس الأمر على تقدير مقدم<sup>723</sup> الصغرى ليلزم من تحقق ملزومه<sup>724</sup> تحقق لازمه معه، فهو<sup>725</sup> ممنوع. فإنه يصدق <<كلما كان هذا إنساناً و فرساً فهو إنسان، و كلما كان إنساناً فهو<sup>726</sup> ليس بفرس، و لا ينتج كلما كان هذا إنساناً و فرساً فهو ليس بفرس>><sup>727</sup> و ذلك لكذب الكبرى على تقدير الأصغر.

و الجواب بما<sup>728</sup> قدمنا من أنّ الصادق في نفسه يبقى صدقه على كل تقدير من التقادير و من أن طبيعة المقدم في المتصلة<sup>729</sup> الكلية مقتضية لوجود التالي، فيكون هذا الإقتضاء باقياً سواء فرض معه الأمور المتنافية أو الممكنة. و أيضاً الأصغر إن كان ممكن الاجتماع مع الأوسط فيبقى الكبرى صادقة على تقدير الأصغر؛ لأن التقدير أنها كلية و إن لم يكن ممكن الاجتماع مع الأوسط يلزم المنافاة بين اللازم و الملزوم و قد سلف بيان استحالة ذلك. و أيضاً الأوسط إن وقع في المقدمتين بمعنى واحد يلزم الإنتاج بالضرورة؛ لأنّ الأوسط لما ثبت على تقدير الأصغر و هو مقتضى الملازمة التي في الكبرى كان مقتضاه أيضاً ثابتاً على ذلك التقدير، و إلا فلا يكون<sup>730</sup> متحداً<sup>731</sup> كما في المثال المذكور؛ فإن اللازم في الصغرى هو<sup>732</sup>

719 ش: لهذا.

720 ش - الشبهة.

721 ر: الخاتمة.

722 ش: المتصلين.

723 ر: تقدم.

724 ر + مع.

725 ش: و هو.

726 ش - فهو.

727 ش - و لا ينتج كلما كان هذا إنساناً و فرساً فهو ليس بفرس.

728 ر: ما قدمنا.

729 ر ش - المتصلة.

730 ش - يكون.

731 ش: يتحد.

الإنسان الذي يصدق عليه الفرس و الملزوم في الكبرى هو الإنسان الذي يكون على طبيعة الإنسانية في نفس الأمر و يمتنع<sup>733</sup> أن يكون فرساً<sup>734</sup> فلا يتحد الأوسط.<sup>735</sup>

ثم إن الشيخ ذكر هذا الشك في الشفاء بمثال و هو أننا إذا قلنا: <<كلما كان الإثنان فرداً فهو عدد، و كلما كان الإثنان<sup>736</sup> عدداً فهو زوج، لم ينتج كلما كان الإثنان فرداً فهو زوج>><sup>737</sup>. و أجاب بأن الصغرى حقة بحسب اللازم<sup>738</sup> لا في نفس الأمر كما أشرنا إليه و النتيجة لم يجب قبولها إلا بحسبه.

و أجب أيضاً بأن الكبرى إن أخذت لزومية منعناها و إلا لم ينتج القياس و ربما يمنع كذب النتيجة و هو فاسد<sup>739</sup> و إلا<sup>740</sup> لزم<sup>741</sup> المنافاة بين اللازم و الملزوم.

### الشبهة<sup>742</sup> الثالثة: فيما أورد على إنتاج الشكل الثالث

و هو أن أحد الأمرين لازم إما عقم<sup>743</sup> إنتاج<sup>744</sup> هذا الشكل أو كذب كل سالبة كلية، و التالي منتف فيلزم تحقق الأول. بيان لزوم أحد الأمرين أنّ المجموع من مقدم السالبة و تاليها كلما صدق صدق<sup>745</sup> مقدمها و تاليها فلو أنتجت<sup>746</sup> الموجبة الجزئية كذبت<sup>747</sup> السالبة، و هو الأمر الثاني و إلا يلزم الأمر<sup>748</sup> الأول.

و إجب أما أولاً فيمنع صدق المقدمتين بناءً على جواز استلزام المحال المحال و أما ثانياً فيمنع استلزام الإنتاج كذب السالبة و إنما يكون كذلك أن لو كانت الموجبة الجزئية

<sup>732</sup> ش - هو.

<sup>733</sup> ر: و يمنع.

<sup>734</sup> ر: قريباً.

<sup>735</sup> ش: الفرس.

<sup>736</sup> ر ش - الإثنان.

<sup>737</sup> انظر: منطق الشفاء لابن سينا، ج ٢، القياس، المقالة السادسة، الفصل الأول، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

<sup>738</sup> ر: الإلزام.

<sup>739</sup> ش: قدر.

<sup>740</sup> ش - إلا.

<sup>741</sup> ر: لزم؛ ش: الإلزام.

<sup>742</sup> ر ش - الشبهة.

<sup>743</sup> ش: عقيم.

<sup>744</sup> ش - إنتاج.

<sup>745</sup> ش - صدق.

<sup>746</sup> م ش: أنتجا.

<sup>747</sup> م ش: كذب.

<sup>748</sup> ش - الأمر.

نقيضاً للسالبة الكلية. و ليس كذلك لعدم إتحادهما في المقدم؛ فإن الإيجاب الجزئي إنما يثبت على تقدير ممتنع الإجتماع مع المقدم و السلب الكلي إنما هو على الأحوال الممكنة الإجتماع، و فيهما<sup>749</sup> نظر؛ لأنه يمكن<sup>750</sup> أن يُورد<sup>751</sup> الشك في مادة الإتفاقية و حينئذٍ يبطل هذان الحلان و أيضاً الجزئية المنتجة<sup>752</sup> شاهدة على العقم<sup>753</sup>؛ لأنها ليست مما يقع عليها المتعارف.<sup>754</sup>

و الحق في الجواب: أن استلزام مجموع الأمرين لأحدهما ليس باستلزام في الحقيقة بل هو تكرار في القول؛ لأن المستلزم لأحدهما ليس هو الأمر الآخر و لا للمجموع<sup>755</sup>؛ إذ لا دخل للأمر<sup>756</sup> الآخر<sup>757</sup> في الإستلزام أصلاً بل وقوعه في المقدم وقوع أجني يجري مجرى الحشو. فالإستلزام وإن كان و لا بد منه<sup>758</sup> إنما هو بينه و بين نفسه و حينئذٍ لا إتحاد للأوسط على أنه<sup>759</sup> منساق إلى<sup>760</sup> حمل الشيء على نفسه و كلاهما لا يستحق أن يعد في القضايا و يستعمل في صناعة البرهان فضلاً عن أن يفرع<sup>761</sup> عليه و يلتفت إليه.

#### الرابعة: فيما<sup>762</sup> أورد على الضرب الثاني من الشكل الأول

و هو أن الصغرى تدل على أن الأوسط لازم للأصغر و الكبرى على أنه ليس بملزوم للأكبر و لا يلزم من ذلك أن الأصغر ليس بملزوم للأكبر؛ لجواز أن يكون الأوسط أعم من الأصغر و جواز أن يكون الشيء لازماً للأخص و لا يلزم الأعم. و الحاصل<sup>763</sup> أن امتناع انفكاك

<sup>749</sup> م: و فيها.

<sup>750</sup> ش - يمكن.

<sup>751</sup> ش: يراد.

<sup>752</sup> م ر: المستنتجة.

<sup>753</sup> ش: العقيم.

<sup>754</sup> م ش: التعارف.

<sup>755</sup> م ر: المجموع.

<sup>756</sup> م - للأمر.

<sup>757</sup> ر - للآخر؛ ش: للآخر.

<sup>758</sup> ش - منه.

<sup>759</sup> م + ينساق.

<sup>760</sup> م ر - إلى.

<sup>761</sup> م: أن يفرغ.

<sup>762</sup> ش: ما.

<sup>763</sup> م: و الحادي.

أحد الشيئين عن الآخر و إمكان انفكاكه عن الثالث لا يستلزم إمكان انفكاك الأول عن<sup>764</sup>  
الثالث.

و الجواب: أن الشيء إذا كان لازماً للأخص كان لازماً للأعم جزئياً فلو كان الأكبر لازماً  
للأصغر لكان لازماً للأكبر<sup>765</sup> جزئياً، فلا يصدق الكبرى و التقدير خلافه، هذا خلف.  
و ليكن هذا إختتام ما أردنا إيراده في هذه الرسالة و الحمد لله الذي له العظمة و  
الجلالة و الصلاة و السلام على محمد صاحب الرسالة و وآله الموصوفين بالعدالة.



---

<sup>764</sup> م: من.  
<sup>765</sup> ش: للأوسط.