T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KLASİK MANTIKTA KONUSUNUN VARLIĞI BAKIMINDAN ÖNERMELER

Doktora Tezi

Zehra ORUK AKMAN

Ankara, 2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KLASİK MANTIKTA KONUSUNUN VARLIĞI BAKIMINDAN ÖNERMELER

Doktora Tezi

Zehra ORUK AKMAN

18922651

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

Ankara, 2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MANTIK BİLİM DALI

Zehra ORUK AKMAN

KLASİK MANTIKTA KONUSUNUN VARLIĞI BAKIMINDAN ÖNERMELER

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

Tez Jüri Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. İsmail KÖZ

Prof. Dr. Ali DURUSOY

Prof. Dr. Ali ÇETİN

Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

Dr. Öğr. Üyesi. Muhammet ÇELİK

Tez Sınav Tarihi: 25.12.2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN danışmanlığında hazırladığım *Klasik Mantıkta Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler* (Ankara, 2023) başlıklı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

29.12.2023

Zehra ORUK AKMAN

ÖNSÖZ

Her ‘şey’ varlığa dairdir. İnsan düşüncesinin konusu olabilecek her bir ihtimal, varlığa yöneliktir. Mevcudun kaynağı, insan değildir. Ancak, varlığın ontolojisine yönelik bilinç, insana özgüdür. Bu bilinç geliştirilerek farklı disiplinlerin ve aklî sistemlerin oluşumuna kaynaklık eder. İlahiyat, varlık olması bakımından varlığı incelerken, Mantık, varlığa yönelik tasavvurlarımızı ve yargılarımızı konu edinir. O halde, insan bilincinde mefhum olarak “var olan” ve “var olana yönelik yargılar” söz konusudur. Bu iki mefhum arasındaki ilişki biçimi, varlıkların mertebeleri ve yargılarımızın inşası doğrultusunda çeşitlenir. Varlık ve varlığa yönelik insan bilinci, zihin ile varlık ilişkisinden doğan hükmü önceler.

Varlıkla ilgili tartışmalar oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Hem konu hem de yüklem olarak varlık ayrı ayrı meselelere kaynaklık eder. Neyin var olduğu (var mıdır?) ve *var*ın ne olduğu (o nedir?) gibi araştırmalar, en temelde kavram olarak varlığa ve gönderimi bulunan var olana yönelik yargılarımızı rasyonel bir zeminde değerlendirme ihtiyacı oluşturmuştur. Nitekim tüm bilimler, bir amaç çerçevesinde birtakım ilkelere bağlı kalarak, konu edindiği varlık hakkında yargıların bir araya getirilmesinden meydana gelir. Bu yargıların doğruluğunu, onlar ile yapılan çıkarımların tutarlılığını denetleyen tümel ölçüt ise Mantık ilmidir.

Mantık ilmi ekseninde şekillenen, yargının ontolojik ve epistemolojik incelenmesini içeren çalışmamız, özelde, İslamî disiplinlere uygulanabilecek bir hüküm çıkarma sisteminin ortaya konulması hayaline ve gayesine yönelik atılan mütevazi bir adım; genelde, mantığın her bilime uzaklığının ve yakınlığının eşit olduğunun ortaya konulmasına doğru bir hareket noktasıdır. Bir sistem, onu oluşturan akıl yürütmelerden, onun içerdiği öncüllerden ve nihayetinde öncüllerin temelinde yer alan, kendisi hakkında hükmün gerçekleştiği *konu* üzerine bina edilir. Çalışmamızda bahsi geçen, önermede *konu* mahallini işgal eden kavramın varlık mertebesi ve önermenin varlıksal anlamı

incelenmektedir. Mantık, evrensel bir ilim olduğundan, düşüncede bir sistem çabasının yalnızca klasik gelenekle sınırlı kalması insan aklına ve emeğine haksızlık olur. Üstelik, bir sistem, her şeyden önce tutarlı olmaya muhtaçtır. Biz de çalışmamızda, tutarlı bir çıkarım sisteminin temellerini oluşturabilmek adına imkân nispetinde, klasik geleneğe bağlı kaldık ancak, bazı meselelerde modern düşüncenin hakemliğine başvurmaktan çekinmedik. Ayrıca yine tutarlılığı yakalamak adına çalışma sürecinde karşılaştığımız kapalı, ihtilaflı meseleleri çalışma kapsamına dahil etsek de sistemimiz açısından kimi zaman bir görüşü tercih etmek durumunda kaldık. Nihayetinde bu çalışmamız, rasyonel bir zeminde ele almayı amaçladığımız bütüne hizmet eden bir çaba, devam edilmesi gereken bir yol olarak görülmelidir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında birçok kişinin emeği var. Öncelikle kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Necmettin Pehlivan'ı zikretmeliyim. Çalışmamın konusunun belirlenmesi, literatür incelenmesi ve son şeklini alana kadarki her aşamasında büyük emeği mevcuttur. Tüm süreci yalnızca özveri ile takip etmekle kalmadı, önemli kaynakları benimle defaten okudu ve meseleleri analiz etmeme yardımcı oldu. İçinden çıkamadığım meselelerde en az benim kadar mesai harcadı. Bu sebeple, beni çalışmam sürecinde bir başıma hissettirmediği için kendisine müteşekkirim. Ayrıca, kendilerine her danıştığımda beni özveri ile dinleyip önemli yönlendirmelerde bulunan Prof. Dr. İsmail Köz ve Prof. Dr. Hasan Ayık hocalarıma, anlamakta güçlük çektiğim her konuda bana yardımcı olan Dr. Muhammet Çelik'e, tezin şekillenme sürecinde vakit ayırıp değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. Sait Reçber, Doç. Dr. Rafiz Manafov, Dr. İzzet Gülaçar, Dr. Hadi Ensar Ceylan, Dr. Ali Rıza Şahin hocalarıma, tez jürimde bulunup önemli noktalara dikkati çeken ve katkıda bulunan Prof. Dr. Ali Durusoy, Prof. Dr. Ali Çetin hocalarıma 2214-A bursu ile doktoram sırasında Harvard Üniversitesi'nde ziyaretçi araştırmacı olarak bulunduğum süreçte danışmanlığımı yapan, çalışmam ile alakalı kaynak temininde yardımlarını esirgemediği gibi zorlandığım konularda çözümler sunan hocam Prof. Dr.

Khaled el-Rouayheb'e ve bu süreci finanse eden TÜBİTAK'a teşekkür ederim. Her aşamada destek olup, beni çalışmaya teşvik eden Dr. Zeynep Çelik'e, kıymetli dostum Gülşah Sancak'a, muhtelif meselelerde desteklerini esirgemeyen arkadaşlarım F. Betül Kadağ'a, Mustafa Ülkü'ye ve aileme teşekkür ederim. Burada sevgili eşimi ayrıca zikretmem gerek. Süreç boyunca, aklıma takılan her meseleyi kendisi ile münazara ettim. Bazı ağır ve aksak noktaları göstermekle kalmadı, zihnim bulandığında ve bunaldığımda çıkış yolu gösterdi. Çalışmamı özenle okudu; bazı noktalarda önemli katkılarda bulundu. Kendisine minnettarım.

Zehra ORUK AKMAN

Ankara, 2023

KISALTMALAR VE SEMBOLİK İFADELER

ts.	: tarihsiz
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: oğlu
çev.	: çeviri, çeviren
yy.	: yüzyıl
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: hicrî
m.	: miladî
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
Ö.	: ölümü
vb.	: ve benzeri
bkz.	: bakınız
nşr.	: neşreden
thk.	: tahkik
prgf	: paragraf
vr.	: varak
→	: şart/koşul eklemi
∃	: vardır
H	: haricî olarak
N	: hakikî olarak
Z	: zihnî olarak
∃x	: bazı xler
∀x	: bütün xler

○ : kopula

η : modalite

& : tümel evetleyici

◇ : mümkün

□ : zorunlu

~ : değil

yay. : yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... ***i***

KISALTMALAR VE SEMBOLİK İFADELER ..... ***iv***

İÇİNDEKİLER ..... ***vi***

TABLOLAR LİSTESİ ..... ***viii***

ŞEKİLLER LİSTESİ ..... ***viii***

FİGÜRLER LİSTESİ ..... ***viii***

GİRİŞ ***1***

A. Araştırmanın Konusu ve Yöntemi 9

B. Konunun Önemi ve Amacı 14

I. BÖLÜM: VARLIĞIN DERECELERİ ***16***

1. Hariçte Varlık 22

2. Zihinde Varlık 23

3. Lafızda Varlık ve Yazıda Varlık 36

4. *Nefsû'l-Emr*de Varlık 39

Bölüm Sonu Değerlendirme 44

II. BÖLÜM: KONUSUNUN VARLIĞI BAKIMINDAN ÖNERMELERİN KURULUMU ***46***

1. Klasik Mantıkta Önermenin Oluşumu 48

1.1. Muhassal: Varlık Bildiren Önermelerde Konunun Varlığının İmkânı 51

1.2. Madule: Yoksunluk Bildiren Önermede Konunun Varlığının İmkânı 60

1.3. Konu(luk) 63

1.4. Yüklem(leme) 75

1.5. Bağ (Rabıta)/Nispet 82

1.6. Kiplik (Cihet) 90

2. Niceliği Belli Önermelerin İncelenmesi 93

3. Önermenin Kurulumuna Yönelik Teoriler 99

3.1. De re/ De Dicto Ayrımının Önermenin Kurulumuna Etkisi 100

3.2. Hal Teorisi ve Bağ Teorisi 109

4. Önermenin Varlıksal Anlamı 111

Bölüm Sonu Değerlendirme 116

III. BÖLÜM: KONUSUNUN VARLIĞI BAKIMINDAN ÖNERMELERİN MAHİYETİ 122

1. Konusunun Varlığı Bakımından Önermelerin Türleri 125

1.1. Haricî Önerme 125

1.2. Hakikî Önerme 131

1.3. Zihnî Önerme 139

2. Konusunun Varlığı Bakımından Önermelere Ait Hükümler 142

2.1. Konusunun Varlığı Bakımından Önermelerde Doğru/lanma 143

2.2. Konusunun Varlığı Bakımından Önermelerde Olumsuzluk 147

2.3. Konusunun Varlığı Bakımından Önermelerde Genellik-Özellik 154

2.4. Konusunun Varlığı Bakımından Önermelerde Çelişki İlişkisi 169

Bölüm Sonu Değerlendirme 171

IV. BÖLÜM: KONUSUNUN VARLIĞI BAKIMINDAN ÖNERMELERLE KIYAS 175

1. Birinci Şekil 177

2. İkinci Şekil 182

3. Üçüncü Şekil 191

4. Dördüncü Şekil 192

Bölüm Sonu Değerlendirme 194

SONUÇ 202

KAYNAKÇA 206

ÖZET 218

ABSTRACT 219

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: De re ve De Dicto Önermelerin Örneklendirilmesi ---------- *106*
Tablo 2: Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası Çıkarım İlişkisi: BİRİNCİ ŞEKİL ---------- *182*
Tablo 3: Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası Çıkarım İlişkisi: İKİNCİ ŞEKİL ---------- *191*
Tablo 4: Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası Çıkarım İlişkisi: Birinci Şeklin Tüm Modları, Üçüncü Şeklin Tüm Modları, Dördüncü Şeklin Olumlu Sonuç Veren Modları ---------- *197*
Tablo 5: Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası Çıkarım İlişkisi: İkinci Şeklin Tüm Modları, Dördüncü Şeklin Olumsuz Sonuç Veren Modları ---------- *198*

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Mertebelerine Göre Varlıklar Arasında Kapsama İlişkisi ---------- *45*
Şekil 2: Varlık Şeması ---------- *66*
Şekil 3: Yüklemleme Türleri ---------- *81*
Şekil 4: Harici Önermelerde Olumsuzluk ---------- *149*
Şekil 5: Haricî Tümel Olumlu- Hakikî Tümel Olumlu ---------- *156*
Şekil 6: Hakikî Tikel Olumlu-Haricî Tikel Olumlu ---------- *157*
Şekil 7: Haricî Tümel Olumlu-Hakikî Tümel Olumsuz ---------- *157*
Şekil 8: Haricî Tümel Olumsuz-Hakikî Tümel Olumlu ---------- *158*
Şekil 9: Haricî Tikel Olumsuz-Hakikî Tümel Olumlu ---------- *159*
Şekil 10: Haricî Tikel Olumsuz-Hakikî Tikel Olumsuz ---------- *159*
Şekil 11: Haricî Tikel Olumlu-Hakikî Tümel Olumlu ---------- *160*
Şekil 12: Hakikî Tikel Olumlu-Haricî Tümel Olumlu ---------- *160*
Şekil 13: Haricî Tikel Olumsuz-Hakikî Tümel Olumsuz ---------- *161*
Şekil 14: Haricî Tümel Olumlu-Hakikî Tümel Olumsuz ---------- *162*
Şekil 15: Haricî Tikel Olumlu-Hakikî Tikel Olumsuz ---------- *162*
Şekil 16: Haricî Tümel Olumlu- Hakikî Tikel Olumsuz ---------- *163*
Şekil 17: Haricî Tikel Olumlu- Hakikî Tikel Olumsuz ---------- *163*
Şekil 18: Haricî Tümel Olumsuz-Hakikî Tikel Olumsuz ---------- *164*
Şekil 19: Haricî Tümel Olumsuz-Hakikî Tikel Olumlu ---------- *164*
Şekil 20: Haricî Tikel Olumsuz-Hakikî Tikel Olumlu ---------- *165*
Şekil 21: Nitelikleri Belli Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası Kapsama İlişkisi ---------- *195*

FİGÜRLER LİSTESİ

Figure 1: Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası İlişkiler: Çelişki, Altık, Karşıt ---------- *196*

GİRİŞ

Varlık üzerine tartışmalar, insanın düşünce tarihi kadar eskidir. Benliğinin bilincine varan her insan, bu bilinç ile düşüncesine türlü nesneler arar. Kimi zaman aradığı nesneyi dış dünyada bulur, kimi zaman yalnızca tasavvuru ile yetinir. Bu durum tek bir türün fertleri olarak bizlerin "düşünebilme" yetimizi ortak bir şekilde eyleme geçirmediğimizden kaynaklanır. Daima aynı şeyleri düşünmediğimiz gibi, aynı metodu ve ilkeleri de benimsemeyiz. Düşüncedeki farklılıklarımız, varlığa yönelik sorgulamamızın özgün ilkelerine kaynaklık eder. Varlık hakkındaki felsefî sorgulamalar, diğer ilimlerin yanında Mantık ilmine de konu olur. Nitekim Mantık, ikinci akledilirleri kavramlar ve hükümler bağlamında ele almaktadır.

Entelektüel serüvenini yalnızca görüngüler alemi ile sınırlandıranlar olsa da varlığın kapsamının, dış dünyada gözlemlenenin ötesinde olabileceğini düşünenler çoğunluktadır. Fizik-ötesi denilen, görünenin ötesine uzanan bu alanın keşfinin nerede ve nasıl gerçekleştiği mutlak olarak bilinemeyebilir. Ancak yeni keşfedilen kalıntılar[1] kayıtlı tarihin öncesine uzanan zamanlarda dahî insanların varlık sorgulamasının yalnızca fenomenler alemi ile sınırlı olmadığını bize ispatlar niteliktedir.

Metafiziğin bir ilim olarak sistemleştirilmesinde gözlemlendiği üzere, aklın tasavvur gücü "var olan" ile sınırlı değildir. Akıl yalnızca reel şeyler ile ilişki kurmaz. Sözgelimi, karşımdaki masayı düşündüğüm gibi, o masanın kanatlanıp uçtuğunu da tasavvur edebilirim. Tasarladığım şey hakkında yargılar[2] oluşturabilir, uzun uzadıya zihin dünyamda oluşturduğum evrenden bahsedebilirim. Bunlar hakkında kurduğum kimi önermeler doğru ya da yanlış iken, kimisinin doğruluk değerinin tespiti mümkün olmayabilir. "Önümde duran masanın yerden yüksekliği bir metredir" yargısının doğru olup olmadığını tespit edebilmek için söz konusu masanın yüksekliğini bir metre yardımı

[1]Bkz. Selami Yıldız - M. Sait Rızvanoğlu, *Göbeklitepe: 12.000 Yıllık Dünya'nın En Eski Tapınağı*, ed. M. Sait Rızvanoğlu (Şanlı Urfa: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2014).

[2] Bu çalışmada "yargı", önermede konu ve yüklem ilişkisinden doğan "hüküm" ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

ile ölçmem gerekir. Peki, "Tasavvur ettiğim uçan masanın kanatlarının genişliği, iki metredir" yargısının doğru olup olmadığını nasıl tespit edebilirim? Dahası zihnimin dışında var olmayan yalnızca kurgumun ürünü olan uçan masa gibi şeyler hakkında gerçekten doğru ve anlamlı yargı oluşturabilir miyim?

Bu soru, Batı literatüründe yoğun tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmaları kısaca "var olmayan şeyler var mıdır?" ya da "ne vardır?"[3] soruları ile ifade etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim tüm bu tartışmaların temelinde, dış dünyada var olmadığını düşündüğümüz şeyler hakkında hüküm vermek ya da onların doğrudan düşüncemizin nesnesi olması gibi olguların imkânı soruşturması yatmaktadır. Bazı düşünürler, var olmayanların var olmadığını iddia ederken, kimileri bunlar hakkında konuşmanın mümkün olduğunu, ancak düşünmenin imkân dahilinde olmadığını öne sürerler. Bu yaklaşımı benimseyenler bahsi geçen var olmayanların, yalnızca dilde bir karşılığının bulunduğunu ancak varlıkta bir referansının bulunmadığını iddia edecektir.

Hakkında düşündüğümüz ya da ona inanarak yargı oluşturduğumuz şey, düşüncemizin nesnesi konumuna gelmektedir. Düşüncelerin iki tür nesnesi vardır: Birincisi, yargılarımızı ve inançlarımızı oluşturan *önermeler*dir; ikincisi ise *ne hakkında düşündüğümüz*dür. Bir şey hakkında düşündüğümüzde, o şey yargımızın "konusu" haline gelir. Tim Crane tarafından "tasarlanmış nesneler (*intentional objects*)" olarak adlandırılan bu ikinci anlam, hakkında düşündüğümüz her ne var ise onları içerir. Düşüncenin kendisi, bu gruba dahil değildir. Ancak, düşünce ya da yargı üzerine

[3] Bu soruları konu edinen bazı tartışmalar için bkz. Willard V. Quine, "On What There Is", *Review of Metaphysics* 2 (1948), 21-38; Graham Priest, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality* (Oxford: Clarendon Press, 2005); Tim Crane, "What Is the Problem of Non-existence?", *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel* 40 (2012), 417-434; Scott Carson, "Aristotle On Existential Import And Nonreferring Subjects", *Synthese* 124/3 (01 Eylül 2000), 343-360; Maria Reicher, "Nonexistent Objects", *Standford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, 2022; Peter Van Inwagen, "McGinn on Existence", *The Philosophical Quarterly* 58/230 (2008), 36-58; Nathan Salmon, "Existence", *Philosophical Perspectives* 1/Metaphysics (1987), 49-108; Saloua Chatti, "Existential Import in Avicenna's Modal Logic", *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016), 45-71; Bertnard Russell - Hugh MacColl, *Mind*, "The Existential Import of Proposititon" 14/55 (1905), 398-402; Alberto Vanzo, "Kant on Existential Import", *Kantian Review* 19/2 (2014), 207-232; Carl Erik Külh, "The Existence and Reality of Negative Facts", *SATS* 15/2 (2014), 121-147; Risto Vilkko - Jaakko Hintikka, "Existence and Predication from Aristotle to Frege", *Philosophy and Phenomenological Research* LXXIII/2 (2006), 359-377; Bertrand Russell, "On Denoting", *Mind* 15/56 (1905), 479-493.

düşünme eylemi, başka bir ifade ile düşünceyi düşünmenin nesnesi kılma durumu, ikinci gruba dahil olmaktadır. [4]

Hakkında düşündüğümüz şeyler, bizi onların kaynağını ve gerçekliğini analiz etmeye sevk etmiştir. Varlığı yalnızca duyusal alem ile sınırlı tutanlara tabiatçılar (natüralistler) adı verilirken, Platon, Fârâbî ve Descartes gibi birçok filozof, görünenin ötesinde bilinebilecek başka varlıklar da olabileceğini düşünen metafizikçilerdir. Varlığa yönelik araştırmalar, görüntü-gerçeklik tartışmaları ile sınırlı kalmamış; varlığın birinci akledilir mi ikinci akledilir mi olduğu[5], tikel-tümel arasında hakikat araştırması, hangi varlık türünün hakikî olduğunun incelenmesi gibi pek çok tartışma varlık kavramı ekseninde süregelmiştir. Kimi düşünürler tartışmanın eksenini, tümel olanın bir mi çok mu olduğu problemi ile genişletmişlerdir. Çok olduğunu düşünenler tümelin mahiyet ya da suret mi yoksa sayılar mı olduğu hakkında farklı görüşler öne sürmüşlerdir.[6] Ancak, çoğunlukla -septiklerin bir kısmının bundan ayrı tutulması kaydıyla- filozoflar, varlığın var olduğu görüşünde ittifak etmişlerdir. Onlar bu durumu varlığın tasavvurunun apaçık (bedihî) olması ile ilişkilendirmişlerdir.[7] Zihinde kendiliğinden apaçık bir şekilde bulunmayanı ise varlığın mahiyeti ve ilinekleri olarak görmüşlerdir.

Bir şeyin var olması, varlığının kaynağının, o şeyin özünden mi, yoksa başka bir nedenden mi olduğu sorusuna kapı aralar. Bu tartışma da varlık-mahiyet ayrımına yol açar. Varlık nedir? Varlık bir cins midir, tür müdür yoksa ilinti midir? Varlığın yüklem

---

[4]Crane, Bertrand Russell'a (ö. 1970) atıfla bu gibi durumları, önermesel tavırlar (*propositional attitutes)* olarak adlandırmaktadır. Crane, "What Is the Problem of Non-existence?", 419; Bertrand Russell, *The Analysis of Mind* (London& New York: Routladge, 2005), 44.

[5] Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 3-5; Allâme Muhakkik Devvânî, "Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ", *er-Resâʾilü'l-muḫtâre*, thk. Dr. Seyyid Ahmed Toyserkani (Kitâbhane-i Umumî İmam Emru'l-Mu'minîn Alâ Aleyhisselam Isfehanî, 2000), 53.

[6] Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Aristo* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1944), 99-101; Allâme Muhakkik Devvâni, "Tefsiru Sureti'l-İhlâs", *Er-Resâilu'l-Muhtaret*, thk. Dr. Seyyid Ahmed Toyserkani (Kitâbhane-i Umumî İmam Emru'l-Mu'minîn Alâ Aleyhisselam Isfehanî, 2000), 53; Fahreddin İsferani Nisaburî, *Şerhu Kitabi'l-Necati'l-İbn Sînâ: Kısmu'l-İlahiyyat*, thk. Hamid Naci İsfehani (Tehran, ts.), 13; Aristoteles, *Poetika*, çev. Samih Rifat (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018). Ayrıca bkz. Abdurrahman Bedevi, *Ḥarîfü'l-fikri'l-Yunânî*, 1970; Abdurrahman Bedevi, *el-Eflâṭûniyye el-muḥdeṯe ʿinde'l-ʿArab* (Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 1977).

[7] Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *el-Esrâru'l-ḫafiyye fi'l-ulûmil'l-aḳliyye* (İran: Bûstân-e Ketâb, 2009), 414.

olmak dışında bir işlevi var mıdır? Tüm bunlar, İslam düşünce geleneğinin temelini oluşturan soru(n)ların da başında yer alır. Mantık-felsefe ilişkisinin[8] odak noktasında da varlık meselesi yer almaktadır.[9] Varlık, dereceleri itibari ile çeşitli tasniflere tabi tutulur.

Aristotelesçi "A, B'dir" formunda oluşturulan kategorik önermelerin "A, B olarak vardır" şeklinde okunması, konunun varlıksal bir anlam barındırması ön kabulü sebebi ile Mantık ilminde geniş yankılar uyandırmıştır. Zira konu,[10] ilke ve amaca[11] sahip müstakil bir ilim olan Mantık, klasik yönüyle,[12] sembolleştirilip, matematiğin denetleme mekanizması olarak kullanılan modern mantık yaklaşımından varlık ile yoğun ilişkisi sebebi ile ayrılır. Nitekim, klasik mantık anlayışı, yüklemli önermelerin tümünün varlıksal anlam içerdiğini ilke edinirken, modern mantık bu ilkeyi yalnızca tikel önermeler için geçerli kabul eder.

[8]İbn Sînâ (ö. 1037) için şayet felsefe, haricî ve kavramsal şeylere yönelik bir soruşturma olarak görülürse, mantık felsefenin bir cüzü değil, felsefî soruşturmalara yardım eden kendi konusu olan alet ilmidir. Eğer felsefe, her türlü teorik soruşturmalar olarak anlaşılırsa, bu durumda mantık felsefenin bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Nihayetinde İbn Sînâ bu tartışmayı yanlış ve anlamsız bulur. Adam I. Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *The Journal of Philosophy* 77/11 (1980), 751-752.

[9] Mantık, metafizikten hareketle oluşan, gerçekliğin yasasını belirleyen, ontolojik sahayı anlamlandırmak adına prensipler koyan bir disiplindir. Bu sebeple, Aristotelesçi mantık sırf formel bir disiplin olmaktan uzaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 75-76.

[10] Mantığın konusunun ne olduğu hakkında klasik gelenekte birtakım tartışmalar mevcuttur. Baskın olan İbn Sînâ-Fahreddin Razi geleneğine göre mantığın konusu ikinci akledilirler iken, Huneci'nin (ö. 1248) bu konudaki yaklaşımının bahsi geçen gelenekten farklı olduğu öne sürülür. Nitekim Huneci'nin eserlerinde mantığın konusunun tasavvurî ve tasdikî bilgi olduğu ön plana çıkmaktadır. 13-14. yüzyıllarda yaşamış Kutbuddin Razi (ö. 1365) gibi bazı düşünürlere göre Huneci'nin kabulü, mantığın konusunun ikinci akledilirler olmasından daha geneldir. Çünkü Huneci'ye göre, ikinci akledilirler her zaman önermede konu mahallinde bulunmazlar. Kimi zaman birinci akledilirlere hamledilmek suretiyle yüklem konumundadırlar. Şemseddin Semerkandî (ö. 1322) ise Huneci'nin yaklaşımının, üçüncü akledilirlerin (döndürme, çelişki vb.) de mantığın konusuna dahil olabileceğine kapı araladığını öne sürer. Arap mantık geleneğinde İbn Sînâ'nın yaklaşımını savunanlar olduğu gibi, Huneci'nin görüşünün sonraları daha baskın olduğu iddia edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Her Khaled El-Rouayheb, "Introduction", *Kashf Al-asrâr 'an Ghawâmid al-Afkâr* (Berlin & Tehran: Free University of Berlin, Institute for Islamic Studies & Iranian Institute for Philosophy, 2010), 26-28.

[11] Mantık, kıyası kullanarak burhana (kesin bilgi) ulaşmayı hedefler. Kıyas, her biri ayrı bir önerme olan öncüllerden oluşur. Önerme ise konu, konuyu niteleyen yüklem, ikisi arasındaki nispeti taşıyan bağ ve hükümden müteşekkildir. Klasik mantığın, temel ilgi alanı, yargı bildiren cümleler olarak önermelerdir. Çünkü her cümle, doğruluk ve yanlışlık değeri içermediğinden bu değerleri barındırmayan cümleler önerme kabul edilemez. Aristotle, "De Interpretatione", çev. A. J. Jenkinson, *The Works of Aristotle,* ed. W. D. Ross - J. A. Smith (Oxford: Clarendon Press, 1928), 17a.

[12] Aristoteles'in sistemleştirdiği genel çerçeveye sadık kalındığı ölçüde gelenekte bu şekilde adlandırılır. Çeviri hareketleri sonucu mantığın İslam dünyasına girmesiyle, düşüncede doğruyu yanlıştan ayırmak için kullanılan bu düşünce sistemi, özellikle teolojik fikirlerde büyük fayda sağlamış ve Müslüman düşünürler de mantığı önemli ölçüde geliştirerek diğer tüm disiplinler için bir alet ilmi olarak kullanmışlardır.

Bu kabul, meşşaî gelenekte var olmanın her konuya eşit bir şekilde mi atfedildiği problemini ön plana çıkarmıştır. Şöyle ki, yüklem olarak varlık, nesnelerin eşit bir şekilde sahip olduğu bir 'şey'[13] değildir. Başka bir ifade ile, "varlık", kendi içinde *teşkik* (dereceli anlamlılık) barındırdığı için, zihnin konusu olan herhangi bir "şey" için "vardır" yükleminin kullanılması, varlığın her konuya aynı derecede hamledilmediği anlamına gelmektedir. Varlıklar arasındaki hiyerarşik sistem, İslam düşünce geleneğinde *merâtibu'l-vucûd* konusu ekseninde tartışılmıştır. "Varlık", yalnızca var olduğunu bildiğimiz ve düşündüğümüz varlıklara yüklem olmakla kalmaz, aynı zamanda var olmadığını bildiğimiz ancak zihnimizde kurguladığımız nesnelere[14] de ilişir.

Diğer yandan varlığın yüklem olması itibari ile birden fazla anlamı bulunmaz;[15] her önermenin konusuna aynı anlamda atfedilir. Bu bağlamda, bir şey için "vardır" demek, o şeyin herhangi bir mertebede ya da herhangi bir varlık türünde mevcut olduğuna işaret etmektedir. Ancak, bir şeyin "var olması" zihinlerde ortak bir ifade çağrıştırmasına rağmen, "varlık nedir?" sorusuna cevaben en genel kavram olması ve bir içlemi bulunmaması gibi nedenlerle varlığa yönelik bir tanım gerçekleştirilememiştir.

Varlık; "şey" ya da "mevcut" olarak İslam geleneğinde de türlü tartışmalara konu olmuştur. Kimi düşünürler Kur'an'da birçok yerde geçen "şey" kavramını Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı'nın yaratması gibi problemler ekseninde tartışmışlardır.[16] Arap gramerciler tarafından "şey", herhangi bir konuyu refere eden ve bir yüklem ile ilişkisi

---

[13] *Şey*e yönelik ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf,* 66-67.Kapalı bir gönderimi olan "şey" kavramı gerek duyumsanan bir obje gerek de duyuların erişebileceği niteliklerden soyut olsun her iki durumda da bir şekilde varlık yüklemi ile ilişkilendirilir. Şey kavramı, kesinlik bildirmediğinden genel kullanımı dolayısıyla işlevsel bir kavramdır.

[14] Bu çalışmada "nesne (obje)" kavramı, fiziksel bir objeden ziyade müstakil bir varlık ve bu varlığın özelliklerini ifade etmek amacıyla düşüncenin konusu olabilecek her "şey"e karşılık kullanılmaktadır.

[15] Muhammad Husayn Tabataba'i, Sayyid 'Ali Quli Qarai, *Elements of Islamic Metaphisics* (United Kingdom: ICAS Press, 2019), 7. Varlık tablosu için bkz. s. 70.

[16] Tanrı'nın sıfatları söz konusu olduğunda "şey" genel bir anlamda kullanılır. Sözgelimi "Tanrı, Kadir-i Mutlaktır" denildiğinde Kadir-i Mutlak olan nedir ya da kimdir gibi soruların cevabı ancak "bir şeydir" ya da "her şeydir" olabilir. Bu durumda İslam alimleri öncelikle şeye bir tanım getirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Tanrı'nın sıfatları bir şey ise, o zaman zatı başka bir şey olmalıdır. Tanrı ve sıfatları bir ve aynıysa bu durumda da "şey" her ikisini de karşılayacak şekilde kullanılıyor olmalıdır. Oysa hiçbir şeyin Tanrı ile bir ve aynı olmadığı Şura suresi 11. ayet ile kesin bir şekilde açıklanmıştır:
"لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِير". *Kur'an-ı Kerim*, ts., Şura Suresi, 11. Ayet.; Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), 146-147.

bulunan olarak ifade edilmiştir. Bu durumda Tanrı'ya herhangi bir nitelik atfedilmesi durumunda O'nun konu olup, niteliklerin O'na yüklemleme ile ilişmesi gerekecektir. Bazı alimler, mahluk olmadığı için Tanrı'nın konu olamayacağını ve sıfatların O'na yüklemleme ile ilişmesinin söz konusu olmadığını iddia etseler de Tanrı'ya "şey"lik atfetmekten kaçamamışlardır. "O, başka şeyler gibi olmayan bir şeydir."[17]

Tanrı'nın kendisi ve yarattıkları, varlık olmak bakımından aynı ontik düzlemde değillerdir. Klasik literatürde, iki farklı türden varlığın fertlerine yüklemlenmiş olan "var olma" aynı derecede gerçekleşmez. Örneğin insanın düşünen canlı olması, tüm insan fertlerine eşit (*mütevati*) bir şekilde yüklenirken, Tanrı ve insana varlık yüklemi eşit bir şekilde yüklenmez.[18] Buradaki fark, var olmanın zorunlu ya da mümkün olduğu, zorunluluğun kendinden ya da kendisi dışında var olandan kaynaklandığı şeklinde ifade edilebilir. Bu da bir önermede yüklem olarak varlığın bir zarf ile konuya yüklenmesi şeklinde gerçekleşir. Diğer bir ifade ile önermenin yüklemi "vardır" ise "zorunlu, mümkün, daimî, bilfiil" gibi modaliteler konunun ne ölçüde var olduğunu göstermektedir. Klasik literatürde, yükleminin konuya yönelik modalite ile bildirdiği varlık derecesinin yanı sıra konunun da kendi başına varlıksal bir derecelendirilmeye tabi tutulması söz konusudur. Bu, yüklemin "vardır" olmasından daha başka bir durumdur.

Modern döneme gelindiğinde benzer sorun "bir şeyi düşünmek, o şeyi varlığı ile düşünmekten başka bir şey değildir" yaklaşımı ile David Hume'da (ö. 1776) karşılık bulmuştur. Ondan etkilenen Immanuel Kant (ö. 1804), varlığın gerçek bir yüklem olmadığını savunmuş, Gottlob Frege (ö. 1925) ise varlığın tikeller için bir yüklem

[17] Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 147-148. İslam kelamında Allah'ın bir şey olarak nitelendirilmesine yönelik türlü ihtilaflar mevcuttur. Eş'arî'nin aktarımına göre Cehm b. Safvân, Allah'a şey denilemeyeceğini savunurken, bazılarına göre Allah bir şeydir. Allah'ın şey olduğunu söyleyenler arasında da şeyliğin mahiyetine yönelik bir tartışma söz konusudur. "Mevcut'tan başka bir şey yoktur" düşüncesinde olanlar, Allah'ın varlığını vurgulamak amacıyla onun bir şey olduğunu söylemişlerdir. Müşebbihûn ise, şeyden kastın cisim olmaklık olduğunu öne sürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḫtilâfü'l-muṣallîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 716-718.

[18] Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, *Ḥâşiye ʿalâ Tehâfüti'l-felâsife*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987), 62, 6. dipnot; Recep Duran, "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Var Olanların Dereceleri Risalesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* XXXV/2 (1991), 62.

olmadığını öne sürmüştür. Daha sonraları Alexius Meinong (ö.1920) ile bu problem "varlık" (*existence*) ve "şey" (*being*) ayrımı ile çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Var olmayanın var olduğunu kabul eden bu yaklaşıma, başta Willard Van Orman Quine (ö. 2000) olmak üzere bir çok filozof sert itirazlar yöneltmiş, dolayısıyla bu probleme yönelik çözüm arayışları, farklı görüşlere kaynaklık etmiştir: Meinong'un varlık ve şey ayrımı, Quine'ın bu ayrıma itirazı, Frege, Kant ve Russell (ö. 1970)[19] cephesinden varlıksal anlam taşıyan yüklemin soyut ya da somut bir varlığı gerektirdiği yorumu, Neo-Meinong akımının öne sürdüğü var olmayanların da var olduğu düşüncesi, imkâncıların (*possibilist*) varlığı var olanlar ve var olması mümkün olanlar şeklinde sınıflandırması ve Colin McGinn'in uzlaşmacı tavrı olmak üzere altı ana akım oluşmuştur.[20]

Tüm bu tartışmalardan yola çıkarak insanın bilincine hasredilmiş bir alan ve insandan bağımsız olarak varlığını sürdüren başka bir alan olmak üzere birden fazla varlık sahası kabul etmek mümkün görünmektedir. Bunlardan ilki bilince mündemiç olan, insan zihnine nispetle söylenen tasavvur ya da mahiyetler olarak karşımıza çıkarken, ikincisi dış dünyada varlık gösteren kavrayışımızın nesnesi olabilen hakikat ve hüviyettir.[21] "Var olma *(existence)*" kavramının ortak duyu bilgisinin ve metafizik sistemlerin çoğunun en temel terimi olduğu malumdur. Bu sebeple var olma kavramı tanımlanarak bu kavrama yönelik iki tür tasavvur oluşmuştur: Birincisi, algılanabilir varlıklar (*phenomenon*) iken,

[19] Russell, *The Priciple of Mathematics* adlı eserinin beşinci bölümünde bu konuyu Fregeci bir yaklaşım ile tartışıyor olsa da *On Denoting* adlı sonraki çalışmasında yeni bir yaklaşım sunar. Bu yeni yaklaşım, Frege'nin anlam ve gönderim ayrımının zorluklarına işaret etmektedir. Nitekim her yargının konusu gerçek anlamda var değildir. Bu durumda Russell iki seçenek sunar: Bunlardan ilki referansta bulunduğu bir varlığın olmadığı konular hakkındaki yargılar için uzlaşımsal misdaklar (referanslar) öne sürmektir. Ancak bunun yapay ve bir anlamda gereksiz olduğu söylenebilir. Onun taraf olduğu görüş ise ikincisidir. Bunu şöyle ifade eder: "*we must abondon the view that the denotation is what is concerned in propositions which contain denoting phrases."* Başka bir ifade ile Russell, önermelerin konusunun varlığı bakımından incelenmesi durumunda bir konuya misdakının ötesinde bir anlam atfetmekten kaçınılması gerektiğini düşünür. Bir konunun gönderiminden farklı bir anlamı olmamalıdır. Russell, "On Denoting".

[20] Tartışmanın ayrıntıları için bkz. Van Inwagen, "McGinn on Existence", 36-58; Reicher, "Nonexistent Objects"; Quine, "On What There Is", 21-38; Marco Ruffino, "Frege on Singular Senses", *Grazer Philosophische Studien* 98/2 (2020), 316-339; Vanzo, "Kant on Existential Import", 207-232.

[21] Fatih İbiş, "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-u Zihnînin Ontik Konumu", *Bilimname* 2012/1 (01 Mart 2012), 229.

ikincisi, algılanabilir varlıkların da nedeni olmakla birlikte algılanamayanlar-algı ötesi olanlar (*noumenon)* olarak ifade edilmektedir.[22]

"Varlık" kavramı, değişik mertebeleri itibari ile de birtakım incelemelere tabi tutulmaktadır. Zorunlu varlık, mümkün varlık gibi varlık sınıflarına sıfat olabilen bu kavram, aynı zamanda mümkün varlığın cevher-araz gibi kısımlarına ilişir. Başka bir ifade ile, Aristotelesçi mantık geleneği, yüklem olarak varlığı, özsel ve ilineksel (cevherî-arazî) olarak bir önermedeki işlevi itibari ile iki sınıfta inceler. Cevher, özsel (*zatî*) iken, geriye kalan kategorilerin hepsi ilintisel (*arızî*) olmaktadır.[23] Arazlar, kendileri ile kaim oldukları cevherler olmaksızın var olamazlar. Sözgelimi, "İnsan, müzisyendir" gibi bir konuya ilinek olabilecek niteliğin atfedilmesi ile kurulan önermelerde, ilineksel olarak insana yüklenmiş müzisyenlik, konusunun varlığına işaret eder. Özsel varlıkta, kategoriler (nitelik, nicelik, görelik, bağıntı, durum, etkenlik, edilgenlik, yer, zaman) her biri varlığın başka bir anlamına karşılık gelir.[24] Yani, töz olan herhangi bir varlığın, nicelik, nitelik veya başka bir özelliğinin belirtilmesi onun varlıksallığının özüne işaret eder. Sözgelimi "İnsan, sağlıklıdır" gibi nitelik kategorisine denk gelen bir yüklem, var olanın nasıllığını belirtir.[25]

Hâl bu iken, gerçek anlamda var olmayan nesnelere yönelik böyle bir taksim mümkün müdür? Zihnin kurguladığı varlığın, zorunlu bir varlık olmadığı açık iken, varlığı muhtemel olanlar için öz-özellik taksimi anlamlı mıdır? Bu soruların cevabı için "varlık" kavramının neye tekabül ettiğinin incelenmesi gerekmektedir. Nitekim görüldüğü üzere varlık[26], her biri başka bir cihetten olmak üzere birçok kısımda incelenmiştir.

---

[22] İmmanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 64-65; Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 47-48.

[23] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İlâhiyat: Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 1/236-244.

[24] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 285-286.

[25] Aristoteles, *Metafizik*, 287.

[26] Varlıktan ispat edilmiş, muayyen bir varlık kastediliyor ise mutlak varlık *(vûcud-u mutlak)*; bir şeyin hakikati ve mahiyeti kastediliyor ise özel varlık *(vûcud-u hass)* olarak adlandırılır. Bkz. Hillî, *el-Esrâru'l-ḫafiyye fi'l-ulûmil'l-aḳliyye*, 413-414.

A. Araştırmanın Konusu ve Yöntemi

Bu çalışma, yukarıda bahsi geçen varlık analizinin klasik mantık özelinde önerme düzleminde incelenmesini konu edinmektedir. Bu incelemenin iki boyutu mevcuttur: Birincisi, önermeyi oluşturan parçaların ontolojik mertebesinin irdelenmesi; ikincisi, bütün olarak önermenin ifade ettiği hükmün varlıksal anlamıdır. Bu boyutlardan ilki klasik mantık ekseninde nesnenin önermeye "konu" olması bakımından ontolojik statüsünün incelenmesine karşılık gelir. İkincisi ise, önermenin içerdiği varlıksal anlamı bakımından yargının ontolojisine, kurulumu yani doğruluk ve yanlışlık alabilen formu bakımından da epistemolojisine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada esas itibari ile önermenin yani yargının onto-epistemolojisi ele alınmaktadır.

Önermeler,[27] konu (kendisine nispetin yapıldığı şey/ *mahkumun aleyh*), yüklem (nispet edilen şey/ *mahkumun bih*) ve bağa (varlık nispeti) delalet eden üç temel kısım ya da bunlara ilişen hüküm de dahil olmak üzere dört temel kısımdan meydana gelir. Önerme iki şey arasında nispeti içeren bir söz olarak da tanımlanmıştır. Hüküm de doğru ya da yanlış olarak nispet dolayısıyla ortaya çıkar.[28] İster yüklemli ister şartlı olsun her yargı, varlıksal anlamlara referansta bulunan kelimelere ya da eklere muhtaçtır. Bunlar, bir nispete ve zamana delalet ederken belirsiz bir konu, hakkında ortaya konulan anlamın kendisinde belirginleşmediği kelimedir.[29] Konu ve yüklemden oluşan bir önermede konu, önermenin ne hakkında olduğunu ifade ederken, önermenin geri kalanı olarak yüklem,

[27] Önerme, söyleyenine "bu sözünde doğrudur" veya "yanlıştır" denilebilen sözlerdir. Söz ise, telaffuz edilen bir önermedeki mürekkep lafız ya da akledilen bir önermede bulunan mürekkep aklî mefhumlardır. Kutbüddin Râzî, *Taḥrîrü'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye fî şerḥi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, thk. Muhsin Bîdafer (Kum: İntişârât-ı Bîbâfer, 1426), 121; Fahruddîn Râzî, *el-Mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭık*, thk. İsmail Hanoğlu (Asleyn Studies&Publication, ts.), 1/107; Tabataba'i, Sayyid 'Ali Quli Qarai, *Elements of Islamic Metaphisics*, 98.

[28] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macit Fahri (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedid, 1982), 50.

[29] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2006), 35.

konu hakkında neyin söylendiğine işaret eder.[30] Konu ve yüklemin bir aradalığını belirleyen ise, bahsi geçen varlıksal kelimelerdir.

İbn Sînâ'nın inşa ettiği mantık anlayışının günümüzde dahi dikkatleri üzerinde toplayan özelliklerinden biri de önermede bulunan konunun anlamsal analizidir.[31] Bir kategorik önermenin en temel unsuru, konunun ve yüklemin anlamıyla birlikte ikisi arasındaki nispetin birlikteliğidir. Ancak bu biraradalık, konu ve yüklemin zihinde birlikteliğine has olmayıp, zihnin olumlu ya da olumsuz kaydıyla ikisi arasındaki nispete olan inancıdır. Bu tür önermeler basittir. Bu sebeple önerme denildiğinde öncelikli olarak yüklemli önerme akla gelmektedir. Olumsuz önermede ise konuya ve yükleme, nispetin varlığının ortadan kalktığını temsil eden bir bağ ilişir.[32] Çünkü burhana ulaşmak için önermenin her bir parçasının niteliği ve niceliğinin yanında varlık ve yokluk bildirmeleri önem arz etmektedir.

Önermeyi oluşturan taraflardan yüklemin varlık-yokluk bildirmesi bakımından önermeler, *muhassal*: varlık bildiren önerme; *madule*: yoksunluk bildiren önerme; *ademî*: yokluk bildiren önerme olmak üzere türlü kategorilerde ele alınır. Konunun varlık-yokluk bildirmesi ise kavramsal düzeyde yine konunun kendinde barındırdığı bir özelliktir. Yüklemin kendisine bağ aracılığı ile yüklendiği konu mahallinde bulunan kavram, önermede anlamın taşıyıcısı hükmündedir. Kavrama yönelik varlık sorgulamasının yanında önermesel düzeyde, varlığın kavrama yüklenilerek onun varlık bildirdiği ifade edilir. Sözgelimi, "C, B'dir" önermesinde, varlık ve varlık dışında bir niteliği ifade eden

---

[30] Graham Priest, *Mantık*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (Ankara: Dost Kitapevi, 2017), 36. Bir x nesnesi için, kendisi hakkında söylenilen P yüklemi doğru ise ∃x xP doğrudur. Priest, *Mantık*, 42.

[31] Aristotelesçi tümdengelimli sistemde, özellikle de özne ve yüklemden oluşan niteleyici önermelerde, yüklem, düz döndürme ve çelişki işlemlerinde çok önemli rol oynar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Asad Q. Ahmed, "Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism", *The Islamic Scholarly Tradition*, ed. Asad Q. Ahmed vd. (Boston: Brill, 2011), 346.

[32] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, 33, 36. Ayrıca bkz. Kutbüddin Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, thk. Ebû'l-Kasım er-Râhmânî, ts., 2/2; Şemsüddîn Muhammed b. Eşref Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, thk. Necmettin Pehlivan (Ankara: Yayınlanmamış Çalışma, 2022), 175. Yalnızca önermenin kurulumu durumunda hüküm gerçekleşir. Bu sebeple kendisine hükmedilen konu ve kendisiyle hükmedilen olarak yüklem isimlendirilmesi mevcuttur. Ubeydillāh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*, thk. İbrahim Özkılıç (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022), 174.

yüklemin taşıyıcısı "C" iken, "x, mevcuttur" yargısının bildirdiği, x'in var olduğundan başka bir şey değildir. Bu sebeple "Her C, B'dir" şeklinde kurulan bir önerme için hükmün oluşumunu olanaklı kılmada, konunun varlık mertebesinin, yargının gerçekleşmesinde ne gibi bir etkisi olduğu araştırılmalıdır.

Önermenin olumlu ve olumsuz olması da önermenin doğruluğunun belirlenmesinde oldukça önemli etkenlerden biridir. Nitekim, konusu ve yüklemi aynı olan olumlu ve olumsuz önermeler nicelikleri de gözetilmek kaydı ile çelişik kabul edilir. "Adem, filozoftur" önermesinin doğruluğu, "Adem, filozof değildir" önermesinin doğruluk değeri göz önünde bulundurularak belirlenir. Çünkü, bu önermelerden biri doğru ise, diğeri zorunlu olarak yanlıştır. "Adem, filozoftur" önermesinin doğru olabilmesi için öncelikle Adem'in var olması gerekmektedir. Adem var ise, filozof olabilir. Bununla birlikte, Adem yok ise, "Adem, filozof değildir" önermesinin doğruluğu mantıkçılar arasında tartışılmıştır. Benzer bir şekilde Aristoteles'in (ö. MÖ 322) karşıtlar olarak kabul ettiği, "Her insan, filozoftur" ile "Hiçbir insan, filozof değildir" yargıları günümüzde birçok mantıkçı tarafından karşıt kabul edilmemektedir. "Hiçbir insanın var olmaması durumunda" her iki önermenin doğru kabul edileceği bunun sebebi olarak gösterilmektedir. Başka bir ifade ile, karşıt olan tümel olumlu ve olumsuz yargı, konusunun var olmadığı durumda aynı anda doğru kabul edilebilir. Kanaatimizce bunun sebebi şu şekilde açıklanabilir: Yokluğa atfedilen niteliğin yanlışlanması ya da doğrulanması bir şekilde mümkün görünmemektedir. Oysa Orta Çağ mantıkçıları, konusunun var olmadığı durumda, olumlu önermenin yanlış olduğunu öne sürerek, Aristoteles'i desteklemektedirler.[33] Bu gibi kategorik önermelerde, olumsuz yargıların konusunun varlığını gerektirip gerektirmemesi, o konunun varlık mertebesi ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim bazı mantıkçılar hem olumlu hem de olumsuz önermelerin, konularının varlığını bir şekilde gerektirdiğini öne sürmektedir.

[33] Bkz. Terence Parsons, *Articulating Medieval Logic* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 9-10.

Bir önermenin ontolojik değeri -bir grup düşünüre göre, o önermeye ilişen konu ve yüklemin bir aradalığını niteleyen bağın keyfiyeti, başka bir grup düşünüre göre de konunun konuluğunun keyfiyyeti anlamında- modalite ile ifade edilir. Zorunlu ve mümkün üzerinden ortaya çıkan çeşitli modalite taksimleri,[34] konu ve yüklem arasındaki ilişkinin metafiziksel yönüne işaret etmektedir. Ancak modalite, önermenin ifade ettiği varlıksal anlamın idraki için tek başına yeterli değildir. Bir şeyin anlamı, kendisine ilişen başka bir şey dolayısıyla bilinmek zorunda değildir. Bir şey, kendi başına bir varlık mertebesine aidiyet gösterir. Modern çalışmalarda bu, yargının ontolojisi meselesi "varlıksal anlam" (*existential import*)[35] kavramı ekseninde incelenir. Literatürde ise klasik mantıkta önerme bahsini ele alan bir takım doktora tezi ve kitap çalışması[36] bulunmasına karşın varlıksal anlamın hüküm çıkarma zemininde irdelenmesi ve diğer disiplinlere yansıması henüz herhangi bir araştırmaya konu olmamıştır.

Çalışmamız, bahsi geçen eksikliği gidermek adına, yargının varlıksal anlamının taşıyıcısı olan "konu" unsurunu tümevarımsal bir yöntemle ele almaktadır. Nitekim, önermede konunun aldığı sıfatlar onun yüklemleridir. Dolayısıyla konu, kendisine ilişen yüklemler ile mukayyettir. Bu sebeple konu, gerektirdiği sıfatlar ve varlıksal anlam bakımından incelenecektir. Bunu yaparken yüklemli önermeler şartlı önermeleri doğal

---

[34] Willard Van Orman Quine, "Reference and Modality", *From a Logical Point of View* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), 143; Şaban Haklı, "Fârâbî ve İbn Sînа'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği", *Felsefe Dünyası* 39 (2004), 111.

[35] Russell - MacColl, *Mind*; Khaled El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", *Oriens* 47 (2019), 365-388; Chatti, "Existential Import in Avicenna's Modal Logic"; Külh, "The Existence and Reality of Negative Facts"; Vanzo, "Kant on Existential Import"; Khaled El-Rouayheb, "Arabic Logic After Avicenna", *The Cambridge Companion to Medival Logic*, ed. Catarina Dutilh Novaes, Stephen Read (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 74. Ayrıca bkz. Zehra Oruk Akman, "Mantık", *Felsefe ve Din Bilimlerinde Güncel Akademik Eğilimler (2016-2020)*, ed. Rukiye Aysun İnan (Ankara: Son Çağ Akademi, 2022), 445-447.

[36] Bu çalışmalardan bazıları için bkz. M. Naci Bolay, *İbni Sina Mantığında Önermeler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994); Muhammet Nasih Ece, *İbn Rüşd'ün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri* (Ankara: Çizgi Yayınları, 2018); Fatma Karaismail, *Fahreddin Er-Râzî'nin Önerme Anlayışı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Harun Kuşlu, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016); Necmettin Pehlivan, *Klasik Mantıkta Ma'dûle Önermelerle Yapılan Çıkarımlar* (Ankara: İlâhiyât, 2016); Arıduru Şenol, *Klasik Mantıkta Önermeler* (Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008); Ali Rıza Şahin, *Zeynuddin El-Keşşî'de Önermeler* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023); Aytekin Özel, *Tasdik Mantığı: Önermeler ve Mantıkî Kıyaslar Geleneksel Mantığa Giriş-II* - (Bursa: Emin Yayınları, 2020); Yücel Yüksel, *Gelenekselden Moderne Mantıkta Önermeler ve Doğruluk Değerleri* (İstanbul: ATİ Yayınları, 2017).

olarak önceledeği gibi vaz'i olarak da önceledeğinden[37] çalışmamızda konusunun varlığı bakımından, yüklemli önermeler[38] konu edinilmektedir.

Yüklemli önermeleri incelerken, bu tür önermelerin kurulumuna yönelik teorilere de değinilmelidir. Çünkü bu teoriler, konunun neliği ile doğrudan ilişkili olarak ortaya atılmıştır. Konu, yüklem ve bağ arasındaki ilişki, bağ teorisi ve hal teorisinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bağ teorisi, önermedeki konunun fertleri ve yüklemin fertleri arasındaki ilişkiyi konu alır. Bu teoriye göre yüklem, konunun her bir ferdini niteler.[39] Hal teorisinde ise, önermede bulunan yüklem, konunun bir durumu kabul edilir.[40] Bu her iki yaklaşım, konusunun varlığı esas alınarak kurulacak önermelerde dikkate alınacaktır.

Önermeler yalnızca kurulduğu şekliyle kalmayıp aynı zamanda kıyasın bir öncülü olduklarında döndürme, ters döndürme, aksini ispatlama, çelişiğini alma gibi işlemlere maruz kalırlar. Konu ve yüklem, doğruluk değerlerini koruyarak yer değiştirdiğinde çeşitli problemlere neden olmaktadır. Sözgelimi "Her insan, canlıdır" denildiğinde konu, fertleri açısından ele alınıp, yüklem hal teorisinin öngördüğü gibi konunun bir niteliği olarak kullanılırsa, (düz döndürme ile) yer değiştirme esnasında (Bazı canlılar, insandır) niteliğe konu yüklenmiş olur. Bu durum ilke itibariyle muhal görünmektedir. Dolayısıyla önermenin kurulumu esnasında bu gibi problemlerin dikkate alınması gerekmektedir.

Nihayetinde çalışmamız, daha önce de ifade edildiği gibi bir taraftan önermedeki konumu itibari ile varlığı incelemeyi esas aldığından, epistemolojinin temelinde yer alan ontolojiyi de konu edinecektir. Bu sebeple ontik-ontolojik ayrımı önemlidir. Zihnin

---

[37] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/13. Şartlı önermeler, basit yüklemli önermelerin bir araya gelmesi ile oluşur. Ancak bahsi geçen biraradalık, terkib ile değil, tahlil ile gerçekleştiğine yönelik birtakım ihtilaflar söz konusudur. Bu tür önermelerde şart edatı hükme delalet eder. Edat ortadan kalkarsa, bilkuvve terkib ile birarada bulunan iki önerme kalır. Ancak her ne kadar şartlı önermeler birden fazla önerme içeriyor görünse de hüküm tektir. Edatın düşürülmesi ile murad edilen hüküm ortadan kalkmış olur. Bu yaklaşımı Kutbüddin Râzî, eleştirerek bahsi geçen durumda terkib ile bilfiil iki önerme söz konusu olmadığı gibi tahlil ile de bilfiil önermeler elde edilmez şeklinde bir görüş öne sürer. Çünkü, rabıtada olumluluğa delalet eden edatın düşürülmesi ile hüküm gerçekleşmediğinden şartın iki tarafı da önerme olmaz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/3-5.

[38]Yüklemli önermeler; a. konusunun varlığı bakımından, b. yükleminin varlık ve yokluk bildirmesi bakımından, c. içerikleri bakımından, d. ciheti bakımından, e. konusunun niceliği bakımından, f. konusunun niteliği bakımından incelenir. Pehlivan, *Klasik Mantıkta Ma'dûle Önermelerle Yapılan Çıkarımlar*, 13.

[39] Richard Patterson, *Aristotle's Modal Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 21-22.

[40] Vanzo, "Kant on Existential Import".

dışında yer alan tek tek fertler, ontik olarak isimlendirilirken, zihnin dış dünyadaki fertlere yönelik mahiyeti içermesi, ontolojiktir. Başka bir ifade ile, zihin dışındaki mevcutlar söz konusu ise ontik, kavramsal düzeyde varlık konu ediliyorsa, ontolojik bir yaklaşımdır.[41] Dolayısıyla ontik olan, empirik bilimlere konu olabilecek iken ontolojik olan, fizik ötesi alanın konusudur. Konusunun varlığı bakımından önermelere yönelik bir incelemede ise, varlığa yönelik hem ontik hem de ontolojik yaklaşımlar esas alınmalı ve bunun üzerine varlığın epistemolojisi olarak yargı inşa edilmelidir.

B. Konunun Önemi ve Amacı

Mantık ilmi ekseninde bahsi geçtiği üzere yargının onto-epistemolojisini ele almayı amaçlayan çalışmamız, klasik gelenekten yola çıkarak disiplinlerde müşterek kullanılan akıl yürütmelerin temelinde yer alan konunun, varlık temelli bir analizidir. Çalışmanın amacı varlığın düzlemlerinden her birinin Mantık ilmi ve dolayısıyla metafiziğe hizmet eden yönünün ele alınması, bu bağlamda ontoloji ve epistemolojiye yönelik yansımalarının incelenmesidir. Çalışma esnasında pozitif bilimlere indirgenmeden hakikî varlığın, Psikoloji'ye başvurmadan zihnî varlığın, Dilbilim'e düşmeden varlığın dilsel düzleminin ve tüm bunlar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin mantıksal çerçevede açıklanması ve önermenin kurucu unsuru olan konunun ontik düzleminin belirlenmesi planlanmaktadır.

Amacımız, Mantık ilmi ekseninde bu önermelere ait hükümleri tespit etmek, bu önermelerle kurulan kıyasların nasıl sonuç verdiğini ortaya koymak, konunun varlıksal anlamının ve önermenin varlıksal değerinin, düşüncede ne denli önemli bir etkisinin olduğunu vurgulamaktır. Hedef, mantıksal temelli bir düşünce sisteminin kökenini ortaya atmak ve düşünme ediminin varlıksal anlamının önemi ve işlevini göstermektir. Bununla birlikte, klasik mantığın, düşüncenin yalnızca nesnesiymiş gibi kabul edilen ve işlevselliği sorgulanan formlarına yeni bir boyut kazandırmak ve gelenekte sönük kalmış

[41] İbiş, "Varlıkta Asliyyet Sorunu", 229.

bir yönünü canlandırmak, çalışmaya yönelik önemsediğimiz gayelerdendir. Çalışma amacına ulaştığı takdirde teolojik disiplinlere uygulanabilir bir yaklaşımın ilk adımı atılmış olacaktır. Çünkü bu çalışmada, kişinin aynı varlık düzleminde olmayan varlıklara yönelik farklı yargılarının bir ve aynı doğruluk değerine sahip olmadığı gerekçelendirilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte madum literatürü mantıksal düzlemde ele alınmış ve zihnî varlık çerçevesinde "yok olanın" konu ve "var olanın" yüklem olması önermesel düzlemde tartışılmıştır.

I. BÖLÜM: VARLIĞIN DERECELERİ

ABD'nin Kaliforniya eyaletine bağlı Los Angeles kentinde *Şöhret Yolu (Walk of Fame) o*larak da adlandırılan meşhur Hollywood Bulvarı bulunmaktadır. Bu caddede, topluma mal olmuş sanatçılar, yönetmeler, aktörler gibi çeşitli dallarda dünyaca ünlü şahsiyetlerin isimleri, yıldız figürleri içerisinde zemine konumlandırılmıştır. Bu yıldızlardan birine sahip olmaya hak kazanan ünlüler, o bulvara giderler ve tören ile yıldızlarının açılışını gerçekleştirirler. Yıldızlarda ismi yazılı bazı karakterler oldukça dikkat çekicidir: Mickey Mouse, Bugs Bunny, Donald Duck, Godzilla, Shrek… Bu isimler neredeyse dünyanın her yerinde belki gerçek bir oyuncudan çok daha ünlü karakterlere aittir. Bahsi geçen karakterlerin ortak birkaç özelliği bulunmaktadır. Mesela onlar, kendi yıldızlarının açılışına hiçbir zaman gidememişlerdir. Onların varlığı, yıldızda ismi bulunan diğer ünlülerin varlığı ile aynı kategoride değildir. Sözgelimi, ünlü boksör Muhammed Ali, 2002 yılında yıldız almaya hak kazanmış, 30 yıl boyunca Parkinson hastalığı ile mücadele etmiş ve 74 yaşında iken 3 Haziran 2016'da ölmüştür. Mickey Mouse ise, dış dünyada hiç yaşamamıştır, hasta olması mümkün değildir ve insan zihninin bir ürünü olarak var olsa da hayat sahibi değildir. Bu gibi karakterlere ait birçok dizi ve film mevcut olmasına rağmen bu "şeyler" hiçbir zaman oyunculuk yapmamışlar, bir role bürünmemişler ve birer aktör olarak isimlendirilmemişlerdir. Yaratıldıkları amaç üzerine, yaratıldıkları şekil ile gözler önüne serilmiş, seyrimizin konusu olmuşlardır. Bunlar, insan zihninin birer üretimi olup, anime olarak can bulan birtakım görsellerden ibarettirler. Bu nedenle "Muhammed Ali, vardır" ve "Mickey Mouse vardır" yargılarında bulunduğumuzda "var olmak" ile kastettiğimiz şey her iki durumda birbirinden farklıdır. Birinci varlık kategorisinin üyeleri hem zihinde hem de dış dünyada bulunurken ikinci varlık kategorisinin üyeleri yalnızca zihinde bulunur.

Bahsi geçen hayali kahramanların varlıkları aklen bir çelişki barındırmadığı için insan tasavvurunda yer alırlar. Mickey Mouse'un kırmızı pantolon giyen yuvarlak kulaklı siyah

bir fare olduğunu hepimiz biliriz. Diğer taraftan, tanımları çelişik olan bazı kavramlar vardır ve bunların tasavvuru imkânsızdır. Düşünce tarihinde *meratibu'l-vucûd* olarak isimlendirilen varlık taksimine göre yalnızca 'söz'de olabilecek şeyler mevcuttur. Her varlığın, aynı varlık düzlemine ait olmadığı, hatta kimisinin gerçek anlamda *(thing in itself/nefsû'l-emr)* bir varlık olmadığı ancak yine de dilde dahi olsa bir gönderime sahip olduğu ifade edilir. Akademik çevrelerde yaygın olarak kullanılan daire-kare, gibi tanımı gereği var olmaları aklen çelişki barındıran, Tanrı'nın ortağı gibi hiçbir gönderimi olmayan kavramlar bunlardan birkaçıdır. Yalnızca dilde bulunan bu kavramların referansta bulundukları şeylerin varlığı olmadığı gibi, varlığa gelmeleri de mümkün değildir. Söz konusu kavramların ne dış dünyada bir varlığı bulunur ne de insan tasavvuruna konu olurlar. Onların yalnızca tanımlarını biliriz. Onlar hakkındaki yargılarımızın doğruluk ölçütü onların tanımlarıdır. Her ne kadar daire-kareyi tasavvur edemesek de ona bir tanım verebiliriz. "Daire-kare, aynı uzam ve zamanda hem daire hem de kare olan geometrik şekildir." Bu tanım sayesinde daha önce hiç karşılaşmadığımız ve bu nedenle henüz tanımını bilmediğimiz bir geometrik cisim ile karşılaştığımızda, söz konusu geometrik cismin daire-kare olmadığını biliriz. Bahsi geçen cisim, aynı uzam ve zamanda hem daire hem de kare olmadığı sürece daire-kare olamaz. O halde, başka bir şey olmalıdır.

Yukarıda bahsi geçen durum, İslam mantık geleneğinde mefhum (kavram/içlem)-misdak (dayanak/kaplam) bahsi bağlamında ele alınmaktadır. Mefhum, ile ifade edilmek istenen mananın kendisi iken, misdak, zihnin dışında var olma zorunluluğu olmaksızın, kavramın kendisine yüklendiği hakikati bulunan şeydir. Ancak bu hakikat, kimi zaman dış dünyada bir karşılık bulamaz. Başka bir ifade ile, zihnin dışında var olmayanların mefhumlarının da kendilerine uygun olduğu her şeye misdak denilir.[42] O halde misdak,

[42] Muhammed Rıza Muzaffer, *Mantık*, çev. Necmettin Pehlivan vd. (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021), 58-59.

yalnızca dış dünyada bilfiil var olanlar için aranmamalıdır. Varlığın farklı mertebelerine karşılık gelecek uygun misdaklar söz konusudur.

Klasik mantık geleneğinde varlık mertebeleri, birkaç farklı tasnif ile incelenir. Aristoteles'te var olan ve var olmayan şeklinde incelenen varlık kısımları, Gazzâlî'de (ö. 1111) bu taksim, haricî, zihnî, lafzî, kitabî (hattî), olarak dörtlü şekilde işlenir. Semerkandî İbn Sînâ'nın *İşarat'*ına yazdığı şerhte Gazzâlî ile aynı taksimi sıralarken,[43] *Şerhu'l-Kıstas*'ında hakikî varlık için ayrı bir varlık alanı açar. Bu taksimlerde haricî olanın hakikî bir mertebe, lafzî ve kitabî olanın ise itibarî mertebeler olduğu genel kabul gören bir yaklaşımdır.[44] Zihnî varlığın mahiyeti ise oldukça tartışmalı bir konudur. Haricî, hakikî ve zihnî -kimilerine göre yalnızca haricî ve hakikî, kimilerine göre de haricî ve zihnî- gerçek varlıklardır. Her biri bir diğerine gönderimde bulunması bakımından yazıdaki lafza, lafızdaki zihne, zihindeki ise hariçte olana delalet eder.[45] Varlık mertebelerine yönelik taksimler incelendiğinde toplamda haricî, hakikî, zihnî, lafzî ve kitabî olmak üzere beş mertebeden bahsedilir. Biz de bu çalışmamızda doğası bakımından hakikî ve itibarî olmak üzere iki tür mahiyeti de gözetmek sureti ile, tüm bu varlık mertebelerine değinmeyi amaçladık. Bu ayrım dolayısıyla, hakikî mahiyete sahip olduklarını kabul ettiğimiz haricî, hakikî ve zihnî varlıkları her biri için müstakil birer başlık olacak şekilde ele alıp, itibari mahiyetlere sahip olan yazıda ve lafızda varlıkları tek bir başlıkta incelemeyi uygun bulduk.

Varlığın çeşitli mertebeleri, aynı ölçüde onlar hakkında oluşturulan yargıların da çeşitlenmesine sebep olmaktadır. Çünkü yargı, zihnin haricinde olan nesneler ile sınırlı

---

[43] Aristoteles, "Prior Analitics", çev. Hugh Tredennick (Cambridge: Harvard University Press, 1962), 379; Ebu Hâmid Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm*, thk. Hasan Hacak, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 56; Şemsüddîn Muhammed b. Eşref Semerkandî, *Beşârâtu'l-İşârât* (Ankara: Yayınlanmamış Çalışma, 2022), 21.

[44] Muzaffer, *Mantık*, 33-34; Seyyid Kemâl Haydarî, *Şerḥu Kitâbi'l-Manṭiḳ li'l-allâme Muhammed Rıża el-Muzaffer* (Bağdat: Müessesetü'l-İmam Cevad li'l-Fikr ve's-Sikafe, 2015), 2/62-63.

[45] Semerkandî, *Beşârâtu'l-İşârât*, 21; Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm I*, çev. Kemaleddin Mehmed Efendi (Dersaadet: İkdam Matbaası, 1313), 116-117; Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek el-Maktûl Sühreverdî, *Manṭıḳu't-telvîḥât* (Tahran: Tab'atu Camiati Tahran, 1955), 17; Murat Kaş, "Mustafa Şevki Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hariç ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD),* 1/1 (2014), 61.

değildir. Dış dünyada var olmayan "şey" hakkında da önermeler oluşturulabilir. Niteliğin gerçekleşmesi, nitelenen şeyin de gerçekleşmesini gerektirdiğinden haricî bir varlık olmayan *maduma* atfedilen nitelikler, nitelenen şeyin zihinde gerçekleşmesi ile mümkündür.[46]

Nesne ve nesneye atfedilen nitelik ile kurulan yargının uyumu doğruluk için en temel kriterdir. Zira doğruluk, klasik mantıkta genel anlamıyla tasavvur ve misdakın mütekabiliyeti ile tanımlanır. Bu tanımın temelinde, bilginin oluşabilmesi için nesnenin ve zihnin nesneye yönelik tasavvurunun uyuşması gerektiği yaklaşımı yatmaktadır.[47] Fârâbî doğruluğu[48] ve mevcudu müteradif anlamlılar olarak ele aldığından, bir şeye yönelik "o, mevcuttur" denildiğinde, zihinde bir tasavvuru olsa da olmasa da o şeyin zihnin dışında bir mahiyete[49] sahip olduğu kastedilir. O halde, bir şeyin doğruluğu yalnızca bilfiil bir mevcut gerektirmez. Mevcut ise, üç şeye denir: akledilirler, kendisine doğru denilen şey ve zihnin tasavvuruna bağlı olmaksızın zihnin dışında bir mahiyeti olanlar. Mevcut ve varlık ayrımı hakkında Fârâbî şu ifadeleri kullanır:

> Mevcut, toplamdır ki bu mahiyetin zatıdır, varlık ise o şeyin hasıl olmuş mahiyetidir veya toplamın parçalarından her biridir ya cinsidir ya faslıdır. Yine o, mahiyetin ta kendisi olan veya bir mahiyetin parçası olan varlığın anlamına dahildir çünkü onun cinsi mahiyetin bir parçasıdır ve onu kaim kılan şeyin mahiyetidir.[50]

Fârâbî'nin bu varlık-mahiyet açıklaması, mahiyeti bölünebilen varlıklara yöneliktir. Ona göre mahiyeti bölünemeyen varlıklar ya herhangi bir varlığa sahip olmayan mevcutlardır ya da varlığı ile onun mevcut olmasının anlamı aynı şey olan tek bir anlama gelen şeydir. Bu duruma Fârâbî, yüksek cinsleri örnek olarak göstererek onların vücutlarının ve mevcut

---

[46] Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād*, thk. Hasan Hasanzade El-Amuli (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, 1433), 39.
[47] Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Köz, *Mantık Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 90-91.
[48]Fârâbî'nin buradaki doğruluktan kastettiğinin Aristotelesçi mütekabiliyet teorisinin sunduğu zihindekinin dış dünyadaki ile uyumu fikri olduğunu düşünüyoruz. Aristoteles'in doğruluk teorisi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 287. Çünkü Fârâbî doğruluğu "tasavvur edilen şeyin, nefsin dışında da tasavvur edildiği şekilde olmasıdır" şeklinde tanımlar. Bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf,* 126.
[49]Mahiyet, Fârâbî'ye göre kısaca, bu şey nedir sorusunun cevabı olarak söylenendir. Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf,* 122.
[50] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf,* 124.

olmalarının aynı anlama geldiğini belirtir. Mahiyeti bölünemeyen yani basit olan diğer şeyler ise, herhangi bir konuda bulunmayıp, hiçbir şeyin de konusu olmayan şeylerdir. Bunlar için de varlık ve mevcut olma aynı anlamda kullanılır.[51] Fârâbî burada ileride değineceğimiz üzere dış dünyada herhangi bir varlık göstermeksizin yalnızca zihinsel düzeyde bulunan varlıklara işaret etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî açısından -detaylı bir şekilde varlıklar arası bir taksim belirtilmediyse dahi- varlıklar arasında bir derecelilik olduğu açıktır.

Bir şeyin varlığı irdelendiğinde, İbn Sînâ ile birlikte gündeme gelen varlık-mahiyet ayrımı, sıklıkla karıştırılan ancak varlığın anlamlandırılabilmesi adına açıklanması gereken bir ayrımdır. Bu ayrımın ayrıntılarına zihnî varlık bahsinde değinecek olsak da ayrımın sebep olduğu varlığa yönelik türlü mertebede anlam yorumu dolayısıyla burada şu kadarla yetinelim: Şeye yönelik bir olumlamanın olması ve kendine has bir hakikatinin olması, ona yönelik iki ayrı anlamın oluşmasına yol açar: Birincisi o nedir sorusunun cevabı olan mahiyet iken[52], ikincisi onun varlığıdır. Nitekim, bir şeyin varlığı, zihinde, hariçte ya da vehimde bulunabilir. Benzer şekilde, bir şeyin hakikati de dış dünyada zihinde ya da ikisini kapsayacak şekilde farklı mertebelerde var olabilir. Ancak, hakikat ve varlık aynı anlamda kullanılmamalıdır. Çünkü, İbn Sînâ düşüncesine göre bir şeyin hakikati bir şekilde var olmak durumundadır. Bu sebeple, "Hakikat, vardır" önermesi anlamlı değildir.[53]

---

[51] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf,* 126.

[52] Semerkandî, *Beşârâtu'l-İşârât,* 66.

[53] İbn Sînâ, *Metafizik I,* 1/88-90; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre),* 101.Saçaklızade bu ayrımı mahiyet ve gerçeklik üzerinden yorumlar. Mahiyet için "bir şeyin akledilen formu", gerçeklik için "bir şeyi, o şey yapan şey" yani, "bir şeyin kendisi olduğu şeydir" tanımları mevcuttur. İnsanın gerçeklik ve mahiyetini tayin edecek olursak, gerçekliği, hariçte varlık gösteren canlı ve düşünen olması iken, mahiyeti bu iki niteliğin kavramları olan "düşünen" ve "canlı" olup insana yüklenen zihinsel formudur. Bkz. Şeyh Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'aşî Saçaklızâde, *Taḳrîrü'l-ḳavânîni'l-mütedâvile min ʿilmi'l-münâẓara,* ed. Yaşar Alparslan, çev. Yusuf Türker (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017), 217. Bu durumda "insan" varlığının onto-epistemolojisi, gerçeklik-mahiyet ayrımı ile açıklanmaya çalışılmış, ayandaki (dış dünyadaki) şey olarak insan gerçeklik olurken, ayandakinin zihnî eyleme nesne olması onun mahiyetidir. O halde zihnimdeki insan, gerçek insan olmayıp, -çünkü canlı ve akıllı değildir- canlılık ve akıllılık yüklemleri ile nitelenen zihinsel bir form haline gelmektedir. Yani, benim zihnimdeki insan ne canlıdır ne düşünendir; ancak hem canlılık hem de düşünenliğin kendisine yüklendiği yegâne şeydir denilebilir. Dolayısıyla, zihnimdeki şey ve hariçteki şey olmak üzere yine tek bir nesneye yönelik iki farklı varlık yorumu bulunmaktadır.

Modern döneme gelindiğindeyse, yine varlıklar arası çoğunlukla dualist bir derecelendirme yapıldığı göze çarpmaktadır. Bu derecelendirme kimi zaman var-yok arasında gerçekleştirilirken,[54] kimi zaman yoklar arasında da bir hiyerarşi gözetilmiştir. Crane'nin hata (*error*) ve hayal (*fiction*) olarak isimlendirdiği bu ayrımda hata, var olmasını beklediğimiz ya da var olması gereken ancak var olmayan şeyleri temsil eder. Halüsinasyon[55] gören insanların var olduğunu düşündükleri objeler ya da gençlik çeşmesi gibi varlığı umulan şeyler örnek verilebilir. Ya da Le Verrier'in var olduğunu zannettiği Vulcan gezegeni, birer hata varlıklar olarak isimlendirilir. Hayal ise, film karakterleri ya da hayal ürünü olan var olmayan ve var olmadığı da bilinen şeyler için kullanılır.[56]

Varlık, ferde yüklenmesi bakımından da farklılık gösterir. Russell, "varlık" kavramının anlamını, günlük yaşantımızda ve felsefede, ferde yüklenebilmesi açısından iki farklı tür itibari ile ele alır. Ferde yüklenen varlık için, Tanrı'nın var olduğunu söylemeyi, Sokrates'in var olduğunu onaylamayı ve Hamlet'in varlığını inkâr etmeyi örnek olarak verir. Matematik nesnelere gelince, iki (2) rakamının varlığının, kıyas formlarının ya da sembolik mantıkta işlenen prensiplerin gerçeklik dünyasından herhangi bir pay almayan salt formlar olduğunu belirtir. Ona göre iki tür gerçeklik bulunup, bunlardan biri gündelik hayatta ve felsefede kullanılan varlık iken, ikincisi de matematiksel nesnelerin ve dolayısıyla sembolik mantığın varlık türüdür.[57] Ona göre bir dış dünyada varlık (*mahsûsat*) vardır, bir de düşünülebilen ve zihinde bulunan varlık

[54] Alexius Meinong, "On the Theory of Objects", çev. I. Levi vd., *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. Roderick M. Chisholm (Free Press, 1960), 76-117; Tim Crane, *The Object of Thought* (Oxford University Press, 2013); Charlie Dunbar Broad, *Religion, Philosphy and Physical Research: Selected Essays* (New York: Harcourt, Brace & Company Inc., 1953), 182-183; Priest, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*; Fedor Benevich, "The Reality of the Non-Existent Object of Thought", *Oxford Studies in Medival Philosphy*, ed. Robert Panau, 2018; Carson, "Aristotle On Existential Import And Nonreferring Subjects"; Reicher, "Nonexistent Objects"; Keith Donnellan, "Speaking of Nothing", *Essays on Reference, Language, and Mind*, ed. Keith Donnellan vd. (New York: Oxford University Press, 2012), 83-85; Crane, "What Is the Problem of Non-existence?", 220-225.

[55] Halusilasyonlar duyu ve algı arasında bir ayrıma gidilerek madum kabul edilir. Bkz. A. D. Smith, *The Problem of Perception* (Cambiridge: Harvard University Press, 2002), 230-232. Ayrıca bkz.Jody Azzouni, *Talking About Nothing* (New York: Oxford University Press, 2010), 50-58.

[56] Crane, "What Is the Problem of Non-existence?", 424. Ayrıca bkz. Donnellan, "Speaking of Nothing".

[57] Russell - MacColl, *Mind*, 397.

(*ma'kûlat*) mevcuttur. Düşünülebilen şeyin var olmadığının anlamsızlığını Russell, *The Principle of Mathematics* adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

> Varlık, akla uygun her terime düşüncenin muhtemel her nesnesine kısacası doğru ya da yanlış bir önermede geçmesi muhtemel her şeye, bu türden önermelerin kendisine aittir. Varlık sayılabilene aittir. Eğer A, bir olarak sayılabilecek herhangi bir terimse, A'nın bir şey olduğu açıktır; O halde A, vardır. "A var değildir" her zaman yanlış ya da anlamsız sayılmalıdır. Çünkü A, bir şey değilse olmadığı söylenemez. "A, var değildir" varlığı yok sayılan bir A teriminin olduğunu ima eder ki böylece A vardır. Dolayısıyla "A, var değildir" boş bir tını değilse yanlış olmalıdır- A, her ne ise kesinlikle vardır. Sayılar, Homeros'un tanrıları, ilişkiler, canavarlar, dört boyutlu mekân hepsi varlığa sahiptir. Çünkü bu türden varlıklar (*entities*) olmasalardı, onlara ilişkin önermeler kuramazdık. Öyleyse varlık her şeyin genel bir yüklemdir; bir şeyden bahsetmek de onun var olduğunu göstermektir."[58]

Özetle hem klasik gelenekte hem modern dönemde "vardır" denilen şey farklı niteliklere sahip olmak üzere ele alınmıştır. Kimi zaman bu şey, deneyimleyebildiğimiz bir şey iken kimi zaman var olmadığını bildiğimiz ancak yine de bir şekilde nitelik atfettiğimiz bir şeydir. Bu bölümde klasik gelenek esas alınarak varlığa yönelik bu derecelendirmenin mahiyeti ele alınacaktır.

1. Hariçte Varlık

'Haricî'(*aynî/aslî*), dış dünyada birer fert olarak bilfiil misdâkları bulunan varlıklara verilen addır. Önermenin konusunun haricî varlık olması, konunun bilfiil, şu anda, hariçte bulunmasını gerektirmez. Geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üç zamandan birinde gerçekleşmiş ya da gerçekleşiyor olması yeterlidir. Bu tür varlıklar, çoğunlukla duyularımız ile algılayabildiğimiz nesnelerken, duyu verisi bu varlıkların bulunması için şart değildir.

Kelam ilminde ya da realist felsefede olduğu gibi hariç kavramı, genel olarak insanın bilinç aleminin dışını ifade etmek için kullanılan dış dünya ya da duyusal evren (hissî alem) olarak bilinir.[59] Başka bir ifade ile, haricî şeylerin varlığa gelmesinin kaynağı zihin

---

[58] Bertrand Russell, *The Principle of Mathematics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), 449; John Palmer, *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*, çev. Eser Yavuz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 106.

[59] Abdulhadi Fazlı, *Ḫulāsetü'l-'ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Daru'l-Muerrikh li'l-Arabî, 1993), 40.

değildir. Bu tür varlıklar zihnin dışında da vardırlar. Zihin olmaksızın da var olacakları unutulmamalıdır.

Hariçte var olan konu, muayyen bir varlıktır.[60] Konu, hariçte bilfiil bulunan fertleri dolayısıyla tümel ve tikel olarak nicelik alır. İnsan zihninin dışında var olduğu ya da var olacağı düşünülen tüm bilfiil varlıklar haricî varlıklardır. Sözgelimi, Fatih Sultan Mehmet ve Malazgirt savaşı haricî olduğu gibi, Müslüman meşşailer için kıyamet, melekler ve *Cenab-ı Vacibu'l-Vucud* da haricî varlıklardır.

2. Zihinde Varlık

Zihinde varlık (*zihnî/zannî/gayrı aslî*) kavramı, zihin ile özdeşleşen ve zihnin dışında başka bir mahalde herhangi bir varlık göstermeyene işaret eder. Bu cümleyi kurarken "delalet eder" yerine "işaret eder" ibaresini tercih etmemiz, ileride ayrıntılarına değineceğimiz bir takım metafizik tartışmalara dayanmaktadır. Klasik gelenekte zihnî varlık, bir şeyin dış dünyada tahakkuku olmaması anlamında madum (yokluk) bahsi ile beraber incelenir. Zihnin dışında başka bir yerde henüz varlığa gelmiş olmaması, bu tür varlığa yönelik imkân sorularının ortaya çıkmasına sebep olmuştur: Zihinde var olduğu söylenen bu varlık, hakikatte ya da hariçte meydana gelmesi mümkün olan bir varlık mıdır? Zihnî olması, "varlık" yüklemini alabilecek istidada sahip bir konu olmasına mâni midir? Bu tür varlığa zihinde dahi olsa başka bir varlık ile yüklemleme yapılabilir mi? Bunlar gibi birçok soru, yalnızca zihinde bulunan maduma yönelik mahiyet tartışmalarıdır. Bu başlık altında, mezkûr tartışmaların ayrıntılarına girmeden, önermede konu cihetinde bulunabilecek zihnî varlık kavramını klasik literatürdeki açıklamalar doğrultusunda tarif etmeye çalışacağız. Bunu yaparken madum bahsindeki imkân tartışmaları ışığında, zihnî varlığı bu çalışmaya yön verecek bir tarif ile kullanacağız.

[60] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 208.

Klasik metinlerde kullanılan zihin kavramı, bilgilerin elde edilmesini sağlayan güç, nefs ve cevher anlamlarında kullanır.[61] Bu varlık idrak kuvvemizde bulunan şeydir.[62] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf'ta* zihnî varlığı, haricî varlık üzerinden başlatılan bir soruşturmayı aktararak inceler. Tecrübemize konu olan varlıkların, haricî varlıklarının kaynaklık etmediği, ancak onlar dolayısıyla elde edilen hüküm ve eserlere temel oluşturan varlıklar vardır. Bu varlıklar, dış dünyadaki ateş ile aynı mahiyeti paylaşmakta ancak varlıkta ayrılmaktadırlar.[63] Bu açıdan bakıldığında, dış dünyadaki varlıkların sahip olduğu mahiyetler zihindeki o varlığa ait mahiyet ile birdir. Mahiyetin taşahhusu olarak varlık, dış dünyada ise haricî, zihinde bir tasavvur düzeyinde kalıyor ise, zihnî varlık olarak isimlendirilmiştir.

Zihnî varlık literatürde önemli bir yer etmiş, varlık-mahiyet, cevher-araz, madde-suret gibi önemli kavramların anlaşılması ile ilişkilendirilmiştir. Varlığın, duyularımızla elde ettiğimizin ötesinde bir uzama sahip olduğu düşüncesi, düşünmenin ve bilginin tanımlanması, bir şekilde zihinde bir varlık olduğu yaklaşımına sebebiyet vermiştir. Ancak bu zihindeki varlığın neliği kelamcılar, filozoflar ve mantıkçılar tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır.

Zihnî varlık kavramının, bahsi geçtiği üzere kelamcı ve filozof arasındaki nazarî yol ayrımlarından biri olması birkaç sebebe dayanmaktadır.[64] Kelam ilminde "zihnî" kavramı, insanın bilinç alemine işaret eder. Çünkü zihin, yakuttan bir dağ ya da cıvadan bir deniz gibi hariçte var olmayan şeyleri de tasavvur eder ve onlar hakkında olumluluk

[61] Mustafa Şevket Efendî, "Risâle fî tahḳîḳî'l-farḳ beyne'z-zihin ve'l-ḫâriç ve nefsu'l-emr", ts.; Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2006), 88.
[62] İsameddin Ebü'l-Hayr Ahmed Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî* (Bağdad: Menşuratu'l-Cemel, 2009), 31.
[63] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*", ed. Halil İbrahim Üçer, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 1. Cilt/533-534.
[64] Necmi Derin, *Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde Risaleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi* (Ankara: İlahiyât, 2016), 16; Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr Îcî, *Kitâbu'l-Mevâḳıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Daru'l-Cîl, 1997), 54-55.

ile hüküm verir.[65] Bu varlık anlayışının varlık ve mahiyet ayrımından yola çıkılarak maddi olmayan ruh görüşü doğrultusunda ortaya atıldığına dair birtakım iddialar mevcuttur.[66] Nitekim bu varlık türünün bilgi tanımı ile doğrudan alakası olduğunu düşünenlerin dayanağı şöyledir: Filozoflar, bilgiyi "bir şeyin suretinin zihinde hasıl olması" şeklinde tanımlarken, zihnî varlığı bu surete karşılık olarak kullanmışlardır. Bazı kelamcılar ise, "bilen ve bilinen arasındaki ilişkidir" şeklinde bilgiyi tanımladıklarından, zihnî varlığı reddetmişlerdir. Yani, filozoflar için bilgi, zihinde hasıl olup, zihnî varlık olarak kabul edilen şeydir. Kelamcılar için ise, şey ile zihin arasındaki nispete ya da zihnin, şeyin bilgisini elde etmek için ihtiyaç duyduğu kendi zatı ile kaim gerçek niteliğe bilgi denir. Dolayısıyla, kelamcılara göre böyle bir mefhuma ihtiyaç yoktur. Birçok felsefî eserde zihnî varlık kavramı yer almaktadır. Ancak kelam eserlerine gelince hususen Eş'ari kelamcılarının zihnî varlığı reddettikleri öne sürülür.[67]

Fârâbî'de daha önce de belirttiğimiz üzere doğrudan bir hakikî, zihnî ve haricî varlık taksimi bulunmaz. Varlığı incelerken, Fârâbî, nefsin dışında mahiyeti olan ve nefsin dışında herhangi bir mahiyeti olmayan şeklinde öze yönelik bir taksimde bulunur. Mevcut olanın çelişiği anlamına gelen gayr-ı mevcut hem yalnızca zihinde mahiyeti bulunan hem de ne zihinde ne de hariçte mahiyeti bulunan şeyler için kullandığı bir isimlendirmedir. Herhangi bir mertebede mahiyeti bulunmayanı kastettiği gayr-ı mevcut, ne "doğru" ne de "yanlış" için kullanılırken, yalnızca zihinde mahiyeti bulunan "yanlış"tır. Fârâbî'nin

---

[65] Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Nihâyetü'l-murâd fî `Ilmi'l-kelâm*, thk. Fazıl `Irfân (Kum: `Itimâd, 1419), 1. Cilt/45-46; Fazlı, *Ḫulāsetü'l-'ilmi'l-kelâm*, 40.

[66] Murat Kaş, "Mental Existence Debates in the Post-Classical Period of Islamic Philosophy: Problems of the Category and Essence of Knowledge", çev. Aykut Mustak, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 50.

[67] Ömer Ali Yıldırım, "Mübârekşah el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-'ayn'ında Zihnî Varlık ve Tümeller Meselesi", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020), I/66., Kelamcılar ve filozofların zihnî varlık hakkındaki tartışmaların ayrıntıları için bkz. Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşah, *Şerḥu Ḥikmeti'l-'ayn*, ed. Cafer Zahidî (Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdovsî, 1974), 49. Kelamcılar için bilen ve bilinenin var olması gerekliyken, filozofların soyutlama sonucunda elde ettiklerinin, yalnızca şeyin sureti olduğunu ve hakikati olmadığını vurgulayarak karşı çıkarlar. Yıldırım, "Mübârekşah el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-'ayn'ında Zihnî Varlık ve Tümeller Meselesi", I/67. Taşköprizâde, zihnî varlığı kabul ve red sebeplerini ayrıntılı bir şekilde maddelendirerek incelediği için burada aktarmayı uygun bulmadık. Bkz. Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-'aynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî*. Ayrıca bkz. Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*.

yapmış olduğu mahiyet eksenli bu taksimde kullandığı varlık kelimesi, yine Fârâbî'nin ifadeleri ile yalnızca eş adlılıkla kullanılan bir ifadedir. Ona göre asıl varlık, mahiyeti hem zihinde hem de zihnin dışında bulunandır.[68] Dolayısıyla, gayr-ı mevcut lafzı ile ifade ettiği madumun varlıksal anlamı gerçek bir mahiyette sahip olmaktan uzaktır. Ancak yine de onun bu ifadelerinden yola çıkarak hem zihinde hem de hariçte olan varlığa ek olarak, yalnızca zihinde bulunan ve zihinde dahi bulunmayan üç tür şeye "varlık" denilebileceği dikkat çekmektedir.

İbn Sînâ ise, kendi sistemi içerisinde oluşturduğu varlık-mahiyet ayrımı ile zihnî varlık düşüncesini temellendirir. Şeylerin mahiyeti, onların zihnîlerine karşılık gelecek şekilde yorumlanır.[69] İbn Sînâ'nın "varlık", "var-değil" ve "varlığı olmayan" ayrımı da zihnî varlığa yöneliktir. Sözgelimi, "Anka, zihinde(tevehhümde) mevcuttur" ifadesiyle kastedilenin ankanın bilfiil hariçte varlık sahibi olması gibi bir anlam ise bunun doğru olmayacağını ifade eder. Oysa zihindeki mevcudun dış dünyadakinden daha genel olduğunu ve zihinde olması bakımından ankanın bir varlığının bulunduğunu doğrular.[70]

Açıktır ki, zihnî varlık düşüncesi, madum mefhumu ile, madum ise varlık-mahiyet ayrımı ile ilişkilidir. Madum ile zihnî varlık birbirini gerektirirken, zihnî varlık ilkesi de temelde özlerin korunumu *(the conservation of essences)* ve varlığın değişkenliği *(the variation of existence)* olmak üzere iki önemli ayrıma dayanır.[71] Madum, İbn Sînâ'dan önce özellikle Mutezilî kelamcılar tarafından birtakım meselelerde temel oluşturması açısından irdelenmiştir. Mutezilî düşünce, *mutlak madum* ve *bir şey olarak madum* olmak üzere iki tür yokluk tasavvurunu içerir.[72] Bu yaklaşımdaki, madumun bir "şey"

[68] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf,* 133-134. Ayrıca bkz. Ahmet Pirinç, "İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücud-ı Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 131-162.
[69] Kuşlu, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı,* 25.
[70] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre),* 101.
[71] Kaş, "Mental Existence Debates in the Post-Classical Period of Islamic Philosophy: Problems of the Category and Essence of Knowledge", 53.
[72] Madum, literatürde genel olarak kendisinden haber verilemeyen, bir yüklem kabul etmeyen anlamlarında kullanılır. Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād,* 4-5; Richard M. Frank, "Al-Ma'dūm wal-Mawjūd the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and His Followers", *Early*

olduğunun kabul edilmesiyle ona bir varlık atfedilmesi,[73] derin metafiziksel açmazlara götürmektedir. Ancak onun var olmadığının söylenmesi de eşit düzeyde epistemik çıkmazlara yol açar.

Madumun bir şey olarak kabul edilmesi, *şey*in, mevcuttan daha genel bir kavram olduğu ön kabulünden kaynaklanır. Nitekim şey, bir isme ve bir anlama gönderimde bulunur. Dolayısıyla, 'şey' olarak nitelenen her şeyin varlığa gelmesi gibi bir zorunluluk yoktur. Hem madum hem mevcut, "şey" olarak isimlendirilebilir.[74] Bu sebeple, birtakım kelamcılara göre madum, bilinen bir zat olarak varlığa geldiğinde ona mevcut denirken, bir zata ilişerek yahut tabi olarak varlık kazandıysa *hal* olmuş olur. *Hal* düşüncesini kabul etmeyenlere göre varlık-yokluk incelemesi *icab-selb* ikilemi ile açıklanırken, kabul edenler adem-meleke kavramlarını ve varlıktaki yansımalarını tercih etmiştir.[75] Ayrıca Mutezilî düşüncede madum ekseninde bir takım teolojik problemlere açılımlar mevcuttur. Allah'ın yaratması ve alemin ezeliliği gibi konularda ön plana çıkan bu düşünce, alemin yoktan yaratılmasına da dayanak olmak üzere öne sürülmüştür.[76] Bu sebeple varlık-mahiyet ayrımı Mutezile'nin varlık-şey yaklaşımından türeyip, İbn Sînâ ile yaygınlaşmıştır. İbn Sînâ'nın, Mutezile'nin aksine, mutlak yokluk görüşüne karşı

Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arî, ed. Dimitri Gutas (Great Britain: Ashgate Publishing Company, 2007), 185-209. Türkçe literatürde yazılmış bazı çalışmalar için bkz. Mehmet Fatih Özerol, "Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 167-187; Hüseyin Kahraman, "Ma'dûmun Şey'iyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (ts.), 443-459; Hülya Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmıdî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 33-58.

[73] Benevich, "The Reality of the Non-Existent Object of Thought", 6/32.

[74]Veysel Kaya, *Felsefî ve Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 50-51. Mutezilenin varlık-şey yaklaşımı ileride de bahsi geçeceği üzere Meinong'un *existence-being* ayrımı ile paraleldir.

[75]**Hal* konusununda müteahhirun düşünürler arasında yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Konunun ayrıntılarını kelam ve metafizik kitaplarının ilgili bölümlerine havale ederek konumuzla ilişkili olan şu kısmı aktarmakla yetiniyoruz: Cüveyni ve Bakillani gibi Eş'arî çizgide olan düşünürler, *hal*i mevcudun bir niteliği kabul edip, ne vardır ne yoktur şeklinde ifade etseler de var ise mevcut ile tahakkuk eden bir sıfat olarak bir varlıktan söz ederler. Çünkü yok olanın yani madumun bir tahakkuku söz konusu olmadığı gibi ona ilişen bir niteliğin de gerçekleşmesi mümkün değildir. Tartışmanın ayrıntıları için bkz. Türker, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, 29-30.

* Zihnî varlık, varlık-mahiyet ayrımı tartışmalarında, varlığın mahiyete zait olduğu konusunun temelinde yatan bahistir. Çünkü bu görüşü savunanların zihnî varlığı da kabul etmeleri gerekmektedir. Türker, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, 44.

[76]Kaya, *Felsefî ve Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 50-51.

çıktığı ve alemin ezeliliğini mümkün kılan bir yokluk düşüncesi öne sürdüğü iddia edilmiştir.[77]

İbn Sînâcı çizgide genel kabul gören zihnî varlık anlayışı Fahreddin Râzî ile sistemleştirilmiş ve yeni bir veçheye bürünmüştür. Fahreddin Râzî, bu konuda, farklı eserlerinde çeşitli görüşler öne sürmektedir. Nitekim o el-*Mebâhisü'l-Meşrikiyye* adlı eserinde zihnî varlığın isbatına çalışsa da *Kitâbü'l-mülaḫḫaṣ*'ta aksini iddia ediyor görünmektedir.[78]

Fahreddin Razi'nin İbn Sînâ'ya yönelik birtakım itirazları mevcuttur. Bu itirazlarından en belirgin olanı, İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışına yöneliktir. Bahsi geçtiği üzere İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışı varlık-mahiyet ayrımı ile ilişkilidir. Varlık-mahiyet ayrımı bir şeyin zihindeki varlığı ve hariçteki varlığı arasındaki ayrımdan kaynaklanır. Varlık ve mahiyet[79] özdeş ise, zihnî varlık ve haricî varlık ayrımı bulunmaz. Ancak, varlık mahiyete zait ise, var olanın bir mahiyeti, bir de mahiyetin varlığa çıkması için ona varlığın ilişmesi gereklidir.

Fahreddin Razi'ye göre "varlık", tüm var olanlar tarafından paylaşılan bir şeydir ve varlık ve mahiyet arasındaki ilişki hakkında iki görüş tutarlı olabilir:

1. Varlık, mahiyete zaittir ve tüm var olanlar tarafından paylaşılan (müşterek) bir şeydir.
2. Varlık ve mahiyet özdeştir ve varlık, tüm var olanlarda müşterek değildir.

---

[77] Kaya, *Felsefî ve Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 47-48; Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 145. İbn Sînâ'nın madumun iadesi görüşü için bkz. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *et-Taʿlîḳāt*, thk. Seyyed Hossein Mousavian (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 1391), 445. Kelamî kaynaklara göre madum bir şey olduğu düşüncesi ilk kez Yusuf Şahhâm tarafından dile getirilmiştir. Ebu'l-Feth Şehristani, *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm* (London: Oxford University Press, 1934), 151. Madum bahsi fıkıhçıların da ilgilendiği bir meseledir. Bazı fıkıhçılar madum ile ilişkili olan hükmün imkansız olduğunu ve teklifin gerçekleşmesi için aklın ilişki kurduğu şeyin var olması gerektiğini savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr Îcî, *Şerḥu'l-Aḍud alâ Muḫtaṣari'l-Müntehâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyyeti, 2000), 94.

[78] Hususen bu konuda yazılan bir çalışma için bkz. Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: El-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 40-45; Fahruddîn Râzî, *Kitâbü'l-mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭıḳ*, thk. İsmail Hanoğlu (Ankara: (Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi Adlı Tezin Tahkik Kısmıdır.)Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

[79] Bahsi geçen mahiyet, Razi'ye göre de "o nedir" sorusu ile bir şeyin hakikatinin araştırılmasıdır. Râzî, *Kitâbü'l-mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭıḳ*, 54-55.

Varlık ve mahiyet özdeş ise, her mahiyet kendi varlığına sahiptir. Ancak, varlık, tüm varlıklar tarafından paylaşılan ortak bir şey olduğu takdirde, varlık fertten ferde değişmediği gibi, her mahiyete göre de değişiklik arz etmez. Varlık, mahiyet ile özdeş olup, bir de tüm var olanlar tarafından paylaşılan bir şey olursa, bu durumda da var olanlar arasında bir farklılığın olmaması gerekir. Nitekim, mahiyetin de varlık gibi ortak ve paylaşılan olması gerekir. Dolayısıyla, "varlık", Fahreddin Razî'ye göre tüm var olanlar için mahiyete zaittir.[80] Esîrüddin Ebherî (ö. 1265) de Fahreddin Razî'ye yakın bir görüş savunarak var olmayanların, bir "şey" olmadığını ifade eder. Aksi halde, mahiyet, varlık olmaksızın kendi başına dış dünyada mevcut olur.[81]

[80]Bkz. Heidrun Eichner, "Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology: Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Mulakhkhaṣ fī al-ḥikma and the Arabic Reception of Avicennian Philosophy", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci (Berlin/Boston: De Gruyter, 2011), 125-126. Fahreddin Razi'nin bu yaklaşımı, aynı zamanda varlığın dereceli olması düşüncesinin de önünü kapatır. Bir şeyin zihindeki ve hariçteki varlığı arasında ayrım gözetmek her zaman zihnî varlığın reddedilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Eichner, bu ayrımı bazı Arap filozoflarını gözeterek şu şekilde tablolaştırmıştır:

	Ebheri'ye göre;			
	Mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet özdeştir	Zorunlu varlıkta varlık ve mahiyet özdeştir	Zihni varlık onaylanmıştır (affirmed)	Varlık müşterektir
Fahreddin el-Razi	-	-	-	+
İbn Sînâ (Ebheri'nin Keşf al-Hakaik'ine göre)	-	+	+	+
Ebheri (münteha el-Efkar eserine göre) Sühreverdi (Ebheri'nin aktardığına göre) Ebu Hasan El-Eş'arî	+	+	(+) varlık zihinsel bir yapıdır.	Zihinsel bir yapı olarak varlık zihinde şeyler arasında müşterektir.
Mutezile	-			

	Semerkandîye göre ise:			
	Mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet özdeştir	Zorunlu varlıkta varlık ve mahiyet özdeştir	Zihni varlık onaylanmıştır (affirmed)	Varlık müşterektir

Fahreddin Razî'nin özellikle olumsuz önermelerde zihnin, hükmü, bir suret üzerine bina ettiğini söylemesi, bu hükmün zihinde olduğu ve bu sebeple zihnî varlığın mevcut olduğu düşüncesini akla getirir. Ancak o, el-*Mebahis*'te olumsuz önermenin konusunun aklî bir suret olarak zihinde var olduğunu söylerken *el-Mülaḫḫaṣ'ta*, ayrıntıya girmeksizin tartışmalı bir konu olduğunu belirtmekle yetinir. [82]

Varlık hiyerarşisinde ise zihnî varlık, kendisi hakkında hükmün zihinde sabit olduğu, ancak kendisinin hariçte bulunmadığı bir varlıktır.[83] Kendisi ile bir şeyin zihinde nitelendiği şeydir. Sözgelimi "bu mümkündür" önermesinde, 'bu' şeyin zihinde mümkün olduğu ifade edilir. Bu önerme, zihinde mümkün kabul edilen şeyin, mümkün olmama ihtimalini de saklı tutularak *nefsû'l-emr* ile ilişkisi dolayısıyla kurulur.[84]

Zihinde varlık, varlığın gerektirdiklerinden farklı bir suret olarak da açıklanır. Nitekim insan zihni, yalnızca deneyimine konu olabilecek varlıkları değil, aynı zamanda herhangi bir gerçekliği olmayan şeyleri de tasavvur edebilir. Var olan şeye yüklem olabilecek bir niteliğin, kendisine atfedildiği bir şeyin de var olması gereklidir. Çünkü

El-Mukakkikûn	-	-	+	+
felâsife	-	+	Sonrakiler arasından bir kısmı zihni varlığa itiraz etmiştir.	-
Eli-Eş'arî Ebu'l-Huseyin al-Basri (Mütezile kelamcısı)	+	+		-

Tablolar için bkz. Eichner, "Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology: Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Mulakhkhaṣ fī al-ḥikma and the Arabic Reception of Avicennian Philosophy", 127.

[81] Ebheri'nin bu yaklaşımı, Eş'arî ve Mutezilî çizgiden ilkini takip ettiğini göstermektedir. Çünkü Ebu Hasan el-Eş'arî'ye göre tüm mümkün varlıklar haricî varlıkları ile özdeştir. Mutezile ise, varlığın haricî varlığa zait olduğunu öne sürer. Eichner, "Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology: Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Mulakhkhaṣ fī al-ḥikma and the Arabic Reception of Avicennian Philosophy", 131-132. Mutezilî kelamın bilgiye yaklaşımı ile ilgili bkz. Fedor Benevich, "Knowledge as a Mental State in Muʿtazilite Kalām", *Oriens*, (2022), 1-35.

[82] Fahreddin Razi'den şunlar aktarılır:

> …Bil ki biz varlık babında ma'kul mahiyetin varlığının zihinde var olduğunu söylemiştik. Biz burada [bu düşünceyi] geniş bir şekilde açıklayacağız. Deriz ki: imkansızların imkansızlıkla konu olması buna delildir. Konu ise onun başkasından mümtaz olmasını gerektirir. Aksi takdirde bununla ilgili hüküm başkasından evla olmazdı. Her mümtaz sabittir. Bu sabitlik ise hariçte değildir. (...) O halde imkânsız zihinde varlık sahibidir. Öyle ki ona [imkansıza] haricî bir varlığın ilişmesinin imkansızlığıyla hakkında hüküm verilerek zihne getirilir…

bkz. Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: El-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme*, 55-56.

[83] Hillî, *Nihâyetü'l-murâd fî `Ilmi'l-kelâm*, 1. Cilt/45-46.

[84] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*, 182-183.

varlıksal nitelik ancak var olana ilişebilir.[85] Bu nitelikler zihinde bulunduğu gibi, kendilerine iliştikleri mahiyetler de dış dünyada mevcuttur. Çünkü mahiyetler zihinde bulunmuş olsaydı zihin, sıcak-soğuk, siyah-beyaz gibi niteliklere sahip olurdu. Bu gibi zıtlıkların zihinde bulunması ise zıtlıkların birliğine yol açardı. Oysa, zihinde bulunan suretler siyahlık ve sıcaklık gibi mahiyetin gerektirdiği niteliklerden ve hükümlerden ayrı ayrı suretler ve misallerdir. Dolayısıyla zihin, bu suretleri içerdiği için sıcak ya da siyah olmaz bunlar haricî varlıkta mahiyetin gerektirdiği niteliklerdir. Zıtlıklar da suretler ve misaller arasında değil mahiyetler arasında gerçekleşir.[86] Tümeller gibi ayanda bir var olma imkânı olmayan şeyler için, bahsi geçen niteliklerin bulunduğu yer, zihindir.[87]

Zihindeki anlam *hakikî* ve *itibarî* olmak üzere ikiye ayrılır. *Hakikî anlam*, ilk akledilenler olarak duyu verileri aracılığı ile zihinde bulunan eşyanın mahiyetleri iken, bu anlamlar haricî bir kisveye bürünüp haricî varlıklar olabilir. Aynı zamanda zihinde de var olduğu için zihnî varlıklardır. *Hakikî anlam* hariçte varlık gösterince, haricî nitelikler de alabilir; zihnî varlık mahiyeti ile haricî nitelikleri alamaz. Sözgelimi "insan" hem hariçte Adem olarak var iken, hem de zihinde bir insan mahiyetine sahiptir. Zihnimdeki insan oturup kalkamaz ancak, hariçteki, Adem olan insan uzundur, beyaz tenlidir ve harekete tabidir.[88]

İtibarî anlam ise, zihinde de hariçte de herhangi bir misdakı olmayan şeylerdir. Öyle mefhumlar vardır ki onlara var demek onlara herhangi bir nitelik atfetmeyi gerektirir.[89] Bu mefhumlar anka kuşu ya da Kaf dağı gibi farazî şeyler değildir. Çünkü bu gibi varlıkların tasavvuru zihnimizde gerçekleşir. Sözgelimi var olmasa da yakuttan bir dağ tasavvur edilebilir. Yeryüzünde de birden fazla tanrılara inanan ve kabul edebilen zihinler yani insan toplulukları mevcut olduğundan Şeriku'l-Bari -ontolojik imkânsızlık içerse de-

[85] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/90-92; Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî Kâtibî, *Ḥikmetü'l-ʿayn*, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016), 61.
[86] Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād*, 40.
[87] Bkz. Kâtibî, *Ḥikmetü'l-ʿayn*, 61; Râzî, *el-Mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭıḳ*, 1/297.
[88] Abdülcebbâr Rifâî, *Mebâdiʾu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* (Daru'l-Hadi, 1422), 2/312-313.
[89] Rifâî, *Mebâdiʾu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 1422, 2/312-313.

tasavvuru imkânsız değildir. Oysa, yokluk, tanımlanamaz ve tasavvur edilemezdir. Yokluğa herhangi bir nitelik atfedilemeyeceği gibi imkânsız da kavram olarak yokluk için yüklem olamaz. Bu sebeple yokluğu ancak var olanın ortadan kalkması ile yoksunluk olarak tanımlayabilecekken, insan zihni, mutlak yokluğu tasavvur edemez. Dolayısıyla yokluk, itibarî bir mefhumdur. Ancak itibarî mefhumlar bunlarla da sınırlı kalmaz, çünkü, hariçte var olma haysiyetine sahip, imkân, vücub ve vahdet gibi haricî nitelikler alabilen anlamlar da vardır. Bu varlıklar zihinde bulunmazlar, varlık haysiyetleri hariçtedir. Bunun dışında varlık haysiyetleri zihinde olan ve hariçte bulunmayan itibarî mahiyetler de söz konusudur.[90] Zihinde varlık ister hariçteki ferdi mümkün olsun ister imkânsız olsun, zihinde bir tümel olarak mevcuttur. Sözgelimi, Şeriku'l-Bari de anka da zihinde tümel şeylerdir.[91]

Hariçte ve düşüncede var olan varlıklara yönelik anlam daima mutabık olmaz. Kimi zaman birbirlerinden tamamen karşıt anlamlar oluşturabilirler. Özellikle, imkânsız varlıklar tam da bu karşıtlıktan ortaya çıkarlar. Modern dönemde herhangi bir zamana tabi olmayıp, uzamsal olmayan şeylerin soyut mu somut mu olduğuna yönelik tartışmalar mevcuttur. Herhangi bir şeye varlık atfetmek için, o şeyin bazı varlıksal nitelikler taşıması ve kimi ölçütlere tabi olması gerekir. Sözgelimi kendi alanında bir tutarlılık sağlamalı *(self-consistent)* ve tamamlanmış *(complete)* olmalıdır. Soyut şeyler bu ölçütleri karşıladığı müddetçe onlara varlık denmesinde bir mahzur görünmemektedir. Hususen Priest, var olmayan nesnelerin de *(non-existent object)*, gerçek dünyamızın bir parçası olduğunu iddia eder.[92]

Var olmayan nesnelerden Tanrı'nın ortağı ya da çelişiklerin bir aradalığı gibi kavramlar mantıksal çelişkiden oluşmuş ve hariçteki varlıkların karşıtları olarak zihinde yer etmişlerdir. Modern yaklaşımda, düşündeki ve düşüncenin dışındaki varlıkların

[90] Ayrıntılı bilgi için bkz. Rifâî, *Mebâdi'u'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 1422, 2/313-314.
[91] Abdülkerim Amâsî, *Mîzânü'l-Adl*, ts., 7.
[92] Priest, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*, 56-59; Joseph E. Brenner, *Logic in Reality* (Switzerland: Sipringer, 2008), 78-79.

oluşturduğu iki evren hiçbir ortak özellik ve özdeşlik barındırmazlar. Bu dönemin filozoflarından Descartes, Geulincx, Malebranch ve takipçileri gibi Kartezyen filozoflar bu problemi irdelemektedirler.[93]

Henüz varlığa gelmemiş mümkünler ve varlığa gelmesi imkânsız olan anlamlar üzerinden ontolojik bir soruşturmanın imkânı, iki taraf oluşturmuştur. Alexius Meinong taraftarları ve Russell destekçileri olarak karşımıza çıkan bu iki gruptan ilki, bu tür varlıklara ontolojik bir gerçeklik atfedilebileceğini söylerken, Russell ve destekçileri var olmayanların ontolojik statüsünü lafzî ve tanımsal düzey ile sınırlandırmışlardır.[94] Ancak yine de bunlar için nominal bir varlık seviyesi kabulü söz konusudur. Nitekim Russell'a göre insan zihninin varlığa ulaşmadığı sürece, doğruluğu elde etmesi mümkün değildir. Bir şeyin nasıllığından ziyade var olup olmadığına zihnin hükmetmesi gerekir.[95] Yargılar da bu hükümden sonra gerçekleşir.

Russell'ın kümeler teorisine göre, bir kümenin en az bir elemanının var olması o kümeyi boş küme olmaktan çıkardığından, elemanı hariçte var olsun ya da olmasın, zaman-mekân mefhumundan hiçbir pay almasa da o küme vardır. Dolayısıyla matematik nesneler ya da sembolik mantıkta kullanılan simgeler, bir şeylere işaret ya da delalet ettikleri müddetçe var kabul edilir. Russell'ın ikiye ayırdığı varlık türünü kanaatimizce sırasıyla haricî ve hakikî varlık olarak ifade edebiliriz. Herhangi bir elemana sahip olmayan kümeyi ise boş küme olarak tanımlamaktadır. Bu da bize göre, daire-kare gibi, hariçte varlığa çıkmamakla birlikte herhangi bir varlık mertebesinde varlığa gelme imkanını ortadan kaldırdığından klasik gelenekte kullanılan zihnî varlık kavramına karşılık olabilir.

---

[93] Evald Vasilyeviç İlyenkov, *Diyalektik Mantık*, çev. Alper Birdal (İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2009), 23.
[94] Benevich, "The Reality of the Non-Existent Object of Thought", 6/32.
[95] Ettore Bolisani - Bratianu Constantin, "The Elusive Defination of Knowledge", *Emergent Knowledge Strategies: Strategic Thinking in Knowledge Management* (Cham: Springer International Publishing, 2018), 2-3-.

Var olmayana yönelik bu soruşturmalar, hakkında konuşulan ya da düşüncenin nesnesi olan şeylerin nasıl olup da var olmadığı probleminden kaynaklanmaktadır. Bir şeye "var değildir" demek o şeyin var olmadığını mı söylemektedir? Meinong daha önce de kısaca bahsi geçtiği üzere bu probleme şey (*being*) ve varlık (*existent*) ayrımı yaparak bir çözüm getirir. Nitekim ona göre bir şey olmak var olmayı zorunlu olarak gerektirmez. Dahası var olmak ya da var olmamak bir şeyin aslî niteliği değildir. O halde ister varlığı mümkün olsun ister imkânsız olsun hakkında konuşabileceğimiz her şey, bir şeydir (*being*) ve bunlar hakkında doğru yargılar oluşturulabilir[96] "Pegasus, bir attır" önermesi doğru iken, "Pegasus, vardır" önermesinin yanlış olması da bu sebepten kaynaklanmaktadır.

Meinong'un bu aşırı yaklaşımının karşısında, klasik gelenekte de İbn Sînâ tarafından desteklenen var olmayan ile kurulan önermelerin, yüklemi ne olursa olsun yanlış olacağı düşüncesi bulunmaktadır. Bununla birlikte, Meinong'un varlık-şey ayrımına itiraz ederek bunların tek şey olduğunu ve dilsel bir ayrımdan ötesi olmadığını iddia eden ancak yine de var olmayan nesneleri bir ölçüde kabul eden yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımı savunanların başında Quine gelmektedir. Nitekim var olmayan bir şeye gerçek anlamda vardır demek "var olmayan şey vardır" çelişkisinin ötesine gitmemektedir.[97]

Var olmayan nesneler problemi yalnızca dilsel bir tartışma ile de sınırlı kalmamaktadır. Madumun var olduğunu söylemenin yol açtığı en temel problem doğruluk sorunudur.[98] 'Var olmayan bir şey hakkında nasıl konuşulabilir? Hakkında konuştuğumuz şey bir şekilde var olmak zorundadır'[99] yaklaşımı Moore tarafından, Meinong'un varlık ve şey ayrımı yapılmaksızın iddia edilir. Russell bir ölçüde bahsi

[96] Meinong, "On the Theory of Objects", 86; Azzouni, *Talking About Nothing*, 56; Crane, "What Is the Problem of Non-existence?"
[97] Quine, "On What There Is"; Van Inwagen, "McGinn on Existence", 37; Crane, "What Is the Problem of Non-existence?", 426.
[98] Salmon, "Existence".
[99] George E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy* (New York: George Allen& Unwin LTD., 1953), 289.

geçen ayrımı kabul eder gibi görünür ve "bir şeyin varlığına itiraz etmenin" yersiz ve yanlış olduğunu da ekler.[100]

Kanaatimizce bu çözüm denemelerinin çoğu genel çerçeveye hizmet eden bir cevaptır. Modern dönemdeki yaklaşımları klasik gelenek ile birleştirdiğimizde ise çözüme yakın bir cevap bulunması mümkündür. Meinong'un varlık-şey ayrımı, Moore'un aradığı çözüme yönelik ilk adımdır. Nitekim Moore, hakkında konuştuğumuz şeyin bir tür varlık olduğunu iddia ederken, aslında bir şeyden söz ettiğimizi ancak ne olduğunu bilmediğimizi öne sürer. Bahsettiğimiz şey, klasik gelenekte Semerkandî ve birçok düşünürün teklif ettiği zihnî ve hakikî varlık ayrımından başkası değildir. Tabiatı var olmaya müsait ise hakikî bir varlık olarak madum, tabiatı imkânsızlık içeriyorsa mümtenî olarak zihnî bir varlıktır.

Peki, bir şeyin tabiatının imkânsız olması ne demektir? Nitekim Meinong taraftarları daire-kare gibi imkânsız gördüğümüz şeylerin özdeşlik ilkesi ile çelişmediğini ve "daire-kare, dairedir" ya da "daire-kare, karedir" şeklinde önermelerin doğru olduğu şeklinde bir itiraz yöneltebilir. Biz de bu itiraza karşı deriz ki: daire-kare, tabiatı daireliği ve kareyi içeren özdeşlik ilkesinin geçerli olduğu evrende var olması mümkün olmayan dilsel bir nesnedir. "daire-kare, dairedir ya da karedir" ifadesinin yanlış olması, daireliğin ve kareliğin kendine has niteliklerini barındıramamasından kaynaklanmaktadır. Zira daire, tanımı gereği tikel bir maddenin dairesel kısmıdır. Herhangi bir köşe ya da çıkıntı içermez. Bu durumda kare olan bir şey, asla daire olamayacaktır.

Klasik geleneğe geri dönecek olursak, zihnî varlık denildiğinde *hakikî* ve *itibarî* olmak üzere iki ayrı anlam ve *mümkün* ve *mümteni* olmak üzere de iki tür kavram söz konusudur. Zihnî varlık, dış dünyada yer alan varlıkların tasavvurları ile birlikte, dış dünyada yer almayan ancak birer varlık (*entity*) kabul edilen tümelleri ve mümkün varlıkları ve dış dünyada yer alma imkânı aklen bulunmayan imkansızları içermektedir.

[100] Russell, "On Denoting".

Bu sebeple zihnî varlık, klasik mantıkta bir yandan ontolojik bir boyutta madum bahsi bağlamında ele alınırken, diğer yandan bilginin elde edilmesi sürecinde bilenin zihnindeki eşyanın sureti olarak epistemik bir araç işlevi görmektedir. Bu çalışmada ise, konu mahallindeki etkisini tartışmak amacıyla zihnî varlık, tüm bu anlamları kapsayan bir varlık türü olarak kabul edilmektedir.

3. Lafızda Varlık ve Yazıda Varlık

Lafız, insan zihninin dış dünyadaki varlıklardan elde ettiği anlamın dil ile ifadesidir. Bu sebeple varlık-zihin-dil arasında organik bir bağ mevcuttur.[101] İster ayandaki varlıktan soyutlanarak elde edilen ya da zihnin kendi üretimi olan bir kavram olsun ister bir yargı olsun, şeyler hakkında ortak bir anlamının oluşması için lafza ihtiyaç vardır. Lafızlar, anlamın taşıyıcısı olarak sahip olunan sesler ya da işaretlerdir. Bu anlamların simgeler ile ifade edilmesi ise yazı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sofist Gorgias'ın, septik tavrının temelinde yatan nedenlerden biri kanaatimizce, "Şeyler, sözcük değildir" düşüncesidir. Kişi bir şey konuştuğunda hakkında konuşmak istediği şeyi değil, sözcükleri konuşur.

> "Çünkü şeyler bilinebilirse bile diyor, bir kimse onu başkalarına nasıl gösterebilir ki? …. Bir kavrama sahip olmama durumuna geldiğimizde, renkler söz konusu olduğunda görmedikçe, sesler söz konusu olduğunda duymadıkça, kişi bir kimsenin bir şeye ilişkin sözcüklerinden ya da başka işaretlerinden nasıl bir kavram şekillendirebilir? Çünkü her şeyden önce bir konuşmacı bir sesi ya da rengi değil de sözcükleri (logos) konuşur. Öyleyse bir rengi idrak etmek imkansızdır ancak görmek mümkündür. Bir sesi idrak etmek imkansızdır ancak duymak mümkündür."[102]

Bu ifadeler açıkça gösteriyor ki lafızda ya da yazıda ifade edilen varlık, var olana ancak işaret edebilir. Oysa kavram (*mefhum*), hakkında konuşulan şeyin deneyimlenmesi sonucu zihinde oluşan idraktir. Kavram, sözcükle aktarılamaz ancak anlatılabilir. Bu

[101]Dış dünyada bulunan varlık insan kaynaklı olmadığından onun hakikatine yönelik insan zihninin bir etkisi mevcut değildir. Ancak, o varlığa yönelik zihinde bulunan anlamın ifadesi insandan insana dolayısıyla dilden dile farklılık göstermektedir. Ayıntılı bilgi için bkz. Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâli'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 41-42. Ayrıca bkz.Ali Durusoy - Aliye Güler, "Vav'ın Hikâyesi: Dilbilimciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilim Gelişimine Etkisi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 7-54.

[102] Palmer, *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*, 117.

sebeple varlık hakikatte, zihinde veya hariçte bir varlık gösterirken yazıda ve lafızda varlıklar, itibarî ifadeler olup, varlık gösterenler ancak sözcükler ve harflerdir. İşaret edilen nesne değildir.

Sokrates de benzer bir düşünceyi takip ederek doğrudan müşahede ile varlık hakkında bilgi elde edinmek yerine kavramlara yöneleceğini güneş tutulması örneğini vererek açıklar. Onun ifadelerine göre kişiler güneş tutulmasını izlemek istediklerinde güneşin su ya da başka bir yere yansımasına bakmak yerine doğrudan güneşe bakarlarsa gözlerini bozacaklardır. Bunun gibi, varlığı doğrudan deneyimleyerek varlık hakkında veri elde etmek isteyenlerin de ruhları körleşecektir. Dolayısıyla hariçteki varlığın bilgisi ve onlar arasındaki ilişkiler, Sokrates'e göre daima dilimizde bulunan kavramsal temsiller aracılığı ile daha doğrudan anlaşılmış olur.[103] Bu anlayış da bizlere gösteriyor ki itibarî dahi olsa lafızdaki ve yazıdaki varlıklar dış dünyadaki nesneye ilişkin bilgi elde etmede olmazsa olmaz aracılardır. Hariçteki varlık, zihindeki kavram ve varlığın hakikatinin yanı sıra, lafza ve yazıya ihtiyaç duyulmasının bir diğer sebebi de budur.

Platon, kişinin bir varlığa yönelik bilgi edinmesi için dikkat etmesi gereken birkaç merhaleden söz eder. Bunlar, sırasıyla isim, tanım, imge olup dördüncü merhale o şeye dair bilgidir. Beşinci merhale ise o şeyin ta kendisidir. Daire örneğini veren Platon'a göre, daire diye isimlendirilen şey için, özne ve yüklemin bir aradalığından oluşan bir tanım, karşılık geldiği yuvarlak çerçeve olarak bir imge ve tüm bunların, bunlar dışında akıl ile kavrandığı bilgisi bulunmaktadır. Gerçekte daireye en yakın olan şey zihinsel eylemin sonucu olan bilgi edinme sürecidir.[104] Lafızdan başlayıp sırasıyla zihin, hakikat ve

[103] Palmer, *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe,* 118. Öte yandan var olmayan şeylerin yalnızca adsal ve lafzî tarifleri olabilir. Çünkü onlar herhangi bir varlık mertebesinde tahakkuk etmediklerinden yalnızca kavramları (mefhumları) vardır. Varlığı olanlar ise tüm tarif kısımlarında ele alınabilirler. Yukarıda da bahsettiğimiz varlık mahiyet ayrımından yola çıkacak olursak, tam bir özsel tanım, hariçte sabit varlığın mahiyetinin ifade edilmesidir. Saçaklızâde, *Takrîrü'l-ḳavânîni'l-mütedâvile min ʿilmi'l-münâẓara,* 216-217.

[104] Platon, *Mektuplar*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 78.

nihayetinde hariçte son bulan bu süreç varlığın birden fazla mertebede, yine aynı varlıkla ilişkili yansımalarının ifadesidir.

Zihindekinin lafza dökülmesine gelince, zihinde oluşan bir yargının anlamına paralel olacak şekilde ifade edilen bir önerme konuya, hükme ve nispete delaleti içerir. Lafızların yalnızca arka arkaya gelmesi anlamsız bir birliktelik olduğundan İbn Sînâ, lafızların ardıllığının delalet ettiği şey bakımından ele alınması gerektiğini öne sürer. Lafzın delaletinin anlamı şudur: "Lafız hayalde resmolunduğunda, nefste de bir anlam resmolur, böylece nefs, bu mevhumun bu işitilene ait olduğunu bilir." Duyu zihne işitilen bir şey getirdiğinde, zihin, o anlama yönelir.[105] "İki ayaklı, düşünen, canlı" tek bir şeye delalet etmekle birlikte bir bütünün parçalarına da işaret ederler. Çünkü bu bütün, "gök, yer, daire, anka" gibi lafızların bir aradalığından fazladır. Ancak bir şeye delalet eden niteliklerin toplamı, kendisine zait olan illet vesilesi ile birbirleriyle kayıtlanması sonucu bir birlik oluşturur.[106]

Söze ihtiyaç duyulmasının sebebi nefiste olana delalet etmektir. Zihinde olana delalet etmesi bakımından ele alınan mefhumlar (tasavvur ya da tasdik), dil ile ifade edildiğinde lafız, sembolleştirilip bir düzleme aktarıldığında yazı olur. Bu kavramlar özellikle Orta Çağ Hristiyan dünyasında geniş tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmalar kavramların gerçekliği tartışmaları ekseninde toplanarak *nominalizm* (adcılık), *realizm* (gerçekçilik), *konseptüalizm* (kavramcılık) gibi akımlar ortaya çıkmıştır.[107] Tüm bu akımların ortak noktası, sözcüklerin nesnelerden farklı şeyler olduğunun iddia edilmesidir.[108] İslam geleneğinde ise, nesneler ile sözcükler arasındaki ilişki birkaç farklı merhale içerir.

[105] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, 4.
[106] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, 36-37.
[107] *Nominalizm* (adcılık), genel fikirleri reddedip işaretler ve adların varlığını ileri sürerken kavramların bir gerçekliği olmadığı iddiasıdır. *Realizm* (gerçekçilik) düşüncesine göre, tümeller birçok şeye söylenen olmakla birlikte ayrı bir gerçekliğe de sahiptirler. *Konseptüalizm* (kavramcılık) ise, tümellerin zihinde varlıkları ile beraber, fertlerde de mevcut olduğunu ve soyutlama aracılığı ile elde edildiğini savunur. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2016), 49-50.
[108] Wittgenstein'ın öncülüğünü yaptığı başka bir yaklaşım "dünyanın sınırları dilimizin sınırlarıdır" şeklinde positivist bir yaklaşım ile düşünce ve sözcüklerin bir olduğunu kabul eder. Bu türlü bir yaklaşım, zihnî ve lafzî varlığın ayrı şeyler olmadığını gönderim ile ifadenin bir olduğunu düşündürür.

Anlam ile hariçteki varlık arasındaki ilişki doğal bir ilişki olduğundan zihnî varlık ile haricî varlık arasındaki ilişki de doğal olacaktır. Bununla birlikte, lafız ile mana arasındaki ilişki doğal kabul edilmemektedir.[109]Bununla birlikte bu gelenekte lafızlar ve yazılar itibarî mahiyetler olarak kabul edildiğinden gerçek varlıklar değillerdir. Hariçtekinden bağımsız zihinsel bir sürecin ürünü olan bilgi ile müstakil bir zihnî varlık mertebesinde bulunur.

4. *Nefsû'l-Emr*de Varlık

Sözlük anlamı itibari ile *kendinde şey (thing itself)* anlamına karşılık gelen *nefsû'l-emr* kavramı, bir şeyin haddi zatında (tanımı gereği) o şey olduğu anlamına gelmektedir. Bir şeyin *nefsû'l-emr*de var olduğunu söylemenin anlamı, o şeyin herhangi bir itibar ya da varsayım dolayısıyla olmaksızın kendinde var olması anlamına gelmektedir.[110] Bu kavram, "Olduğu hal üzerine oluş" gibi ifadelere karşılık olarak da kullanılabilmektedir.[111] Mantıkta önermenin gerçekliğinin (*sübutu*) bilgisi ister olumlu olsun ister olumsuz olsun, *nefsû'l-emr*de olana uygunluğunun bilgisi olarak kabul edilmiştir.[112] *Nefsû'l-emr*deki şeyler ise, düşünülebilen (*intelligible*) varlıklardır. Bir şeyin düşünülebilir olmasının kriteri ise, akıl ilkeleri ile çelişmemesi ve herhangi bir zıtlık-çelişki içermemesidir.[113]

Nefsû'l-emr kavramı, bir konuya iliştiğinde, o varlığın kişinin zannına ya da uydurmasına bağlı olmaksızın kendinde bir zat/doğa olduğunu ifade eder. Bu sebeple asırlardır bir şeyin *nefsû'l-emr*e uygunluğu doğruluk ve gerçeklik için ölçüt sayılmıştır.[114]

---

[109] Tusi, bu geçişi ifade etmek amacıyla *zihnî* kavramını kullanır. Bu kavram, dört mertebede kabul ettiği varlıklar (haricî, zihnî, lafzi (ibarî), kitabî) arasındaki ilişkinin kesintisiz geçişini ifade eder. Bkz. Nasîrüddîn Tûsî, *Şerḥu'l-İşârât ve'l-Tenbihat*, thk. Süleyman Dunya (Beyrut: Müessesetu'l-Na'mân, 1992), 1/131-132.

[110] Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkī Tahanevi, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ahmed Cevdet, thk. Ali Dahruc, ed. Refik el-Acem, çev. Corc Zeynati, Abdullah Halidi (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2/1720.

[111] Recep Duran, "Nefsul'l-Emr Risaleleri", (ts.), 97.

[112] Şemsuddin İsfehanî, *Şerḥu'l-Fuṣûli'n-Nesefî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 740), vr.9a.

[113] Hasan Spiker, *Things as They Are: Nafs al-Amr& The Metaphisical Foundations of Objective Truth* (Abu Dhabi: Tabah Reaserch, 2021), 18-19.

[114] Spiker, *Things as They Are: Nafs al-Amr& The Metaphisical Foundations of Objective Truth*, 1-2.

Başka bir ifade ile bir şeyin *nefsû'l-emr*e mutabakatı, o şeyin kendisi olması bakımından kendisi ile uygunluğudur.

Eşya ya aklın bir farzı olarak ya da hakikî olarak gerçekleşir. Aklın farzı ile gerçekleşmiş ise, yalnızca akılda vardır. Varlığı, akla bağlı değilse bu durumda akıl, farz etsin ya da etmesin kendinde bir varlığı bulunmaktadır ve o *nefsû'l- emr*dir. Hakikî varlık ise ya kendine nispetle ya da kendisi dışındakilere nispetle hakikî olup, kendi dışındakilere nispetle hakikî ise haricî varlık olur. *Nefsû'l-emr*, zihnin ve haricîn dışında zihin ve hariç arasındaki mutabakatı sağlayacak ayrı bir varlık türü olarak görülür.[115] Mantıkçı kudema, haricî varlık ile *nefsû'l-emr* arasında bir fark gözetmemiştir.[116] Bu sebeple olacaktır ki varlık yukarıda da bahsi geçtiği üzere muhtelif taksimler ekseninde incelenmiştir. *Nefsû'l-emr* için müstakil bir varlık mertebesi, İbn Sînâ, Fârâbî gibi kadim mantıkçıların eserlerinde mezkur şekilde yer almamaktadır. Ancak sonraları *nefsû'l-emr* haricî varlık ile sınırlı tutulmamıştır.

Nefsû'l-emr, haricî *(aslî)* ve zihnî *(zallî)* kavramlardan daha genel olup, haricî varlığı tam girişimlilik ilişkisi ile içermekteyken, zihnî varlık kısmen *nefsû'l-emr*e dahil olmaktadır. Bir "şey" hariçte ise *nefsû'l-emr*de de vardır. Zihinde olan birçok şey de *nefsû'l-emr*de var olmakla birlikte, beşin çift olduğuna inanmak gibi bazı şeyler yanlış olmakla birlikte yalnızca zihinde vardır.[117] Cürcanî, benzer olarak, *nefsû'l-emr*in mertebesinin hariçten daha genel olduğunu ve hariçte doğrulanamayan birtakım önermelerin *nefsû'l-emr*de doğrulanmasının imkânından bahseder. Mesela, haricîn de zihinden daha genel olduğunu ancak bu genelliğin farklı bir yönden gerçekleştiğini belirtir. Olumsuz önermelerde ise durum küllî kaide gereği aksi şekilde işler. Daha genel

[115] Seyyid Şerif Cürcânî, "Risâle fî tahkîki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâriç ve'z-zihn", ed. Recep Duran 102-105 (ts.), 102; Recep Duran, "Nasır Tûsî'nin Nefsu'l-Emr Risâlesi İsbâtu'l-Akli'l-Küllî", *Dört Öge* 4/9 (2016), 44.
[116] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/85; Tahanevi, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1720.
[117] Tahanevi, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1720.

olanın çelişiğinin daha özel olması prensibi doğrultusunda *nefsû'l-emr*de gerçekleşen bir önermenin olumsuzu, haricî bir önermenin olumsuzundan daha özeldir.[118]

Taşköprizâde'ye göre *nefsû'l-emr,* haddi zatında bir şeyin kendisidir. Çünkü bir şeyin kendisi onun zatıdır. Bir şeyin haddi zatında var olması, onun varlığının, gerçekleşmesinin ve sabit oluşunun, birinin farz etmesine bağlı olmadığı anlamına gelmektedir. Ona göre, *nefsûl-emr* harici ve zihni kapsar. Hariçte var olan her şey, *nefsû'l-emr*de de vardır. Ancak, *nefsû'l-emr* hariçten daha genel olduğu için tersi söz konusu değildir. Zihnî varlık ile *nefsû'l-emr* arasında ise eksik girişimlilik söz konusudur. Bazı tasavvurlar zihinde bulunup, hariçte ve *nefsû'l-emr*de bulunmazlar. Beşin çift olması gibi doğru ve gerçek olmayan tasavvurlar, kendinde bir gerçeklik barındırmadığı için örnek verilebilir. Bu gibi önermeler farazî-zihnî olarak kabul edilir ve yalnızca zihinde bulunur. Bunun dışında her iki varlık mertebesinin ortak olarak içerdiği örnekler de elbette vardır. Mesela dördün çift olması hem *nefsû'l-emrde* hem de zihinde vardır. [119]

*Nefsû'l-emr*in ne olduğuna dair görüşleri Taşköprizâde şu şekilde özetler:

1. *Nefsû'l-emr faal akıl*dan ibarettir.
2. *Nefsû'l-emr umur-u haricî*den ibarettir.
3. *Nefsû'l-emr*, içinde kişinin itibarı ya da farzı bulunmayan zihnî hükümlerdir.[120]

Bir bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı, *nefsû'l-emr* ile irtibatının tespitine bağlıdır. Zihin iki tür bilgi elde eder. Birincisi, hariçte bilfiil bulunan varlıklardan elde ettiği edilgen bilgilerdir; ikincisi ise, hariçte herhangi bir varlığı bulunmayan, zihnin kendinde yer alan tümellerdir. Bu iki bilgi türünün *nefsû'l-emr*e uygunluğu farklı yollar ile belirlenir. Bu uygunluk, edilgen bilgi için zihinî ve haricî olanın uyumunda aranır. Tümel

[118] Cürcânî, "Risâle fî tahkîki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâriç ve'z-zihn", 104; Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî,* 32.
[119] Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî,* 33-34.
[120] Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî,* 33-39; İbiş, "Varlıkta Asliyyet Sorunu", 233-234.

bilginin *nefsû'l-emr*e uygunluğu ise, zihnin kendi içerisinde barındırdığı verilerin tutarlığından ibarettir.[121]

Nefsû'l-emr, şeylerin hakikatini içerdiği için, hakikî varlık, *nefsû'l-emr*de varlık olarak tanımlanmıştır. *Nefsû'l-emr*deki varlık hariçte var olursa, kurulan önermeler de haricî bir niteliği alan, ferdi, hariçte bulunan bir hüküm olur. Sözgelimi, "Her ateş, sıcaktır" önermesinin konusu, hariçte bulunduğu takdirde kendisine sıcaklık ilişir. Zihindeki ateş, sıcak değildir. Ancak, hakikî varlık hem hariçte hem zihinde vardır, denilirse bu durumda daha genel bir varlık tasavvuru oluşur. "Her dört, çifttir" gibi önermeler, ancak böyle bir hakikî varlık tasavvuru var ise gerçekleşir.[122]

Sadru'ş-Şeria'ya göre hakikî önermenin konusu olarak hakikî varlık, mukadder fert olarak *nefsû'l-emr*de kendisine yüklenmesi değildir. Aksine konu, mukadder bir fert olarak *nefsû'l-emr*dedir. Başka bir ifade ile "Mukadder C, *nefsû'l-emr*deki C'dir" denilemez, aksine "mukadder C, *nefsû'l-emr*dedir" şeklinde ifade edilir. Ancak bu *nefsû'l-emr*de mukadder olması anlamına gelmemektedir. Bir şeyin, *nefsû'l-emr*de mukadder olması ve *nefsû'l-emr*de muhakkak olması aynı şey değildir.[123] Hariçte mukadder olan bir fert *nefsû'l-emr*de ya muhakkaktır ya mukadderdir. Bu da o şeyin takdirî ya da tahkikî mahiyeti ile ilişkilidir. Sözgelimi, iki başlı insan, *nefsû'l-emr*de muhakkak değildir. Vücudunun takdiri dolayısıyla böyle bir mefhum oluşur. Ancak *nefsû'l-emr*de bulunan insan ile mutabık değildir.

Zihnî varlığın, *nefsû'l-emr*de bir varlık olduğunu düşünenler ve sözgelimi C olmanın, hakikati bakımından *nefsû'l-emr*de C olduğunu düşünenler, zihnî varlığın, hakikî varlıktan daha genel olduğunu kabul eder. Sadru'ş-Şeria onların bu yaklaşımını eleştirir ve yine aynı örnekten yola çıkarak "İki başlı insan, insandır" denildiğinde, hakikati bakımından insanı almak yerine, takdiri varlığı dolayısıyla insanın ele alındığını

[121] İbiş, "Varlıkta Asliyyet Sorunu", 233.
[122] Şeyh Ali Kâşifülgıtâ, *Nakdu'l-arâi'l-manṭıḳiyye ve Ḥallu Müşkilātihā* (Beyrut: Müessesetu'l-Na'mân, 1991), 2/387.
[123] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*, 182.

belirtir.[124] Çünkü, kendinde şey, gerçek mahiyeti anlamlarına gelen *nefsû'l-emr* göz önünde bulundurulduğunda, bu önermede "iki başlı insan" olarak konu, onun mahiyeti olan düşünen olması ya da canlılık gibi özelliklerinden ayrı olarak, iki başlı bir insan olması durumunda onun yine de insan olduğu anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, şu an hariçte iki başlı bir insan olmasa dahi, insanın mahiyeti iki başlı olmayı engellemez. Dolayısıyla, mümkün olan bu nitelik ile iki başlı insan düşünüldüğünde takdirî bir varlık tasavvur edilmiş olur. Bu varlık da zihinde yer alır. Zihnî varlık ile hakikî varlığın belki de ayırıcı özelliği burada göze çarpmaktadır. *Nefsû'l-emr*deki varlık olarak hakikî varlık, konu olacak bir şeyin hakikati yani mahiyeti ile *nefsû'l-emr*de bulunmasıdır. Dolayısıyla *nefsû'l-emr* şeyleri olduğu şekliyle ele alır. Anka kuşu, tanımı mümkün olduğu takdirde tanımının gerektirdikleri ile *nefsû'l-emr*de bulunur. Eklenilen her özellik, hariçte mukadder bir varlık üzerine yüklenir.

Sadru'ş-Şeria'nın bu yaklaşımı, varlığın hakikati ve varlığa yönelik zihnin takdiri olarak iki ayrı kısımda değerlendirilebilir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere, *nefsû'l-emr*de bulunan varlığın mukadder olması zihnî varlıktan apayrı değildir. Bir varlığın doğası bulunuyorsa bu *nefsû'l-emrde*dir. Doğasına yönelik bir takdir söz konusuysa bu durumda zaten zihnî varlık olarak kabul edilebilir. Bu kavram kargaşasına düşmemek adına bizim çalışmamızda Sadru'ş-Şeria tarafından *nefsû'l-emr*de mukadder kabul edilen varlıklar bazı mantıkçıların kabul ettiği üzere zihnî varlık sayılmıştır.

Çalışmamızın sonraki bölümlerinde, *nefsû'l-emr* kavramı, hakikî varlıklara karşılık olarak kullanılacaktır. Nitekim ileride hakikî önermelerde de görüleceği üzere, hakikî varlık, şeylerin hakikatine referansla kullanılan bir terimdir. Bir şeyin hakikati onun *nefsû'l-emr* yani kendinde şey olarak kendine uygunluğu ile elde edilir. Bu sebeple, hakikî önerme, şeylerin kendinde hakikatlerine referansla kurulan ve yüklemi ile konu mahallinde bulunan şeyin hakikati nitelenen önermedir.

[124] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân,* 182-183.

Bölüm Sonu Değerlendirme

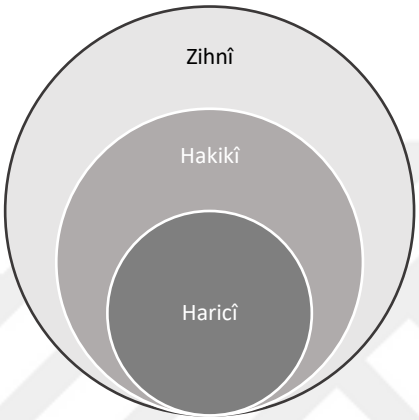
İbn Sînâ ile literatürde önemli yer işgal etmeye başlayan varlık-mahiyet ayrımı birçok filozof tarafından Tanrı'nın varlığına yönelik mülahazalarda göz önünde bulundurulur. Bu ayrıma paralel olarak Tanrı'nın ne tür bir varlık olduğu sorusu gündeme gelir. Bir şey ya zihnî varlıktır ya da haricî varlıktır. Tanrı hangisidir?

Bu ayrım göz önünde bulundurulduğunda Tanrı'nın haricî bir varlık olduğunun söylenmesi gerekir. Nitekim zorunluluk ister zorunluluğu kendinden olsun ister bigayrihi olsun, şeylerin hariçteki varlıklarına eklenen bir niteliktir. Zorunlu varlık olarak Tanrı'nın da haricî bir varlık olarak ifade edilmesi kanaatimizce daha uygundur. Bunun gibi, üç zamandan birinde gerçekleşeceğine inandığımız kıyamet, haşir, melekler ve cinler gibi varlıklar da haricî varlık kategorisinde değerlendirilmelidir.

Mantıkçılar nezdinde, muhtelif mertebeleri bakımından varlıklar için ortak olarak benimsenen bir genellik-özellik ilişkisi mevcut değildir. Ancak, özetle söylemek gerekirse, *nefsû'l-emr*, düşünülebilen ve hariçte varlığı bulunabilecek varlıklar için kullanılır. Bir şeyin *nefsû'l-emr*e uygunluğu, o şeyin doğru olduğu anlamına gelir. Nitekim *nefsû'l-emr* o şeyin kendi hakikatinin bulunduğu yerdir. *Nefsû'l-emr*e mutabakat, şeyin kendi doğası ile doğrulanmasıdır. Düşünülebilen olması onu aynı zamanda zihnî kılar. Hariçteki bir varlık aynı zamanda *nefsû'l-emr*deki bir varlıktır. Ancak her *nefsû'l-emr*deki varlık, hariçte bilfiil var ya da var olacak değildir. O halde *nefsû'l-emr*in karşılık geldiği hakikî varlık, mutlak bir şekilde haricî varlıktan daha geneldir.

Zihnî varlığa gelince, düşünülebilen varlıklar aynı zamanda zihinde de var olan varlıklardır. Ancak zihinde var olan her varlığın *nefsû'l-emr*e bir mutabakatı söz konusu değildir. Başka bir ifade ile, her düşündüğümüz varlığın, varlığa gelme imkânı yoktur. Mutlak madum olarak nitelendirilebilecek varlıklar bu gruba dahildir. Zihnî varlık, muhakkak ve farazî zihnî olarak iki kısımda incelenebilir. Zihinde bulunan bazı varlıklar

onun hakikatine yönelik bir muhalefet içermezken, bazı varlıklar bahsi geçtiği üzere mümtenidir. Bunların yanı sıra tümeller ve bir takım matematiksel nesnelerin bulunduğu zihnî varlıklar da söz konusudur. Dış dünyada bulunan ve *nefsû'l-emr*de hakikati olan her varlığın sureti de bir şekilde zihinde bulunur. O halde zihnî varlığın, umum-husus ilişkisi ile haricî varlıktan da daha genel olduğu söylenebilir. Bu durumda, bu çalışmada kullanacağımız varlıklar arası genellik-özellik durumu aşağıda gösterildiği gibidir:



Şekil 1: Mertebelerine Göre Varlıklar Arasında Kapsama İlişkisi

Bir sonraki bölümde, haricî, hakikî ve zihnî varlık üzerinden oluşturulacak yargılara temel oluşturması açısından önermenin kurulumu ele alınacaktır. Bu yapılırken, yüklemli önermeyi oluşturan konu, yüklem, bağ, hüküm ve modal ilişki gibi esaslar üzerinde durulacak ve bunların metafizik arkaplanı göz önünde bulundurulacaktır. Zira önermenin varlıksal anlamının belirlenmesi, bir şeye ait anlamın önermenin kısımları ile ilişkisine bağlıdır.

II. BÖLÜM: KONUSUNUN VARLIĞI BAKIMINDAN ÖNERMELERİN KURULUMU

İbn Sînâ'nın basit kesin söz (*el-kavlu'l-câzimu'l-bâsit*) diye isimlendirdiği yüklemli önerme (*hamliyye*), iki müfred kavramın bir önermede konu-yüklem olarak bulunması ile gerçekleşiyorken, şartlı önermede taraflar müfred olmayıp[125] parçaları önermelerden oluşur.[126] Yüklemli önermenin ve şartlı önermenin niceliği ve niteliği bakımından tür taksimini klasik kitaplara havale ediyoruz. Çünkü bu çalışmada yalnızca konusunun varlığı bakımından yüklemli önermeler ekseninde onu oluşturan teorik arka plana odaklanacağız.

Önermede esas olan yüklemlemedir. Yüklemleme; konu, yüklem ve olumluluğun bunlara nispet edilmesi ya da kaldırılmasıdır. Konu ve yüklem bir lafız olarak önermede bulunurken, nispete delalet eden lafız, bağ (rabıta) olarak isimlendirilir. Nispet, önermede bir şeyin varlığının ya da yokluğunun belirtilmesidir. Yüklemin konuda var olması ya da olmamasının ifadesi hükmî nispettir. Bağ ise, kendi başına hüküm ile bağlantılı herhangi bir anlama delalet etmeyen edatlardan oluşur. Bağ, kimi zaman varlık bildiren edatlardan oluşup *zamansal bağ* olarak isimlendirilirken, kimi zamanda zamirlerden oluşarak *zamansal olmayan bağ* adını alır.[127] Başka bir ifade ile kendine hükmedilen ve kendisi ile

---

[125] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *eş-Şifâ' Manṭıḳ:el-Ḳıyâs*, thk. Saʿiduzayıd (Kahire: Müessesetü'l-Mısrıyyeti'l-Amme, ts.), 19; Ömer el-Kâtibî, "Şemsiyye Risâlesi", çev. Ferruh Özpilavcı, *Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, thk. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 90. Fahreddin Râzî, şartlı önermelerin genel kullanımda kesin söz olarak isimlendirilmediğini belirtir. Ancak yine de tüm şartlı önermelerin *nefsü'l-emirde* birer kesin söz olabileceklerini vurgular. Dolayısıyla şartlı önermeler için bahsi geçen isim kullanılsa bile bu hatalı bir kullanım olmaz. Bkz. Fahruddîn Râzî, "el-Manṭıḳu'l-kebîr", *Fahreddin er-Razi'nin el-Mantıku'l-Kebir'inin Tahkik ve İncelemesi*, thk. Turgut Akyüz (1172: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 442.

[126] Aristoteles, "Kitābu'l-'İbâre", *Manṭıḳu Arisṭū*, thk. Abdurraḥmān Bedevī (Beyrut: Dāru'l-Ḳalem, ts.), 103; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: 'İbâre)*, 32; Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî Ebherî, *Ḫulâsetü'l-efkâr ven-neḳāvetü'l-esrâr*, thk. Mahdi Azimi, Hashem Qorbani (Tehran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396), 171.

[127] Bu durum önermenin kurulduğu dilin özellikleri ile ilişkili olarak değişiklik gösterebilir. Nitekim Arap bilginler önermeleri bağın zikredilmesi ile bağlantılı olarak ikili ve üçlü olmak üzere taksim etmişlerdir:
1) *Tam üçlü önerme:* Zamansal olmayan bağın zikredildiği önermedir.
2) *Eksik üçlü önerme:* Zamansal bağın zikredildiği önermedir.
3) *İkili önerme:* herhangi bir bağın zikredilmediği önermelerdir.
Yüklemi kelime ya da müştak isim olan önermeler lafız bakımından ikidir ancak tabiatı bakımından üçlüdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 180-181; Ebü'l-Hasen Necmüddîn

hükmedilen olarak da isimlendirilen konu ve yüklem, hüküm gerçekleşmeksizin bir önermeyi oluşturamaz.[128] Böylece, önerme, konu ve yüklemin anlamından ibaret değildir. Çünkü bu ikisi zihinde hüküm olmaksızın bir araya gelse bile önerme oluşmaz.[129]

Önermenin cüzleri tasavvurlardır. Tasavvur, hükmün imkânıdır. Tasavvur ya da lafız tekil hükümlerde konu ya da yüklemdir. Yüklemin, yüklem olmasının ifadesi, onun bir şey için gerçekleşmesi anlamına gelirken, benzer durum konu için geçerlidir. Yani konunun konu olması da bir şeyin konu için gerçekleşmesi demektir.[130]

Genellikle konu, yüklem ve bağdan oluşan bir önermenin parçalarının niceliği, İbn Sînâ geleneğinin ve Şafiî-Eş'arî geleneğinin kabulü bakımından farklıdır. İbn Sînâ geleneğinde, önerme; konu, yüklem ve nispet olmak üzere üç parçadan oluşur. Genel olarak dokuzuncu ve onuncu yüzyıllardaki kabul de bu yöndedir. Şafî-Eş'arî gelenekte ise önerme; konu, yüklem, nispet ve hükmî nispet olmak üzere dört parçadır. Önermenin dört parçadan oluştuğu yaklaşımı, on dördüncü yüzyıla gelince alternatif bir yaklaşım geliştirilerek öne sürülür. Önceki kullanıma ek olarak hüküm de önermede ele alınmaya başlanır.[131]

Önermenin üçlü taksimi merkeze alındığında olumlu ve olumsuz önermeler arasında herhangi bir fark göze çarpmazken, dörtlü taksimdeki dördüncü parça, yüklemin konuda

---

Debîrân Alî b. Ömer b. Alî Kâtibî, "Şemsiyye Risâlesi", çev. Ferruh Özpilavcı, *Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh,* thk. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 92; Kadı Sirâceddin Urmevî, *el-Urmevî ve'l-Meṭâliʿu'l-envâr*, çev. Hasan Akkanat (Ankara: (Kadı Sıraceddin el-Urmevî ve'l-Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri ve İnceleme) Adlı Tezin Çeviri Kısmıdır.) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 2./27-28; Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/18-19; Ebherî, *Hulâsatü'l-Efkar*, 171; Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî Ebherî, *Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ fî taḥrîri'd-deḳāʾiḳ,* thk. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998), 57-58. Fahreddin Râzî, ciheti önermenin tabiatına dahil edip dörtlü bir sistem kurar ve ona göre her önerme doğası gereği dörtlüdür (rubai). Bkz. Râzî, *Kitâbü'l-mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭıḳ,* 111.

[128] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/2.

[129] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/16. Abdurrahman Bedevi'ye göre, insan aklının gerçekleştirebileceği ilk eylem hükümden önce saziç idraktir. Ona göre hüküm, her ne kadar tasavvur anlamında saziç idrakten daha basit olsa da günlük dilde ve günlük düşüncede tasavvurun bir karşılığı yoktur. Mantıkta ve düşünmede bir temel olan önerme ya da hüküm olduğu düşünüldüğünde tasavvur kendi başına yetkin bir zihinsel hal olmaktan uzaktır. Abdurrahman Bedevi, *el-Manṭıḳu'ṣ-ṣûrî ve'r-riyâżî* (Kuveyt, 1977), 44.

[130] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/111.

[131] El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", 368. Kutbüddin Râzî, bu yaklaşımı savunanlardan biridir. Ona göre önermede hükme delalet etmesi için ayrıca bir lafza ihtiyaç yoktur. Çünkü, nispete delalet eden hükme de delalet eder. Bkz. Râzî, *Tahrîru Kavâ'idi'l-Mantıkıyye*.

gerçekleşip gerçekleşmediğine yönelik bir soruşturmaya sebep olur. Bahsi geçtiği üzere bir konuya yöneltilen tüm yüklemlemeler onda gerçekleşmiş olması bakımından değerlendirilir.[132] Böylece bir şeyin başka bir şeye nasıl yüklendiği incelenir.

1. Kırmızı gül, kırmızıdır.
2. Pegasus, mümkündür.
3. Daire-kare, imkansızdır.

Yukarıdaki örnekler ele alındığında, üç önermenin konuları yüklemlerini eşit derecede mi içerir? Birinci önermede kırmızılık bilfiil kırmızı gülde mevcut iken, ikincide imkân, varlığa gelmemiş pegasus tarafından da içerilir mi? İmkânsız olan, imkânsızlık yüklemini bizatihi içinde mi barındırır?[133] Varlığa gelmesi mümkün olmamakla birlikte bu imkânın olmayışının, imkansızda barındırılması anlamsızdır. Bu sebeple dikkat edilmesi gereken konulardan biri, hüküm ve bu hükmün oluşumuna kaynaklık edecek konu ve yüklem arasındaki organik bağın oluşumudur.

1. Klasik Mantıkta Önermenin Oluşumu

Hüküm; doğrulanabilirlik açısından ele alındığında metafizik, mantık ve psikolojinin konusudur. Psikoloji ilminde hüküm, nefsin ameliyelerinden yani hissi veriler arasında kurulan nispetlerden oluşurken, metafizikte hüküm, hakikatin türü ne olursa olsun, hakikate mutabık olup olmaması açısından incelenir. Hükmün sıhhatini değerlendiren

[132] El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", 368. Kutbüddin Râzî, bu yaklaşımı savunanlardan biridir. Ona göre önermede hükme delalet etmesi için ayrıca bir lafza ihtiyaç yoktur. Çünkü, nispete delalet eden hükme de delalet eder.

[133] Bu örnekler Khaled el-Rouayheb'ın Harvard Üniversitesi bünyesinde bulunan Sever Hall-103 nolu salonda 6 Ekim 2022 12.30'da *Elements of Islamic Metaphisics* adlı çalışma üzerine verdiği konferanstan alıntılanmıştır.

Önerme, konusunun varlığı bakımından incelendiğinde "doğruluk" meselesi de dikkat edilmesi gereken bir diğer konudur. Nitekim, önermenin doğruluğu, şeyin *nefsû'l-emr*e mutabakatından geçiyorsa, konusunun yüklemi alabilme kabiliyeti bulunmayan yargılar, yanlış mı anlamsız olarak mı değerlendirilmelidir sorusu gündeme gelmektedir. Sözgelimi, "Rüya, yeşildir" önermesi anlamsız mıdır yoksa yanlış bir önerme olarak mı kabul edilmelidir? Mantıkçı positivistler, doğruluğu, anlamlı olmada bulduğu için bu gibi önermeleri yanlış kabul edeceklerdir. (bkz. Vedat Çelebi, "Çağdaş Mantıkçı Anlam Kuramında Dil-Dünya İlişkisi ve Metafiziğin Yadsıması", *Kaygı* 26 (2016), 69-84.) Klasik mantık açısından bu önermelerin izinin sürülmesi ise sonraki çalışmalarımızın konusu olacaktır.

mantık ilmi ise, evrensel akıl nezdinde doğruluğu oluşturmak amacı ile hükmü, içinde barındırdığı yakînin esasları bakımından inceler.[134]

Hüküm, bir şeyin başka bir şeye olumlu ya da olumsuz bir şekilde dayandırılmasıdır. "İnsan, yazardır" önermesinde olduğu gibi hüküm olumlu olursa, yazarlığın insana ilişmesiyle nispet ortaya çıkarken, olumsuzluk, nispetin soyutlanması ile gerçekleşir. Hüküm oluştururken, öncelikle, kendisine hükmedilenin tasavvuru olarak insanın idraki ve akabinde, kendisi ile hükmedilenin tasavvuru olarak "yazan" olmanın mefhumu gelir. Yazıcılığın insanda sabit olmasının ya da olmamasının idraki, hükmî nispetin tasavvuru olarak karşımıza çıkar. Hüküm ise, nispetin gerçekleştiğinin ya da gerçekleşmediğinin anlaşılması olarak ifade edilir. Hükmî nispetin gerçekleşmesi için hüküm var olmak zorunda değildir.[135]

Konu-yüklem ve hükümden oluşan önerme, yapısı gereği madde-suret taksimine tabi tutulabilir. Önermenin maddesini oluşturan konu ve yüklem iken, sureti onlar arasındaki nispet ya da hüküm olarak tayin edilir.[136] Fahreddin Râzî nispeti suret olarak kabul eder. Kutbüddin Râzî'ye göre ise, aralarındaki hüküm, nispettir. Önerme, maddî cüzler olarak konu ve yüklemden oluşurken, sûrî cüz, hükümdür.[137] Başka bir deyişle, konu ve yüklem madde ve suret ilişkisine benzetilerek, önermenin tarafları olan konu-yüklem ikilisinin maddî cüz, bunlar dolayısıyla elde edilen hükmün ise, sûrî cüz olduğu ifade edilir.

---

[134]Bedeviye göre yakînin esasları tecrübî ve burhanî olmak üzere iki türdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bedevi, *el-Manṭıḳu'ṣ-ṣûrî ve'r-riyâżî*, 49. Tasavvur, Platoncu anlamda Tanrı'nın zihninde mevcut olup bir yansımadan ibaret olan bir şey olmadığı gibi, realistlerin iddia ettiği gibi bizatihi var olan bir şey de değildir. Çünkü, hariçteki varlıklar bir sınıra dahil olduğu için, tasavvur, haricî bir varlığa sahip bir nesne olmadığından "şudur" ya da "budur" şeklinde gösterilecek bir varlık değildir. Bkz. Bedevi, *el-Manṭıḳu'ṣ-ṣûrî ve'r-riyâżî*, 45.

[135] Râzî, *Tahrîru Kavâ'idi'l-Mantıkıyye*, 33-34. Kutbüddin Râzî, müteahhirun mantıkçıların düşüncelerine göre hükmün, aklın idraki değil fiili olduğunu, çünkü idrakin edilgen fiilin ise etken bir eylem olduğunu ifade eder: Eğer, 'hüküm, idraktir' denilirse kendisi ile hükmedilen, kendisine hükmedilen, hükmi nispet ve hükmün tasavvuru olmak üzere dört tasavvurdan oluşmuş bir tasdik yapılmış olur. Şayet 'hüküm idrak değildir' denirse Fahreddin Râzî'nin de düşüncesine paralel olarak -tasdikin mürekkep olduğunu düşünür- üç tasavvur ve hükümden oluşmuş bir tasdik yapılmış olur. Ancak hukemâ tasdik basit olduğu için hüküm olduğunu öner sürer. Hükmün tasavvur ve tasdik olması cihetinden kısım-kasime dair ayrıntılı bilgi için bkz. Râzî, *Tahrîru Kavâ'idi'l-Mantıkıyye*, 35-38.

[136] Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed Fârâbî, "Şerḥu'l-ʿİbâre", *el-Mantıkıyyaâtu li'l-Fârâbî II,* thk. Muhammed Taki Danişpezuh (Kum, 1409).

[137] Râzî, "el-Manṭıḳu'l-kebîr", 444; Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/16.

Önerme, yüklemi konuya hamledilerek, "Konu, yüklemdir" (C, B'dir) formunda bir nispet ile kurulu ise bu olumlu, "Konu, yüklem değildir" (C, B değildir) suretinde bir nispet ile kurulu ise, olumsuz olarak isimlendirilir.[138] Bu tür önermeler meşşaî gelenekte, "Konu, yüklem olarak vardır" anlamına gelmektedir. Başka bir ifade ile yüklemli önermeler, konu ve yüklem arasındaki ilişkiye "varlık" bağının eklenmesi ile oluşur. "Adem, adil bir insandır" önermesi, "Adem, adil olarak vardır" anlamını taşımaktadır.[139]

Niteliği bakımından olumlu ve olumsuz olarak nitelenen yüklemli önermelerin en basiti olumlu yüklemli önermelerdir. Olumlu önermeler, yukarıda da geçtiği üzere bir şeyi başka bir şey ile ispat şeklinde hüküm vermek iken, olumsuz önermeler, bir şeyi, başka bir şeyde nefyetmek şeklinde hüküm verilen önermelerdir.[140] "C, B değildir" önermesi için, öncelikle "C, B'dir" bilinmeli ve daha sonra bu ayırt edici unsur dolayısıyla B'nin C'den olumsuzlanması gerekmektedir.[141] Mutlak olumsuzluk düşünülemediğinden, olumsuz yüklemli önermeler, olumluluğa nispetle bilinir.[142] Bahsi geçen olumsuzluk, önermede, nispetin ortadan kalkması olarak tanımlanır ve olumsuzluğun nispeti olarak anlaşılmamalıdır.[143]

---

[138] el-Kâtibî, "Şemsiyye Risâlesi", 92.

[139] Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 151. İbn Sînâ, mevcudu kopula olarak kullanırken, "şey" kavramının böyle bir işlevi olmadığını öne sürer. "Mevcut" ve "şey" aynı şeyler değildir. Şey, hakikat ve mahiyet ile ilişkili iken, "mevcut" var olma bağlamında müspet ve muhassal ile ilişkilidir. Onuncu yüzyıla gelindiğinde şey ve mevcut arasındaki ilişkiye yönelik oluşan yaklaşımları Wisnovsky şöyle özetler:

1. Şeyler mevcut olmadığı gibi mevcut olanlar da şey değildir.
2. Her şey mevcut iken, her mevcut şey değildir.
3. Mutezilenin çoğuna göre mevcut her zaman şey iken, şey her zaman mevcut değildir. Fârâbî de benzer bir görüşü savunarak şey olma ve mevcut olmanın birbirlerinden farklı anlamlar içerdiğini düşünür. **Mevcut kopula olabilirken, şey kopula olmaz.**
4. Eş'arî ve Maturidî'ye göre şey ve mevcut özdeştir. Her şey, mevcut olduğu gibi her mevcut da şeydir.
5. İbn Sînâ'ya göre ise, şey ve mevcut kaplam bakımından özdeş iken, içlem bakımından farklıdırlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 152-154.

[140] Aristoteles, "Kitābu'l-'İbâre", 104; Aristotle, "De Interpretatione", 17a.

[141] Zeynu'd-Dîn Keşşî, "Hadâiku'l-hakāik (Tercüme)", çev. Ali Rıza Şahin (Basılmamış Tercüme Çalışması, ts.), 16 (59. prgf).

[142] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, 32-33; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 178; Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/10.

[143] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*, 176.

Konu, yüklem ve bağdan oluşan bir önermenin olumlu olabilmesi için konu, mevcut hükmünde olmak zorundadır.[144] Olumluluğun sübutu, konunun varlığına bağlıdır.[145] Nitekim İbn Sînâ'ya göre de yüklemli önermelerde olumlama ancak vehim (zihin) ya da varlıkta sabit olan, yani var olan bir şey üzerine gerçekleştirilebilir. Konu durumunda bulunan şeyin sabit olması kendisine yüklenilen şeyin olumluluk ile sabit olmasına sebep olur. Başka bir ifade ile olumlu önermenin konusu ya dış dünyada ya da zihinde mevcut olmalıdır. Aksi halde bir şey yok iken, ona ait sıfatların bulunması da mümkün değildir. Oysa olumsuzluk, bir şeyin başka şey üzerine sabit olmaması anlamına geldiği için, konunun sabit olması gibi bir zorunluluğun söz konusu olmadığı ifade edilmiştir.[146] Ancak bu konu oldukça tartışmalıdır.

1.1. Muhassal: Varlık Bildiren Önermelerde Konunun Varlığının İmkânı

Hüküm, bahsi geçtiği üzere ancak konusu ve yüklemi zihinde tasavvur ve temessül edilen bir şey üzerine gerçekleşir.[147] Bu sebeple, yüklemli olumlu önermelerin konularının varlığını gerektirdiği ve olumsuz önermeler için böyle bir gerekliliğin bulunmadığı ifade edilmiştir. Çünkü olumsuz önermelerde yüklemleme ortadan kalktığından, yüklemin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı düşünülür.[148] Ancak yukarıda da belirtildiği üzere bu konuda görüş ayrılıkları mevcuttur.

Önermede konunun varlığına ihtiyacın üç sebebi vardır:

1. Hükmün gerçekleşmesi için, kendisi üzerine hükmedilene (*mahkûmun aleyh*) ihtiyaç vardır.
2. Olumlulukta (varlık bildirme anlamında da kullanılabilir) konunun varlığına ihtiyaç vardır.
3. Önermenin derecelendirilmesi için konuya ihtiyaç vardır. [149]

---

[144] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, 86.
[145] İsmail Gelenbevî, *Risâletü'l-imkân* (İstanbul Fatih Kütüphanesi, ts.), 9.
[146] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, 73; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 26.
[147] Nasîriddîn Tûsî, *Esâsü'l-iḳtibâs fi'l-Manṭiḳ*, thk. Hüseyin Şafiî, Muhammed Said Cemaleddîn, çev. Allame Turkî Molla Husrev (Kahire: Meslisu'l-Ala li's-Sikafe, 2004), 1/109.
[148] Râzî, *el-Mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭıḳ*, 1/109.
[149] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/64-65.

Olumlu ve olumsuz önermeler yukarıda sıralanan durumların hiçbirinde farklılık göstermezler. Hükmün gerçekleşmesi, önermenin bir özelliği iken, önermenin niteliği konusunda bir fark yaratmaz. Başka bir deyişle, olumlu önermelerde olduğu gibi olumsuz önermeler de bir hüküm barındırmak zorundadır.[150] Bu, önermenin ayrılmaz bir parçasıdır.

Yokluğun varlık ile bilinebileceği yaklaşımına paralel olarak olumsuz önermeler, daima önermede nispetin sübutunu içeren olumlu önermelere referansla bilinir. Bu durum önermenin öncelikle olumlu olarak kurulacağını ve sonra nispete olumsuzluk edatı ekleneceğini düşündürdüğünden, her durumda kurulan önermenin konusunun varlığının gerekli olduğu öne sürülebilir. Nitekim olumlu önermelerin, konularının varlığını gerektirmesi, olumlu olması bakımından bir gereklilik değildir.[151] Bu gereklilik, hükmün konu üzerinde gerçekleşmesi için olmazsa olmaz bir durumdur. Nitekim dilde dahi olmayan şey, hükmün konusu olamaz ve bu akıl dışıdır. Bunun en kapsamlı ifadesi şu şekildedir:

ثبوت شيء (اي المحمول) لشيء اي (الموضوع) فرع لثبوت - او على ثبوت - المثبت له[152]

Olumsuz önermelerde ise durum olumlulardan farklıdır. Sözgelimi, "Adem, odada ve oturuyor" önermesinde (vakıa ile uyumlu olduğu takdirde), Adem'in var olduğu kabul edilir ve onun odada oturuyor olduğu ifade edilir. Bunun üzerine "Adem, ayakta duran değildir (durmuyor)" önermesi eklendiğinde (yine vakıa ile uyumlu olduğu takdirde) Adem'in varlığı kabul edilir ve var olan konunun yükleminin kendisi hakkında doğrulanmadığı ifade edilir. Dolayısıyla önermenin konusu vardır.

Gören ile kör örneği incelendiğinde, gören olmak, kör olmanın bir cüz'ü olmayıp, yalnızca mefhumunun (tasavvurunun) bir parçasıdır. İkincisi, birincisi olmadan

---

[150] Seyyid Kemâl Haydarî, *Şerḥu Kitâbi'l-Manṭiḳ li'l-allâme Muhammed Rıża el-Muzaffer* (Bağdat: Müessesetü'l-İmam Cevad li'l-Fikr ve's-Sikafe, 2011), 2/202.
[151] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*, 178-179.
[152] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/60. Ayrıca bkz. Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek el-Maktûl Sühreverdî, *el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât* (İran, 1385), 81-83.

düşünülemese de bunların varlıkta bir arada olması çelişki barındır. Olumluluk ve olumsuzlukta da durum böyledir. Olumlu önerme, yüklemin konuda gerçekleşmesini (konuya söylenebilmesini) ifade ederken, olumsuz önerme, konu ve yüklem arasındaki bu tür bir nispetin olmadığına işaret eder. Nispetin yokluğu, onun gerçekleşmesinin bir bölümü değildir. Yalnızca olumluluk zihinde varsayılarak, olumsuz önerme kurulabilir. Olumsuzluk edatı eklenince, varsayılan nispet ortadan kalkar.[153] Olumlu önerme, olumsuz önermenin temelini oluşturur. Üstelik, olumsuzluk ancak varlık bildiren şeye ilişir. Sözgelimi, "Kırmızı insan, var değildir" önermesinde, var olmak, kırmızı olmak ile kayıtlandırılmış insandan olumsuzlanır. Başka bir deyişle, kırmızılığın insan için yokluğu bu şekilde vurgulanır.[154]

Fahreddin Râzî de hükmün gerçekleşmesi için bir varlığa ihtiyaç olduğunu vurgulayarak, olumlu ve olumsuz önerme arasında konunun varlığını gerektirme açısından bir fark olmadığını öne sürer. Ona göre olumsuz önermelerin hem hariçte hem de zihinde madum olanın üzerine kurulabileceği düşüncesi yanlıştır. Zihinde madum olan, bilginin nesnesi (malum) olamaz. Bu sebeple, konu, dış dünyada madum olsa bile zihinde mevcut olduğu takdirde bir önerme kurulabilir ve hüküm gerçekleşir. Ancak, bu durumda da olumlu önerme ve olumsuz önerme arasında bir fark kalmaz. Nitekim olumlu önermede hüküm, zihninde var olan konu üzerine gerçekleşebilir. Dolayısıyla olumsuz önermelerin konusunun varlığını gerektirmediği düşüncesi hatalı olmalıdır. Konusu zihinde dahi var olmayan bir önerme hakkında ister olumlu olsun ister olumsuz olsun, hüküm geçersizdir.[155]

Öte yandan olumlu önermenin olumsuzu öncelemesinin sebebi, yokluğun varlık ile belirlenip tanımlandığı düsturudur. Önermedeki olumsuzluk, olumlamanın ortadan kaldırılması ile gerçekleşir. Yani bir şeyin başka bir şeyde sübutunun olmadığının ifade

[153] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/11.
[154] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân,* 186.
[155] Râzî, *el-Mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭıḳ*, 1/115; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr,* 224-225; Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî,* 46.

edilmesidir. Dolayısıyla tanım gereği olumsuzluk, olumluluğu içinde barındırır. Ancak bu durum, varlığı gereği olumlu kılınanın, olumsuzda olduğu anlamına gelmemektedir. İbn Sînâ da böyle durumlar için "görme" eylemini örnek verir. Görmek, zatı gereği varlıksal (*vucubî*) bir kelimedir. Körlük, görme yetisinden yoksunluğu (görmenin kendisinden kaldırılması) anlamı itibari ile görmeyi tanımında barındır. Ancak görmenin, mahiyet itibari ile körlükte bulunması imkansızdır. Olumlama ve olumsuzlama arasındaki ilişki de bu şekildedir. Oysa olumluluk varlığını devam ettirmek için olumsuzlamaya ihtiyaç duymaz.[156]

Olumlu ve olumsuz önerme arasında konusunun varlığı hakkında en önemli fark, hüküm haline bağlıdır. Başka bir ifade ile, olumsuz önermenin konusunun varlığını gerektirmesi olumlu önermeden farklıdır. Olumsuz önermeler, hükme itibar halinde değil, hüküm halinde konularının varlığını gerektirir. [157] Bir hükmün itibar hali, konunun vasfı, yüklemin vasfı ile nitelendiği durumda, konunun zatı hem konunun vasfı ile hem de yüklemin vasfı ile nitelenmiş olduğu vakittir. Bu durumda konu için bir zata ihtiyaç vardır. Aksi durumda, hükmün bir özneye ihtiyacı olmasaydı ve hüküm yalnızca zihinde gerçekleşseydi, zihinde oluşacak bir hüküm hali, unvan ile nitelendirilmesinin yanı sıra konunun hariçte bir varlığını gerektirmezdi.[158] Bu sebeple hüküm hali, hükmün zihinde gerçekleştiği zihinde konu ve yüklemin bağ ile bir araya gelmesi iken, hükme itibar hali hükmün tahakkuk ettiği zamandır. Diğer bir ifade ile, hüküm halinde önermenin ifade ettiği şey; konu, yüklem ve bağ ile zihinde anlam kazanır. Hükme itibar hali, hükmün gerçekleştiği durumdur.

Hükme itibar ve hüküm hali önermede her zaman aynı anda bulunamayabilir. Sözgelimi, "Adem, yarın uyuyandır/uyuyacak" önermesi, şu an bilfiil Adem'in

---

[156] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, 33; Râzî, "el-Manṭıḳu'l-kebîr", 443; Râzî, *el-Mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭıḳ*, 1/112.

[157]Bkz. Ahmed Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḫaḳīḳīyye* (King South University, ts.), vr. 4a. Hüküm söz konusu olduğunda hükmün tahakkuku bir şey, hükme itibar etmek başka bir şeydir.

[158] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḫaḳīḳīyye*, vr. 2a.

uyumadığını, hüküm oluşmasına rağmen hükme itibarın yarın olduğunu ifade eder. Bu durumda, hükme itibar hali ile hüküm hali aynı önermede ittihad etmemiş olur. "Adem, şu an uyuyor" önermesinde ise hem hüküm hem de hükmün tahakkukuna itibar şu anda ittihad etmiştir.[159] Olumlu önermelerde, bu ittihad gerçekleşmese bile, zihinde o ferde yönelik bir tasavvur ve haricî fert üzerine bir hüküm oluşmuş olur. Yarın, o hüküm bu günkü haricî fert hakkında gerçekleşecektir. Başka bir deyişle, olumlu önermede hüküm, zihinde ya da hariçte ferde sahip olmaksızın gerçekleşmez.

Olumsuz önermelere gelince, onlar da hüküm halinde *takdiren* ya da *tahkiken* konusunun varlığını gerektirir. Çünkü hüküm hali, zihnî bir haldir. Zihinde iki tasavvurun bir aradalığını sağlayacak bağ ile yüklemleme oluşturulmalıdır. Hükme itibar halinde ise konuya yönelik herhangi bir varlık zorunluluğu yoktur. Bu sebeple, olumsuz önermeler ile, olumlunun aksine hariçte ya da zihinde olmayan fertler üzerine hüküm verilebilir.

Olumlu ve olumsuz önermelerin konusu kimi zaman madum olabilir. Madum hakkında hüküm, onun zihinde dahi gerçekleşmediği üzerinden oluşturulabilir. Sözgelimi, "Mutlak madum, tasavvur edilen değildir" önermesinde yüklem, konunun özüne yönelik bir açıklamadır. Bu durumda zihinde dahi olsa bir ferde sahip olmadığı ifade edilir.[160] Öte yandan bu önerme, konusu ancak zihinde madum olursa, doğru olabilecek bir önermedir. Buradan da tekrar anlaşılacağı üzere, olumlu önerme ve olumsuz önerme arasındaki fark, hüküm halinde değil, hükme itibar halinde ortaya çıkar. Hüküm halinde, tüm önermeler konularının zihinde ya da hariçte varlıklarını gerektirir.[161] Bu durumda hükme itibar ve hüküm hali, önermenin doğruluğunu belirleyici etkenlerdir.

Olumlu önermelerin doğruluğu, hükme itibar edildiğinde konusunun varlığına dayanmaktadır. O halde, hükme itibar gerçekleşmeden, olumlu önermenin doğruluğunun bilinemeyeceği söylenebilir. Hükme itibar halinde konusunun varlığını gerektirmeyen

[159] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 224; Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî*, 46.
[160] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 224.
[161] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 224.

olumsuz önermeler ise, doğruluk söz konusu olunca olumlunun aksine, konusunun varlığına dayanmaz. "Hiçbir C, B değildir" ifadesi, muhakkak ya da mukadder olan C'den hüküm halinde B'nin olumsuzlanmasıdır. C, bunlar ile birlikte madum bir fert de olabilir. Bu sebeple olumsuz önermelerin konusu, olumludan daha geneldir.[162] Çünkü, olumlu önermelerin konusu muhakkak ya da mukadder fertleri içerirken, olumsuz önermeler bunlar ile birlikte madum fertleri de içerir. Buradaki özellik, olumlu önermenin hükme itibar halinde konusunun varlığını gerektirirken, olumsuz önermenin hükme itibar halinde kimi zaman gerektirmesi kimi zaman ise gerektirmemesi ilkesi dolayısıyladır. Ancak tekrar belirtmek gerekir ki, hüküm halinde her ikisi de konunun varlığına ihtiyaç duyar.[163]

Konuya yönelik diğer bir yaklaşım da İşrâkî geleneğe aittir. Sühreverdi'ye göre zihne ya da harice ya da her ikisine referansla kurulan olumsuz önermeler, zihinde dahi olsa bir tasavvuru gerektirmektedir. Olumlu önermelerde ise hüküm, hariçte tahakkuk etmelidir. Bu sebeple, konusunun varlığını gerektirmede olumlu önermeler ve olumsuz önermeler arasındaki fark, itibarîdir. Olumsuz önermeler, olumlu madule önermeler gibidir.[164] Şehrezûrî de benzer bir yol izleyerek zihinde bir şey tasavvur edilmedikçe olumsuzluğun gerçekleşmediğini düşünür. Çünkü, bir şey, olumsuzluk edatı ile bir "şeyden" olumsuzlanır. Dolayısıyla zihinde kendisinden olumsuzlanacak konu (*mahkûmun aleyh*) olmadığı müddetçe, bir olumsuzlama işlemi gerçekleştirilemez. [165] Sözgelimi;

1. "Anka, dış dünyada gören değildir" *(العنقاء ليس هو في الاعيان بصيرا)*
2. "Dış dünyadaki Anka, gören olmayandır"[166](*العنقاء هو في الاعيان لا بصير)*

[162] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 3b-4a.
[163] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık,* 2015, 2/64-65; Saçaklızâde, *Taḳrîrü'l-ḳavânîni'l-mütedâvile min ʿilmi'l-münâẓara*, 245. Önermeler, udul ve tahsilde aynı olup, nicelik ve nitelikte farklı ise birbiri ile çelişir. Madule önermelerde, ayrıklık söz konusu ise olumlu olan, olumsuz olandan daha geneldir. Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 2./32-33; Sühreverdî, *el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât*, 180. Dolayısıyla olumlu madule önerme, yüklemin udulü ile kurulduğu için, "C, B olmayandır" madule önermesi konusu olan C'ye, B'liğin kaldırılmasının yüklenmesidir. "C, B olmayan değildir" şeklinde kurulan olumsuz madule önermede C'ye B niteliği yüklenmiş olur. Bu durumda da B yüklemini alan, B olmayandan daha özel kabul edilmiş olur. Urmevi (ö. 1283) ise bu genellik-özellik durumunu olumlu önermenin konusunun varlığının ister hakikatte ister takdiren olmuş olsun özenin varlığını gerektirmesine bağlar.
[164] Sühreverdî, *el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât*, 82-83.
[165] Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd Şehrezûrî, *Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ*, thk. Hüseyin Ziyai Terbeti (1372, Tahran), 75-76.
[166] Şehrezûrî, *Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ,* 75-76.

Bu durumda olumsuzluk, zihinde bir tasavvur ile dış dünyada, zihinde ya da her ikisinde birden var olan varlıklara yönelik gerçekleşir. Olumlu önermelerde ise yüklem, mutlak bir olumsuzluk içermediği müddetçe konularının ayanda varlıklarını gerektirirler.[167] Birinci önerme mutlak(muhassala) olumsuz bir önerme iken, ikinci önerme madule olumlu bir önermedir. Dolayısıyla, bir madule önerme, olumlu önerme formunda olduğundan, ayanda var olmayan bir konu ile kurulamaz. Bu duruma göre 2 numaralı önerme, hatalıdır denilebilir.

Klasik gelenekte verilen bir örneği ele alalım: "Hz. İsa'nın babası yemiyor, içmiyor, oturmuyor" şeklinde bir önerme kurulduğunda, yüklem konuda sabit olmadığı gibi konunun varlığı da kabul edilmemiştir. Dolayısıyla "olumsuz önermeler konusunun varlığını şart koşmaz" kaidesi benimsenmiştir. Ancak olumsuzluk, klasik gelenekte tek tip bir nitelik olarak ele alınmaz. Konusunun var olup, yükleminin konusunda var olmaması durumunda gerçekleşen olumsuzluk ve konusunun da var olmadığı olumsuzluk olarak iki şekilde incelenir. Yükleminin var olmadığı olumsuzlukta, konunun varlığı benimsenir ve yalnızca o niteliğin ya da halin o konuda bulunmadığı belirtilir. Konusunun var olmadığı olumsuzluğun ise, konu ve yüklem arasında hükmün gerçekleşmesi için öngörülen ittihad durumunun bulunmaması ile elde edildiği ifade edilir.[168] Nitekim ittihad için, var olan iki tasavvur gereklidir. Konu yoksa, ittihad edecek varlık da yoktur denilmiştir. Birinci durum da ittihadın olmadığı bir vaziyettir. Ancak ittihad için gerekli araçların önermede mevcut olduğu iddia edilir.

Olumsuzluğa yönelik mezkûr ayrımın konunun var olmaması ile değil, konu ve yüklemin eşit gerçeklik düzeyinde var olmaması ile açıklanmasının daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Nitekim, zihinde dahi var olmayan bir şey hakkında herhangi bir yargının hüküm halinde verilmesinin imkânı yoktur. O halde, ikinci tür olumsuzluk için, önermenin konusunun en azından zihinde var olduğunun, haricî bir varlığa yönelik bir

[167] Şehrezûrî, *Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ,* 75-76.
[168] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/61.

niteliğin, hariçte var olmayan bir konu hakkında gerçekleşmediğinin söylenmesi daha isabetli bir yorum olarak görünmektedir.

Önermenin niteliği, hükmün niteliğini de farklılaştırır. Olumsuz önermelerde, yüklemin konuda bulunmadığı ifade edilirken, olumlu önermelerde yüklemin konuda bulunduğuna hükmedilir. Bu durumda ister konu var olsun ve sonrasında yüklem ondan olumsuzlansın, ister konu var olmasın her durumda hüküm, olumsuzluk ile verildiğinden, konusunun varlığını gerektirme, önermenin niteliği dolayısıyla değil, olumluluk ve olumsuzluğun işleyişi dolayısıyla farklılaşır.[169] Olumlu önerme ve olumsuz önerme arasındaki farklardan bir diğeri, olumluda konu, yüklem, hüküm ve hükmî nispet gerekliyken, olumsuz önermede konu, yüklem ve hüküm gereklidir.[170]

İmam Senûsî (ö. 1490) bu konuda daha farklı bir yaklaşım sergiler. Ona göre, yüklem varlık bildiriyorsa, konunun varlığı gereklidir.[171] Nitekim varlıksal bir anlamın kendisine yüklendiği konu için bir varlık gereklidir. Bununla birlikte Senusi tarafından konu için nasıl bir varlık gerektiği tayin edilmemiştir.

O halde konusunun varlığı bakımından önermeler incelendiğinde olumluluk ve olumsuzluğa göre yaklaşımlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Olumlu önermeler her durumda konularının varlığını gerektirirken, olumsuz önermeler ne *nefsû'l-emr*de ne hariçte ne de hüküm makamında konularının varlıklarını gerektirmez.
2. Önerme ister olumlu olsun ister olumsuz olsun, hükmün oluşumu için konularının varlığını gerektirir.
3. Olumlu önermeler konularının dış dünyada varlığını gerektirirken, olumsuz ve olumlu önermenin konularının varlığını gerektirmesi arasındaki fark, itibarîdir.
4. Hüküm halinde her ikisi de konularının varlığını gerektirirken, hükme itibar halinde yalnızca olumlu önermeler konularının varlığını gerektirir.
5. Olumsuz önermeler, olumlu madule hükmündedir. Konularının varlığını gerektirir.

[169] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/64-65.
[170] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2011, 2/202.
[171] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḫaḳīḳīyye*, vr. 8b.

6. Önermenin niteliği fark etmeksizin, yüklemi varlık bildiriyorsa, konunun varlığı gereklidir.

Kanaatimizce, olumlu önermelerde, zihnî, haricî veya hakikî olan konunun varlığı şarttır. Olumsuz önermelerde her zaman vakıada ve *nefsû'l-emr*de bir konuya ihtiyaç duyulmasa da hüküm bir konunun varlığını tasavvur ettirir. Konunun tasavvuru, hükmün tahakkununu zorunlu kılmaz. Bir konunun tasavvur edilmesi o konunun varlık mertebesinden ve madule muhassala olmasından daha genel bir durumdur. Konu tasavvur edilir ancak bu tasavvur varlığı zorunlu kılmaz. Özellikle, olumsuz ve imkânsız konu ile kurulan önermelerde bir konunun var olması mümkün görünmemektedir. O halde bu gibi önermeler hangi türden kabul edilir sorusunun cevabı şöyledir: Olumsuz önermeler ve "Şeriku'l-Bari, var değildir" gibi imkansızın konu olduğu önermelerin konularına bir varlık mertebesi atfetmek gerekiyorsa, o da zihindir. Dolayısıyla bu tarz önermeler zihnî kabul edilebilir.

Olumlu önermelerde konusunun varlığına ihtiyaç, herhangi bir önermede yüklemin konuya arız olması (ya da onunla bir/özdeş olması)[172] ile açıklanabilir. Çünkü "Adem, ayaktadır" ya da "Halit, bilendir" denildiği zaman, ayakta olmanın ve bilmenin yüklenmesi için konunun var olması gerekir. Oysa var olmayana yani maduma, bahsi geçen sıfatların yüklenmesi akıldışı bir durumdur. Bu sebeple olumlu önermeler her durumda konularının varlığını gerektirmelidir.[173] Önermelerden hüküm elde edebilmek için ister önerme olumlu olsun ister olumsuz olsun çıkarılacak hüküm *mahkumun aleyh* (konu) zorunludur. Ancak dikkat edilmelidir ki hüküm içeren önerme, olumluluk ya da olumsuzluk gözetilmeden bir mahkûmun aleyhe ihtiyaç duyar.[174]

Olumsuz önermelerin konularının varlığını gerektirmediği görüşü bazı problemlere yol açar. Öncelikle olumsuz önermeler konularının varlığını gerektirmezse önermeler

[172] Yüklemin özne ile bir olması," İnsan, düşünendir; düşünen insandır" misali gibidir.
[173] Seyyid Kemal Haydarî, *Şerḥu Bidâyeti'l-ḥikme* (Kum: Daru'l-Ferakad, 2010), 2/64.
[174] Haydarî, *Şerḥu Bidâyeti'l-ḥikme*, 2/64.

arası çelişki ilişkisinden söz etmek anlamsızdır. Var olamayan bir konuya o olmadığının söylenmesi ve var olan konu için belirtilen niteliğin atfedilmesi bir tümel olumsuz önerme ve tikel olumlu önerme arasında çelişki oluşturmayacaktır. Çelişki şartlarını taşıyan iki gönderim aynı anda doğru olabilecektir.[175] Bu sebeple, muhassal önermeler ister olumlu ister olumsuz olsun bir mertebede konularının varlığını gerektirirler.

1.2. Madule: Yoksunluk Bildiren Önermede Konunun Varlığının İmkânı

Olumlu önermenin konusunun varlığını gerektirmesi, olumsuza yönelik bir ihtilafın olması, şeklen olumlu, anlam olarak olumsuz madule önermeleri de ele almayı gerektirir. Olumsuzluk konunun yüklemin ya da her ikisinin birden bir cüzü olup, rabıtanın bir niteliği olmadığı müddetçe bu tür önermeler madule olarak isimlendirilir.

Fahreddin Râzî, her ne kadar olumsuz önermelerin de konularının varlığını gerektirdiğini öne sürse de madule olumlu önermenin, konusunun varlığını gerektirmediğini ifade eder. Ona göre, var olan bir yüklemin madule ile yokluksallaştırılması ve elde edilen "olmayan" yükleminin, yine olmayan bir özneye uygun düşmesi halinde bir önerme kurulmasında sakınca yoktur. Diğer yönden, iki yokluk, birbirine uygun düşmezse yüklem "olmayan" olmayarak konuya yüklenmiş olacak ve bu saçmalığa yol açacaktır. Başka bir ifade ile, bir şeyin başka bir şeyde sübutu öncelikle kendi sübutunu gerektirdiğinden, var olmayan şeyin bir var olan hakkında doğrulanması mümkün değildir. Sözgelimi, "X, kâtip olmayandır" önermesinde, konu, madum olursa, zaten yokluk bildiren bir yüklem, yine var olmayan bir konuya yüklenmiş olacaktır. Bu durum gayet makuldür. Ancak, yüklem madum üzerine doğrulanmıyorsa onun çelişiği olarak "X, katiptir" önermesi doğru olmalıdır. Bu durumda madum olan X, varlık bildiren bir yüklem ile nitelendirilmiş olacaktır. Ayrıca, Razi'ye göre yokluğun, var olana yüklem olması her durumda anlamlı değildir. Dolayısıyla madule önermelerin

[175]Bkz. Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 4a.

konularının varlığını gerektirmemesi Fahreddin Râzî açısından daha anlamlı görünmektedir.[176]

Fahreddin Râzî'nin yaklaşımı bu açıdan bakıldığında tutarlı görünmemektedir. Çünkü o, önermenin konusunun varlığını gerektirmesini aslında basit olumsuz önermeler ile sınırlar.[177] Yukarıda da geçtiği üzere bu varlık hariçte olmak zorunda değildir. Çünkü zihinde dahi varlığı olmayan bir şeyin bilinemeyeceğini ve hatta hakkında hükmün verilmesinin de imkânsız olduğunu öne sürer. Bu yüzden, ona göre olumsuz önermeler de en azından konunun zihinde varlığını gerektirmelidir. Bununla birlikte, madule önermeler de yargının tüm gerekliliklerini yerine getirir ve bir hüküm bildirir. "Niçin bu tür önermelerin konularının en azından zihnî düzeyde varlığı gerekli olmasın" şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Tam da bu noktada Râzî'nin cevabı, yüklemi tarafından madule olumlu bir önermenin, olumsuz muhassal hükmünde olduğu yönündedir. Yani Râzî'ye göre, "Adem, katip olmayandır" önermesi, yokluğun özneye yüklenmesi anlamında değil, bir yüklemden bir melekenin olumsuzlanması anlamındadır. Bu sebeple bu önerme, "Adem, katip değildir" anlamına gelmektedir.[178]

Fahreddin Râzî'nin yaklaşımına itiraz edenlerden biri de Şemseddin Semerkandî'dir. Semerkandî, bir konu hakkında, madule yüklemin doğrulanmadığı durumda, yüklemin kendisinin doğrulanması gerektiği ilkesine itiraz eder. Çünkü önermeler yalnızca olumlu muhassala ya da olumlu maduleden oluşmaz. Bu durumda, önermelerin çelişiği olarak "X, kâtip olmayan değildir" ve "X, kâtip değildir" şeklinde olumsuz yüklemleme de gerçekleşebilir.[179] Nitekim, "X, katip olmayandır" önermesinin çelişiği "X, kâtip olmayan değildir" şeklinde verilir. Madule önermelerde, konu ya da yüklemin madule olması, konudan ya da yüklemden onların var olma imkanına sahip olduğu niteliğin

[176] Râzî, *el-Mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭık,* 1/115-116; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 2./35; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr,* 224-225. Fahreddin Razi'nin bu konudaki görüşlerinin ayrıntılarını el alan çalışma için bkz. Karaismail, *Fahreddin Er-Râzî'nin Önerme Anlayışı,* 75-76.
[177] Bkz. Râzî, *el-Mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭık,* 1/115-116.
[178] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr,* 225.
[179] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr,* 224-229.

kaldırılması ile gerçekleşir. Yüklem tarafından madule ile, varlıksal bir niteliği alma istidadına sahip yüklemde, o niteliğin bulunmadığı ifade edilir. Dolayısıyla, konuda böyle bir melekenin olmadığının ifade edilmesi ile bir yargı kurulabilir. O halde, olumlu madule önermeler de bir noktada Semerkandî'ye göre konusunun varlığını gerektirmektedir.

Semerkandî'nin yaklaşımı, bir konunun sıfat alabilmesi için öncelikle kendisinin var olması gerektiği ilkesini benimsediğinden kaynaklanır. Bu ilke sebebiyle olumlu önermelerde yüklem ister varlık bildirsin, ister "kör, cahil, adaletsiz" gibi yokluk bildirsin yüklemleme halinde, konunun varlık mertebesi fark etmeksizin bir konunun varlığını gerektirir. Madule önermelerde ise, durum olumlu önermeden farklıdır. Yüklem tarafından madule olan bir olumlu önerme, muhassala olumsuz kuvvetindedir. Sözgelimi, "Her insan, taş olmayandır" önermesi, "Hiçbir insan, taş değildir" önermesi ile aynı işleve ve anlama sahiptir. Dolayısıyla ikinci önerme olumsuz olarak konusunun varlığını gerektirmezse, ilk önermenin de -kendisine yönelik bir sıfat atfedilmediği için- konusunun var olmaması gerekir. Ancak bir önerme, iki olumsuzluk üst üste alıyorsa yani hem yüklem tarafından madule olup hem de olumsuz ise, o durumda bir konunun varlığına ihtiyaç duyar. Sözgelimi, "Adem, yazıcı olmayan değildir" önermesi Adem'in yazıcı olduğunu ifade eder.[180]

O halde bu anlam karmaşasına açıklık getirmek adına, denilebilir ki, madule önerme, konusunun varlığı bakımından olumsuz hükmünde ise, olumsuz önerme gibi, zihinde dahi olsa konusunun varlığını gerektirmelidir. Bu durumda, önceki açıklamalara binaen, madule olumlu önermenin, muhassal olumlu önermeden farklı olarak hükme itibar anında konusunun varlığını gerektirmediğini söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir konu, madule önermede hükmün hangi varlık mertebesinde sabit olduğudur. Sözgelimi, "Çift olmayanlar, tektir" önermesinde, teklik, çift olmayan zihnî her sayıya ilişir. Eğer, hüküm hariçte gerçekleşen bir şey hakkında

[180] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr,* 222-223.

olursa, yüklem hariçte var olan şeyde sabit olmalıdır.[181] Bu sebeple, madulenin hangi cihetten gerçekleştiğinin bilinmesi önem arz etmektedir.

1.3. Konu(luk)

Aristoteles, *Kategoryalar* kitabının ilk kısımlarında *konu*yu inceler. Bu gelenekte bir önermede konu ve yüklem mahallinde bulunabilecek "şeyler" incelendiğinde "konu", "konu hakkında", "konu içinde" olmak üzere konuya dair üç önemli terim göze çarpar.[182] Bu ayrımın ontolojik bir tasnif olması konunun işlenişi açısından dikkat çekicidir. *Konu*yu Fârâbî, 'mantık sanatında kendisi hakkında hükümde bulunulan anlam/özne olarak' tanımlar.[183]

Konu denilince, öncelikli olarak hakikati olan cevher anlaşılır. Yalnızca konunun bizatihi kendisi olabilecek cevher/töz *(substance)* bir konu içinde olmayıp bir konu hakkında tasdik edilmemiş olandır. Fert olarak alınan insan ve fert olarak at daima "konu"dur.[184] Bu tözler bir kendilik barındırdığı için niteleme ya da belirtme amacıyla başka bir töz hakkında olamazlar. Sözgelimi, "At, insandır", "Taş, kitaptır" denilemez.

Fert olarak alınan bir varlığa ait olmayan şey, umumî olarak alınan o varlığa ait olamaz. Sözgelimi canlılık, fert olarak alınan insana ait olmasaydı umum olarak alınan insan, "canlıdır" da denilemezdi. Bu, konu olarak alınan "varlık hakkında" *(predicable of)* olana örnektir. Bir de "konunun içinde" *(present in)* olan varlık vardır. Buna da renk örnek olarak verilebilir. Aristoteles, rengin cisimde olduğunu söyler. Çünkü ona göre, fert olarak alınan bir cisimde olmasaydı, umumî olarak alınan cismin içinde de olmazdı.[185]

---

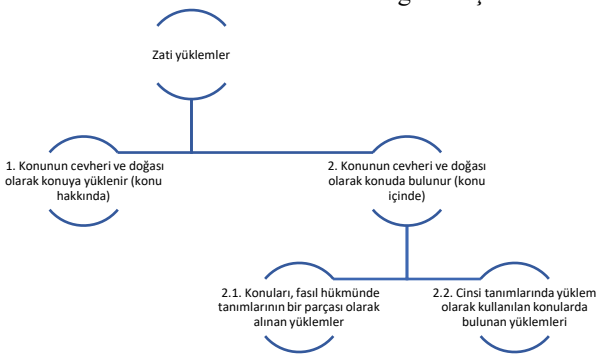
[181] Şehrezûrî, *Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ*, 61-62.
[182] Bir konu içinde bulunmaya dair Aristo şu ifadeleri kullanır: "bir bölümü olarak bulunmamakla beraber içinde bulunduğu şeyden ayrılamayan şeyi anlarım." Aristoteles, *Organon I: Kategoryalar*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 4-5.
[183] Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâẓi'l-müstaʿmele fi'l-manṭıḳ*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 31.
[184] Aristoteles, *Kategoryalar*, 7; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 33-34.
[185] Aristoteles, *Kategoryalar*, 8.

Bir hüküm, bir "konu hakkında" olduğunda yüklem lafzen ve manen konuya yüklenmiş olur.[186] Bir "konu içinde" olan varlıklara gelince kimi zaman yüklemin ne ismi ne manası konuya yüklenmemiş olur. Dolayısıyla burada dikkati çeken husus bir hüküm söz konusu olduğunda konuya, yüklemin kendisine yüklediği manayı alabilme noktasında istidadının olup olmadığına bakılmasıdır.[187] Dolayısıyla Aristoteles'e göre bir önermede konu ve yüklem şu seçeneklerden biri olmalıdır:

a. *Konu hakkında*: "İnsan, canlıdır" önermesinde canlının insan için yüklem olması gibi konuda bulunmayıp ona lafzen ve manen yüklenir. Bununla birlikte konu, yükleminin tanımını da içerir.
b. *Konu içinde*: "Kapı, turuncudur" örneğinde olduğu üzere renkler gibi, tanımları konuya yüklenmese de isimleri konuya yüklenebilir.
c. *Konunun kendisi*: Ne konuda bulunup ne de konu hakkında olan fertler olarak tözlerdir. Tüm cevherler örnek olarak verilebilir.

Fârâbî, bu meseleyi zatî yüklemler üzerinden Aristoteles'e benzer şekilde inceler. Yüklemin konuya söylenebilmesi, tümel olarak konunun doğası olması itibari ile yüklenebilmesi iken, konuda bulunması zati arazlar olarak iki şekilde incelenir. [188]

[186] Aristoteles, *Kategoryalar*, 7.
[187] Bu durum peripatetik gelenekte tartışılan madumun varlığı konusuna kapı aralayabilir. Örneğin imkânsız şeyler söz konusu olduğunda zihnen bile vardır demek acaba yeni problemler çıkarmaz mı? Bu konunun ayrıntılarına zihni varlık ve zihnî önerme bahislerinde değinilmiştir.



185
Konunun cevheri ve doğası olarak konuya yüklenmesi, tanım cümleleri ya da bu tür cümlelerin içerdiği cins ve fasıldır. Nitekim konuya, o konunun cinsi ve faslı, barındırdıkları tanımlar ile yüklenir. Fârâbî'nin özgünlüğü, konu hakkında olanın yalnızca cins veya fasıl ya da bu ikisinin bir aradalığının yüklenmesinden ötedir. Ona göre, konuya cinsin benzeri ve faslın benzerinin de yüklenmesi, konunun cevheri ve doğasıdır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 9-10.

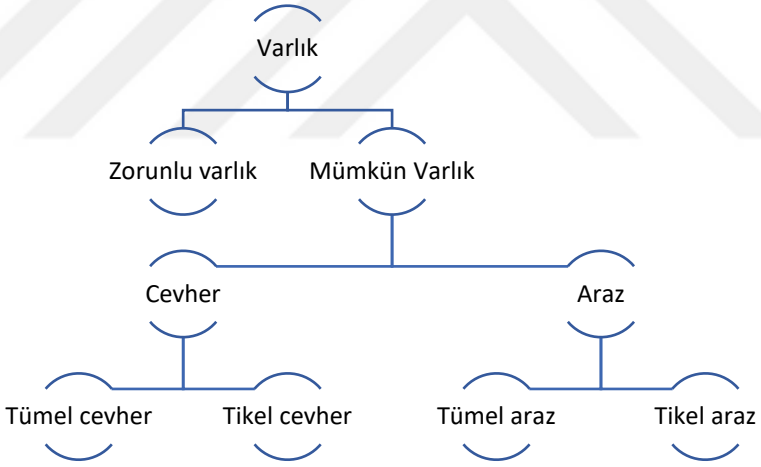
İbn Sînâ sisteminde de bulunan bu ayrım, Aristotelesçi yüklemleme ilişkisi ile doğrudan bağlantılıdır. O, konuyu tümellik ve tikellik açısından ele alarak açıklar.[189] Tümel-tikel, cevher ve araz olmak üzere dört kısımda incelenir. Bunlar: tümel cevherler, tümel arazlar, tikel cevherler ve tikel arazlardır. Bunlar, mantık ve felsefe sistemlerindeki tümellik ve tikellik karmaşasına da açıklık getirir. Ona göre bir yüklem, konu içinde olmaksızın konu hakkında ise, bunlar tümel cevherlerden olup, tümel olduklarından konuyu nitelerken, cevher oldukları için konu içinde bulunmazlar. Konu hakkında olmayıp, yalnızca konu içinde bulunanlar ise tikel arazlardır. Tikel olmaları, onların bir konu hakkında olmasını engeller. Ayrıca, tikel, tikele özsel anlamda yüklem olamaz. Hem konu içinde bulunup hem konu hakkında olması ise, tümel arazlara işaret ederken ne konuda bulunup ne konu hakkında olması tikel cevher anlamına gelmektedir.[190] Sözgelimi, 'insan' kavramı tek tek insanlara delalet etmeyip, ortaklığı barındıran yüklem olması bakımından tümel bir cevherdir. Tikel olarak, fertler hakkında söylenirken, herhangi bir konu içinde bulunmaz. Dolayısıyla insanın yüklem olduğu durumlar eşit anlamlılıkla (mütevatı) yüklemlemedir. Nitekim insanın anlamı, Adem'e söylendiği takdirde (Adem, insandır) yüklem tanımıyla birlikte Adem'e özsel olarak yüklenmiş olur. Adem olmak, insan olmayı gerektirir.

Tümel arazlar, renkler gibi kendisi araz olup tikellerine kıyasla tümel olanlardır. Turuncu tikeline turunculuğun söylenmesi buna örnek gösterilebilir. "Her turuncu, turuncudur" önermesinde, ilk turuncu tikel olarak bir turuncuya işaret ettiği taktirde, yüklem olan turuncu, hem tanımı itibari ile konuya yüklenir hem de konuda bulunur. Ancak renkler, Aristotelesçi nitelik kategorisine dahil olan arazlardır ve kendi tikellerine yüklenseler dahi cevher olamazlar.

[189] Tümel (küllî), birçok şeyin ortaklığını barındırması ile birlikte zihinde tek bir anlamı olan tasavvurdur. Anlamına geldiği her bir fert üzerine eşit bir şekilde doğrulanan tümel, birden fazla şeye yüklem olabilen genel bir anlamdır. Tikel ise, tek bir anlamı olan ve bu anlama hiçbir ortaklık kabul etmeyen, belirli tek bir şahsa delalet eden özel bir anlamdır. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 42; Bedevi, *el-Manṭıḳu'ṣ-ṣûrî ve'r-riyâżî*, 51.
[190] İbn Sînâ, *Kategoriler*, 42.

Tikel arazlar, konu içinde bulunan yüklemler olduğundan "Bazı masalar, gridir" önermesi misal gösterilebilir. Ancak bu önermede yüklemin tikel araz olması, yüklem olması bakımından değil, konu ile ilintisel ilişkisi dolayısıyladır. Bu durum, önermede yüklemin konudan daha genel olması gerektiği prensibine aykırı değildir. Çünkü yüklemin tümel olması, konuya dağıtılmış olması ile açıklanmaktadır. Verilen önermede de konunun niceliğinin sınırları dahilinde bazı masaların tümünün gri olduğu belirtilmektedir.

Tikel cevherlere gelince, bunlar, fizik biliminin de konusu olan tek tek fertlerdir. Bu fertler müstakil birer cevher olup yalnızca bir varlığa işaret ettiğinden ne konu hakkında olabilirler ne de konu içinde bulunabilirler. Kısaca yüklem olamazlar. "Adem, Zehra'dır" gibi tikel cevherin yüklem olması mümkün değildir. Bunlar yalnızca konu olabilmektedirler.



Şekil 2: Varlık Şeması

Başka bir deyişle, bir yüklem konu içinde bulunuyorsa yalnızca araz olabilecekken, konu hakkındaysa sadece tümel olabilir. Ancak buradaki önemli husus, konu hakkında olan tümelin türüdür. Nitekim konu hakkında olan bir yüklemin konuya tanımı ile birlikte yüklendiği belirtilmişti. "Adem, insandır", "İnsan, canlıdır" önermelerinde insana tanımı ile birlikte yüklenen canlı, aynı zamanda Adem'e de tanımı ile birlikte yüklenir. Ancak üçüncü olarak "Canlı, cinstir" önermesinde, cinsliğin Adem'e, tanımı itibari ile yüklenmesi mümkün olmadığı gibi, Âdem hakkında söylenecek bir yüklem de olmaz. O

halde konu hakkında söylenen hangi tümel tanımı ile konuya yüklem olabilir? Önermede de kurulum esnasında tümellik, her zaman aynı delaleti taşımaz. Başka bir deyişle kavramın tümelliği ile önermenin tümelliği birbirinden farklı şeylerdir.[191]

İbn Sînâ'ya göre konu ve yüklem dilsel terimler olduğundan, varlıklar kendi başına kendi doğası aracılığıyla konu ve yüklem olamazlar. Nicelik edatı *(sûr)* almaksızın bir konunun, yüklemini kabul etmesi mümkün değildir. Nicelik edatı alan konular tümel ya da tikel olabilir. Tikel bir yüklem, tikel bir konuya yüklenemez. Bu görüşün arka planında bir varlığın doğasının başka bir varlığın doğasına yüklenemeyeceği düşüncesi yatmaktadır:[192]

> …Cevherin mahiyeti, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın mevcuttur anlamında cevherdir. Bu nitelik cevherlerin akledilen mahiyetine aittir. Çünkü, o mahiyet, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın var olması gereken bir mahiyettir. Yani bu mahiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda bulunmaksızın olduğu düşünülür. Onun bu nitelikle akıldaki varlığına gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmaz yani 'akılda bir konuda olmaksızın var olmak' cevherin tanımı değildir. Onun tanımı akılda bulunsun veya bulunmasın, dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığıdır. Eğer "akıl da dış kapsamına girer" denirse, şöyle yanıt verilir: 'Dış' ile kastedilen, cevher onda varlık kazandığında cevherin fiilleri ve hükümlerinin cevherden ortaya çıktığı şey demektir...[193]

Aynı zamanda bu yaklaşımda diğer akıl ilkelerinin de temeli olan özdeşlik ilkesinin etkileri görünmektedir. "Bazı insanlar, katiptir" gibi zat bakımından aynı ferde delalet eden iki kavramın birbirine yüklem olması da yine belirli bir insan olması bakımından insan ve belirli bir kâtip olması bakımından kâtip arasındaki bir yükleme ilişkisi değildir.[194] Nitekim böyle bir yükleme iki ayrı cevheri birbirine yüklemeye çalışmaktır. Oysa konu, konuya, olduğu konu haliyle yüklem olamaz.

Bir önermede konu mahallinde bulunan kavramın konu olabilmesi için, o anda bilfiil konunun karşılık geldiği bir şey mi olduğu, yoksa konu mahallinde bulunan kavramın,

[191] Bu konunun ayrıntıları bir sonraki başlıkta verilecektir.
[192] İbn Sînâ, *Kategoriler*, 34-35.
[193] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/126-127.
[194] Bkz. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 35.

bil kuvve fertleri de mi içerdiği sorusuna farklı cevaplar verilmiştir. Bu sebeple klasik gelenekte, "C, B'dir" şeklinde kurulan bir yüklemli önermede, konuyu temsil eden C ile yüklem konumunda bulunan B simgesinin neye delalet ettiği konusunda muhtelif açıklamalar mevcuttur.

Önermede bulunan "konu" kavramının delalet ettiği anlamın taşıyıcısı olarak varlık sahasının genişletilmesi, Razî'ye göre Fârâbî ile başlamıştır. "Her C, B'dir" şeklinde kurulan bir önermede konu mahallinde bulunan C, Fârâbî'ye göre *imkân-ı amm* olarak yalnızca bilfiil C olanları değil, C vasfı ile nitelenen bil kuvve fertleri de kapsar. Bununla birlikte C'nin doğrulandığı şahsî fertler kastedilmediyse, C konusunun kapsamına C olarak isimlendirilen fertler de dahil olur. Ancak doğrulama var ise, isimlendirme dışarıda kalır.[195] Başka bir ifade ile, Fârâbî'ye göre *akdü'l-vaz* için konu ve yüklemin *nefsû'l-emr*de ittisafının imkânı yeterlidir.[196]

İbn Sînâ-Fahreddin Râzî takipçilerine göre C, yalnızca bilfiil fertleri kapsar. Buradaki bilfiil olma hali, yalnızca dış dünyada hüküm anında olanları içermemektedir. Nitekim hakkında yargı oluşturduğumuz her konu, bilfiil anda zihnin dışında mevcut değildir.[197]

---

[195] Ebherî, *Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ fî taḥrîri'd-deḳāʾiḳ,* 60. Burada bahsi geçen doğrulama ve isimlendirme arasındaki ilişki, nesne, kavram (tasavvur) ve terim (isim) arasındaki fark üzerinden şekillenmiş olmalıdır. Port Royal'li filozoflar, zihnimizde herhangi bir sınır çizemeyeceğimiz şekilde, olup bitenleri bunlar ile hiçbir alakası bulunmayan sınırlı sesler aracılığıyla yine sınırsız bir şekilde ifade etmenin yolu olarak kabul ettikleri dil olgusu ile, (bkz. Noam Chomsky, *Doğa ve Dil Üzerine*, çev. Ayşe Banu Karadağ (İstanbul: Sözcükler Yayınları, 2018), 64-65.) varlık-düşünce ve ifade gibi zihinsel eylemlerimizin üç farklı parametrenin ilişkisi üzerinden gerçekleştiğine işaret etmektedirler. Varlığın doğası ile zihindeki tasavvur arasında bir delalet söz konusu ise, buna "doğrulanma (ma sadaka)" diyebilecekken, doğasına yönelik malumata sahip olmadığımız varlıklar için yalnızca seslerden oluşan bir tür işaret varsa buna da isimlendirme (müsemma) denilebileceğini düşünüyoruz. Nitekim klasik gelenekte delalet vaz'i ise; lafız, anlama, o anlam için vaz' edilmesi dolayısıyla konulur. Bu, insan lafzının düşünen canlıya delaleti gibidir. İsimlendirme dediğimiz entelektüel eylem bundan farklı olmalıdır. Lafzın herhangi bir varlıksal anlama ya da ferde delalet etmeksizin bulunması da söz konusudur. Sözgelimi üçgen kare ya da Şeriku'l-Bari gibi varlığı mümteni isimlendirmelerimiz vardır. O halde isimlendirme daima bir delaleti gerektirmiyor olmalıdır. Fârâbî'nin bu ifadesi, kanaatimizce konunun zatı, ünvânı ya da vasfı ile doğrudan alakalıdır. Zat var ise, konunun misdakı (masadakı)dır ve doğrulanma gerçekleşir. Zat var olsa da olmasa da zihinde bir varlığa yönelik anlam var ise, o anlamın zihindeki tasavvuruna ilişen bir nitelik konu mahallinde kullanılması durumunda konunun vasfı olmuş olur. Zat yok, anlam da yok ise yalnızca isimlendirme vardır ve bu da konunun unvânıdır. Bu yorumumuz Fârâbî'nin yaklaşımına yöneliktir. Kimi mantıkçılar, ünvânı ve zatı bir kabul edip, vasfı ayırmaktadırlar. Onun felsefesi (teorik arka planı) başka türlü olmalıdır.

[196] Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî,* 67. *Akdü'l-vaz* ve *akdü'l-haml* kavramlarına ilerleyen başlıklarda değinilecektir.

[197] İbn Sînâ, *eş-Şifâʾ Manṭıḳ:el-Ḳıyâs*, 21; Ebherî, *Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ fî taḥrîri'd-deḳāʾiḳ,* 60; Tony Street, *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 83. Paul Thom, İbn Sînâ'nın bu

Kastedilen, konu-yüklem arasındaki ilişkinin bilfiil gerçekleşmesi gerektiğidir.[198] Başka bir ifade ile, *akdü'l-vaz*ın gerçekleşmesi için, unvan ile nitelenmenin *nefsû'l-emr*de bilfiil olması gerekir.[199] Aristoteles şarihlerinden İskender Afrodisias'ın da benimsediği bu yaklaşımda, konu, bilfiil mana hakkında doğrulanır.[200] İbn Sînâ'ya göre "Her C, B'dir" önermesinin ifade ettiği şey, tek tek her bir C ferdinin, bilfiil, zihinde ya da hariçte, devamlı olarak ya da devamlı olmayarak B olduğudur.[201] Başka bir ifade ile, İbn Sînâ, "Her C, B'dir" önermesine, hakikî, haricî ve zihnî olmak üzere konuların bilfiil konu ile nitelenmesi kaydıyla tüm fertleri dahil eder.[202]

İbn Sînâ'ya göre C olarak isimlendirilen her konu, tüm vakitlerden (geçmiş, gelecek, şimdi) herhangi birinde C'nin bilfiil uygun düştüğü şeylerden her biridir. "Her C, …" ile başlayan önermede tikelleri barındıran tümel C'nin fertleri gelecekte var olacak fertler ise, akılda bilfiil C ile uygun düşmediği takdirde ona C dememiz mümkün değildir. Oysa Fârâbî'ye göre konunun fertleri için C olma imkânı yeterlidir.

İbn Sînâ ve Fârâbî'nin temsil ettiği iki görüş arasında hakikî bir fark söz konusudur. Her iki görüşte de konunun ünvânı, fertleri hakkında doğrulanır. Yani önerme kurulduğunda konu mahallinde bulunan kavram, konunun fertleri hakkındadır. Konunun yüklem ile nitelendirilmesi Fârâbî'ye göre, bu nitelendirmeyi engelleyecek bir mâni imkanını da barındırırken, İbn Sînâ için, böyle bir mâninin olmadığının varsayılması ve

---

yaklaşımının varlık-mahiyet ayrımınındaki konunun gerektirdiklerini anımsattığını ifade eder. Paul Thom, "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic", *The Unity of Science in Arabic Tradition: Science, Logic, Epistomology and their Interactions*, ed. Shahid Rahman vd. (Dordrecht: Springer, 2008), Logic, Epistemology, and the Unity of Science Volume 11/362.

[198] Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî*, 67.

[199] *Akdu'l-vaz* esnasında bir şeyin ünvânının *nefsû'l-emr*de bilfiil ittisafı ile, *nefsû'l-emr*de bulunması bakımından ittisafı farklı şeylerdir. Gelenbevi'ye göre, bazı düşünürlerin Fârâbî ve İbn Sînâ arasında *akdu'l-vaz*da imkana itibar edilmesi hususunda ihtilaf olduğunu düşünmesi hatalıdır. Nitekim onlara göre, İbn Sînâ, imkân yerine *el-fiilu'l-farazi* kullanır. Bu kavram, önermelerde imkansızların farz edilmesinden daha geneldir. Dolayısıyla hususen hakikî önermelerde hüküm, bu yaklaşım doğrultusunda her şey hakkında gerçekleşir. "Her insan, canlıdır" denildiğinde, insan olarak var olan her şey, var olması bakımından canlıdır. Hakikî önermelerde hüküm, ünvânın doğrulanması ile değil, konunun mümkün fertleri hakkında gerçekleşir. Çünkü, bir şey hakkında bilfiil doğruluk önce o konunun fertlerinin var olmasını gerektirir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gelenbevî, *Risâletü'l-imkân*, 50.

[200] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳiyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳiyye*, vr. 9b.

[201] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 34; Semerkandî, *Beşârâtu'l-İşârât*, 212.

[202] İbn Sînâ, *eş-Şifâ' Manṭıḳ:el-Ḳıyâs*, 21-24; Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳiyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳiyye*, vr. 8a.

konu ve yüklemin bilfiil ittisal ettiğinin farz edilmesi gerekir.[203] Bu durum İbn Sînâ'ya göre, konunun ünvânının, konunun zatının bilfiil fertleri üzerinde doğrulanmasını gerektirirken, Fârâbî'de mümkün *(bil imkân)* fertler hakkında doğrulanır. Ancak buradaki imkân, fiilin karşıtı olarak kuvve anlamında değildir.[204] Sözgelimi "Sultanın tüm binekleri, attır" ifadesi İbn Sînâ'ya göre doğru kabul edilirken Fârâbî, bineklerin bir kısmının eşek olabilme imkanını saklı tutarak önermeyi yanlış kabul eder.[205]

"Her C, B'dir" tümel önermesi, bütün olarak C'ye değil, her biri anlamında tek tek fertleri bakımından C'ye B'nin yüklenmesidir. Konu mahallinde bulunan C, tabiatı bakımından C değil, kendisi üzerine C'nin doğrulandığı tikel fertlerdir. Ancak, fertleri üzerine doğrulanmaktan kasıt, kendisine C'nin söylendiği fertler değildir.[206] C'nin hakikatinin kendisinde doğrulandığı fertler olarak düşünülebilir.

Bazı mantıkçılar, bu gibi önermelerde konunun kimi zaman hakikatinin kimi zaman da hariçteki varlığının dikkate alındığını kabul ederler. Fahreddin Râzî, Ebherî, Katibî, Urmevî gibi düşünürlerin de içinde bulunduğu mantıkçılara göre, hakikati bakımından kurulan önermelerde konu, şayet varlığa gelirse, mümkün olan fertlerinde C olan şey, varlığa gelmesi bakımından B'dir. Başka bir deyişle, C'yi gerektiren her şey B'yi de gerektirir. Konu, hariçteki fert, anlamında kullanıldığında ise üç zamandan birinde (hüküm hali, öncesi ya da sonrası) dış dünyada C olacak her varlık, yine dış dünyada

---

[203] Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî*, 67.
[204] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḥariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 9a-9b.
[205] Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 2./31; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 207; Amâsî, *Mîzânü'l-Adl*, 28; El-Rouayheb, "Introduction", 40-41. Fârâbî'nin konu anlayışı ekseninde kipli öncüller ile kurulan bir kıyas şu şekildedir:
Her C, mümkün olarak B'dir.
Her B, zorunlu olarak A'dır.
Her C, zorunlu olarak A'dır.
Bu kıyas şu anlama gelmektedir: C olması mümkün olan tüm fertler, mümkün olarak B'dir ve B olması mümkün olan tüm fertler zorunlu olarak A'dır. Sonuç itibari ile C olması mümkün olan tüm fertler, zorunlu olarak A'dır. El-Rouayheb, "Introduction", 40-44. İbn Sînâ'nın önermedeki hükmün, konunun bilfiil fertleri üzerinde gerçekleştiği yaklaşımında ise yukarıdaki kıyas şu anlama gelmektedir: Bilfiil var olan C fertlerinin B olması mümkündür ve fertleri bilfiil var olan B, zorunlu olarak A'dır. O halde, fertleri bilfiil var olan C, zorunlu olarak A'dır. Bu kıyasın öncüllerinin zorunlu sonuç verdiğine yönelik herhangi bir itiraz söz konusu olmayacaktır. Bu gibi önermelere haricî, hakikî ve zihni kaydı eklendiğinde ise çıkan anlam karmaşıklaşmaktadır.
[206] İbn Sînâ, *eş-Şifâ' Manṭıḳ:el-Ḳıyâs*, 20-21; Ebherî, *Hulâsatü'l-Efkar*, 176.

B'dir anlamına gelmektedir. Yani C'ye hariçte uygun olarak var olan her şeye, B de aynı şekilde hariçte uygun olur.[207] Başka bir ifade ile konunun üç zamandan birinde o olması bakımından o önermede bulunması yeterlidir. Bu durum, "Uyuyan, uyanık olandır", "Siyah, beyaz olandır" gibi karşıtlık bildiren kavramların yüklemleme ile birlikteliğine sebep olabilir.[208] Ancak, konu mahallinde bulunan 'uyuyanın' bilfiil o an uyuyor olduğuna işaret etmez, aksine, "uyuyan olanın" muhakkak bir zamanda uyanık olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır. Keşşî, bu durumu açıklamak adına, Yusuf suresi 36. ayeti örnek gösterir. Ona göre, "Ben kendimi (rüyamda) şarabı (suyunu) sıkarken gördüm"[209] ayetinde henüz şaraba dönmemiş üzümünün yerine şarap, üç zamandan birinde üzümün şaraba döneceği kabulüyle, kullanılmıştır.

Olumlu önermenin, zihinde veya hariçte bulunan konu üzerine yüklemleme ile gerçekleştiği belirtilmişti. Bir şeyin başka bir şey için varlığı, onun kendinde varlığının da bir işaretidir. Varlığı hariçte bulunuyorsa, konusu da hariçte; varlığı zihindeyse, konusu da zihinde bulunur.[210] Hakikat anlamında alınan önermelerde, konunun hakikatine yönelik bir inceleme yapılarak onun varlığa gelme imkânı üzerinden oluşturulan varsayım ile önermeler kurulur. Hariçteki fertleri dikkate alınarak kurulan önermelerde ise, ferdin varlığa gelmesi şartı aranmaktadır. İlkinde tabiatı dolayısıyla o şey varsa, yüklemiyle vardır anlamı verilir. İkincisinde ise, o şey vardır ya da var olacaktır ve o yükleminin niteliklerine sahiptir. Bu sebeple, "Anka kuşu, kanatlıdır" gibi varlığa

---

[207] Ebherî, *Hulâsatü'l-Efkar,* 176-178; el-Kâtibî, "Şemsiyye Risâlesi", 96; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 2./31. Bu tür kullanımlara dikkat çekici yaklaşım sunanlardan biri de Şehrezurî'dir. Ona göre, "C, B'dir" şeklinde kurulan bir önermenin "C olarak nitelenen her bir fert, B olarak da nitelenmiştir" anlamına gelmemektedir. Nitekim, bahsi geçen önermede, konu, genel bir anlam barındırdıktan sonra fertlerine ilişir. Buna örnek olarak şu önermeleri gösterir:
1. كل انسان تسعه دار واحدة
2. جمع الناس تسعهم دار واحدة
Birinci önermede "Her insan bir evde yaşar" derken, bu önermenin anlamı ikinci önermede olduğu gibi, "insanların tümü bir evde yaşar (tek bir evde tüm insanların bulunduğu kastedilir)" anlamı değildir. Bu sebeple, konunun umum bildirmesi, genel anlamın akabinde, o anlamın fert tarafından taşınmasını gerektirir. Yalnızca fert kastedilmiş olsaydı bu durumda, "her insan" ibaresi, tüm anlamında kümülatif olarak bir insan yığınına işaret etmiş olurdu. Oysa kasıt böyle değildir. Şehrezûrî, *Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ*, 77-78.

[208] Keşşî, "Hadâiku'l-hakāik (Tercüme)", 8, (14. prgf).

[209] *Kur'an-ı Kerim,* Yusuf Suresi 36. ayet.

[210] Semerkandî, *Beşârâtu'l-İşârât,* 168.

gelmemiş ancak imkânsız olmayan varlıklar için, ilk türde kurulacak bir önerme doğru iken, ikinci tür önerme, reel bir karşılık gerektirir. Bunlar dikkate alındığında konunun karşılık geldiği zatın varlık mertebesi, önermenin kurulumu teorilerinde de önemli bir ayrım noktasıdır.

Bazı Orta Çağ mantık tarihçileri, yüklemin ifade ettiği niteliğin, konunun gönderimde bulunduğu fertlere mündemiç olması durumda ancak olumlu ve doğru bir önerme kurulabileceğini iddia ederler. *Ayrılmaz Yüklemleme Teorisi (inherence theory of predication)* adını verdikleri bu ilkeye göre, yüklem konunun doğasında var olmalıdır. Sözgelimi "Adem, alimdir" denildiğinde, ancak Adem varsa ve alimlik onun doğasında bulunuyor ise bu önerme doğru kabul edilebilir.[211]

Orta Çağdaki bir diğer yüklemleme teorisi ise yukarıdaki teoriden daha yaygın olan ve Buridan ile birlikte, Ocham'dan sonra nominalistlerin benimsediği *özdeşlik teorisi*dir *(identitiy theory).* Bu teoriye göre, yüklemli olumlu önermenin doğruluğu yalnızca konu ve yüklem aynı varlığa referansta bulunursa gerçekleşir. Sözgelimi, "Adem, alimdir" önermesinde, kendisine Adem denilen kişinin, kendilerine alim denilen kişilerden biri olduğu durumda doğru olur. Yani bu yüklemleme teorisinde konu ve yüklem bazı fertlere gönderimde bulunmalı ve hüküm bu iki kavramın kesişim kümesi ile oluşturulmalıdır. Konu ya da yüklemden herhangi biri boş küme olamaz.[212]

Ayrılmaz yüklemleme teorisi ya da özdeşlik teorisinin en önemli kabulü, önerme hangi türde kurulacak olursa olsun, bir konunun varlığına ihtiyaç vardır. Buridan'a göre, hiçlik ancak hiçbir şeyden doğar ve türer, bu sebeple, olumlu yüklemli önermelerde bulunan herhangi bir konunun boş kümeye referansta bulunması kabul edilemez. Bu gibi önermeler yanlış kabul edilmelidir.[213] Denilebilir ki, İbn Sînâ'nın "madum, kendisinden

[211] Gyula Klima, *Great Medival Thinkers: John Buridan* (New York: Oxford University Press, 2009), 145.
[212] Klima, *Great Medival Thinkers: John Buridan*, 145.
[213] Klima, *Great Medival Thinkers: John Buridan*, 145. Ancak bu düşünceye yönelik bazı itirazlar söz konusudur. Tümel olumlu önermenin varlıksal anlam içermesi durumunda çelişiği kabul edilen tikel olumsuzun neden boş küme olamayacağı problemi gibi birtakım problemler ortaya çıkmaktadır. Bkz. Aynı yer.

haber verilemeyendir" düşüncesi, Latin dünyasında da yaklaşık dönemlerde benimsenmiştir.

Önermelerde, konunun hakikatiyle, kendisi üzerine hükmedilen anlamında konu olan C'nin kendisine uygun düştüğü ferde, kendisi ile hükmedilen anlamında yüklem olan B'nin söylenmesi kastedilmektedir. Bahsi geçen fert, konunun zatıdır ve o, *zatu'l-mevzu* olarak isimlendirilir. Konunun zatının kendisi ile ifade edildiği, yani isimlendirildiği şeye de konunun ünvânı ve vasfı denir. Vasıf, kimi konuya göre kalıcı bir nitelik iken, kimi zaman da geçici bir niteliktir. Başka bir deyişle yüklemli önermelerde konunun fertlerine yani kendisinin üzerinde doğrulandığı şeylere (*masadak/misdak*), konunun zatı (*zat-ı mevzu*); konunun işaret ettiği anlama (mefhumuna), konunun vasfı ya da ünvânı (*vasf-ı mevzu/ unvân-ı mevzu*) denir. Önermede konunun zatı birincil cevher, konunun ünvânı ise tür anlamıyla ikincil cevherdir.[214]

Konunun zatı, olumlu ya da olumsuz yüklemli önermelerde, konu mahallinde bulunan terimin refere ettiği şeydir. Sözgelimi, "C, B'dir" önermesinde, C'nin karşılık geldiği müstakil şey, konunun zatıdır.[215] Bir önermenin taraflarını oluşturan konu ve yüklemin zatı oluştuktan sonra, konunun zatından konuluğun ünvânı, yüklemin zatından yüklemliğin ünvânı elde edilir.[216] Önermenin konusunun ünvânı, konunun lafzının mefhumudur. Sözgelimi "insan" kavramının konu olduğu bir önermede, insanın misdâkı değil, zihinde oluşan mefhumu düşünülür. Dolayısıyla kimi zaman ünvân, konunun zatının aynı, yani konuyu oluşturan hariçteki fertlerin hakikatinden oluşur. Sözgelimi, "Her insan canlıdır" önermesinde insan, her bir ferdinin hakikati olarak konuya delalet eder. Kimi zaman da ünvân, "Her canlı, cisimdir" örneğinde olduğu gibi konunun fertlerinin hakikatinin bir parçasından oluşur. Nitekim canlılık, konunun ferdinin

[214] Ebherî, *Hulâsatü'l-Efkar*, 176; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 2./31; Râzî, "el-Manṭıḳu'l-kebîr", 451; Ebherî, *Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ fî taḥrîri'd-deḳāʾiḳ*, 60; Necmi Derin, "Önermedeki Zât-Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (29), 100,105.
[215] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 190.
[216] Muhammed Tahir Al-i Şübeyr Hâkânî, *el-Meselü'l-a'la fi'l-Mantık* (Kum: Envâru'l-Hedâ, 1435), 128-129.

hakikatinin bir kısmıdır. Canlı olan bir fert, başka hakikatlere de sahiptir. Bazen de konunun fertlerinin hakikatinin haricînde bir şey olur. "Her gülen, cisimdir" örneğinde olduğu gibi gülen, fertleri olan insanın hakikatine ait değildir. O halde bir önermede konu mahallinde bulunan lafız, mefhumu itibari ile ünvân, ferdi itibari ile konu/mevzu olarak isimlendirilir.[217]

Ünvân ile zat, bazen bir olurken, bazen de bir olmazlar. Birliğin gerçekleşmediği durum, önermede konu mahallinde, unvânın değil, konunun bir niteliği olarak vasfın bulunmasıdır. Sözgelimi her bir insan ferdi için kurulan önermede "İnsan, canlıdır" ifadesi, tek tek her bir insan ferdine canlılık niteliğinin yüklendiğini gösterirken, kimi zaman yalnızca insan fertlerinin bir niteliği olan bir vasıf konu mahallinde bulunur. "Gülen, canlıdır" önermesi bu türdendir.[218]

Bir önermenin konusu, fertlerinin tümünü kapsayan bir lafız olabileceği gibi genel zatî, özel zatî, araz-ı amm ve araz-ı has da olabilir. Bununla birlikte, üç zamandan birinde sahip olacağı bir vasıf, yüklemin tanımına dahil bir kavram, yüklemin kendisine birincil ve zatî olarak dahil olduğu bir kavram, yüklemin konuya dahil olmayıp bir vasıta olmaksızın birincil yüklemleme ile yüklendiği bir kavram, yüklemin kendisinden daha genel olmayan bir vasıta ile kendisine yüklendiği bir kavram, yükleminin kendisinden daha genel, daha özel ya da eşit olduğu bir kavram olabilir.[219] Konunun delalet edeceği

---

[217] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 1b. Mefhum, lafızlar ile kendilerini karşılayamadığımız manalar iken, mana lafızlar ile kendilerini karşılayabildiğimiz mefhumlardır.

[218] Bkz. Râzî, "el-Manṭıḳu'l-kebîr", 451; Ebherî, *Keşfü'l-ḥaḳā'iḳ fî taḥrîri'd-deḳā'iḳ*, 60.

[219] İbn Sînâ, varlık ve sıfat ilişkisini taksim ederek inceler. Bir varlık ancak şunlar olabilir;

- Tümel cevher: Tümel, bir konuya yüklem olabilirken, nitelenen bir varlığın sıfatları ancak şu özelliklerden birine sahip olmalıdır:
  - Sıfat, zatın kendinden olmayıp, "bir şey olarak/bir surete sahip olarak" var olan bir zata, dışarıdan eklenerek onu niteler. "İnsan aktır veya gülendir" örneğinde olduğu gibi, gülen ya da ak olma niteliği insanı insan yapan şeylerden biri değildir. Bir sıfat, var olması bu gibi niteliklere bağlı olmayan insana ilişerek onun hakikati dışında yeni bir nitelik ifade eder.
  - Sıfat, "bir şey olarak/bir surete sahip olarak" var olan bir zatın doğasının vazgeçilmez bir parçası olarak ona ilişir. Sözgelimi "İnsan, canlıdır" örneğinde, insan bir şeydir ve canlılık insanın doğasının vazgeçilmez bir parçası olarak insanı niteler.
  - Sıfat, henüz "bir şey olarak/bir surete sahip olarak" meydana gelmemiş bir şeye var olması için eklenir ancak zatından bir parça olmayıp dışarıdan gelir. Sözgelimi, heyula

kavram skalasının bu denli geniş olması konu ve yüklem arasında gerçekleştirilecek olası bir düz döndürme, ters döndürme, çelişki gibi işlemlerde açıklanması gereken problemlere sebep olacağı açıktır.

1.4. Yüklem(leme)

İbn Sînâ sonrasında çözüme ulaştırılmaya çalışan önerme ile alakalı bahislerden biri de yüklemlemedir. Meşşaî gelenek, yüklemlemeyi en temelde konu ve yüklem arasında mevcut olan varlıksal ilişki üzerinden inşa eder. Buna göre "A, B'dir" önermesinde, A ile B arasında kısmî dahi olsa bir özdeşlik bulunması gerektiği ifade edilir.[220] Özdeşlik (*الهوهوية*), bir cihetten birlik olduğu gibi başka bir cihetten ayrılık olarak gerçekleşirse bu yüklemleme olur. Bu, farklılıklar arasında birliğin sağlanarak sağlıklı bir yüklemlemenin oluşması için gereklidir. İki taraf arasında birliğin gerçekleşmesi ile hüküm oluşur. Yani konu ve yüklem arasında ihtilaftan sonra ittihadın olması gerekir. Ancak bu ittihad,

---

bir madde olarak vardır. Ancak bir surete sahip değildir. Heyulaya suret ilişince, o bir şey olarak var olur ve suret bu durumda heyulanın sıfatı konumundadır. Suret, heyulanın varlık sebebi olmasa da onun bilfiil var olması için gereklidir.

- Sıfat, "bir şey olarak/bir surete sahip olarak" meydana gelmemiş bir varlığa, onun zatının bir parçası olarak ilişir. Sözgelimi, cisme, cevher niteliği yüklendiğinde, bu nitelik ona dışarıdan eklenen bir özellik olmayıp, onu o yapan zatının bir unsurudur.
- Sıfat, "bir şey olarak/bir surete sahip olarak" meydana gelmemiş bir zata, bir surete sahip olması için gerekli olan şeyin bir niteliğinin eklenmesi ile oluşur. Sözgelimi heyulanın herhangi bir surete sahip olmadığını ve bu sebeple herhangi bir şey olarak var olmadığını belirtmiştik. Yine heyulaya bir nitelik eklenmeli ancak bu nitelik heyulanın -bir renk ile nitelenmesi gibi- doğrudan sureti olmamalı aksine alacağı suretin bir niteliği olmalıdır. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 31-33.

Keşşi'ye göre, bir önermenin konusu,

⇒ Fertlerinin tümünü kapsayan bir ifade olabileceği gibi genel zati olabilir: "Her insan canlıdır"
⇒ Özel zati olabilir: "Her düşünen, gülendir."
⇒ Araz-ı amm olabilir: "Her hareket eden, cisimdir."
⇒ Araz-ı has olabilir: "Her kâtip, gülendir."
⇒ Üç zamandan birinde sahip olacağı bir vasıf olabilir: (Yusuf suresi, 36. Ayet)
⇒ Yüklemin tanımına dahil bir kavram olabilir: "Canlı, insandır."; "Duyumsayan, canlıdır."; "Çizgi, doğrudur."; "Bu miktar, şu miktara eşittir."
⇒ Yüklemin kendisine bir vasıta olmaksızın birincil ve zati olarak dahil olduğu bir kavram olabilir: "İnsan canlıdır ve düşünendir."
⇒ Yüklemin konuya dahil olmayıp bir vasıta olmaksızın birincil yüklemleme ile yüklendiği bir kavram olabilir: "Bütün parçadan daha büyüktür." Evveliyattan diğer önermeler, örnek verilebilir.
⇒ Yüklemin kendisinden daha genel olmayan bir vasıta ile kendisine yüklendiği bir kavram olabilir: "İnsan gülendir, katiptir, hayranlık duyandır" gibi önermelerdeki yüklemler insana düşünen olması dolayısıyla yüklenir. Vasıta olan düşünen, konudan daha genel olmayıp kendisi aracılığıyla konu, yüklemi kabul eder.
⇒ Yükleminin kendisinden daha genel, daha özel ya da eşit olduğu bir kavram olabilir: "İnsan canlıdır" ya da "İnsan, düşünendir." Keşşî, "Hadâiku'l-hakāik (Tercüme)", 8-9 (16-22 prgf).

[220]Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Özturan, "Yüklemlemenin Anlamı: Tecrîdu'İtikâd Üzerine Bir İnceleme", *Beytulhikme An International Journal of Philosoph* 10/1 (2020), 207-218.

hakikî, *inzimamî* (*işrak*), *terkibî*, *mefhumî* ve *vücudî* olarak birçok şekilde gerçekleşebilir.[221]

Tamamen farklı olanların (*muğayir*) birbirlerine yüklenmelerinin doğru olmadığı, çünkü bir yönden birlik gerçekleşmezse yüklemlemenin de doğru kurulamadığı söylenebilir. Konu-yüklem arasındaki ihtilaf üzerinden önermenin sıhhatine baktığımızda, farklılığa ihtiyaç duymamız yüklemlemenin faydalı olması içindir.[222] Konu ve yüklem arasında herhangi bir farklılığın bulunmaması durumunda birlikten öte "bir" söz konusu olur ve fayda vermez. Dolayısıyla konu ve yüklem arasında bir cihetten farklılık bir cihetten ittihad gerekir. Bu sebeple ayrıklar arasında yüklemleme olmadığı gibi bir şeyin kendi kendine yüklenmesi de doğru olmaz.

İttihad, konu ve yüklemin bazı konularda ihtilaf etmesi şartı ile mefhumda ve varlıkta olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Mefhumda ittihad, tanım cümlelerinde olduğu gibi, konu-yüklem arasında mahiyette türsel bir farklılığın bulunması ve tanımlanan ile tanımın aynı mefhuma tekabül etmesidir. Bu tür ittihadda, *icmalî* ve *tafsilî* ihtilaf söz konusudur. Sözgelimi zihnimiz, "İnsan, düşünen canlıdır" ifadesinde konu ve yüklem arasında anlamsal bir fark bulmaz. Bu tanım "İnsan, insandır" demek ile aynı şeydir.[223]

Varlıkta ittihad, mefhumda farklılaşan konu ve yüklemin, aynı zata karşılık gelmesidir. Sözgelimi "İnsan, gülendir" önermesi totolojik bir ifade değildir. Mefhum olarak insan ve gülen, özdeş olmasa da zatta bir olduklarından bu önermede varlık ittihadı gerçekleşir.[224] Diğer taraftan bir şeyin kendinde sübutu zaruri olursa, bu durumda

---

[221] Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, ed. Abbâs Alî ez-Zâri'î es-Sebzvârî (Kum, 1377), 131. Bkz. 1. Dipnot aynı yer.
[222] Haydarî, *Şerḥu Bidâyeti'l-ḥikme*, 2/97; Keşşî, "Hadâiku'l-hakāik (Tercüme)", 10.
[223] Haydarî, *Şerḥu Bidâyeti'l-ḥikme*, 2/96-97. Keşşi'ye göre ittihad üç türlüdür:

1. *Manada ittihad:* Bu tür birleşmeler, lafzın manaya delaleti olarak yorumlanabilir. "Esed, aslandır" önermesinde olduğu gibi.
2. *Varlıkta ittihad:* Bu yüklemeleme türünde konu ve yüklem türde ayrılırlar. *"*İnsan, düşünendir "insan canlıdır" gibi.
3. *Zatta İttihad:* Bu tür birleşmelerde konunun zatı ile yüklemin zatı aynı varlıkta ittihad eder.

Bunları tümel, tikel, tekil, belirsiz olması gibi konunun niceliği olumlu-olumsuz gibi niteliği esas alınarak kurulan, önermeler takip eder. Zeynu'd-Dîn Keşşî, "Hadâiku'l-hakāik", thk. Ali Rıza Şahin (Basılmamış Tahkik Çalışması, ts.), 10 prgrf 29-30.
[224] Haydarî, *Şerḥu Bidâyeti'l-ḥikme*, 2/96.

yüklemleme bir fayda vermez. Konu ve yüklem arasındaki ittihad anlamında yüklemlemenin birkaç türü bulunmaktadır. Yüklemlemenin farklı türlerinin bulunması, konunun ve yüklemin mahiyetleri dolayısıyla oluşan farklı ittihadlardan kaynaklanmaktadır.

Haydari, konu ve yüklem arasında mefhum bakımından bir birliğin gerçekleştiği durumda zatta da bir birliğin gerçekleşmesi gerektiğini iddia eder.[225] Bir şeye yönelik bir tasavvur varsa, o şeye ait birden fazla gerçeklik (*misdak*) olamaz. Dolayısıyla burada mefhum bakımından birlik ile zatta birlik arasında bir gereklilik ilişkisi (*telazum*) mevcuttur. Yani, mefhum zata neden olurken, zat, mefhum için birlik (ittihad) noktasında belirleyici değildir. Çünkü mefhum, gereklilik ilişkisinde zatı önceler. Burada hariçte ittihad eden varlıkların mefhumlarının birbirlerinden farklı olabileceği söz konusudur. Konu ve yüklem zatta bir olurken kavramsal olarak farklı şeyler olabilir. Bu önermenin birlik (ittihad) cihetidir.[226]

Yüklemleme türlerinden en geneli *a priori* (zatî/evvelî) - meşhur sentetik (şaî/sinaî) yüklemlemedir.[227] *A priori* yüklemleme, konu ve yüklemin mefhumda ittihad etmesi sonucu özsel bir yüklemleme olarak tanımlanır. *Tafsilî* ve *icmâlî* ihtilafta olduğu gibi "İnsan, düşünen canlıdır" denildiğinde mefhum olarak aynı şeyler olmalarına rağmen *icmâlî* ve *tafsilî* olarak farklılaşırlar. "İnsan" ve "düşünen canlı" aynı anlama geldikleri için bahsi geçen farklılığın göz ardı edilmesi durumunda aslında "İnsan, insandır" denmiş

[225] Haydarî, *Şerḥu Bidâyeti'l-ḥikme,* 2/98.
[226] İhtilaf cihetine gelince yukarıda da bahsi geçtiği üzere ilimlerde kullanılan *tafsilî* ve *icmalî* olan ihtilaf ve *tafsilî* ve *icmalî* olmayan ihtilaf söz konusudur. bkz. Haydarî, *Şerḥu Bidâyeti'l-ḥikme,* 2/98.
[227]Bu yüklemleme tasnifi mutlak bir tasnif değildir. Sözgelimi Muzafferi, yüklemlemenin üç kısmı olduğunu belirtir: tabi-vaz'i, zati/evveli-şa'i/sınaî ve muvataat-iştikak. Bu üç türden ilki dışındakiler metin içinde de açıklandığı için yalnızca ilk taksimi ele alalım:
Tabii-Vaz'i (Doğal-Uzlaşımsal) Yüklemleme: Doğal yüklemlemede, yüklem tabiatı gereği konusuna yüklenir. Bu önermeler tümelinin tikeline yüklendiği, konusunun yüklemini gerektirdiği tabi önermelerdir. "İnsan canlıdır" örneğinde olduğu gibi tüm yüklemler hakikî tümeldir. Dolayısıyla beş tümel arasındaki yüklemleme de tabi yüklemleme olarak kabul edilir.
Uzlaşımsal yükleme de ise daha özel olanın daha genel olana yüklenmesine gelince, bu tabii bir yüklem olamaz. Aksine vaz'i ya da ce'li önerme olur. Doğası gereği, konu yüklemini gerektirmediği gibi, yüklem adete muhalif olarak konudan daha özeldir. "İnsan, Adem'dir" önermesi örnek olarak verilebilir.
Muzaffer, *Mantık,* 71.

olur.[228] Dolayısıyla bu tür yargılar *a priori* yüklemleme ile kurulur. *A priori* yüklemlemenin zatî olması, yüklemin konu için zatî olmasındandır. Evvelî denmesinin sebebi önermenin aksiyomatik türde kurulmasıdır. Delile ihtiyacı yoktur. Çünkü önermede öyle bir ilkin zorunluluğu vardır ki, kendisinin tasdiki konu ve yüklemin eklenmesine ihtiyaç bırakmaz.

İkinci tür yüklemleme, sentetik meşhur (*şai sinaî)* yüklemlemedir. Bu yüklemleme, mefhumda ayrılan ancak varlıkta bir olan konu ve yüklem arasındaki ilişkiyle gerçekleşir. Başka bir ifade ile bu tür yüklemlemede ittihad, haricî varlıkta gerçekleşirken mefhumda ihtilaf söz konusudur. Konu ve yüklem arasındaki ilişki "o, o'dur" formuna tabi olup, eşit anlamlılıkla (*muvataat*) ve türeme yoluyla (*iştikak*) olmak üzere iki türlüdür. Eşit anlamlılıkla yüklemlemede konu ve yüklemin birbirine bağlanması için herhangi bir şart gözetilmezken; *türeme yoluyla* yüklemlemede "sahiplik bildiren" (ذو) edata ihtiyaç vardır.[229] İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu bazı mantıkçılar, eşit anlamlılıkla yüklemleme-türeme yoluyla yükleme taksimini kabul ederler.[230] Eşit anlamlılıkla yüklemleme, özsel bir yüklemleme olup, yüklemin hem isminin hem de tanımının konuya yüklenmesi iken, ilintisel bir yüklemleme olan türeme yoluyla yüklemlemede, yüklemin tanımı konuya yüklenmez.[231] Eşit anlamlıkla, yüklemlemede bir şey başka bir şey ile nitelendiğinde "Hareket eden, cisimdir" örneğinde olduğu gibi nitelenen şey (*mevsuf*) sıfatına yüklenmiş olur. Yani hareket eden vasfına/özelliğine sahip olan şeyin hakikatinin cisim olduğu ifade edilmiş olur. Türeme yoluyla yüklemlemede ise önermede bulunan

[228] Haydarî, *Şerḥu Bidâyeti'l-ḥikme*, 2/96.
[229] Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-ḥikme*, ed. Abbâs Alî ez-Zâri'î es-Sebzvârî (Kum, 1377), 132; Şeyh Muhammed Rıza Muzaffer, *Manṭiḳ* (Beyrut: Daru't-Tearuf li'l-Matbuat, 2006), 82-83; Haydarî, *Şerḥu Bidâyeti'l-ḥikme*, 2/96,100. Haydari'ye göre yüklemleme türleri arttırılabilir. Sözgelimi Molla Sadra üçüncü bir yüklemlemeden daha söz eder. Hakikî ve kesin (rakik) yüklemleme dediği illet ve malul yüklemlemesi adını verdiği bu tür totoloji denilen şeydir. Buna göre illet, malulün aynısıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tûsî, *Esâsü'l-iḳtibâs fi'l-Manṭiḳ*, 1/44.
[230] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitabu'ş-şifâʾ el-fennu'l-evvel min ʿilmi'l-manṭıḳ: el-Medḫal (Mantığa Giriş)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 21.
[231] Yusuf Daşdemir, *İbn Sinâ Mantığında Modalite* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 37-38.

sıfat da -cisim hareket ile nitelenmiştir anlamında- nitelenene yüklenmiş olur: "Cisim, hareketlidir" önermesi buna örnektir.[232]

Bu tür yükleme, Aristoteles'in yüklem söz konusu olduğunda 'konu hakkında olmak', 'konu içinde olmak' ayrımı ile paralel görünmektedir. Nitekim yüklem konu hakkında olduğunda yüklemin tanımının konuya yüklenmesi gibi özsel bir niteleme söz konusu iken, konu içinde olan yüklemlemede isimler konuya yüklenir. Bu sebeple eşit anlamlıkla yüklemlemede konu hakkında bir yüklem bulunurken, türeme yoluyla yüklemlemede yalnızca yüklemin ismi ya da niteliği konuya ilintisel olarak yüklenir.

Diğer bir taksim ise sentetik/eklemeli (محمولا بالضميمة) ve analitik/özsel (محمولا بالصميمة) ya da yüklemin haricîndeki (خارج المحمول) yüklem olarak karşımıza çıkar. Eklemeli yüklemlemeye örnek "Sayfa, beyazdır" önermesi verilir. Buradaki sayfanın beyaz olması ona ilişen bir şey olup, kendi zatının özünden olmayıp, yüklemleme ile kendisine eklenir. Oysa analitik yüklem, doğrudan konunun özünden alınmış bir yüklemdir. Örneğin "Beyaz sayfa, beyazdır" denildiği zaman buradaki beyazlık, sayfaya sonradan ilişen bir beyazlık değildir. Önermenin konusu beyaz olmanın kendisine dahil olduğu bir nesne olup, doğrudan beyaz olan sayfalar dikkate alınmıştır. "İnsan, mümkündür", "Adem, şeydir" gibi örneklerde de görüldüğü üzere şeylik var olan her şeyin özünde vardır. Dolayısıyla Adem'e sonradan ilişen izafî bir şey değildir.[233]

İkinci tür yüklemleme olan sentetik-meşhur yüklemlemeye yönelik bir diğer taksim kesinlik (بتّيّ) nazarı ile yapılan, kesin olan ve kesin olmayan şeklinde iki kısımda incelenen yüklemlemedir. Bu yargılar, konunun fertlerinin muhakkak mı mukadder mi olduğu ile ilişkilidir. Kesin olanlar, konunun fertleri muhakkak olan yani gerçekleşmiş olan önermelerdir.[234] Sözgelimi, "İnsan, gülendir", "Katip, parmaklarını hareket ettirendir" önermelerinde insan ve katip gerçekte fertlere sahip, haricî varlıklardır. Bu

[232] Râzî, *Kitâbü'l-mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭık*, 53.
[233] Abdülcebbâr Rifâî, *Mebâdi'u'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* (Daru'l-Hadi, 1422), 1/299-300.
[234] Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-ḥikme*, 132.

sebeple kesin önermeler olarak isimlendirilir. Kesin olmayan önermelerde ise konunun fertleri takdirîdir. [235] Gerçekte var olmadığı gibi varlığa gelmesi de yalnızca takdirdedir. Zihnî varlık olarak adlandıracağımız bu tip konulardan oluşan önermelere kesin olmayan önermeler denmektedir. "Tüm zıtların birlikteliği, muhaldir" ve "Her mutlak madum, kendisinden haber verilmeyendir" önermeleri bunlara örnek gösterilebilir.

Sentetik-meşhur yüklemlemeye yönelik üçüncü bir taksim ise basit ve mürekkep yüklemlemedir. *Basit helliye (basit olarak varlık sorusu)* ve *mürekkep helliye (bileşik olarak varlık sorusu)* olarak isimlendirilen bu önermelerden birincisi *basit helliye* önermelerde, "İnsan, mevcuttur" yargısında olduğu gibi yüklem, konunun varlığını ifade eder. *Mürekkep helliye* önermelerde ise yüklem, var olan konuya yönelik nitelemelerden biri olarak ifade edilir. Sözgelimi, "İnsan, gülendir" önermesi, insanın var olduğuna ek olarak, gülme niteliğine sahip olduğunu belirtir.[236]

Tüm bunlardan yola çıkarak yüklemlemenin türleri ele alındığında şunlar söylenilebilir: Bir önermede sentetik yüklemleme üç şekilde gerçekleşir:

1.Yapısal (ekleri bakımından) yüklemleme,

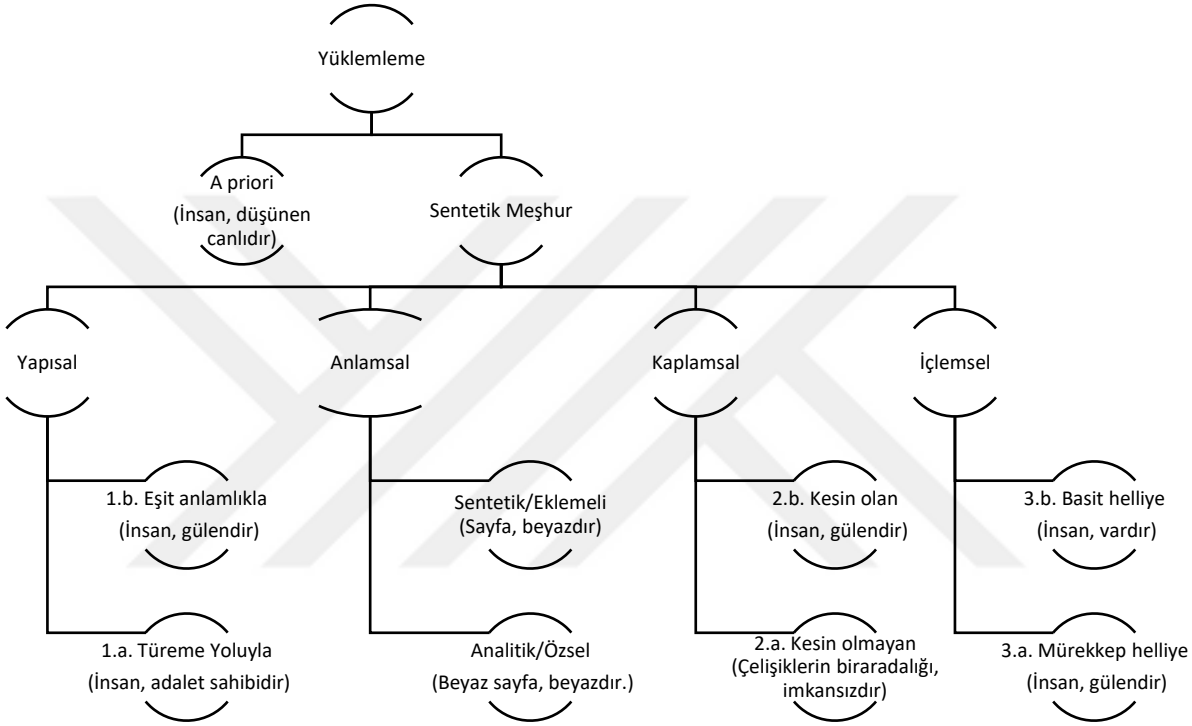
2. Kaplamsal (fertleri itibara alınması bakımından) yüklemleme,

3. İçlemsel (basit-mürekkep) yüklemleme,

4. Anlamsal (analitik-sentetik) yüklemleme.

[235] Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-ḥikme,* 132.

[236] Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-ḥikme,* 132. Rufai'ye gelince ona göre şai' yüklemleme'nin iki ayrı taksimi vardır. İlk taksim zati ve arazi olup **zati şai' yüklemlemede** yüklem, hariçteki konunun zatından alınmış olur. "Zeyd, insandır" örneğinde insan, Zeyd'in zatından alınmış olup, mahiyetinin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Arazi olanda ise "Zeyd, katiptir" örneğinde olduğu gibi, yüklem konunun arazlarından bir araz olarak konu ile ittihad etmiştir. Çünkü katiplik, zeyd olmaklığı zati bir özelliği değildir. Bkz. Rifâî, *Mebâdi'u'l-Felsefeti'l-İslâmiyye,* 1422, 1/299.



Şekil 3: Yüklemleme Türleri

Konu ile yüklem arasındaki bu ilişkiler zinciri, konusunun varlığı bakımından önermenin kurulumu için de önem taşır. Nitekim ileride ayrıntılarına değineceğimiz konusunun varlığı bakımından önermeleri oluşturan haricî, hakikî, zihnî önerme türleri, kurulum esnasında ne tür bir yüklemleme gerektirecektir? Bu tür önermelerde bir yandan konunun doğası dikkate alınırken öte yandan konunun taşıyıcısı olarak zatın varlık değeri

araştırılır. O halde bu tür yargılar, kaplamı itibari ile bir önerme analizinin türevleri olmalıdır. Konunun fertlerinin muhakkak mı mukadder mi olması, bu fertlerin hariçte mi hakikatte mi olduğunun ifadesidir. Dolayısıyla bu tür bir önerme analizinin kaplamsal bir analiz olduğu söylenebilir.

1.5. Bağ (Rabıta)/Nispet

Bağ, genel itibariyle önermede konu ve yüklemi birbirine bağlamak için kullanılır. Diller arasında evrensel bir sözdizimi ve evrensel gramer kuralları olmadığından[237], bağın karşılık geldiği lafız, her dilin olmazsa olmazı değildir. Sözgelimi, Ural-Altay dil ailesine mensup olan Türkçe ve Hint-Avrupa dil ailesinden Latince'de, isim cümlelerinde bağa karşılık gelecek bir ek ya da müstakil bir sözcük bulurken fiil cümlelerinde böyle bir eke ihtiyaç yoktur. Hami-Sami dillerinden olan Arapça'da yine fiil cümlelerinde böyle bir bağı gerektirecek lafza ihtiyaç yokken, isim cümlelerinde kullanımı da zorunlu değildir. Dolayısıyla tüm dillerin dikkate alınması durumunda bağa karşılık gelecek lafzın kullanımının evrenselliği bir yana; tek bir dil içinde dahi böyle bir lafız, kullanım açısından bütünselliği yakalamış değildir. O halde şu soru sorulmalıdır: Mantıkta kullanılan ve önermenin kaçınılmaz bir cüzü olarak kabul edilen bağa ek olarak nispet; konu ve yüklemin ilişkisi midir, yoksa konunun konuluğunun mu ifadesidir? Bu sorunun cevabı bağlamında konu ve yüklemin varlıksal ilişkisini ifade eden modalitenin neliği açıklığa kavuşturulmalıdır. O halde, bağa dillerde neyin karşılık geldiğini irdeleyerek başlayalım.

Özellikle felsefenin Arap kültürüne dahil olduğu dönemde filozoflar varlık bağına yönelik eksikliği fark etmişler ve Latince'de *esse,* Farça'da *hest,* Yunanca'da *oustia* anlamlarına gelmesi açısından Arapça'da kullanılmak üzere هو lafzını geliştirmeye çalışmışlardır.[238] Batı felsefecilerinden Gyula Klima, filozofların, tüm dillerde evrensel

[237] Dil kuralları mantık ihlalini engellediği takdirde evrensel olmak durumundadır. Aksi takdirde uzlaşımsaldır. Ömer Naci Soykan, "Sözdizim ile Anlambilim Arasındaki Bağıntıya Türkçe Açısından Bir Bakış", *Kaygı* 2020 (2013), 139-152.
[238] Hasan Ayık, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi* (İstanbul: Köprü Kitap, 2019), 231-232.

olarak ortak olan özellikler ile ilgilendiklerini bu sebeple, hususen bir dilin gramer özellikleriyle yeterince ilgilenmediklerini öne sürer.[239] Oysa buna karşılık Fârâbî gibi bir takım mantıkçı-filozoflar bu yaklaşımın aksine bir çizgide yol alarak[240] kendilerine yeni olan düşünceleri kendi dil sistematikleri içinde anlamlandırma gayretine düşmüşlerdir. Zamandan izole edilmiş varlık bağına özgü lafız geliştirme çabaları bu durumu ispatlar niteliktedir.

Konu, yüklem ve bağdan oluşan bir önermede, nispetin neliği üzerinde farklı görüşler vardır. Özellikle Fahreddin Razi sonrası bilginler önermenin bir cüzü olan nispetin, konunun konuluğu mu yüklemin yüklemliği mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Malum olduğu üzere konu, bir şey ile kendisine yüklenilendir. Yüklem de bir şeye yüklendiği için yüklem adını alır.[241] Konuluk ve yüklemlik, gerçekte şeyler değildir. Önermedeki konumu dolayısıyla bir kavram konu ya da yüklem olur. Şeyler, doğası gereği konu ya da yüklem olmaya elverişlidirler. Çünkü, konunun bir yüklem için konuluğunun tahakkuku olmaksızın, yüklemin bir konuya yüklemliğinin tahakkuku imkânsızdır. Aynı şekilde, yüklemin konu için yüklemliği olmaksızın, konunun yüklem için konuluğu imkansızdır. Bu durumun tersi de söz konusudur. Konu ve yüklemin birbiri ile ilişkisi karşılıklı zaruret temellidir.[242] Bu ifade şu anlama gelmektedir: yüklemin yüklemliği için, konunun bir yüklem için konuluğunun olması şarttır. Bir şeyin bir şey ile sübutu kendisi sabit olan bir şeye bağlıdır.

Urmevî'nin bu konuya yaklaşımı daha dikkat çekici görünmektedir. Ona göre, bir konunun tahakkuk edebilmesi için bir yükleme ihtiyacı varken, aynı durum yüklem için geçerli değildir. Yüklem, o konu olmaksızın da başka bir konu için yüklem olabilir.[243]

---

[239] Gyula Klima, "The Semantics of the Copula and the Metaphysics of Being in Geach, Buridan, and Aquinas" (The Natural History of the Concept of Being: From Plato to Frege, Ruhr-Universität Bochum, 2020), 1.
[240] Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf*.
[241] Râzî, *Tahrîru Kavâ'idi'l-Mantıkıyye,* 232.
[242] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/37; Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân,* 172-173.
[243] Urmevî, *Metâliu'l-Envâr,* 2./28.

Ancak konunun konuluğunun keyfiyeti, önermenin modalitesini belirlemektedir. Konunun konuluğu zorunlu olduğu zaman, yüklem zorunlu olmasa dahi önerme zorunludur. Sözgelimi, "İnsan, canlıdır" denildiğinde insanın canlı olması için konu olması zorunlu iken, canlılığın bu önermedeki yüklemliği zorunlu değildir. Tam tersi bir durum düşünürsek, "İnsan, bilfiil katiptir" önermesinde, katiplik insan konusu için zorunlu yüklem iken, insan, zorunlu bir konu değildir.[244] Önermenin konuluğunun ve yükleminin zorunluluğunu şöyle ayırabiliriz: Konuluğun zorunluluğu, o konunun tabiatı gereği var olması için o yüklemi alma zorunluluğudur. Yüklemin o konu için zorunlu olmaması ise, yüklem niteliğinin var olması için o konuya muhtaç olmaması şeklinde ifade edilebilir. Yüklemin zorunluluğu da aynı şekilde anlaşılmalıdır. Yüklem ancak o konuda bulunması durumunda gerçekleşebilecekken, konunun zorunlu olmaması, o yüklemi alma zorunluluğunun bulunmaması dolayısıyladır.

Konuluk ve yüklemlik ilişkisine farklı bir yaklaşım getiren bir diğer müellif Huneci'dir. Ona göre yüklemin yüklemliğinin anlamı, bunun bir şey için sabit olması iken, konunun konuluğunun anlamı ise, kendisi için bir şeyin sabit olduğu şeydir. Bu yorum dolayısıyla denilebilir ki, yüklemin konu için sabit olması zorunlu ise, konuya da yüklemin sabit olması zorunludur. Ancak, burada dikkatlerden kaçan noktayı Kutbüddin Râzî, açıklığa kavuşturur. Ona göre, konunun konuluğunun bir şey için zorunlu olması durumu, karşılıklı zorunluluk olarak ele alınırsa hatalı bir sonuca ulaşılır.[245] Sözgelimi "İnsan, canlıdır" önermesinde insanın konuluğu, canlı için zorunludur. Ancak canlılık yüklemi için insan konusu, olmazsa olmaz değildir. Karşılıklı zorunluluğun çıkardığı açmaz da budur. İnsan için canlının zorunlu olması gibi, canlının var olması için insanın da tahakkukunun zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Öyle bir zorunluluğun olmadığı açıktır.

[244] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 188.
[245] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/36-37.

İbn Sînâ'ya göre konuluk ve yüklemliğin, önermenin bir parçası olması mümkün değildir. Önerme için yalnızca gerekli bir ilinti (*araz-ı lazım*) olabilirler. Semerkandî, Urmevi'nin aksine, İbn Sînâ'ya referansla, önermenin cüzü olan nispetin, konuluk ve yüklemlikten farklı olduğunu öne sürer. Çünkü konuluk ve yüklemlik, nispetten sonra gelir.[246] Bahsi geçtiği üzere konu ve yüklem arasındaki ilişkinin kurulması, konunun ve yüklemin tabiatının gerektirmesi dolayısıyladır. Bir konunun doğası, yüklemini gerektiriyorsa, yüklemin doğası da onu konu olarak almayı gerektirir. Bir şey, zatı dolayısıyla konu ve yüklem olduğundan konuluk ve yüklemlik birlikte gerekli olur.[247] Konuluğun ve yüklemliğin gerçekleşmesi iki şekilde olur: konuluk ve yüklemlik ya önermenin gerçekleşmesi ile ya da ondan sonra gerçekleşir. Önermenin gerçekleşmesi de ya hükmün gerçekleşmesi ile ya da ondan sonra var olur. Şayet önermenin gerçekleşmesi, hükmün gerçekleşmesi ile birlikte olursa, konuluk ve yüklemlik hükmün gerçeklemesinden sonra olur. Dolayısıyla konuluk ve yüklemlik, önermenin gerçekleşmesinden sonra var olmuş olur. Ancak, önermenin gerçekleşmesi, hükmün gerçekleşmesinden sonra olursa,[248] bu durumda konuluk ve yüklemlik yine hükmün gerçekleşmesinden sonra olup, önermenin gerçekleşmesi ile birlikte var olmuş olur. Dolayısıyla her durumda konuluk ve yüklemlik, hükmün gerçekleşmesinden sonra olup ya önermenin gerçekleşmesi ile olur ya da önermenin gerçekleşmesinden sonra olur.

Yukarıda ifade edildiği üzere konuluk, önermenin tahakkukundan sonra konuya ilişir. Bir konu, önerme varsa konudur.[249] İnsan, canlı için konu olmak zorunda iken, canlının insanın için yüklem olma zorunluluğu yoktur. Çünkü canlı, insan dışında at, kedi, gibi başka canlılar için yüklem olabilir. Bu durum, aynı zamanda konunun yüklemi alabilme

[246] Çünkü nispet olmaksızın müfretler kendi başına konuluğa sahip olamaz. Konuluk ve yüklemlik, konu, yüklem ve nispetin bulunduğu bir önermede nispet aracılığı ile yüklemin konuya ittihadı ile ortaya çıkar.
[247] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*, 172-173.
[248] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 189.
[249] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/35. "Adem, alimdir" ve "Allah, alimdir" önermeleri aynı değildir. Alimlik, Allah'ın konuluğunda mündemiçtir (zatî ezeli). Adem de ise sonradan eklenilen bir sıfattır.

imkânı ile de ilgilidir. Nitekim, söz konusu taş olduğunda "Taş, bilfiil uçandır" denilemeyeceği gibi, "İnsan, bilfiil katiptir" diyebilecekken, katipliğin insan dışında başka canlı için söylenmesi mümkün değildir. Ancak insana yüklenmesi de zorunlu değildir.[250] Söz konusu hal, konu ve yüklem arasındaki ilişkinin, beş tümelden yani, cins, tür, fasıl, hassa ve ilintiden bağımsız olamayacağını göstermektedir. Başka bir deyişle olumlu bir önerme, ancak konu mahallinde bulunan varlığın beş tümeli ile oluşturulabilir.

Konunun konuluğu ve yüklemin yüklemliği ancak hükmî nispetten sonra farklılaşır. Çünkü hüküm tahakkuk etmezse onlardan birine konu diğerine yüklem denilemez. Ayrıca nispetin olumluluk ve olumsuzluk taşıması da konunun, kendi konuluğundan ayrı bir kavrama karşılık geldiğinin işaretidir.[251] Semerkandî'ye ait olan bu yaklaşım, oldukça makul görünmektedir. Çünkü önermenin niteliğini, hükmî nispetin niteliği belirler. Bu da olumluluk ve olumsuzluk olarak ifade edilir. Oysa konuluğun niteliği Urmevi'nin sunduğu gibi anlaşılsa bile, zorunluk ya da imkân gibi ciheti verir. Bu cihet önermenin niteliğinden farklıdır. Önerme olumlu olup, ciheti imkânsız olabilecekken, olumsuz önermeler de imkânı ya da zorunluluğu içerebilir.

Konunun konuluğu, bir şeyin kendisi için gerçekleşmesidir. Fahreddin Râzî nispeti, bir şeyin konu için gerçekleşmesi olarak yorumlar. Yüklemin yüklemliği ise yüklemin, bir şey için gerçekleşmesidir. Bağ ise, İbn Sînâ'nın ifadelerine göre yüklemin özneye olan nispetidir. Modalite, Fahreddin Râzî'ye göre, konunun niteliği iken, İbn Sînâ'ya göre bağın bir özelliği olduğundan, yüklemlemenin niteliğidir. Urmevî bu iki yönlü tartışmada, Fahreddin Râzî'nin tarafında yer alarak modalitenin, konunun bir niteliği olduğunu beyan eder.[252]

---

[250] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân,* 172-173; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr,* 183-186.
[251] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr,* 188.
[252] Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 2./29; Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/38; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr,* 187.

Fahreddin Râzî nispet için iki farklı görüş ortaya koyar. Birincisinde nispeti, "konunun konuluğu" olarak tanımlar ve "yüklemin yüklemliğinin" önermenin mahiyetinin dışında olduğunu belirtir. İkincisinde ise nispet, yüklemin konuya nispetidir ve ona delalet eden lafız, bağdır.[253] Ona göre iki şeyin (konu-yüklem) birbirine nispeti farklı cihetlerde ortaya çıkar. Konunun yüklem ile ilişkisi, nitelenen ve mahal olmak iken, yüklemin konu ile ilişkisi vasıf ve hal olmasıdır. Konu, nitelenen ve mahaldir. Yüklem ise vasıf ve haldir. Önermenin mahiyetinin bir parçası olarak nispet, konunun zatının yüklem ile nitelenmesidir. Bu bağın niteliği olmadığından önerme, döndürme esnasında cihetini koruyamaz.[254] Dolayısıyla nispet, konunun bir sıfatı olduğundan, önermenin bir cüzü olarak karşımıza çıkar. Yüklemin yüklemliğine gelince, o da önerme için gereklidir, ancak önermenin mahiyetinin dışındadır.[255]

Konunun konuluğunun niteliği, Urmevî açısından modalitenin kaynağı kabul edilmektedir. Nitekim, konuluk zorunlu ise, önermenin ciheti zorunlu iken (İnsan, zorunlu olarak canlıdır); zorunlu değil ise önermenin ciheti de zorunlu olmaz (İnsan, zorunlu olmaksızın bilfiil katiptir). Buradaki zorunlu olmayışı, tek taraftan zorunluluğun olumsuzlanması anlamında *imkân-ı amm* olarak değil, her iki taraftan zorunluluğun kaldırılması anlamında *imkân-ı has* olarak anlamak daha yerinde olacaktır.

Kutbüddin Râzî bu görüşü, önermenin elde edilişini "konunun mefhumu, yüklemin mefhumu, subutî nispet ve nispetin oluşup oluşmaması" şeklinde dört şarta bağlayarak, eleştirir. Bu şart olumsuz önermelerde beşe çıkar. Nitekim nispetin sübutu, hükmün oluşup oluşmamasına bağlıdır. Çünkü nispet, kendisiyle olumluluğun ve olumsuzluğun ortaya çıktığı şeydir. Ortadan kalkma (la vukuu), nispetin ifade ettiği anlamın gerçekleşmesinin bir olumsuzluk edatı ile ortadan kalkmasıdır.[256] Bu yaklaşım olumsuz önermelerin de konusunun varlığını gerektirdiği yaklaşımını destekler niteliktedir.

---

[253] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 187.
[254] Râzî, *el-Mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-mantık*, 1/110.
[255] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/38; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 187.
[256] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/40-41.

Konu ve yüklem arasındaki nispet iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi, kelamcılar arasında bir grubun da öne sürdüğü gibi, yüklemin konuya nispeti olup, ona yüklemlik nispeti *(al-isnad)* adı verilir; ikincisi ise, konuluk nispetidir *(al-isnad-u ileyh).* İlki, nispeti, yüklemin bir sıfatı olarak kabul ederken, ikincisinde ise, konunun bir sıfatı kabul edilir. Sadru'ş-Şeria, bu nispetten, konuluğun nispetinin kastedildiğini belirtirken müteahhirun düşünürlerin aksini kabul ederek yanılgıya düştüklerini öne sürer. Sözgelimi "İnsan, canlıdır" önermesini ele aldığımızda canlılığın insana sübutunun iki anlamı vardır. Birincisinde, sübut, canlıya aittir ve zorunlu değildir; ikincisinde, insanın ortaya çıkması için canlının olması gerekir.[257] Nitekim, canlının var olması, zorunlu olarak insanın varlığını gerektirmez. Oysa insan var olacaksa canlı olmak zorundadır. O halde belirtmek gerekir ki, önermedeki cihet, konuluğun nispetinin keyfiyeti ve konunun sıfatıdır.

İbn Sînâ'ya göre nispet, yüklemin konuya nispetidir. Bu sebeple, bağa atfedilen nitelik de önermenin modalitesidir.[258] Başka bir deyişle, yüklemin özneye nispetinin keyfiyeti önermenin cihetidir. İbn Sînâ önermeleri, nispeti bakımından üç mertebede ele alır: Birincisi belirli bir nispete delalet, ikincisi belirsiz bir nispet ve üçüncüsü bir nispete delaletinin olmamasıdır. Önermeler bağın kesin bir şekilde açıklandığı üçlü önermeler ve bağın açık bir şekilde ifade edilmediği ikili önermelerdir. Ancak bağ, önermede müstakil bir yüklem olarak bulunmayıp, yüklemin konuda var olduğuna delalet eden parçadır. Dolayısıyla bağ, yüklemin konu için nispetine işaret ederken, nicelik lafzı konunun kemiyetine delalet etmektedir.[259]

Kutbüddin Râzî, bağ lafzına delalet edenin, hüküm olduğunu söyler. Nitekim kendisi ile, varlığın ya da var olmamanın ifade edilmediği nispet, bağ olamaz. Üstelik hükmün kendisinin önermede ayrıca bir lafza delalet etmesi de gerekli değildir. Nispete delalet

[257] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân,* 173.
[258] Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 2./29.
[259] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, 71; Râzî, *Tahrîru Kavâ'idi'l-Mantıkıyye*, 234.

eden, hükme de delalet eder.[260]Akılda nispetin gerçekleşmesi (*vukuu)* ya da gerçekleşmemesi (*la vukuu)* elde edilmeden önermenin mahiyeti elde edilmez. Konu ve yüklem apayrı iki mefhum olarak zihinde bulunur. Bunlar zihinde tasavvur edilse bile aralarındaki nispet tasavvur edilmeden, hükmün gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple bu dört şeyden (olumsuz önermelerde beş) herhangi birinin ortadan kalkması önermenin varlığını ve mahiyetini ortadan kaldırır. Sözgelimi "Adem, katiptir" önermesinde, Adem'in niteliği konu, katibin niteliği ise yüklemdir. Konuluk ve yüklemlik, hükmün gerçekleşmesinden sonra yani birinin kendisi üzerine hükmedilen; diğerinin de kendisi ile hükmedilen özelliklerini aldıktan sonra ortaya çıkar. Oysa nispet, önermenin bir parçası olup, hükmü önceler.[261] Dolayısıyla hüküm, yüklemin konuya nispetine ilişir ve cihet, hükümden sonra ortaya çıkan yüklemliğin ya da konuluğun niteliği değil, yüklemin konuya nispetinin niteliğidir.

Bağın olumlu ya da olumsuz olması, nispetin varlık göstermesine bağlıdır. Şayet bağ, varlık ise, yüklem varlık olsun ya da olmasın önerme olumlu olur. Bağın yokluk olması durumunda önerme olumsuz olur.[262] Bilindiği üzere, yokluk bildiren olumsuzluk eki, konu ya da yüklemin kendisine iliştiğinde önerme madule olurken, bağa ilişirse, önerme olumsuz olur.

Önermeye varlıksal anlam katan özelliklerden biri de modalite/cihettir. Önerme düzeyinde imkân, modalite ile işlenegelir. Modalitenin konunun yüklem ile ilişkisinin niteliği mi yoksa nispetin niteliği mi olduğuna yönelik farklı görüşler bulunsa da[263]

---

[260] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/18.

[261] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/40-41. Razi'nin hükmü önerme için şart koşmaması dikkat çekicidir. Nitekim, ona göre, kimi zaman hüküm tahakkuk etmese dahi bu dört şartın sağlanması ile önerme kurulabilir. Vehim ve şüphe sahibi insanların zihinlerinde kurdukları tasdikler bu tip önermelere örnek gösterilebilir. O halde, muhtevası bakımından önerme türleri ele alındığında, muhtevayı oluşturan hakikat değeri ve bilgi kaynağı dolayısıyla makbulat, zanniyat, muhayyilat ve vehmiyyat içerikli önermelerde hükmün gerçekleşmesi problemi söz konusudur. Konu ve yüklem mefhumu zihinde bir nispetin vuku bulması ya da bulmayışı ile ilişkilendirilir ancak, hüküm tahakkuk etmez.

[262] El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", 367; Muhammed b. Alâeddin Ali Kuşçu, *Şerḥu't-Tecrîdi'l-ʿaḳāid*, thk. M. H. Z. Rizâyî (Kum: İntişârât-ı Râid, 1393), 201.

[263] Modalitenin önermenin formuyla mı muhtevası ile mi ilgili olduğuna yönelik farklı yaklaşılar da mevcuttur. Bu konu ile alakalı ayrıntılı bir çalışma için bkz. İsmail Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 18-19.

modalite, önermeye varlıksal anlam katan bir kayıttır. Başka bir ifade ile, mantık-varlık ilişkisi çoğunluk kabule göre modalite ile işlenegelir. Mütekaddim ve müteahhir mantıkçıların modaliteye yaklaşımları arasında farklılıklar mevcuttur. Mütekaddim mantıkçılar olarak İbn Sînâ geleneği modaliteyi zorunluluk, imkân ve imkânsızlık olarak incelerken, Fahreddin Razi geleneğini temsil eden müteahhir mantıkçılar, zaruret, devam, fiil ve imkân şekilinde dört tür modalite kabul etmişlerdir.[264]

Modalite, kimi mantıkçılara göre bağın niteliği iken, kimilerine göre, konuyu nitelemektedir. Her iki durumda da önermenin ontolojik boyutu modalite ile daha belirgin hale gelmektedir. Çünkü, önermede konu-yüklem arasındaki ilişki modal kayıt ile varlıksal bir anlam kazanmaktadır. Bu ilişkinin zorunlu mu mümkün mü olduğu ve daha birçok kayıt ile konu-yüklem arasındaki ilişkiden doğan hüküm belirgin hale gelmektedir. Konusunun varlığı bakımından önermeler incelendiğinde, farklı mertebelerde kurulan yargılarda konuların yüklemlerini hangi kayıtlar ile aldığının belirlenmesi modalitenin önermenin hangi parçasını nitelediği ile ilişkilidir. Şayet modalite konunun konuluğunun bir niteliği ise, modal nitelik haricî, hakikî ve zihnî gibi varlıkların konu olması bakımından bir niteliği olacaktır. Ancak, modalite nispetin bir niteliği olduğunda, bir vasfın konuya yüklenmesinin keyfiyeti, yani hükmün niteliği olacaktır.

1.6. Kiplik (Cihet)

Yüklemli önermelerde konu ve yüklem arasındaki nispet maddî nispet ve hükmî nispet olmak üzere iki türlüdür. Maddî nispet, konu ile yüklem arasında olumlu nispetin *nefsû'l-emr*de (kendiliğinde) gerçekleşmesi iken, hükmî nispette akıl, olumlu nispetin gerçekleştiğine ya da gerçekleşmediğine (*selb*) hükmeder. Bu iki nispet arasında varlık bakımından farklılıklar bulunduğu gibi türsel açıdan da farklılıklar bulunmaktadır.

[264] Ahmet Çelik, "Kelâm'da Muhalin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 465; İbrahim Çapak, "İlk Dönem Mantıkçıların Modaliteye ve Felsefeye Yaklaşımı", *Felsefe Dünyası* 1/39 (2004), 146-147.

Sözgelimi iki nispetten yalnızca birinin gerçekleşmesi mümkün olduğu gibi, ikisinin birden gerçekleşmesi de mümkündür.[265]

Konu ve yüklem arasındaki ilişkinin keyfiyeti, madde ve cihet olarak iki şekilde incelenir. İbn Sînâ, maddeyi, olumluluk nispeti üzerinden açıklar. Bu tür önermelerde yüklemin konuya olumlu bir nispet ile yüklenmesi zorunlu iken, yüklemin konuda sabit olması, daimî olduğunda zorunluluk maddesi, yüklem sürekli, ancak konuya yüklenmesinin yanlışlığı zorunlu olduğunda imkânsızlık maddesi gerçekleşir. İmkân maddesi ise, yüklemin sürekli olmaması, yüklemin konuya yüklenmesinin doğru veya yanlış olmasının herhangi bir zorunluluk barındırmaması durumudur.[266] Buradaki imkân, zorunluluğun iki taraftan da olumsuzlanması anlamında imkân-ı hastır.

Maddi nispetin niteliği de haliyle *nefsû'l-emr*de bulunmak süretiyle zarurî, daimî, zarurî olmayan ve daimî olmayan olmak üzere dört türdür. Yine hükmî nispette de nispetin bu dört niteliğinden biri akılda bulunmalıdır. Semerkandî buna cihet adını verir.[267] Başka bir deyişle, önermenin maddesi ile cihetinin niteliği bir ve aynı olmak zorunda değildir. Önermenin maddesi, *nefsû'l-emr*de olmak (var olmak bakımından varlığın maddesi) bakımından niteliği iken, cihet ister lafız ile belirtilsin ister aklın hükmü ile nitelendirilsin, yüklemin konuya nispetinin niteliğidir.

İbn Sînâ'nın modal mantığının temelinde modal önermeler, vasfî ve zatî ayrımına tabidir. Modal önermenin vasfî okunuşu, konunun tarifini barındırırken, zatî okunuş konunun özünü içerir. Sözgelimi, "Her uyuyan, zorunlu olarak uyuyandır" önermesi, yükleminin zorunlu olarak konuyu nitelediğini ifade eder. Başka bir deyişle, yüklem konunun bir tarifidir. "Her uyuyan, mümkün olarak uyuyan değildir" önermesinin yüklemi ise, konusunun mahiyetinin ifadesidir.[268] Vasfî yaklaşımda uyuyan, bilfiil o anda

[265] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 259.
[266] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, 44.
[267] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 259; Şehrezûrî, *Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ*, 78-79.
[268] Khaled El-Rouayheb, "Logic in the Arabic and Islamic World", *Encyclopedia of Medival Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund (London: Springer, 2011), 687; El-Rouayheb, "Introduction", 17.

uyuyana söylenen bir nitelik iken, zatî yaklaşımdaki uyuyan, özü gereği uyuyandır ancak o anda uyumuyor olabilir anlamını barındırdığından o anda o halde uykuda olmayı gerektirmez. Bu sebeple ilk önermedeki özne, konunun vasfı iken, ikinci önermedeki konunun zatının bir özelliğidir.

Yüklemlerin olumlu ya da olumsuz nitelikte konularına nispeti, bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki şekilde incelenir. Bilkuvve olan, zorunluluğun varlıktan ve yokluktan olumsuzlanması anlamında *imkân-ı has* iken, bilfiil olan *mutlaka-ı amme* olarak *daime* ve *la daime* şeklinde taksim edilir. Daime, mutlak zorunluluk ve zorunsuzluk olarak iki kısma ayrılır.[269]

İmkân-ı amm ise, kendisinden muhalif yönden zorunluluğun kaldırılmasıdır. Sözgelimi:

> Her ateş *imkan-ı amm* ile sıcaktır.
> Her sıcak olan *imkân-ı amm* ile yakıcıdır.
> Her ateş, *imkan-ı amm* ile yakıcıdır.

Bu kıyasta önermeler olumlu olduğundan zorunluluk, imkânsızlık yönünden ortadan kalkar. Dolayısıyla öncüller ya zorunlu ya da mümkün cihetine sahip olabilirler. Önermenin, hakikatte *(nefsû'l-emr)* herhangi bir ciheti olmaksızın bulunmasının imkansızlığı durumunda, *imkân-ı amm* kaydı bulunursa sonuç böyle olur.

Zorunluluk iki türlüdür: Birincisi "Güneş, hareket edendir" önermesinde olduğu gibi mutlak zorunluluktur *(kuriôs)*; ikincisi kuramsal zorunluluk (*hypothesis*) olarak ifade edilir. İkinci tür zorunluluk, bir şeyin konusu var olduğu müddetçe zorunlu olduğunu ifade eder. Sözgelimi "Sokrates, canlıdır" önermesi, Sokrates var olduğu müddetçe doğru olan zorunlu bir önermedir.[270] Başka bir taksimde zorunluluk, yüklemin konudan ayrılmasının imkansızlığı olup, bu olumlu zorunlunun tarifidir. Olumlu ve olumsuzu

[269] Keşşî, "Hadâiku'l-hakāik (Tercüme)", 16 (61-65 prgrf).
[270] Alexander Aphrodisias, *On Aristotle Prior Analytics 1.14-22*, çev. Ian Mueller, Josiah Gould (New York: Boomsbury Publishing, 2013), 232.

kapsayan zaruret ise, "yüklemin konuya nispetinin ortadan kalkmasının imkansızlığı" olarak tanımlanabilir.[271] Olumsuzluk, varlıkta ve yoklukta fark etmeksizin ezelen doğru olabildiği gibi, canlılığın insan için olduğu gibi, yüklem zatı gereği konu için zorunluysa zaten ezelî de olmuş olur. Semerkandî'ye göre olumlu önermeler için konunun varlığını şart koştuğumuzda nispet ortadan kalkmaksızın konu hariçte var olmazsa olumsuzluk sabit olmuş olur.[272] Konu - yüklem arasındaki zarurî nispet, ezelî olduğundan, olumluluk ve olumsuzluk, Semerkandî'ye göre, konunun varlığına bağlıdır. Konu hariçte varsa zatî zorunluluğun getirisi olumlu önerme ile sonuçlanacak, konu hariçte mevcut değilse, nispetin ezeliliği saklı kalmak kaydı ile olumsuzluk doğrulanmış olacaktır.

2. Niceliği Belli Önermelerin İncelenmesi

Niceliği belirli önermelerin incelenmesi Arapça literatürde *mahsura* terimi ekseninde ele alınır. *Mahsûra*, önermelere ilişen *sûr* lafzının incelendiği bahistir. *Sûr,* önermede, nicelik bildiren edata verilen addır. Bu lafız bir önermenin yükleminin delalet ettiği konunun fertlerinin niceliğini ifade eder. Yüklem, konunun tüm fertlerine delalet ediyorsa tümel, bir kısmına delalet ediyorsa yahut delalet ettiği miktar belirtilmediyse (*mühmele*) tikel, yalnızca belirli birine delalet ediyorsa tekil bir önermedir. Sözgelimi "Konu, yüklemdir" önermesi tümel ise, "Konunun tüm fertleri, yüklemdir"; tikel ise "Konunun fertlerinden bir kısmı, yüklemdir", tekil ise "Konunun bir ferdi, yüklemdir" şeklinde özdeşlik ilişkisi dikkate alınarak olumlu önermeler ifade edilebilir. Olumlama zihne ya

[271] Bu tarifi aynı zamanda bazı bilginler "yüklemin konunun zatından ayrılmasının imkansızlığı" olarak zaruriye-i ezeliye için kullanırlar. Ancak Semerkandî bu duruma itiraz ederek bu tarz bir ifadenin zarure-i icabiye (olumluluğun zarureti) için de kullanıldığını ifade eder. Şayet "yüklemin ezeli olarak konuya nispetinin ortadan kalkmasının imkansızlığı" olarak tanımlanmış olursa bu durumda da Semerkandî zarure-i ezeliye ve zatiye arasında bir fark kalmadığına işaret eder. Bu durumda hem yüklemin konuya nispeti zorunlu olmuş olur hem de bu nispet ezeli niteliği ile kayıtlandırılmış olur. Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 260.

[272] Zorunlu önermeler beş kısım olup, ilki zaruriye-i ezeliyedir. Bu türde zorunluluk, konunun zatının ezeli olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda yüklemin konunun zatından ayrılması mümkün değildir. Zaruriye-i zâtiyye ise konunun zatı mevcut olduğu müddetçe zorunluluğun sabit olmasıdır. Bu tür zorunluluk iki çeşit olup, ilki mutlak *zarure-i zatiyye* iken ikincisi, zaruretin veya devamın kendisinden nefyedilmesi ile mukayyettir. Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 260-261. Niteliği aynı, niceliği farklı olarak tanımladığımız altık önermelerden olumluluktaki iki altık önerme zorunlu maddede doğru olurken, olumsuzdaki iki altık da imkânsız maddede doğrulanabilir. Mümkün madde söz konusu olunca iki altık doğruluk-yanlışlığı paylaşırlar. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, 45.

da zihnin dışındakine ilişir ve bunların varlığını gerektirir. Olumsuzluk ise, zihinde, hariçte ya da her ikisinde olan şeye iliştiği gibi, hüküm halinde bir şeyin zihindeki tasavvurundan başka bir şeyi gerektirmez.

Klasik gelenekte tabiî, mantıkî ve aklî olmak üzere tümelin üç türü vardır. Tabi tümel, bir konunun muhakkak ya da mukadder fertleri dikkate alınarak o şeye tümel denmesidir. Bu fertler ister bilfiil hariçte olsun ister zihinlerde var olsun fark etmez. Tabi tümelde, o şeyin o olması bakımından mahiyeti gözetilir. Bu tür tümellere tabii denmesi, şeylerin tabiatlarına referansla gerçekleşen bir söylenmedir. Mantıkî tümel, doğası tümel olması bakımından tümeldir. Aklî tümel ise, bir şeyin anlam olarak tümel olmasıdır. Yani bir şeyin mahiyeti ile tümel olması veçhelerinin bileşimi ifade edildiğinde aklî tümel olur. "Canlı" ve "tümel" örneği ele alındığında, canlı olması bakımından canlı tabi tümel iken, tümel olması bakımından yani birçok şeye söylenebilmesi bakımından tümel, mantıkî tümeldir. Mantıkî tümellerin tamamı zihinde oluşur. Tümel canlı ise, aklî tümeldir. [273] Tabi tümel hariçte mevcutken, diğerlerinin haricî yönü tartışmalıdır.[274]

Niceliği bakımından tümel önermelerde ise, tümellik, kavramının anlamı, "ortaklık içermesi" değildir. Aksine, ayrı bir nicelik edatı önermeye ilişerek, önermenin tümel ya da tikel olmasını belirler. Sözgelimi, "Her C, B'dir" önermesinde üç parça mevcuttur. Bu önermenin incelenmesi için zorunlu olarak "her", "C", "B" cüzleri gereklidir. Niceliği tümel olan bu önermede tümelliğin birkaç anlamı bulunur.

1. *Tümel anlamında (الكلي):* Tasavvuru ortaklığı menetmeyen tümel yani zatı gereği ortaklık barındıran tümeldir.

[273] Ebherî, *Hulâsatü'l-Efkar,* 122-123; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 66; Seyyid Kemâl Haydarî, *Şerḥu Kitâbi'l-Manṭiḳ li'l-allâme Muhammed Rıża el-Muzaffer* (Kum: Daru'l-Ferakad, 2015), 3/66.
[274] Kâtibî, "Şemsiyye Risâlesi", 78; Şehrezûrî, *Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ*, 73. İbn Sînâ'nın tümel önermeler için dikkat çektiği konulardan biri de kavramın/konunun tümelliği ile hükmün tümelliğinin birbirinden farklı olmasıdır. Konunun tümelliği, tabii tümel anlamından bir tümele işaret ederken, konuya ilişen nicelik edatı, hükmün tümelliğine delalet eder. Nicelik edatı, yüklemin, konunun tümelliğine ait olduğunu gösterir.İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: 'İbâre)*, 48.

2. *Tüm anlamında (الكل):* Mecmu' olarak yani parçaları olan bütün anlamına gelmektedir. Bu tüm, parçalardan müteşekkildir.

3. *Her biri anlamında (كل واحد):* Tümden her birine söylenebilen olarak tümeldir. Başka bir deyişle, tümelin sahip olduğu anlamın birçok fert üzerine doğrulanması ile oluşan tümeldir. Yukarıda tanımı yapılan tikeller üzerine doğrulanan tümel bu olduğu gibi, mantık ilminde, önermenin niceliği söz konusu olduğunda da kullanılan tümel budur.

Mecmu' anlamında tümelin (biz buna bundan sonra bütün diyeceğiz) her bir ferdine *(كل واحد واحد)* bölünmesi gibi tümel de aynı bölümlemeye tabi olabilir. Bütünün bölünmesi, bir bütünün parçalarına bölünmesiyken, tümelin bölünmesi tikellerine yöneliktir. Tümel, içerisinde barındırdığı tikellerin her birinde doğrulanırken bütün, parçaları üzerine doğrulanmaz. Sözgelimi yalnızca bir el, insan demek değil iken, yoldan geçen herhangi bir muayyen kişi, insan yüklemini alabilir. Tümel, her birinin (*külli vahidin*) bir cüz'i olurken, her bir fert de bütünün parçasıdır.[275] Dolayısıyla tümel (*küllî*) hakkındaki hüküm, bütün (*kül*) hakkındaki hükümden farklı olduğu gibi, bu hüküm de her biri (*külli vahidin*) anlamındaki tümelden farklıdır.[276]

İbn Sînâ'da konu ve yüklem arasındaki tümel-tikel ilişkisinde yüklemin tümel, konunun tikel olması ile kurulan bir önermede, tikel olan konunun, tümel olan yüklemin tikeli olduğu yaklaşımına yönelik bir açıklama mevcuttur. "Adem, oturuyor/oturandır" önermesinde, konunun, yüklemin tikeli olması, Adem'in oturan olma ile nitelendiği anlamına gelmektedir. Burada, konunun bahsi geçen yüklemden başka bir yüklem almaması gibi bir anlayış söz konusu değildir. Benzer şekilde yüklem de başka konuları

[275] Kutbüddin Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr şerḥu Meṭâliʿi'l-envâr,* ts., 74.
[276] Râzî, "el-Manṭıḳu'l-kebîr", 451. Tümeller arası ilişkiler, *niseb-i erbaa* olarak isimlendirilip, iki tümelin doğrulandıkları şeyler üzerinden bir taksim gerçekleştirilir. İki tümel, yalnızca aynı şeyler üzerine doğrulanıyorsa, insan ve düşünen gibi, eşit *(mütesaviyan)* kabul edilir. (Canlı ve insan gibi) birinin kapsamı daha geniş olup başka şeyler ile birlikte, diğerinin doğrulandığı şeylerin de hepsi üzerine doğrulanıyorsa tam girişimlilik *(umum-husus mutlak)* olarak isimlendirilir. (Canlı ve beyaz gibi) Tümellerin doğrulandığı şeyler arasında bazıları ortak ise eksik girişimlilik *(umum husus min vech);* hiçbir ortak şey üzerine doğrulanmıyorlarsa ayrıklık *(mütebayin)* ilişkisi mevcuttur. Sözgelimi insan ve at gibi.
el-Kâtibî, "Şemsiyye Risâlesi", 78.

aynı şekilde niteleyebilir. Dolayısıyla yüklemin genel, konunun özel olması, konunun o yüklemin bilfiil ya da bilkuvve nitelediği tikellerden biri olduğuna işaret etmektedir.[277]

Konu mahallindeki şeyin, "o olmalık haysiyeti" bakımından ele alınması, yüklemin yani hükmün tikeller üzerine gerçekleştiğinin göstergesidir. Başka bir deyişle bir şey, olduğu şey bakımından o şeyse, onun hakkındaki hüküm, onun fertleri hakkındaki hükümdür.[278] Bir önermenin konusunun tümel olması, o önermedeki hükmün de tümel olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü hükmün niceliği, önermenin yükleminin konunun her bir ferdine ait olup olmadığı ölçüsünde belirlenir.[279] Her C, B'dir denildiğinde herhangi bir C için, onun hakikati C olan şey ya da sıfatı C olan kastedilmez, aksine C'nin kendisinde doğrulandığı şey kastedilir.[280]

Niceliği belirli tümel önermelerin konusu tek tek her bir ferde işaret eder. Konu, kimi zaman şahsî fertleri, kimi zamanda şahsî ve türsel fertleri birlikte içerir. "Her insan, canlıdır" önermesi, birinci türden fertler gurubunun bir örneğidir. "Her canlı, duyumsayandır" önermesi ise, şahsî-türsel fertlerin konu olması ile kurulur.[281] "Her insan, katiptir" denildiğinde nicelik edatı olan "her", insan mefhumuna değil, tek tek her bir insan ferdine işaret eder. Tikel önermelerde de durum böyledir. Niceliği belirsiz önermelerde ise, yargı ciheti itibari ile genel ya da özel olmamakla birlikte, her iki durum

---

[277] İbn Sînâ, *Kategoriler*, 39.
[278] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 208.
[279] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*, 48.
[280] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/76. Katibî'nin tümel taksimi beştir ve bu taksim tümelin misdakı itibari ile bir incelemedir. Birinci tümel, kimi zaman Bari Teala'nın ortağı gibi hariçte varlığı imkânsız olandır. İkincisi hariçte varlığa gelmesi mümkün olup, anka kuşu gibi henüz varlığa gelmemiş olandır. Üçüncüsü Bari Teala gibi bir tane olup, kendisinden başkası mümkün olmayandır. Dördüncüsü, kendisinden başkası mümkün olup, güneş gibi yalnızca kendisi var olandır. Beşincisin ise kendinden varlığa çıkan çok olup yedi seyyar gezegen gibi sonludur, ya da natık nefisler gibi sonsuzdur. Kâtibî, "Şemsiyye Risâlesi", 76. Bu tümel taksimi, tümelin varlığa gelme imkânı, niteliği ve niceliği üzerinden gerçekleştirilen bir taksimdir. Klasik gelenekte ilki zihnî, ikincisi hakikî, üç, dört ve beşincileri haricî varlıklar olarak karşımıza çıkacaklardır. Son üçünde bir de miktarın imkânı ayrımı üzerinde durulur. Katibi'nin önerme taksiminde bulunan haricî ve hakikî kısımları, önermenin konusunun haricî (reel), hakikî (reel olma imkânı) ve zihnî (imkânsız) olarak üç kategoride incelenen varlık olma hakikatine yönelik bir taksimden ziyade, önermelere yönelik hakikati bakımından ve hariçte bulunması bakımında inceleyen iki farklı yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. "Her C, B'dir" önermesinde C'yi gerektiren her şeyin B'yi gerektirmesi, konunun ve yüklemin hakikatine yönelik bir yaklaşımdır. Oysa aynı önermeye "hariçte var olan bir C" kaydı ile nazar edildiğinde hariçte var olan B olmaklığı ifade edilir. Dolayısıyla hakikî-haricî ayrımı bir varlığa yönelik gerçekleştirilir ve buna zihnî varlık da eklenir bir de önermedeki yüklemlemenin hakikati ve hariçte olma itibarı üzerinden gerçekleştirilir.
[281] Râzî, "el-Manṭıḳu'l-kebîr", 451-452.

için de doğrulanabilir. Bu gibi önermelerde hüküm, önermenin niceliğine mutabakat ile delalet etmez. Çünkü önermenin niceliği belli değildir. Yüklem, konunun fertlerinin bir kısmını da tümünü de niteleme ihtimaline sahiptir. Aklî bir delalet ile "hüküm, x vasfı üzerine olsaydı, fertlerinin tamamının ya da bir kısmının şöyle olma ihtimali olurdu" üzerinden gerçekleşir.[282] Niceliği belirsiz önermeler konunun bir ferdinin hakikatine mutlak bir şekilde delalet etmezler. Tek ferde yönelik hakikat, tümeli de kapsayacağından hükmün hakikate yönelik olmaması tüm fertleri kapsamama ihtimalini barındırır. Bir vasfın konuda sabit olma ihtimali, mühmele önermelerin tümel hükmünde kabul edilemeyeceğini gösterir.

"Her C, B'dir" önermesinin anlamı irdelendiğinde, C'ye karşılık olarak tümel anlamda ya da bütün anlamında bir C kastedilmediği gibi; hakikati C olan ya da C ile nitelendirilmiş bir şeyden de daha genel bir anlam kastedilir. Buradaki tümellik "her biri" (küllü vahidin vahidin)[283] anlamında, kaplamı içerisinde barındırdığı her bir ferdi içeren bir tümelliktir. Bu şekilde kurulan önermelerde, "C" ile konunun hakikati kastedilmiş olursa, kıyas için bir araya getirilen iki önermede orta terim küçük terimi kapsayamaz. C ile nitelendirilmiş bir şey kastedilmiş olursa bu durumda da her bir özne için bir özne olması gerekir.[284] Sözgelimi:

Bazı C, B'dir.
Her B, E'dir.
Bazı C, E'dir

Birinci şeklin üçüncü modunda *(DARİİ)* kurulan kıyasta küçük terim olan C, eğer hakikati C olan bir şey olursa, C'lik hakikati, B'lik ile mutabakat ile özdeş olmadığı

[282] Tûsî, *Esâsü'l-iḳtibâs fi'l-Manṭiḳ,* 1/106. İngiliz mantıkçılarına göre, önermede yalnızca konunun değil yüklemin de niceliği vardır. Her iki tarafın niceliğinin belirlenmesi karşıtlık karesini dörtten, sekize yükseltir. Necati Öner, "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 (1956), 100-135.
[283] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr,* 224; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 2./31; Râzî, "el-Manṭıḳu'l-kebîr", 450-451.
[284] Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 2./31; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr,* 206-207.

takdirde, kendisinden başka bir hakikat olan B'nin kaplamına dahil olamaz. (İkinci itibar için her konunun bir konusu olması gerektiği ifade edilir.)

Tümel önermeler ile kurulmuş bir *BARBARA* örneği verelim;

Her C, B'dir
Her B, A'dır
Her C, A'dır.

Yukarıdaki kıyasta tümellik, konunun bütünselliğini ya da konu olmasını yani kavramsal tümelliğini kastetmesi durumunda, orta terimden küçük terime hükmün geçişi mümkün olmaz. Bu sebeple, tümel önermeler her biri anlamında konunun tümelliğini içerirler.[285]

Önermenin tümel olmasının, yüklemin tek tek fertleri nitelediği ya da tüm fertlerden olumsuzlandığı anlamına gelmesinin bir diğer işareti, önermenin altığı olarak bulunan tikel olumlu ya da tikel olumsuz önermelerin açıklanmasıdır. Önerme kurulumunda, konu, bir hakikat ya da anlam olmuş olursa, bu durumda tikel önermelerin de ifade ettiği gibi, konunun bazı fertlerinde yüklemin bulunması, ya da bazı fertlerinde yüklemin olumsuzlanması gibi bir durum söz konusu olmaz. Benzer olarak, kipli önermelerde yüklemin konuyu daimî olarak nitelemesi, yalnızca bir vakitte nitelemesi, bilfiil-bilkuvve, zihinde ya da hariçte nitelemesi de mümkün fertlerin özellikleri dolayısıyladır. O halde, önermede, konu mahallinde bulunan kavram o olması dolayısıyla ya da mahiyeti dolayısıyla değil, kendisinin taşıyıcısı olarak bulunan fertleri dolayısıyla yüklemini alır.[286] Olumsuz önermelerde ise, "Hiçbir C, B değildir" önermesi, C ile B niteliklerinin tek bir zatta bir araya gelemeyeceğini ifade eder.[287]

[285] Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 2./31; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 206-207.
[286] Râzî, "el-Manṭıḳu'l-kebîr", 451.
[287] Râzî, "el-Manṭıḳu'l-kebîr", 451.

3. Önermenin Kurulumuna Yönelik Teoriler

İslam mantık geleneğinde, önermeyi oluşturan kısımlardan biri olan konu; zatı ve ünvânı açısından bir taksime tabi tutulur. Bunun yanında bir önermede kendisi ile iki şeyin ortaya konulduğu vasıf mevcuttur. Çünkü zikrolunan şey, konu ve yüklemin vasfı olmak üzere iki vasıftan biri ile bir terkip oluştururken, diğer vasıfla başka bir terkip oluşturur. Böylece bahsi geçen iki akd birden gerçekleşmiş olur. Konunun ünvânı, zatı üzerine doğrulanırsa, *akdü'l-vaz*; yüklemin vasfı, konunun zatı üzerine doğrulanırsa, *akdü'l-haml* olur. *Akdü'l-haml* gerçekleşirken zorunluluk ya da imkân gibi cihetlerden biri ile yüklem konunun zatı üzerine doğrulanır. Sözgelimi, "Her insan, canlıdır" önermesi ile konu olan insanın fertleri olarak Adem ve Zehra için iki vasıf söz konusudur. Bunlar biri zaten zikredilmiş olan "insanlık" iken, ikincisi yüklemleme ile kendisine ilişen "canlılık" vasfıdır. Dolayısıyla bu tarz kurulan önermelerde iki terkip söz konusu olur. *Akdü'l-vaz* denilen ilk terkip takyidîdir, yani doğruluk yanlışlık değeri almaz, kavramsaldır; *akdü'l-haml* olan ikinci terkip ise doğruluk yanlışlık değeri alması itibari ile haberîdir.[288]

Olumlu önermelerde yüklemleme *zat-ı mevzu*, *akdü'l-haml* ve *akdü'l-vaz* kavramları ekseninde incelenir. Yüklemleme *zat-ı mevzu* ile gerçekleşiyorsa konu, zihinde veya hariçte ister tahakkuk etsin isterse de takdir edilmiş olsun, var olmak zorundadır. Bunun içinde olumlu bir yüklemli önermede konu; insan, düşünen, gülen gibi tür, fasıl ya da hassa ise şahsî fertler, canlı ya da yürüyen gibi cins ya da ilinti ise canlının şahısları ile türsel fertler kastedilir. "Bütün C'ler, B'dir" önermesi de böyledir. Hüküm, C'nin tüm fertlerini kapsamaktadır.[289]

Akdü'l-vaz'da, konunun zatının, konunun ünvânı ile nitelenme imkânı *nefsû'l-emr*de gerçekleşir. "İnsan, akıllıdır" önermesi, akıllı olanın Adem, Zehra gibi konunun fertleri

[288] Abdünnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevî*, haz. İbrahim Çapak vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 265-266.
[289] Derin, "Önermedeki Zât-Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi", 110; bkz. Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*?

üzerine, "İnsan, düşünen canlıdır" önermesinin yüklemine karşılık gelen akıllılığın yüklenmesi ile oluşur. Akıllı olma, insan tümeline değil, insanın karşılık geldiği fertler üzerine yüklenmiş olduğundan *akdü'l-vaz* gerçekleşmiş olur. *Akdü'l-vaz* meselesinde Fârâbî ve İbn Sînâ farklı düşünmektedir. Bu farklılığın sebebi ise, daha önce geçtiği üzere konu mahallinde bulunan kavramın imkân mı aktüellik mi içerdiği tartışmasıdır.[290]

Modern döneme gelindiğinde ise, önermeler bazı teorik arka planlar gözetilerek yeniden yorumlanmıştır. Önermenin oluşumunda konu ve yüklemin ilişkisi, bu ilişkinin mahiyeti gibi meseleler önermeye yönelik farklı yaklaşımlara kaynaklık etmiştir. Sözgelimi "A, B'dir" önermesinde A ile B arasındaki ilişki A'nın eleman kümesinde bulunan her şeyin B olduğu düşüncesini mi temsil eder yoksa önerme yalnızca A ile B arasında organik bir ilişki ve bu ilişki dolayısıyla bir birlikteliğin mi ifadesidir gibi sorunlar ortaya çıkmaktadır.[291] Klasik gelenekte modalitenin neliğine yönelik tartışmaya paralel olarak geliştirilen bu görüşler, bağ ve hal teorisi olmak üzere iki temel yaklaşım altında özetlenebilir. Bu teoriler, önermenin *de re* mi *de dicto* mu olduğuyla ilişkili bir şekilde işlenir.

3.1. De re/ De Dicto Ayrımının Önermenin Kurulumuna Etkisi

Modern döneme gelindiğinde konunun neliği tartışmaları, klasik gelenekte "bir şey" olarak kabul edilen ve şeyin mahiyetinin soruşturulduğu bu tartışmaları da kapsayacak şekilde *de re* ve *de dicto* ayrımı ekseninde ele alınabilir. Bu soruşturma özünde konuyu bir "şey" midir yoksa bir "şey hakkında" olan bir ifade midir şeklinde bir bölmeye tabi tutmaktadır. Orta Çağ'da bu bölme doğrudan modalite ile ilişkili olarak işlenegelmiştir.

---

[290] Bu meselenin ayrıntılarına "Konu(luk)" başlığı altında değindik. Bkz. s. 68-69; Derin, "Önermedeki Zât-Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi", 110; Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḫaḳīḳīyye*, vr. 8b. Yüklemleme esnasında, yüklemin vasfı, konunun zatına yüklenmiş olur. Yani yüklemin içlemini konunun her bir ferdine yüklemlemiş oluruz. Belirtildiği üzere *akdü'l-vaz, unvân-ı mevzunun, zat-ı mevzuya* söylenmesidir. Konu, *zikrî* ve *hakikî* olarak ikiye ayrılır. *Zikr-i mevzu, unvân-ı mevzuya* tekabül ederken, *hakikî mevzu*, konunun zatına, fertlerine tekabül eder. *Zat-ı mevzu* ile *unvân-ı mevzu* önermede bazen ayrılırlar. Eğer hükümde konunun zatına hükmetmek kastedildiyse, önermede *zikrî* ve *hakikî* konu ayrılmış olur. Mesela, insan kelimesi *mevzu-u zikrî* iken "İnsan, canlıdır" denildiğinde kastedilen insan, gerçek mevzunun mülahazasıdır yani fertlerdir. İbn Sînâ'ya göre *zat-ı mevzu*, *unvân-ı mevzunun* bilfiil misdakıdır. Yani üç zamandan birinde bilfiil var olması gerekir.
[291] Bkz. Patterson, *Aristotle's Modal Logic*, 22-23.

De re ve *de dicto* ayrımı Aristoteles'e kadar götürülebilir. Aristoteles *Birinci Analitikler*'de önermenin modalitesini ve kıyası incelemiştir. *Önermeler* kitabındaki modal önermeler incelemesini *Sofistik Deliller* adlı kitabında daha da derinleştirmiştir. *De re* ve *de dicto* terimlerinin kökeni ve bu ayrımının kavramsal temelleri Peter Abelard'da (ö. 1142) bulunur. Modal önermelerin iki şekilde yorumlanabileceğini söyleyen Abelard'a göre bunlardan ilki *de re (exposito per divisionem)* olup, bu tür önermelerde modalite bir şeye aittir. İkinci tür olarak *de sensu (exposito per compositionem)* önermelerde ise, modalite bir anlama ya da dilsel bir ifadeye yüklenir.[292] Abelard'dan bir yüzyıl sonra, bu ayrıma yönelik en önemli adım Thomas Aquinas'tan (ö. 1274) gelmektedir.[293]

Önermelerin *de re* okunuşunda yüklem, önermenin modalitesi ile nitelenerek konuya yüklenir. "Her C, zorunlu olarak B'dir" önermesi, mümkün olan her C ferdinin, B olmasının zorunlu olduğu anlamına gelirken, "Her C'nin B olması, mümkündür" önermesi, mümkün olan her C ferdinin B olmasının mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Mutlaka önermeler ise, gizli bir şekilde "bazı zamanlar" modalitesini barındırır. O halde "Her C, B'dir" önermesi modalitesiz gibi görünse de aslında C olması mümkün olan tüm fertlerin bazı zamanlarda B olduğu anlamını taşımaktadır.[294]

Aquinas, tüm modal önermelerin *de re* ya da *de dicto* ayrımına tabi olduğunu öne sürer. Dolayısıyla bu ayrım önermenin modalitesinin neyi nitelediği ile de ilgilidir.[295] Ona göre *de dicto* önermelerde tüm hüküm konu iken, modalite yüklem konumundadır. Sözgelimi, "Adem'in koşması, mümkündür" önermesi aslında "Adem, koşar" ve "bu mümkündür" şeklinde hükme yönelik bir yüklemlemedir. *De re* önermelerde ise, "Adem

[292] William Kneale, "Modality De Dicto and De Re", *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, ed. Ernest Nagel vd. (Standford: Standford University Press, 1962), 624-625.
[293] De dicto Aquinas tarafından tanıtılmıştır. Bkz. Catarina Dutilh Novaes, "A Medieval Reformulation of the de Dicto / de Re Distinction" (Erişim 20 Kasım 2022), 2.
[294] Thom, "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic", Logic, Epistemology, and the Unity of Science Volume 11/262-264.
[295] William Kneale - Martha Kneale, *The Development of Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 236; Novaes, "A Medieval Reformulation of the de Dicto / de Re Distinction", 2.

için koşmak, mümkündür" ya da "Adem, mümkün olarak koşar" şeklinde olmak üzere modalite hükmün arasında kullanılır.[296] Konu bir şeydir, yüklem ise başka bir şey olup, aradaki ilişkinin niteliği modalitedir.

Daşdemir'in "Nesnel/Sözel Dikotomisi" başlığı[297] altında incelediği bu ayrım, esasında, Quine tarafından bazı tür önermelerin ifade edilişinden kaynaklı kapalılık dolayısıyla üç farklı türde gerçekleştirilen ayrımlar olarak literatürde yer almaktadır. Bahsi geçen kapalılık şu şekilde ifade edilir:

"Adem, birinin ispiyoncu olduğuna inanıyor" (1)

"Adem, ispiyoncular olduğuna inanıyor" (2) Adem inanıyor ki: $\exists x$(*x*, y'dir).

"O, öyle biri ki, Adem onun ispiyoncu olduğuna inanıyor" (3) $\exists x$(Adem inanıyor ki x, y'dir).

Quine göre 1 numaralı önermenin ifade ediliş biçimi aynı zamanda 2 ve 3 numaralı önermedeki ifadenin anlaşılmasına sebebiyet verir. Oysa sembolik ifadeleri tamamen birbirlerinden farklı olan bu önermeler, aynı anlamlar olmadığı gibi yapı olarak da bir değildir. Bu sebeple üç tür *de re/de dicto* ayrımı ortaya çıkar:

1. Sözdizimsel/Sentaktik olarak *de re/de dicto* ayrımı *(syntactically)*
2. Anlamsal olarak/semantik *de re/de dicto* ayrımı *(semantically)*

---

[296] Thomas Aquinas, "De Propositionibus Modalibus", *Opera Omnia* (Rome: San Tommaso, 1976), Tomus XLIII/41; Novaes, "A Medieval Reformulation of the de Dicto / de Re Distinction", 2. Thomas Aquinas'tan sonra Okhamlı William *de re- de dicto* ayrımını reddederek, bir önermenin ya bir hüküm ile (*cum dicto)* ya da bir hüküm *(sine dicto)* olmaksızın kurulabileceğini söyler. Çünkü de re modalitenin bazı sonuçları Okham'ın dilsel mantık ve ontolojisi ile uyumamaktadır. *Cum dicto* önermelerde, hüküm konu olurken yüklem modalitedir. *Sine dicto* önermelerde ise modalite konu ve yüklem arasındaki ilişkiyi nitelemek adına zarf olarak önermede bulunur. "○**"** sombolünün kopulayı, **η** modaliteyi temsil ettiği farzedilirse sembolleştirme şu şekilde yapılmaktadır:
Cum dicto: [a ○ b] ○ **η**
Sine dicto: a (**η**○) b
Okham tarafından gerçekleştirilen bu ayrımdan *cum dicto*, Aquinas'ın *de dicto* kavramına, *sine dicto* ise *de re* ayrımına işaret etmektedir. Yirminci yüzyılda bu ayrım Okham'ın on üçüncü yüzyılda yaptığı ayrımdan esinlenerek *de re* ve *de dicto* olacak şekilde yeniden kullanılmıştır. Bkz. Novaes, "A Medieval Reformulation of the de Dicto / de Re Distinction", 3. Modern döneme gelindiğinde ise G. Von Wright bu ayrımı Aquinas'ın terminolojisinden yola çıkarak kullanmıştır. Bkz. Georg H. Von Wright, *An Essay in Modal Logic* (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1951), 1.

[297] Daşdemir, *İbn Sinâ Mantığında Modalite*, 45.

3. Modal/metafizik olarak *de re/de dicto* ayrımı *(metaphysically)*[298]

De dicto, bir şey hakkında söylenilen sözün, konu olduğu önermelerdir. Kelimelerin bilgisi *(knowledge of words)* olarak da ifade edilen[299] bu önermeler, bir kişiden ya da metinden doğrudan ya da dolaylı bir aktarım ile kurulur. Sözgelimi "Adem, üçgenin iç açılarının toplamının 180 olduğuna inanmaktadır (*Adem <u>believes that</u> the sum of the internal angles of every triangle equals two right angles*.)" önermesi, Adem'in düşüncesine yönelik açıklama yapma gerekçesi ile kurulmuş bir önermedir.[300] İngilizce de "*It is possible that"* ya da "*It is necessary* that" ifadeleri ile *de dicto* önermeler kurularak modalite, konu olan ifadenin niteliği olur.[301] "*Paraphrasing"* denilen işlem ile kurulan önermeler, ikinci dereceden bir anlatım olan *(second-order statement) de dicto* (hüküm hakkında) türü çıkarım olarak kabul edilir. Bu sebeple modal nitelik, konu mahallinde bulunan önermeye dahildir. Sözgelimi "Adem, arabayı tamir eder, mümkündür" yargısında konu mahallinde bulunan önermeye yüklem olarak gelen modal nitelik *de dicto* türü bir yargı oluşturur.

Şeylerin bilgisi *(knowledge of things)* olarak bilinen *de re* önermelerde[302] ise, modal nitelik önermeye dahildir.[303] *De re* modalitede konu, varlıkta karşılığı olan bir şeydir. Dolayısıyla bu tür kurulan mutlaka olumlu bir önermede yüklem konuya yüklenir.[304] Önerme bir "şey" hakkında olup, konu mahallinde başka bir önerme bulunmaz. Çıkarım esnasında ise, önerme öncüllerden doğrudan çıkarılandır. İngilizce ifadesiyle *"paraphrasing"* gerçekleşmediği için hakkında konuşulan şeyin dış dünyada birinin düşüncesinden ve inancından bağımsız olarak varlığı hakkında konuşulur. Sözgelimi

[298] Willard V. Quine, "Quantifiers and Propositional Attitudes", *The Journal of Philosophy* 53/5 (1956), 177-187; Nelson Micheal, "Propositional Attitude Reports", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2022.
[299] Ronald Fagin vd., *Reasoning About Knowledge* (London: MIT Press, 2003), 82.
[300] Gabriel Ferreira Da Silva, "De Dicto and De Re: A Brandomian Experiment on Kierkegaard", *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* 7/2 (2019), 228.
[301] Von Wright, *An Essay in Modal Logic*, 8.
[302] Fagin vd., *Reasoning About Knowledge*, 82.
[303] Kneale - Kneale, *The Development of Logic*, 236; Daşdemir, *İbn Sinâ Mantığında Modalite*, 45.
[304] Thom, "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic", Logic, Epistemology, and the Unity of Science Volume 11/366.

"Adem, Öklit'in önermelerinin doğruluğunu kabul eder (*Adem, committed to the truth of Euclid's proposition.)"* önermesi örnek olarak gösterilebilir.[305]

Sentaktik, semantik ve modal *de re-de dicto* ayrımı bir önermenin anlamının hangi açıdan doğru olduğunun sağlamasının yapılması üzerine modern dönemde gerçekleştirilen bir ayrımdır. Öncelikle mevcut olan asıl önerme irdelenerek, önermenin konusuna karşılık gelen lafzın müstakil bir varlık mı yoksa yargısal bir ifade mi olduğu ele alınır. Daha sonra sağlamasının yapılması açısından *de re* ve *de dicto* tarzda anlaşılmak üzere önerme, bir kez daha kurularak yeni önermelerin doğruluğu denetlenir.

Sentaktik ayrımda önermedeki lafızlar, dilbilimsel açıdan dikkate alınır. Asıl önerme *de dicto* olarak kurulduğunda önermenin konusu başka bir önermedir. *De re* olarak kurulan önermede, konu mahallinde bulunan ifade, müstakil bir varlığı refere eder. *Paraphrasing* işlemi burada dikkat çeken asıl unsurdur. Sentaktik ayrımda, asıl önerme birden fazla anlama geldiğinden, doğruluk soruşturmasından ziyade kapalılığı çözümlemek adına iki türde de önerme kurulabilir. Vince Gillian tarafından tasarlanmış, uyuşturucu üreticisi Heisenberg'in aslında basit bir kimya öğretmeni olan Walter olduğunu ve çevresinin onu bu şekilde tanımadığını konu edinen *Breaking Bad* dizisinden yolacak çıkarak bahsi geçen ayrımları örneklendirelim:

Asıl önerme: Hank[306] inanıyor ki, biri suçludur.

De dicto: Hank inanıyor ki suçlular vardır. (En az bir insan, suçludur.)

De re: Hank, onun (var olan muayyen birinin) suçlu olduğuna inanıyor.

Semantik ayrıma gelince, yine asıl önermeden yola çıkarak, önermenin konusu olan lafız ve delalet ettiği anlam incelenerek *de re* ve *de dicto* tarzda önermeler kurulur, doğruluk soruşturmasına tabi olur. De re önermede bulunan isim ya da zamir aynı nesneye

[305] Da Silva, "De Dicto and De Re: A Brandomian Experiment on Kierkegaard", 229; Micheal, "Propositional Attitude Reports".
[306] Hank, Walter'ın bacanağı olup aynı zamanda Heisenberg'in peşinde olan üst düzey bir polistir. Ancak, Heisenber'in Walter olduğunu uzun bir süre öğrenememektedir.

tekabül eden başka bir isim ya da zamir ile değişebilirken, semantik *de dicto* önermelerde bu değişim söz konusu değildir.

Asıl önerme: Hank, Heisenberg'ün suçlu olduğuna inanır.

Hank, Heisenberg'i Walter olarak tanır.

Hank, Heisenberg'i aynı zamanda karanlıkta uyuşturucu satan kişi olarak tanır.

Hank, Walter'ın karanlıkta uyuşturucu satan kişi olduğunu bilmez.

Yukarıdaki önermelerden yola çıkarak elde edilen aşağıdaki önermeyi *de re* ve *de dicto* tarzda açıklayalım:

Asıl önerme: Hank, karanlıkta uyuşturucu satan kişinin suçlu olduğuna inanır. (*de dicto*)

Semantik önermede konunun karşılık geldiği altı çizili lafız, anlamı refere edecek aynı zamanda yukarıdaki önermeler ile de çelişmeyecek başka bir lafız ile yer değiştirdiği takdirde doğru bir önerme elde ediliyorsa, önerme *de re* doğru önerme olur: "Hank, Walter'ın suçlu olduğuna inanır" önermesi yukarıdaki önermelerden elde edilen doğru bir çıkarım değildir. Nitekim Hank, Walter'ın uyuşturucu satıcısı Heisenberg olduğunu bilmez. Dolayısıyla konu, başka bir lafız ile değişmez. Asıl önerme *de dicto*dur. Başka bir örneği ele alalım:

Asıl önerme: Karanlıkta uyuşturucu satan kişi, Hank'in suçlu olduğuna inandığı biridir. (*de re*)

Aynı şekilde bu önermenin de denetlenmesi, altı çizili önermenin yerine yukarıdaki veriler ile uyumlu başka bir lafız getirme ile olur: "Walter, Hank'in suçlu olduğuna inandığı kimse gibi biridir." Her ne kadar Hank, Walter'ın suçlu olduğunu bilmese de Walter esasında öyle biri olduğundan önerme doğru kabul edilir. Dolayısıyla bu önerme *de re* doğru bir önerme olmuş olur.

Modal ayrım ise, modalitenin önermede iki şey arasındaki bağı mı nitelediği yoksa modal niteliğin başlı başına bir önermeye yüklem mi olduğu tartışmasıdır. Orta çağda *de re- de dicto* tartışması çoğunlukla bu üçüncü ayrım üzerinden gerçekleşir:

Asıl önerme: En kısa ajan, aslında ajan olmayabilir.

Bu önerme doğru kabul edildiğinde "en kısa ajan" yani önermenin konusu ile kastedilen şeyin ne olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Nitekim, önerme iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi, "En kısa olan ajan, aslında bir ajan değildir" yorumudur. Burada en kısa ajan ile kastedilen şey, söz konusu en kısa ajana ait genel bir niteliktir. Başka bir deyişle, "En kısa olan her kim ise, o kimse ajan değildir" ifadesi aktarılmak istenmektedir. Ancak, önermenin, tek yorumu bu olmayıp, "en kısa ajan" ile ifade edilmek istenen şey, muayyen bir ajanın aslında ajan olmadığıdır. Yani, x olarak bilinen ve en kısa ajan olan kişinin gerçekte ajan olmadığı ifade edilmek istenmektedir.

Tablo 1: De re ve De Dicto Önermelerin Örneklendirilmesi

	De re	*De dicto*	Asıl önerme
Sentaktik	Hank, onun (var olan muayyen birinin) suçlu olduğuna inanıyor/inanır.	Hank inanıyor/inanır ki suçlular vardır. (En az bir insan, suçludur)	Hank inanıyor ki, biri suçludur.
Modal	Hank'in kitap okuması mümkündür.	Hank mümkün olarak kitap okur.	Hank kitap okur.
Semantik	-	Hank, karanlıkta uyuşturucu satan kişinin suçlu olduğuna inanır.	Hank, karanlıkta uyuşturucu satan kişinin suçlu olduğuna inanır.
	Walter, Hank'in suçlu olduğuna inandığı kimse gibi biridir	-	Karanlıkta uyuşturucu satan kişi, Hank'in suçlu olduğuna inandığı biridir.

Batı felsefecilerinden Paul Thom, İbn Sînâ'nın yüklemli önerme anlayışının *de re* okunuş ile uygun olmadığını belirtir. Çünkü "İnsan, canlıdır" önermesi, "İnsan olarak zihnimizde tasavvur ettiğimiz şeyi, ister somut varlık olsun isterse de olmasın, canlı

olarak varsaymak zorundayız" anlamına gelmektedir. *De re* yaklaşım, bir yüklemin var olan bir konu için var olması anlamına geldiğinden, malum önermeye yönelik anlamın okunuşu *de dicto* yaklaşıma daha yakındır. Nitekim bu önermelerde konu, zihnî bir şey olabilir. Bu durumda bu varsayım belirtilerek *de dicto* önerme kurulur.[307] Yapı olarak *de re* görünen, ancak *de dicto* anlam barındıran bu önermelerdeki zorunluluğun, şey hakkında değil önerme hakkında olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla hüküm, konu konumundayken modalite yüklem olmuştur.

Öte yandan, İbn Sînâ ancak üç zamandan birinde bilfiil var olan bir şey hakkında önermelerin kurulabileceğini belirtir. *De re* ve *de dicto* önermeler arasındaki farkın yeterince keskin olmayışı, onun yaklaşımını anlamlandırmada da bir tür kapalılığa yol açar. Nitekim, var olan bir şey hakkında kurulacak önerme, *de re* bir önermedir. Çünkü, o şey vardır ve o şeyin niteliği vardır. Oysa Fârâbî'nin okuyuşunda konunun belli bir sınırı yoktur. Var olan da olmayan da konunun ferdi olabilir. Konuya bir hakikat yüklenmez. Bu sebeple, İbn Sînâ'nın önerme anlayışı $\exists x(Yx)\&Lx$ şeklinde okunabilecekken Fârâbî'nin imkan içeren konusu dolayısıyla önemelerin $\forall x(Yx \rightarrow Lx)$ şeklinde okunacağını düşünüyoruz. Bu durumda Thom'un aksine biz, İbn Sînâ'nın mutlaka önermesinin *de re* okunuşa daha uygun olduğunu, Fârâbî nazarından mutlaka bir önermenin ise *de dicto* okunuş ile daha açıklayıcı olacağına inanıyoruz.

Konusunun varlığı bakımından oluşturulan bir önerme, tek tip bir varlığı konu edinmez. Mümkün, anda bilfiil, geçmişte olan ya da gelecekte var olacak varlıkların konu olduğu önermeler söz konusudur. Paul Thom, bu durumu önermenin modalitesi ekseninde işler. Modaliteyi oluşturan unsurlardan biri de nitelediği öznenin zatıdır. Zat varsa ya da var olacaksa o özneyi belirli bir nitelikte ya da zamanda almaya kabildir.[308]

---

[307] Thom, "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic", Logic, Epistemology, and the Unity of Science Volume 11/365-367.

[308] Thom, "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic", Logic, Epistemology, and the Unity of Science Volume 11/366. Thom kıyaslar söz konusu olduğunda ise, *de re/de dicto* kombinasyonunun sadece *de re*'nin vereceği bir sonuçtan daha doğru olduğunu öne sürer. Thom, "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic", Logic, Epistemology, and the Unity of Science Volume 11/367-371.

Çeşitli mertebelerde oldukları belirtilen varlıklardan oluşan önermelerin de yorumlanışının *de dicto* bir okunuşa daha uygun olduğu söylenebilir. Çünkü *de re* okuyuş, var olan bir konu gerektirdiğinden, bu tür yaklaşımda imkansızların içerildiği zihnî varlıklara yönelik herhangi bir yüklemleme söz konusu olmaz.

Yine de Thom, metafiziksel önermelerin *de re* olmasından ziyade hem *de re* hem de *de dicto* unsurları barındırdığını belirtir. Basit *de re* önermeler belirli bir zamana işaret ederken, *de re* ve *de dicto* kombinasyonları tüm zamanları içine alır. *De re* anlatımda başka canlıların ya da renklerin olmadığı mümkün bir dünyada "zorunlu olarak beyaz-olmayan renkler vardır" önermesi ile insan dışında başka canlıların olmadığı bir dönemde "zorunlu olarak insan-olmayan canlılar, vardır" önermeleri doğru değildir.[309] Ancak, *de re* ve *de dicto* kombinasyonu ile okunursa, önermelerde ne ifade edilen konu bilfiil olmak zorundadır ne de imkana zamansal bir sınır getirilebilir. Nitekim *de dicto* önermeler, önermenin konusu ve yüklemi düşünüldüğünde mümkün her koşulu barındırır. Sözgelimi insanın zorunlu olarak cisim olduğu ifadesi *de re* bir önerme gibi görünse de anlamı itibariyle her şeyden önce *de dicto* zorunlu bir önermedir. *De re* ve *de dicto* önerme kombinasyonu mümkün önermelerde de kullanılabilir. "Her C, mümkün olarak B'dir" önermesi "Her C'nin mümkün olarak B olması zorunludur" anlamına gelmektedir.[310]

Modal önermelere yönelik *de re- de dicto* ayrımı mutlak olarak kabul edilen bir tasnif olmamakla birlikte, eleştiriler çoğunlukla *de re* önermelere yöneliktir. Şey hakkında oluşturulan *de re* önermeler, zorunluluk kipinde anlam bulanıklığına sebep olur. Özellikle yirminci yüzyılda *de re* önermeler özcülük (*essentialism*) ile ilişkilendirilerek işlendiği için "bir şey zorunlu olarak mutlak bir niteliğe sahip midir?" sorusu gündeme gelir.[311] Nitekim bir şeyin zorunlu ve mutlak üstelik onun özünden ayrı bir niteliğinin (arazının)

[309] Thom, "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic", Logic, Epistemology, and the Unity of Science Volume 11/372-373.
[310] Thom, "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic", Logic, Epistemology, and the Unity of Science Volume 11/372-373.
[311] Novaes, "A Medieval Reformulation of the de Dicto / de Re Distinction", 3-4. Ayrıca bkz. Fedor Benevich, "Avicennian Essentialism", *British Journal for the History of Philosophy*, (2021), 1-24.

olması mümkün değildir. Bu durumda ona nitelik demek güçleşir, özünden bir parça olmalıdır.

3.2. Hal Teorisi ve Bağ Teorisi

Önermede modalitenin neliğine yönelik tartışmalar, modern dönemde hal (*aspect*) ve bağ (*copulative*) teorisi ekseninde şekillenmiştir.[312] Bu teoriler, klasik dönemde modalitenin önermenin kısımlarından hangisinin keyfiyeti olduğu tartışmalarına getirilen modern açılımlardır.

Hal teorisi, konu ve yüklem arasındaki ilişkinin varlıksal bir ilişki dolayısıyla kurulduğu ve mantığın da varlık üzerine bina edilmesi gerektiği iddiasındadır. Bu tür önermelerde konu, kendisine yüklenen niteliğin yanı sıra "vardır" özelliğini taşır. Bu teori, büyük ölçüde Aristotelesçi geleneğin bir yorumu olan önerme kurulum yaklaşımıdır.

Hal teorisine göre, olumlu önermelerde yüklemin konuya yüklenebilmesi için öncelikli olarak konunun varlığının kabul edilmesi gerekir. Ancak olumsuz önermeler, İbn Sînâcı bir yaklaşım ile, konusunun varlığını gerektirmez. İngilizce'de *"p is q"* önermesinde yer alan "is" [313], Araça'daki *"كان"*, Farça'daki *"است"*, Latince'deki *"esse"* gibi bağlaçlar, bulundukları dillerde konu ve yüklem arasındaki varlıksal bağı yani, konunun var olduğunu ifade eder.

Hal teorisinde önermede bulunan bağlaç görevi gören ifade sayesinde "p, q'dür" önermesi, "p, q olarak vardır" anlamını taşır. Dolayısıyla önermede konu olan p'nin hem var hem de q niteliğine sahip olduğu ifade edilir.[314]

---

[312] *Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi* başlıklı doktora tezi, modal kıyas ekseninde bu iki teorinin kapsamının irdelendiği Türkçe'deki değerli çalışmalardan biridir. Teorilerin ayrıntıları için bkz. Muhammet Çelik, *Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 12-68.

[313] Allan T. Bäck, *Aristotle's Theory of Predication*, ed. J. Mansfeld vd. (Köln: Brill, 2000), LXXXIV/3; Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978), 17-18.

[314] İbn Sînâ bu görüşe yakın bir yaklaşım sergiler. Ancak Arapça mantık geleneğinin öncülerinden olan Muallim-i Sani bu görüşü kabul etmeyerek bağlacın varlıksal bir anlam ifade etmediğini savunur. Bäck, *Aristotle's Theory of Predication*, LXXXIV/19-22.

Bağ teorisi ise, konu ve yüklem arasındaki ilişkiyi kümeler teorisi ekseninde, olumlu önermelerde aynı kümenin elemanı olmak ile tanımlar. Yani, bir önermenin doğruluğu, o önermenin konusunun referansta bulunduğu ferdin, yüklemin de referansta bulunduğu fertler kümesinde bulunması ile ölçülür. Bu sebeple bu teoride yüklem, hal teorisinde olduğu gibi konuya ait bir nitelik, ya da konudan soyutlanan bir hal-durum olmaktan ziyade belli bir ontolojik seviyeye sahip fertler kümesidir.[315] Bağ teorisine göre önerme; konu, yüklem ve *kopula* olmak üzere üç parçadan oluşur.[316] *De re-de dicto* ayrımı da bağ teorisinin modal önermeyi okuma şekli ile ilişkilidir.[317]

Bağ teorisinde kopula, önermede konunun var olduğunu ve yüklemi aldığını göstermekten ziyade, olumluluk-olumsuzluk ile yüklemin konuya ilişip ilişmeyeceğini ifade eder. Bu sebeple, olumluluk ve olumsuzluk tüm önermeyi etkileyen bağın bir niteliği olarak ortaya çıkar.[318] Bu teoride kopula, hal teorisinde olduğu gibi konunun yüklem olarak var olduğunu ifade etmekten ziyade yüklemin konuya iliştiğini *(apply to)* göstermek için kullanılır. Bu sebeple önermede bulunan modal nitelik de bu ilişkinin yani bağın niteliği olmaktadır.[319]

Her ne kadar klasik gelenekte, yalnızca olumlu önermelerin konusunun varlığını gerektirdiği ifade edilse de biz olumsuz önermelerin de bu cihetten işlenmesi gerektiğini düşündüğümüzü daha önce belirtmiştik. Hal teorisi ve bağ teorisi, bir bakıma konusunun varlığı bakımından önerme taksiminin, önerme kurulumuna indirgenmiş halidir. Önerme bağ teorisi ile kurulursa, konunun olumluda da olumsuzda da var olması gerekir. Çünkü hal teorisi, hakikî ve zihnî varlıkların konu olduğu önermeler için geçerliyken, bağ teorisi sadece haricî varlıklar için geçerlidir.

---

[315] Klima, "The Semantics of the Copula and the Metaphysics of Being in Geach, Buridan, and Aquinas", 2-3.
[316] El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", 371.
[317] Çelik, *Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi*, 13.
[318] Patterson, *Aristotle's Modal Logic*, 18-19.
[319] Patterson, *Aristotle's Modal Logic*, 19. Bağ teorisinin geleneksel ve modern yorumları bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada ayrıntısına girilmeyecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çelik, *Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi*, 12-32; Marko Malink, *Aristotle's Modal Syllogistic* (Cambridge: Harvard University Press, 2013), 69-79.

4. Önermenin Varlıksal Anlamı

"A, vardır/mevcuttur" formunda kurulan önermelerde yüklem konumunda olan varlık, konuya yönelik olumlu bir sıfatın yüklenmesine işaret eder. Çünkü varlık mefhumu, içinde herhangi bir olumsuzluğu barındırmaz.[320] Parmenides'e kadarki süreçte varlığa yönelik tartışmalar, önermesel düzlemde "varlık vardır", "varlık var değildir", "varlık hem vardır hem var değildir" şeklinde özetlenebilir. Parmenides'in var olmayanın var olmadığı yaklaşımı ise, fiziksel anlamda boşluğun varlığına tekabül etmektedir.[321] "Var olmayan" olarak boşluk, "var değildir" anlamına gelmektedir. Bu düşüncenin temelinde, bir önerme ister olumlu ister olumsuz olsun, daima konusunun varlığını gerektirir ilkesi yatmaktadır. Önermede "-dır, -dir" şeklindeki kopula, olumlu önermede hal teorisinin önermeyi okuyuşuna göre bir anlama gelirken, olumsuz önermelerde madule anlama gelir. "C, B değildir" önermesi "C, B olmayarak vardır" şeklinde okunur.[322] Madule anlam, mutlak bir yokluk ifade etmez. Önermede konunun, yüklemin niteliği olmaksızın varlığının sabit olduğu anlamına gelir.

Konu ve yüklem arasında varlıksal ilişkiyi bildiren "-dır/is/هو /esse/estin" eki kullanım itibari ile birden fazla anlama gelmektedir: Bunlar sırasıyla, yüklemleme, varlık bildirme, özdeşlik ve kapsamadır. "-dır" ekine yüklenen bahsi geçen çeşitli anlamların bulunduğu görüşü *Frege-Russell bilinmezlik tezi* olarak da isimlendirilir. Bu düşüncenin temeli Aristoteles'e dayandırılabilir. Bu anlamlar arasında kesin bir ayrımın yapılamaması önemli ontolojik ve epistemik açmazlara sebep olur. Micheal Frede'nin (ö. 2007) iddiasına göre, Platon'un özellikle de yüklemleme ve varlık bildirme anlamları arasında ayrım yapmaması büyük bir mantıksal hatadır.[323]

---

[320] Türker, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, 43.

[321] Zehra Oruk Akman, "Epistêmê ve Doksa Tartışmaları Bağlamında: Parmenides ve Heraklitos'a Göre Varlığın Akılsallığı", *Akıl Kitabı-7*, ed. Turgut Akyüz (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 24-25; Mustafa Yeşil, *Kategori ve Metafor* (İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.), 48-49.

[322] Bäck, *Aristotle's Theory of Predication*, LXXXIV/33,35.

[323] Vilkko - Hintikka, "Existence and Predication from Aristotle to Frege", 360-361. Benzer olarak Fahreddin Râzî, varlık-mahiyet ayrımı için şu önermeleri kullanır: "Siyah, mevcuttur" ve "Siyah, siyahtır".

Önermenin varlıksal anlam taşıması, Kant'ın "varlığın" yüklem olamayacağını ifade etmesi ile çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. Ona göre, "C, B'dir" olarak kurulan kategorik bir önerme, C'nin var olduğunu göstermez. Bilakis, ifade ettiği şey, C'nin B ile ilişkili olduğudur. Bu sebeple Kant, bağa varlıksal bir anlam katmanın manasız olduğunu iddia etmektedir. Ondan etkilenen Frege, varlıksal anlam konusunda kendi yolunu çizmiştir. Frege ile klasik mantıktan farklı olarak modern mantık niceleyiciler barındırarak matematikselleştirilmiştir. Niceleyiciler mantığı da denilen yeni mantık ve klasik mantık ayrımına dair Hintikka, niceleyicilik özelliğinin iki mantık arasında gerçek bir fark olmadığını öne sürer. Nitekim semboller ile ifade edilen "her" ve "bazı" gibi niceleyiciler köken itibari ile Aristoteles'e dayanmaktadır. O halde Frege ve Pierce ile oluşan modern mantığı yeni yapan şey nedir?[324]

Hintikka, Aristoteles'te bir yargının bilfiil varlıklara yönelik bir anlam barındırmadığını savunur. Sözgelimi "Her B, A'dır" önermesi, İbn Sînâ'da olduğu gibi, B'ye bilfiil karşılık gelen her varlığın A olduğu anlamına gelmemektedir. Aristoteles'in önerme kurulumu, B ile A arasında temel bir ilişki olduğunu ifade etmekten öteye gitmez:

> "Her B, A'dır" gibi bir öncül, B terimiyle ifade edilen formun her zaman A tarafından ifade edilen forma eşlik etmesinin bir olgu olduğunu söyler. Ve "Her B, A'dır" gibi bir öncül, bu nedenle, ilk etapta form ilişkileriyle ilgili olarak düşünüldüğünden, bu formları örnekleyen varlık kümeleri büyük ölçüde ilgisiz hale gelir. [325]

Aristotelesçi yüklemlemede, varlıksal anlam, bağ tarafından değil, yüklem tarafından taşınır. Niceleyiciler ise, varlıksal anlamı taşımak ile görevli değillerdir. Bu sebeple onların gerçek birer niceleyici olduğu söylenemez. Frege ve takipçilerinde ise bu görev, varlıksal niceleyicilerindir. Klasik mantık ve modern mantık arasındaki en önemli ayrım

---

Her iki önerme farklı anlamlar ifade etmektedir. Fahruddîn Râzî, *Meʿâlimü uṣûli'd-dîn*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 52-56.

[324] Vilkko - Hintikka, "Existence and Predication from Aristotle to Frege", 365-366.

[325] Vilkko - Hintikka, "Existence and Predication from Aristotle to Frege", 365-366.

da buradan kaynaklanır.[326] Niceleyiciler mantığı olarak modern mantık, niceleyicilerin varlıksal anlam içermesi ile Aristocu gelenekten ayrılır.

Önermenin varlıksal anlamı söz konusu olduğunda Aristoteles ve Kant'ın önermeye yaklaşımı oldukça benzerdir. Her iki filozof da "varlık" mefhumunun yüklem olmayacağını öne sürer. Aristoteles'te yüklem, varlıksal bir anlam bildirirken, varlığın kendisi yüklem olmaz. Kant'ta ise, bırakın varlığın yüklem olmasını, yüklem, varlıksal bir potansiyel dahi barındıramaz.[327]

Olumlu ve olumsuz önermeler, konularının varlığını gerektirirse, konunun ya da yüklemin, yokluksal bir anlam içermesi durumunda önermenin işaret ettiği anlam ne olur sorunu ortaya çıkar. Yalnızca olumlu önermelerin konularının varlığını gerektirdiği kabul edilse dahi böyle bir şartta önermenin konusu ya da yüklemi yokluk bildirirse ne olur?

Ali Kuşçu (ö. 1474) yalnızca olumlu önermelerin konularının varlığını gerektirdiğini öne sürerek, bu probleme bir çözüm ileri sürer. Varlık, etken ya da edilgen olan şey; madum da etken ya da edilgen olmayan şeydir.[328] Ona göre "Adem, madumdur" sözü olumlu değil, olumsuz bir önermedir. Çünkü olumlu önermelerde "vardır" ilkesinden yola çıkılır ve konuya varlık atfedilir. Yüklemi madum olan önermelerin ise konusu yok (var-değil) hükmündedir.[329]

İbn Sînâcı önerme anlayışında, kurulan yüklemli önermelerde konunun yüklem niteliğini alarak var olduğunun benimsendiği malumdur. Bu anlayış Parmenides'te de olduğu gibi bağın varlıksal bir anlam ifade etmesi dolayısıyladır. Bu sebeple Kuşçu, mevcut ya da madumun yüklem olduğu durumlarda bağa ihtiyaç duyulmadığını belirtir. Bir önerme kurulduğunda önermenin olumlu ya da olumsuz olması, bağın "-dır" ya da "-

[326] Modern mantıkta varlıksal anlamın taşıyıcısı yalnızca, niceleyiciler değildir. Bunun yanında konunun boş küme olmadığını ifade eden özel isimlerin (*proper names*) de varlıksal anlam taşıdığı iddia edilir. Ancak, 1950'lerden sonra bu düşünce eleştirilerek, hususen Hintikka, Leblanc ve Hailperin tarafından reddedilmiştir. Vilkko - Hintikka, "Existence and Predication from Aristotle to Frege", 365-366.
[327] Vilkko - Hintikka, "Existence and Predication from Aristotle to Frege", 367.
[328] Kuşçu, *Şerḥu't-Tecrîdi'l-ʿaḳāid*, 176.
[329] El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", 381.

değildir" olması ile belirlenirken, varlığın yüklem olduğu önermelerde yüklemin anlamı dikkate alınır. Madumun yüklem olduğu bir önermede yüklemin manası, konunun kendinde varlığını reddeder.[330] Bağın olumlu ya da olumsuz olması, nispetin varlık göstermesine bağlıdır. Şayet bağ, varlık ise, yüklem varlık olsun ya da olmasın önerme olumlu olur. Bağın yokluk olması durumunda Kuşçu'ya göre önerme olumsuz olur.[331] Yargı, her ne kadar şeklen olumlu görünse de yüklemi madum olduğunda varlık bildirmesi mümkün değildir. Bağın bulunduğu önermelerde varlık, yüklemin konuda olmasında aranırken, bir önermede bağ yok ise yüklemin bildirdiği varlık derecesi doğrudan konuyla ilişkilidir.

Devvanî, Kuşçu'ya yazmış olduğu haşiyede, onun bu görüşünü reddederek, önermenin yükleminin madum olmasının, yargıyı negatif kılmayacağını belirtir. Üstelik olumsuz bir önermede konunun madum olduğu ifade edilmek isteniyorsa, o önermenin yüklemi madum olmaz. Aksi takdirde kastedilene ulaşılması mümkün değildir. Olumlu önermede madum yüklem olursa, o önerme olumlu olmaya devam eder. Çünkü önerme, konunun kendinde varlığından ziyade, yüklemin konu için sübutuna işaret eder. Bu sebeple "Adem, madumdur" denildiğinde, madumun Adem için yüklem olmasının doğru olduğu ifade edilir.[332] Bir şeyi kendinden olumsuzlamak bir şeydir, onun varlığını reddetmek başka bir şeydir. İkincisi, birincisi için temel oluşturur. Çünkü, bir kişi, Adem'in madum olduğu durumda, "Adem, Adem'dir" önermesini reddedebilir. Başka bir açıdan bakılacak olursa, "Adem, madumdur" önermesi, Adem'i konu olarak kendinden olumsuzluyorsa, o takdirde yüklem, madum olmaz, Adem olur. Yüklem, konu ile aynı olur ve çıkan önerme "Adem, Adem olmayandır" olur. El-Rouayheb da Kuşçu'nun, madumun yüklem olduğu önermelerin olumsuz hükmünde olması gerektiği görüşünün problematik olduğunu öne sürer.

---

[330] El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", 381.
[331] Kuşçu, *Şerḥu't-Tecrîdi'l-ʿaḳāid,* 201; El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", 367.
[332] El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", 382.

Bir şeyin varlığı, o şeyin kendisine bağlıdır ve yokluğunun da yine kendisinden başka bir şey ile gerçekleşmesi mümkün değildir. Adem, Adem'den başka bir varlık ile var olmadığı gibi, hiçbir nitelik eksikliği Adem'in varlığını sona erdiremez. Adem, ancak Adem olmazsa, madum olabilir.[333] Dolayısıyla, Adem'in var ya da yok olması, ancak kendi varlığının devamına bağlıdır. Adem varsa kendi olarak vardır. Bu durumda varlık yüklemi, bir konuya ilişiyorsa, o konunun kendisinin var olduğu ifade edilir.

Konusu Tanrı olan bir önerme için, "*Vacibu'l-Vucud*, mevcuttur" yargısı oluşturulduğunda, tanrılık özü gereği var olmayı içerdiği ve vücudu vacip olduğu için şai' özsel yüklemleme yapılmış olur. Var olmak onun mahiyetine zaid olmadığından, sentetik bir yüklemleme gerçekleşmez. Varlık O'na yüklenmesi gereken bir şey değildir. Ancak "İnsan, mevcuttur" önermesi için aynı durum söz konusu değildir. "İnsan, bir şeydir" denildiğinde, var olduğu sürece bir şeylik taşır, ancak vardır demek, mevcudiyetinin kendisine sonradan izafe edildiği bir şey olup, eklenmeli yüklem olmuş olur. İnsana yönelik analitik bir yüklem yapılmak istenirse "Var olan insan, vardır" yargısı ile özsel bir yüklemleme gerçekleştirilmiş olacaktır.

Yüklemin "var" olması durumunda hala varlıksal bir bağa ihtiyaç duyulursa, varlıksal bağ da başka bir bağa ihtiyaç duyar. Bu silsile bu şekilde zincirleme devam eder.[334] Önermede bulunan "var" ya da "yok" yüklemi başka bir lafız gerektiren rabıta ihtiyacını ortadan kaldırır. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta ortaya çıkar. Önermenin niteliği, bağın varlık ya da yokluk bildirmesine göre değişir. Bir önermede bağ bulunmuyorsa, önermenin niteliği bakımından belirlenmesi problemi ortaya çıkar. Kuşçu, bu sorunu önermedeki yüklemin anlamını dikkate alarak çözmeyi teklif eder.[335] Yüklem varlık bildiriyorsa önerme olumlu, yokluk bildiriyorsa önerme olumsuzdur. Dolayısıyla olumluluk ve olumsuzluk bağın belirlemesine bağlı olmaktan çıkar.

[333] Kuşçu, *Şerḥu't-Tecrîdi'l-ʿaḳāid*, 91-96.
[334] El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", 374.
[335] El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", 381.

Bu görüşü Devvanî eleştirerek, madumun yüklem olmasının önermeyi olumsuz kılmayacağını nitekim, "Zeyd madumdur" önermesinin, Zeyd'in var olmadığı doğrusunu belirttiğinden olumlu olduğunu savunur. Benzer durumu madumun yüklem olması durumunda önermenin olumsuz olmayacağını, çünkü önermenin Zeyd'in madum olduğunu inkâr etmediğini belirtirken öne sürer.[336]

Kuşçu'nun yaklaşımı her ne kadar makul görünse de El-Rouayheb'ın da iddia ettiği gibi daha büyük açmazlara sebep olur. Önermede yapısal olarak bağ bulunmasa dahi önermenin kurulumu için gerekli şartlardan biri olarak hüküm, konu ve yüklemin biraradalığına ilişir. Önermeler "Konu, yüklemdir" şeklinde okunursa, yüklemin madum olması durumunda, konunun yok olduğu onaylanır. Madule önermelerde de görüldüğü üzere, anlam ve hüküm birbirinden farklıdır. Olumluluk, yapısal bir nitelik iken, doğruluk için önermenin içeriği yani ifade ettiği anlamı önemlidir. Kimi zaman hükmün gerçekleşmesi, olumsuzun doğrulanması ile de sağlanabilir. Kuşçu'nun itirazı, bir önerme "Konu, yüklem olarak vardır" şeklinde okunursa daha çok anlam kazanır. Nitekim "X, madum olarak vardır" önermesi, kendi içinde çelişkili ve anlamsız görünmektedir. Bu durumda olumlu önermenin konusunun her şartta farklı mertebelerde bir varlığının bulunması prensibi çözüm olabilir. Nitekim bir sonraki bölümde de açıklanacağı üzere, şey aynı anda farklı mertebelere nispetle hem madum hem mevcut olabilir. Zihnî varlık üzerine yapılacak bir hüküm, onun dış dünyada madum olduğunun söylenmesi ile doğrulanabilir.

Bölüm Sonu Değerlendirme

Konusunun varlığı bakımından önermelerde karşılaşılan en temel sorun, konunun önermenin hangi durumlarında bir varlığa ihtiyaç duyduğudur. Genel yaklaşım, yüklemli olumlu önermelerin konusunun varlığını gerektirdiği yönündedir. Olumsuz önermeler için bazı İslam mantıkçıları konunun varlığına ihtiyaç duyulmadığını belirtirken, bazıları

[336] El-Rouayheb, "Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions", 382.

da olumsuz önermelerde de konusunun varlığına ihtiyaç duyulduğunu ileri sürer. Bu durum önermenin kurulumu ile doğrudan bağlantılıdır.

Önermenin konusunun var olması/olmaması, "ne ölçüde bir var olmayı/olmamayı gerektirir?" sorusunu zorunlu kılar. Nitekim var olmadığı bilinen şeyler hakkında da yargı cümlesi oluşturulabilir. Bu var olmama (madum) derecesi ne türdedir ya da her var olmayan şey eşit bir şekilde mi varlıktan yoksun olur gibi sorular cevaplanmaya ihtiyaç duyar. Varlığın yanı sıra hakikî varlıklar hariçte var değilken, varlığa gelmeleri imkânsız değildir. Sözgelimi anka kuşu, ya da Kaf Dağı gibi mitolojik karakterlerin varlığa gelme imkanları aklen mahfuzdur. Ancak, Bari Teala'nın ortağı ya da üçgen kare gibi özdeşlik ilkesine taban tabana zıt olan zihnî varlıkların referansta bulunduğu herhangi bir varlığın imkânı aklın prensiplerine aykırıdır. Ancak yine de bunlara yönelik ademî, madule ya da olumsuz yüklemlemeler mümkün görünmektedir.

Önermedeki konu her zaman, dış dünyada var olan bir nesne üzerine kurulmaz. Önermenin doğruluk ilkesinin, önermenin ifade ettiği anlam ile varlığı arasındaki mutabakattan kaynaklandığı göz önünde bulundurulduğunda mesele oldukça karmaşık bir hal alır. Bir önermenin konusu varsa ve yüklemin ifade ettiği anlamı taşıyorsa, bu önerme doğru kabul edilir. Ancak, önermenin konusu var değilse, bu durumda kurulan tüm önermeler yanlış ya da anlamsız mıdır? Bertrand Russell bu soruyu, var olmayan Fransız kralı örneği üzerinden açıklar. Günümüzde Fransa'nın bir kralı olmadığı göz önünde bulundurulduğunda aşağıda verilen önermelerin doğruluk değeri ne olacaktır? [337]

1. Fransa kralı keldir.
2. Fransa kralının kel olduğu doğru değildir.
3. Fransa kralı kel olmayandır.

Yukarıdaki 1. ve 3. önermeler olumlu önerme olması sebebiyle tartışmasız bir şekilde konusunun varlığını gerektirmelidir. Hususen Orta Çağdaki iki yüklemleme teorisine

[337] Bkz. Russell, "On Denoting", 483-485; Klima, *Great Medival Thinkers: John Buridan*, 161-163.

göre önerme, var olan bir konu üzerine kurulur. Hayalî olan bu konularla kurulan önermeler nasıl anlaşılmalıdır? Russell, bu önermelerin anlamsız olmadığını ancak, yanlış önermeler olduğunu söyleyecektir. Klasik mantık geleneğinde ise bu duruma, önermenin konusunun varlık mertebeleri göz önünde bulundurularak çözümler getirilmiştir.

Bir şeyin başka bir şey için varlığı anlamında önermeler ister hariçte olsun ister zihinde olsun, taraflarının varlığını gerektirirler. Çünkü konu ve yüklem arasındaki irtibat olarak tanımlanan hükmün gerçekleşmesi için, iki şey gereklidir. Bu iki şey, kimi zaman hariçte kimi zaman da zihinde bulunur. Bazen konu ve yüklem hariçte bulunmaz ancak *nefsûl-emr*de bulunur. Bazen konu hariçte bulunurken, yüklem itibarî olur ve hariçte bilfiil bulunmaz. Taşköprizâde bunun için "Zeyd, âmâdır" örneğini verir.[338] Bu örnekte konu bilfiil hariçte varken yüklem, hariçte var olan görme eyleminin yokluğu olarak konuya yüklenmiştir. Bu önermenin döndürülmesi uygun değildir çünkü itibarî bir kavramın, haricî bir varlık hakkında doğrulanamadığı ön kabulü mevcuttur.

Olumlu önermelerde, daha önce de mükerreren belirtildiği üzere, dikkat edilmesi gereken husus, bir şeyin kendinden başka bir şey de olduğu fikri doğrultusunda kuruluyor olmasıdır. Konunun kendisinin bir ferdi olduğu bir tümel söz konusudur. Nicelik edatının belirtildiği tümel önermelerde yüklem, konunun kendisine dahil olduğu tüm fertler kümesi için geçerliyken, tikel önermelerde yüklem, tümelin bazı fertleri için geçerlidir. Olumsuz önermeler ister tümel olsun ister tikel olsun, hüküm konuda belirtildiği miktarınca fertlerde bulunmadığı üzerinedir. Bu sebeple önermelerde, fertleri niteleyen tümel ya da tikel yalnızca bir konu ve onu takip eden bir konuluk bulunur.

Önermede birden fazla konuluğun bulunamaması ve tarafların aynı anda konuluk ve yüklemlik alamaması, önerme kurulumu açısından oldukça önemlidir. Çünkü, önermede konu hem taşıyıcı hem de mahaldir. Yüklem ise konuya söylenebilmesi açısından bir

[338] Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî*, 43-45.

nitelik barındırmalıdır. Kanaatimizce konuluk, herhangi bir nesneye referansta bulunmayı zorunlu kılmaksızın konu mahallinde olmayı gerektirir. Olumsuz önermelerin konusunun varlığını gerektirmemesi ilkesi de bu açıdan değerlendirilebilir. Yüklemin taşıyıcısı olan, konu olarak doğrudan zata delalet eden ünvân ya da ona işaret eden vasıf değil, konuluktur. Konu, kendisine söylenebilmesi açısından mahaldir. Bu sebeple, olumsuz önermelerde konuluk mevcut iken, doğrudan gönderimi olan bir konunun bulunması zorunlu değildir.

Konunun varlığının incelendiği bir çalışmada önermenin *de re-de dicto* ayrımına yönelik, sentaktik ve semantik *de dicto* önermeler, doğrudan bu çalışmanın konusuna dahil değildir. Nitekim önermenin konusunun önerme olması, konu olan önermenin varlık cihetinin incelenmesini mümkün kılmayacaktır. Aynı şekilde, modal ayrımda da *de dicto* önermelerde yüklem, konusu önerme olan bir cümleye, cihetin yüklenmesi ile gerçekleştiğinden, konunun varlık ciheti yine iki şey arasındaki ilişkinin nitelendiği modal *de re* önermeler üzerinden incelenecektir.

Önermeler, modalite eksenli kurulum teorileri olan bağ ve hal teorisi ekseninde değerlendirildiğinde *de re /de dicto* ayrımı bağ teorisi ile daha uyumludur.[339] Bu ayrım, her ne kadar modalite üzerinden işlenegelse de bir yönden de önermede konu mahallinde bulunan lafzın işaret ettiği anlama yönelik bir inceleme gerçekleşir. Bağ teorisi ile kurulan önermenin konusu haricî bir varlık olurken, hal teorisi hakikî ve zihnî varlıkları konu edinebilir.

Tüm bu teoriler bir arada düşünüldüğünde, konusunun varlığı bakımından incelenen önermeler için şunlar söylenebilir: Öncelikle, olumsuz önermelerin konusunun varlığını gerektirmediği düşüncesine ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Nitekim olumsuz önerme konusunun varlığını yalnızca hariçte mi yoksa zihni de içine alarak mı gerektirmediği sorusu önem arz etmektedir. Olumsuz önermelerde zihinde bir şeyin ortaya çıkması

[339] Bkz. Patterson, *Aristotle's Modal Logic*, 14; Çelik, *Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi*, 15.

dışında hariçte mukadder ya da muhakkak bir ferde ihtiyaç yoktur. Oysa olumlu önermeler, bahsi geçtiği üzere zihinde hasıl olmak dışında ferdin varlığını gerektirir. Olumsuz önermelerin kurulabilmesi için de zihinde bir tür tasavvur gereklidir. Sözgelimi "Adem, çay içen değildir" önermesi gerçekte Adem var olmasa bile çay içme eyleminin kendisinden olumsuzlanabilmesi için zihinde bir tasavvurun gerçekleşmesini gerektirir.

O halde, olumsuz önermelerin konularının varlığını gerektirmemesi, önermenin hangi mertebede kurulduğuna göre farklılık arz etmektedir. Olumsuzluk, konunun yüklem için *nefsû'l-emr*de sabit olmaması anlamına gelir. Bazen olumsuz önerme, yüklemin konu için hükmün varlık mertebesinde var olmadığı demektir. Sözgelimi, "Hiçbir insan, taş değildir" önermesi, hariçte insanın var olmaması gibi bir durumu gerektirmez. Bilakis, taşlığın, hakikatte insanlık hakkında doğrulanmadığı anlamına gelmektedir. Ancak haricî bir önerme olarak "Hiçbir çelişkilerin biraradalığı, mevcut değildir" yargısı ele alındığında, imkânsız olan konunun, hariçte var olması beklenilemez. Dolayısıyla bu gibi önermeler için, zihinde bir tasavvur yeterli kabul edilebilir. Aynı yargı, hakikî önerme olarak ele alındığında da durum böyledir. Zihnî bir önerme olarak ele alındığında ise, zihinde var olduğu düşünülen varlığın yine zihinde var olmaması mümkün; ancak anlamsız bir ifadedir. Bu sebeple bu gibi önermeleri, hariçte tahkiken ya da takdiren var olmadığı şeklinde ele almak daha uygun görünmektedir. Dolayısıyla hüküm halinde önermeler bir mertebede konularının varlığını gerektirirken, hükme itibar halinde kurulan önermenin varlık mertebesine göre konunun var olma zorunluluğu yoktur.

Başka bir açıdan bakıldığında olumsuz önermelerin konularının varlığını gerektirmediği yaklaşımı benimsendiği takdirde, olumsuz önermeler için haricî, hakikî ve zihnî gibi bir taksimden söz edilebilir mi sorusu gündeme gelmektedir. Ancak olumsuz önermelere yönelik böyle bir taksimin gerçekleştiğini görüyoruz. O halde olumsuz önermeler, olumlu önermelerde olanın aksine hariçte mevcut bir konuyu, hükme itibar halinde gerektirmezler. Hakikî ve zihnî varlıklar üzerine hükmün gerçekleştiği önermeler

kurulabilir. Ancak, imkânsız zihnî varlık ile kurulan önermeler ya olumsuz önerme ya yüklem tarafından madule ya da ademî bir yüklem ile kurulan önermeler olabilirler. Çünkü madum hakkında hüküm vermek, İbn Sînâ geleneği açısından eleştirilir. Olumlu önermeler ise konularının varlıklarını, konunun bulunduğu varlık mertebesine göre alırlar. Sözgelimi, hakikî bir varlık olarak "anka kuşu" hariçte var olan bir varlığın niteliğini haricî olarak almamalıdır. Bu ilke doğrultusunda bir sonraki bölümde konusunun varlığı bakımından önerme taksimi incelenecek ve varlık mertebesine göre hangi önermenin ne durumda doğru olabileceği tartışılacaktır. Lafzî ve kitabî varlıklar itibarî mahiyetler olup, doğalarına yönelik bir niteleme gerçekleştirilmediğinden bu varlıkların konu olduğu bir yargı durumu denenmeyecektir. Nitekim incelendiği kadarıyla klasik mantık literatüründe de böyle bir girişime rastlanmamıştır.

III. BÖLÜM: KONUSUNUN VARLIĞI BAKIMINDAN ÖNERMELERİN MAHİYETİ

Konu ve yüklemin kısmî birliğinden oluşan yüklemli önerme, bir şeyin başka bir şey için var olması şeklinde ifade edilebilir. Daha önce de belirtildiği üzere bir şeyin başka bir şeyde var olması, kendisine yüklenilenin varlığını gerekli kılar. Hükmün gerçekleşmesi, varlığı farz edilen bir şey hakkında olur. Bilinmeyen, varlığı sözün konusu olmayan şeyler için herhangi bir yüklemleme gerçekleştirilemez. Bu sebeple önermede konu mahallinde bulunan tüm kavramlar, birinci bölümde de ele alındığı üzere *meratib el-vücûd* adı altında en az bir varlık mertebesine referansı olan mefhumlardır.

Bu bölümde varlık derecelendirilmesine tabi olan haricî, hakikî ve zihnî varlıkların önermede konu olma haysiyetleri irdelenecektir. Çalışmanın kapsamı, yüklemli önermeler ile sınırlı olduğundan, konusunun varlığı bakımından önermeler irdelenirken, farklı varlık sınıflarının önermede konu mahallinde bulunması durumunda, ortaya çıkan yargı irdelenecektir. Çeşitli mertebede varlıkların yüklem olma hali ise konunun kapsamı dışındadır.

Konusunun varlığı gereken yüklemli önermelerde konu; haricî, hakikî ve zihnî varlıklardan oluşabilir. Yalnızca olumlu yüklemli önermeler her durumda konusunun varlığını gerektirdiğinde, hakikî, haricî ve zihnî önermeler, olumlu yüklemli önerme türü haline gelir. Öte yandan, bir önceki bölümde de ifade ettiğimiz üzere olumsuz ya da madule önermelerin de zihinde dahi olsa bir varlığı olduğu yaklaşımını kabul ettiğimiz için, olumsuz önermelerin bu taksimin dışında kalmadığına inanıyoruz. Dolayısıyla bir p'nin hariçte, hakikatte ya da zihinde q olmadığının ifade edildiği haricî, hakikî ve zihnî olumsuz önermeler de vardır.

Önermelerde konunun varlık derecesi her zaman açık değildir. Mesela, "İnsan, türdür" ya da "İnsan, oturuyor" gibi önermelerde konular aynı görünse de aynı varlık mertebesinde değildirler. Birinci önermede konu zihinde, ikinci önermede konu hariçte

bilfiil var olan bir insana referansla yüklemini alır. Dolayısıyla bu gibi önermelerin konusunun varlığı bakımından irdelenmesi, önermenin konu ve yüklemi arasındaki ilişki dolayısıyla ortaya çıkar.

Seyfüddin Amidî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, haricî ve hakikî olmak üzere önermeleri iki şekilde incelediğini nakleder. Ona göre, İbn Sînâ için, "Her A, B'dir" önermesi, haricî olarak kabul edildiğinde, bu önermedeki B, gerçekte A olan her şey ve zihnin dışında geçmiş, gelecek ve şimdiden birinde A olarak var olan herhangi bir şeye işaret eder. "Her insan, uyuyandır" önermesi bu açıdan değerlendirildiğinde, zihnin dışındaki dünyada insanlar olduğuna ve tüm insan olanların bir zaman dilimde bir süreçte uyuyanlar olarak bulunduğuna delalet eder. Yine İbn Sînâ aynı önermeyi hakikî olarak ele aldığında ise önermenin yüklemi olan B, zihnin basitçe dış dünyada A olarak tanımladığı şeye yüklenendir. Bu yargıda, A'nın dış dünyada bilfiil var olması beklenmez. Ancak, hariçte var olması mümkün olan A konusu için, şayet hariçte var olursa (olduğu takdirde), B olduğu ifade edilir. Sözgelimi, "Her insan, canlıdır" önermesinin konusu olan insan, yalnızca şu anda bilfiil hariçte bulunan insanlara işaret etmez. Zihnin insan olarak imlediği ancak henüz varlığa gelmemiş olanları da içerir. Başka bir deyişle ister var olsun ister olmasın zihnin insan dediği şey, varlığa gelirse, ancak ve ancak canlı olacaklardır.[340]

Fârâbî ise, Amidi'nin naklettiğine göre, haricî önermeleri tanımlarken, İbn Sînâ'ya paralel olarak "Her A, B'dir" önermesinde B yükleminin, gerçekte A olan ve A olarak zihin dışında var olanlara yüklendiğini ifade eder. Ancak bu tanımlamada Fârâbî, İbn Sînâ'dan bir yönüyle ayrılır. Çünkü Fârâbî, bu yüklemlemenin yani A'ların B olmasının geçmiş, şimdi yahut geleceğe referansla değil, bir şeyin kendinde ne olduğuna yani *nefsû'l-emr*e referansla gerçekleştiğini belirtir. "Her insan, uyuyandır" denildiğinde, dış dünyada belli bir zaman diliminde insan olarak var olan şeylerin, var olduğuna ve onların uyuyan olabildiğine işaret edilir. Ancak uyuyan olmaları üç zamandan birinde bu şekilde

[340] Ahmed, "Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism", 353; Semerkandî, *Beşârâtu'l-İşârât*, 138.

gerçekleşmiş olmalarından değil, insanın özünün (doğası) bunu imkânsız kılmamış olmasındandır. Hakikî önerme tanımında da aynı örnekten yola çıkarak B, zihnin var saydığı şeylere, var olan dünyanın ontolojik yapısına ilişkin olarak değil, kendi temel özlerine ilişkin olarak yüklemlenir. "Tüm Etiyopyalılar, beyazdır" önermesinin bu yaklaşımda geçerliliği vardır. Çünkü zihnin var saydığı "Etiyopyalı" kavramı, gerçek dünyada hiç beyaz fert içermese de beyaz olmayı engelleyecek herhangi bir nitelik taşımaz.[341] Kısacası, Fârâbî'nin haricî-hakikî taksimini, şeylerin doğalarına yönelik bir imkân ilişkisi üzerinden açıkladığı söylenebilir. Haricî önermede de hakikî önermede de şeyin doğasının verdiği bir imkân söz konusuyken, aralarındaki fark, imkânın tahakkuk etmesi ya da imkân düzeyinde kalması ile açıklanabilir. İnsanın uyuyan olmasının, özü gereği mümkün olması gibi, Etiyopyalıların beyaz olması da imkân dahilindedir. Ancak insanın uyuması hariçte tahakkuk etmişken, Etiyopyalının beyaz olması henüz gerçekleşmediği için imkân düzeyinde kalmıştır.

Önermeler konusunun varlığı bakımından en kapsamlı haliyle haricî, zihnî ve hakikî olarak üç şekilde taksim edilir. Burada üçlü taksim dikkate alınacaktır. Bu önermeler arasındaki genellik-özellik ilişkisi de mantıkçılar arasında görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Kimi mantıkçılara göre haricî önerme, konusu için farz edilen varlığın hariçte olması, zihnî önerme, konusunun varlığının zihinde sabit olması olarak tanımlanırken, hakikî önerme, zihnî ve haricî varlıktan daha genel olandır.[342] Kimi başka mantıkçılar da zihnî önermenin daha genel olduğunu öne sürer. Bazı mantıkçılar ise, bu önermeler arasındaki kapsama ilişkisinin eksik girişimlilik ilişkisi olduğunu iddia ederler. Bu çalışmada, -birinci bölümde de ifade edildiği üzere- varlıklar arasındaki kaplam ilişkisi göz önünde bulundurularak, genelden özele sırasıyla nicelikleri gözetilmeksizin zihnî,

[341] Ahmed, "Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism", 353.
[342] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 3/66.

hakikî, haricî önermeler arasında tam girişimlilik ilişkisi bulunduğu ön kabulü ile hareket edilecektir.

1. Konusunun Varlığı Bakımından Önermelerin Türleri

1.1. Haricî Önerme

Haricî, Fârâbî'nin varlıkla ilişkilendirdiği ve "doğru" lafzının kendisine atfedildiği, zihnin dışında da bir mahiyeti olan varlıklar için kullanılır. Hariç kavramıyla, zihnin haricî kastedilir. Haricî varlıkların kaynağı zihin değildir. Dolayısıyla tasavvurdan neşet etmez. Kendi varlığı olmak ile birlikte bu varlık zihnin dışındaki evrendedir; sanal ya da zihinsel üretim değildir.

Zihinde zata delalet eden bir unvan mevcuttur. Daha önce de bahsi geçtiği üzere ünvân, konunun lafzına delalet eden mefhumdur. Bir önermede konunun ünvânının doğruluğu yani vukuu, üç zamandan birinde konunun fertlerinin varlığı ile mukayyettir.[343] Konusu, hariçte tahakkuk etmiş önermeler haricî önermelerdir.[344] Haricî önerme, üç zamandan herhangi birinde zihin dışında tahakkuk etmiş/ediyor ve edecek olan varlıkların konu edilmesi ile oluşur.[345] Bunlardan herhangi birinde tahakkuk etmediyse yahut yalnızca birinde tahakkuk etiyse ya da edecekse yine de haricî önerme olarak kabul edilir. Kıyametin haricî bir varlık olması buna örnektir.

Üç zamandan birinde gerçekleşmiş konunun fertleri hakkındaki tümel yargılar da haricî önermelerin kapsamına dahil edilir. "Ordudaki her asker, silah taşımada deneyimlidir" önermesi, geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki fert olarak askerleri kapsar.[346] Yalnızca zihinde var olan bir asker için böyle bir deneyimden söz etmek mümkün değildir. Evet, zihin bu türde bir deneyime sahip bir askeri tasavvur edebilir.

---

[343] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḥariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, 1b.
[344] "Bu şehirdeki tüm insanlar öldürüldü" örneğinde olduğu gibi. Kâşifülgıtâ, *Nakdu'l-Arâi'l-Mantıkıyye*, 2/386.
[345] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/68-69; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 214; Muhammed Tahir Al-i Şübeyr Hâkânî, *el-Meselü ʿala fi'l-Manṭıḳ* (Kum: Envâru'l-Hedâ, 1435), 130. Crane, bazı düşünürlerin geçmişte var olanları madum kabul etmediğini Smart'ın şu eserine atıfla iddia eder: J.J.C. Smart, *Our Place in the Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Esere ulaşamadığımız için Smart'ın bu iddiasını hangi geleneğe dayandırdığını bilemiyoruz.
[346] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/70.

Ancak bu deneyim yüklem olarak da haricî varlığa aittir. Zihindeki tasavvur bu niteliğe sahip olmak değil, bu niteliğin tasavvur edilmesidir.

Haricî önerme, aynı zamanda hariçte olduğu varsayılan bir konu üzerine yine hariçten bir yüklem ile hüküm oluşturulmasıdır. Hüküm, konunun da yüklemin de hariçte olması durumunda gerçekleşir. Sözgelimi, "İnsan, canlıdır" önermesinde konu, ancak hariçte olduğu takdirde yine haricî bir nitelik olan canlılık yüklemini alır.[347] Dolayısıyla insan, ancak geçmişte, şimdiki zamanda ya da gelecekte bilfiil insan olarak var olur ise canlıdır.

Haricî önerme için söz konusu olan üç zamandan biri kaydı, problemli görünmektedir. Nitekim bir haricî önermede hüküm, konusu hariçte bilfiil var olan fertlere yönelik bir yüklem nitelemesi ile gerçekleşir. Şimdiki zamana yönelik bir önermede bu, problem oluşturmaz. Mesela şu an karşımda oturan Adem için, "Adem, oturandır" önermesi haricî bir varlığa referansla kurulan doğru bir önerme olmaktadır. Ancak geçmiş zamanda var olup, nesli tükenen dinozorlar hakkında bir önerme kurduğumda bu önerme haricî mi olacaktır?

Mantıkçılar bu tür önermelerin de haricî olduklarını ifade ederler. Nitekim, yer yüzünde var oldukları bilinen ve kalıntılarına ulaştığımız dinozorlar hakkında "T-rex'in (etobur bir dinozor türü) ısırığı, aslan ısırığından daha güçlüdür" şeklinde bir yargıda bulunduğum takdirde, bu yargının zihnimde oluşturduğum farazî bir varlık olan T-rex'e ait olmadığı, bilakis yaşadığı bilinen geçmişte bilfiil var olan hayvan türlerinden birine ait olduğu ifade edilir. Haydarî'nin verdiği örnekten yola çıkarsak, yeryüzünde hiç demirin kalmadığı bir dönemde, "Demir, sıcakta genleşir, soğukta büzüşür" önermesi ona göre, zihinde var kılınan demire yönelik değil, varlığı bilinen ve ispat edilen zihnin dışındaki bir varlık olarak demir hakkında haricî bir yargıdır. Aynı şekilde, gelecekte gerçekleşecek olaylar için de cennet, cehennem, kıyamet, hesap, mizan, haşir gibi konular hakkında oluşturulacak yargıların haricî önerme olduğu iddiasındadır.[348]

[347] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 214.
[348] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/68-69.

Yukarıda verilen örneklere yönelik birtakım sorunlar oluşmaktadır. Çünkü demir örneğinde de T-rex örneğinde de doğrudan bir türün fertlerine yönelik bir yargıda bulunulmamıştır. Demir önermesi, hariçte var olmuş olan fertlerine yönelik bir yargı barındırsa da şu anda var olmadığı farz edildiğinden, önerme demirin fertleri hakkında değildir. Aksine, "ikincil akledilir olarak, demir hakkında genel bir nitelik beyanında bulunulmuştur" gibi bir iddia öne sürülebilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, her ne kadar önermede ikinci akledilir olarak konu mahallinde bulunduğu düşünülse de sıcakta genleşip, soğukta büzüşen madde ikincil akledilir olan demir değildir. Çünkü zihinde var olan demir bu gibi nitelikleri alamaz. Bu özellikler, ancak bilfiil var veya var olmuş olan bir demire yüklem olabilir. Zihnimdeki T-rex ısıramadığı gibi, zihnimdeki demir de sıcağa maruz kalamaz.

Bu soruna bir açıklama da kelamcılar cephesinden gelmektedir. Konusunun varlığı bakımından önermeler kurulduğunda konunun varlığı haricî, hakikî ya da zihnî ise bu varlık hükmün vukua geldiği zaman hariçte olmak zorunda değildir. Yarın gerçekleşecek bir önerme için "Bazı insanlar, yarın yazandır/yazacak" şeklinde bir önerme kurulduğunda, önemli olan, konunun yarın var olmasıdır. Şu an kurulan önermede hüküm halinde konunun hariçte olup olmaması önemli değildir.[349] Dolayısıyla, bu durum bir ilke olarak gelecekte gerçekleşecek olan kıyamet, haşir gibi olaylar, geçmişte yaşamış Fatih Sultan Mehmet, ya da tufan olarak adlandırılan büyük doğa olaylarının haricî mi hakikî mi tartışmaları için önemli bir noktadır.

Bir önermede yalnızca konunun hariçte var olması, o yargıyı haricî kılmaz. Hüküm, konunun haricî fertleri hakkında gerçekleşirse veya yine mümkün haricî fertleri hakkında gerçekleşmezse haricî önerme olur. Bu tür önermeler konunun fertlerinin varlığı ve mekânı itibarı ile haricî olmakla birlikte, bahsi geçtiği üzere üç zamandan birinde

[349] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*, 178-179.

gerçekleşmelidir.[350] Mellevî, haricî önermeler için "fertlerin, konunun mefhumu ile hüküm halinde ittisafını şart koşmaz" şeklinde bir kayıt eklemektedir. Bu durumda "Her uyuyan, uyanıktır" önermesi doğru görünmektedir.[351]

Hariçte sözü ile kastedilen Kutbiddin Razi'ye göre yalnızca konunun zatının hariçte bulunması değildir. "Hariçte C olan her şey, hariçte B'dir" önermesi ele alındığında "hariçte" lafzı, ona göre, "ya konunun ve yüklemin zatı için veya ikisinin vasfı için ya da onların zatında doğrulanması için" bir zarf olabilir. Konunun ve yüklemin zatı için bir zarf olması durumunda ikinci "hariçte" lafzı eksiklikleri tamamlamış olur. Çünkü konunun zatı yüklemin zatından farklı değildir.[352] İkinci bir hariçte kaydı ile yalnızca konu değil, yüklemin de hariçte olması gerektiği vurgulanır.

Konunun ya da yüklemin vasıfları için bir zarf olursa bu geçersiz olur. Çünkü madule önermelerde olduğu gibi vasıflar hariçte yok olabilir. Konu ve yüklemin zatı üzerine doğrulanması için bir zarf olmuş olursa bu yine de geçersiz olmuş olur. Onun "üzerine hariçte doğrulanması" ile "hariçte tahakkuk eden doğruluk" sözleri arasında fark vardır. Birinin yokluğu diğerini gerektirmez.[353]

Kutbüddin Râzî'nin aktardığına göre İbn Sînâ bahsi geçen görüşü iki cihetle anlamsız bulmuştur. Birincisi: "Hariçte var olan her C, B'dir" ve "C'lerden hariçte var olanlardan her biri, C olarak vasıflandırılanlardan bazılarıdır". Çünkü C olarak vasıflandırılan şey, hariçte var olandan ya da olmayandan daha geneldir. Çünkü, hariçte var olan C'nin yalnızca bazı fertleridir. Önerme de İbn Sînâ'ya göre bu şekilde oluşur. Eğer hariçte var olmak şartı koşulmazsa tümel önerme, tikel önermeye dönüşür.[354] Nitekim, "C, B'dir"

---

[350] Amâsî, *Mîzânü'l-Adl,* 39. Zamansal açıdan irdelendiğinde de haricî varlık, tüm zamanları kapsadığından (en az üç zamandan birinde var olması gerekir), geçmiş, şimdi ya da gelecekte var olan bir varlıktan daha geneldir. Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/69..

[351] Aḥmad b. ʿAbd al-Fattāḥ al-Mujīrī al-Mallawī, *al-Asrār al-Haqīqiyyah fīmā Yataallāq bi al-Ḫarijiyyah wa al-Ḥaqīqiyyah*, King South University, vr. 1b. Bu ifadenin ayrıntılarına ileride değinilecektir.

[352] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/86. Doğruluğun da madule önermlerlerde olduğu gibi yok olması kastediliyor olabilir.

[353] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/86. Doğruluğun da madule önermlerlerde olduğu gibi yok olması kastediliyor olabilir.

[354] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/87.

önermesi için "Hariçte her C, B'dir" kaydı doğru iken, "Öyle C'ler vardır ki B değildir" ifadesi de doğru olabilir. Çünkü C'lik ile nitelenecek her şeyin hariçte bilfiil var olması bir zorunluluk değildir. Bu sebeple önermenin varlıksal kaydının belirtilmesi gerekir.

Kutbuddin Râzî tarafından öne sürülen bir diğer önemli kayıt ise, önermedeki yüklemlerin konularının çoğunlukla bilfiil varlıklarına ilişmemesidir. Başka bir ifade ile, verilen hüküm, her zaman bir misdâka tekabül etmez. Sözgelimi geometrik şekiller, imkansızlar ve madumların üzerine de hükümler verilebilir.[355] Önermenin tahakkuku manasıyladır. "Aklın C olarak farz ettiği her şey, hariçte bulunsun ya da bulunmasın B'dir. Müteahhiruna göre şu anlama gelmektedir: "C olarak var olan her ne ise, var olmalık haysiyetinden B'dir." Bu itibar, haricî önermenin aksine, ilimlerde kullanılan önermenin hakikati gibi hakikî bir itibar olur.[356]

Haricî önerme, olumlu önermelerin konularının varlığını gerektirmesi ve bu gerekliliğin bizzat hariçte olup olmadığı üzerinden süregelen bir tartışmanın ürünüdür. Bazıları, konunun gerektirdiği varlığın mahiyetini tartışırken, bu varlığın iki türde olabileceği sonucuna varır. Konunun gerektirdiği varlık ya *takdirî* ya da *tahkikî* olmalıdır. Eğer, bu varlık hariçte tahakkuk ederse yani, konu mahallinde bulunan sözcüğün zihnimizdeki mefhumu, üç zamandan birinde gerçekleşirse bu varlık, haricî varlık olarak isimlendirilir. *Takdirî* ise bir sonraki başlıkta da inceleneceği üzere hakikî önermedir.[357]

O halde şöyle denilebilir: "Her C, B'dir" önermesi kimi zaman hariç (dış dünya) bakımından irdelenerek hariçte var olan C fertleri, ister ilgili önermedeki hüküm gerçekleşmeden önce, ister hüküm esnasında veya sonrasında yine hariçte olan B olduğuna işaret eder. Başka bir deyişle, haricî önerme, zamanı gözetilmeksizin konu

[355] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/87. Ayrıca bkz.İbn Sînâ, *eş-Şifâʾ Manṭıḳ:el-Ḳıyâs*, 21.
[356] Bu itibar ile önermenin doğruluğu, tarafların (konu-yüklem) hariçte var olmasının doğruluğuna vakıf değildir. Aksine onun doğruladığı, konulardan hiçbirinin hariçte var olmadığıdır. Önermedeki konunun varlığının takdiri ile hüküm, haricî mevcudat ile sınırlandırılamaz. Dolayısıyla, tarafların doğruluğu haricî varlığı gerektirir ve hüküm de onun ile sınırlanır. Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/88.
[357] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*, 178-179.

hakkındaki hükmün haricî fertler ile kayıtlandırılmasıdır.[358] Fârâbî de bir önermenin her ne kadar önermenin konusu olarak bilimkân tüm fertleri kapsadığını düşünse de haricî önermelerin doğruluğunu bilfiil gerçekleşmiş olmasına bağlar. Çünkü, önermenin haricî doğru olması için hariçte bilfiil var olması gerekmektedir.[359]

Bir önermede konunun anlamının irdelenmesi açısından Semerkandî üçlü bir taksim yapar. Birincisi "Her C, B'dir" formunda kurulan yüklemli bir önermede, hariçte olan C konusu için hariçte bir B yükleminin var olması kastedilir. Başka bir deyişle hariçte olan ya da kendisi üzerine C'nin doğrulandığı her şey, hariçte B'dir. Mesela "Her insan, canlıdır" önermesi, hariçte insan olan her insanın, yine hariçte canlı olduğu anlamına gelmektedir. Bu tür önermelerde, konu ve yüklemden her birinin, hüküm esnasında, hüküm verilmeden önce ya da sonra haricî bir varlık üzerinde doğrulanması gerekir.[360] Hüküm, konu ve yüklemden oluşan bir önermeden ziyade olduğu için, müstakil olarak önerme kurulsun ya da kurulmasın konu ya da yüklem haricî varlık ya da hariçte var olan bir varlık üzerine doğrulanmalıdır.

Hükmün, hariçte mutlak olan bir varlık hakkında sabit olarak haricî önermeyi oluşturmasını Gelenbevî şu şekilde ifade eder:

...الثبوت الخارجي فرع الوجود الخارجي كذلك امكان الثبوت الخارجي فرع امكان الوجود الخارجي...

Dolayısıyla haricî hüküm, hariçte var olan varlığı gerektirdiği gibi, haricî hükmün imkânı da hariçte var olma imkanını gerektirir. Bunun gibi, bir şey hariçte var değilse ve hariçte var olmadığı vakitlerin tümünde, hariçte var olma imkanını da içermiyorsa, bu varlık imkânsız bir varlıktır ve onun hakkındaki haricî hüküm de aynı ölçüde imkânsız olur. Böyle bir varlık hakkında olumlu doğru haricî bir yargı, haricî bir nitelik atfedilerek gerçekleştirilemez.[361]

[358] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/70.
[359] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳiyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḥariciyye ve'l-ḥaḳīḳiyye*, vr. 8b.
[360] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 2.
[361] Gelenbevî, *Risâletü'l-imkân*, 25-26.

Yalnızca olumlu haricî önermelerin konularının hariçte varlıklarını şart koştuğu iddia edilir. Ancak konunun hariçte varlığı, hüküm anında olmak zorunda değildir. Sözgelimi, "Bazı hareketliler, sakindir" önermesinin konusu olan nesneler hariçte hareketli olduğu esnada sakin değillerdir. Aksi halde özdeşlik ilkesine aykırı bir durum söz konusu olur.[362] Bu durum Fârâbî'nin önermede konunun, o olması bakımından imkân içermesi düşüncesi doğrultusunda öne sürülen bir yaklaşım gibi görünmektedir. Çünkü, konunun bilfiil hareketli olması, onun bilkuvve sakin olması anlamını içerir. Konu da yüklem de bilfiil bir varlığa karşılık gelmiş olsalardı, bu durumda çelişki ortaya çıkardı. "Bazı mevcutlar, madumdur" önermesinde olduğu gibi, konu henüz hariçte var olmamış bir şey olabilirken, bilfiil hariçte var olan bir varlığa da gönderimde bulunuyor olabilir. Ancak bilfiil mevcut olan şey aynı anda bilkuvve madum olabilirken, aynı anda bilfiil madum olamaz.

1.2. Hakikî Önerme

Bir önermenin konusunun fertlerinin varlığı hariçte takdir ediliyor, ancak üç zamandan birinde varlıkları zorunlu değilse, bu önerme hakikî önerme olarak isimlendirilir.[363] Hakikî önermede bir ünvân ayrımı söz konusudur. Konunun bir ünvânı var olup bir de *ma'nun* (ünvânı taşıyan) gereklidir. *Ma'nun* için fertlerin hariçte tahakkuku şart olmamalıdır.[364]

Cürcânî'ye göre hakikî önermelerde konu ve yüklem arasında herhangi bir ittisal söz konusu değildir. Nitekim bu gibi önermelerden maksat, umum bildirmesidir.[365] İttisal gereklilik bildirdiğinden, imkânı devre dışı bırakır. Oysa hakikî önerme, mümkün önermedir. Bu önermede rastlantısallık söz konusu değildir. O halde hakikî önerme fert üzerine değil, ünvân üzerine kurulacağından, genellik de bildirir.

---

[362] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 208.
[363] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḥariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, 1b.
[364] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḥariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, 1b-2a.
[365] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḥariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 2b.

İlimlerde kullanılan önermelerde hariçten ziyade hakikî itibar dikkate alınır.[366] Bu önermelerde de hüküm konunun fertleri hakkındadır. Muhakkak fertler bilfiil hariçte bulunan fertleri içerirken, mukadder fertler zihnî varlıklar olarak, hariçte varlığa gelmesi imkânsız olmayan fertleri içerir. Büyük mantıkçıların bu görüşte olduğunu savunan Taşköprizâde'ye göre, muhakkak ya da mukadder fertlerin dışında hariçte varlığa gelme imkânı olmayan, ancak zihinde var olduğu farz edilen fertler vardır. "Her mümteni, madumdur" önermesinin konusu da yüklemi de hariçte bulunmayan, hariçte bulunması da mümkün olmayan fertleri içerir. Bu tür önermelere de *farazî zihniyye* denir. Taşköprizâde'ye göre, Fahreddin Razî ve sonrası mantıkçılar hakikî önermenin konusunun zihnî fertleri de içerdiğini öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla onlara göre hakikî önerme, mukadder ve muhakkak haricî fertler ile, hariçte var olması imkânsız fertleri de içerecektir. Müteahhiruna göre, bir önermenin kurulumu için, *nefsû'l-emr*de konunun takdirî fertleri hakkında yüklemin sübutu ve unvanın fertler ile ittisafının takdiri olması yeterlidir.[367] Başka bir deyişle, müteahhirun, için önerme kurulurken öncelikle konunun takdirî fertleri olmalı ve konunun ünvânı bu takdirî fertler hakkında olmalıdır. Önermede yüklem takdirî fertler hakkında doğrulanmalıdır. Sözgelimi "Mutlak meçhul kendisi hakkında hükmü imkânsız kılar" önermesi, bir şeyin mutlak meçhul olarak farz edilmesi durumunda, onun imkânsız olmasına hükmedilmesi anlamına gelmektedir.[368]

Eğer hakkında yargı oluşturulacak varlık mümkün ve hüküm de hariçteki takdirî varlığı hakkında veriliyor ise, hakikî olumlu bir önerme olur ve hükümde yer alan niteliğin ondan zorunlu olarak olumsuzlanması gerekmez. Başka bir ifade ile hakikî önermenin yüklemi, konu ile ilişkisinde zorunlu bir olumsuzluk gerektirmiyorsa o

[366] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/87.
[367] Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî*, 68.
[368] Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî*, 68-69.

durumda olumlu hakikî bir önerme kurulabilir.[369] Nitekim hakikî önerme, konu ve yüklemin, hariçte doğrulanma imkânı üzerinden kurulur.[370]

Hakikî önermenin, zihnî ve haricî varlıkları da muhakkak ya da mukadder olarak içerdiği düşünülürse hakikî, konusunun varlığı bakımından en genel önerme türü olmak durumunda kalır. Bu tür önermeler, fertleri haricî ya da zihnî olması bakımından değil, *nefsû'l-emr*de bulunması bakımından bir hakikat içerir. Dolayısıyla, konunun fertleri hariçte olsun ya da olması, *nefsû'l-emr*de sabit ise, konunun ve yüklemin muhakkak ya da mukadder ittisali gerçekleşiyor ise, önerme hakikî önermedir.

Hakikî önermeler, haricî ve hakikî fertleri *nefsû'l-emr*de bulunması bakımından içerdiğinden, konunun muhakkak ya da mukadder tüm fertleri hakkında doğrulanır. İlimlerde kullanılan önerme olarak kabul edilmesinin sebebi de budur. Matematik ve geometrinin fertleri de mukadder fertler olduğundan hakikî önermedir.[371] Aynı zamanda, kuramlar üzerine kurulan pozitif ilimler de deneyim ve gözlemden yola çıkarak, deneyimlenmeyen fertler hakkında küllî bilgi elde etme aracıdır. Yeni bir icat yapmak isteyen bir bilim adamı, henüz varlığa gelmemiş bir aleti tasarlayarak onun mahiyetinin levazımlarını kullanarak öngördüğü işlevde bir makine icat edebilir. Elde edilmesi tasarlanan yeni teknolojik ürün şu an için hakikî bir varlıktır. Sözgelimi, zamanda yolculuk makinasının icadı, tasavvur edilebilen ve insan zihnî açısından herhangi bir çelişki barındırmayan bir nesnedir. Buna yönelik yapılan hesapların yargısal düzlemde ifade edilmesi ise hakikî önerme olarak karşımıza çıkacaktır. Zihnin dışında cisimleştiğinde, haricî varlık olur.

Dünyayı yatay ve dikey olacak şekilde eşit parçalara böldüğü farz edilen paralel ve meridyenler hakkındaki hükümler de birer hakikî yargıdır. Sözgelimi, "Meridyenler, boyları birbirine eşit dikey çizgilerdir" ya da "Ekvator çemberi, Dünya'nın tam orta

[369] Gelenbevî, *Risâletü'l-imkân*, 25-26.
[370] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 215.
[371] Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî,* 70-71; Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye,* 7b.

noktası ve kutuplara eşit uzaklıktaki paraleldir" gibi önermeler, hakikî birer yargı kabul edilebilir.

Hakikî olarak kurulan "Her insan, hakikî olarak canlıdır" önermesi, "İnsan olarak var olan her şey, insan olarak var olması bakımından canlıdır" anlamına gelmektedir. Bu önerme yalnızca hariçte var olan muhakkak fertleri içermekle kalmaz, aynı zamanda mukadder fertleri de içerir. "Anka, kuştur" önermesi, herhangi bir muhakkak ferdi olmayan bir konunun yüklem alabilmesine örnektir.[372] Ancak bu durumun birtakım çıkmazları söz konudur. Kişi zihninde oluşturduğu her türlü kavramı her yüklem ile niteleyebilir mi? Bu anlamda zihnin işleyişinin herhangi bir sınırlandırmaya tabi tutulması mümkün müdür? Benim anka ile alakalı kurduğum herhangi bir cümlenin yanlış olma ölçütü ne olacaktır? "Anka, -100 C derecede yaşayan bir kuş türüdür" önermesini hakikî olarak kurduğumda bunun yanlışlanmasının bir ölçütü mümkün müdür?

Bu gibi sorulardan kaçmak için şu prensibi uygulayabilirim. Yargılar yalnızca doğru olduğu takdirde önerme kabul edilir. Ancak, yanlışlamamın mümkün olmadığı durumlar için doğruluk değeri nasıl belirlenir? Bu durumda mukadder fertler üzerine kurulacak bir hakikî önermenin konusunun uygun bir tanımının olması gerekir. Gereken-gerektiren (lazım-melzum) ilişkisinin hakikî önermede devreye girmesi, hakikî önermenin ancak tanımlandığı şekilde, tanımı ve tasviri ile sınırlandırılması anlamlı olacaktır. "Anka kuşu, küllerinden doğan bir canlıdır" denildiğinde bahsi geçen türün, faslı ve cinsi belirlenmiş olur. O halde mukadder fertler hakkında kurulan hakikî önerme, beş tümelden oluşur demek doğru mu olacaktır?

İnsana canlılığın yüklenebilmesi için, hariçte en az bir insan ferdinin olması bir zorunluluk değildir. Hakikî önerme bu anlamda imkân içerir. İnsanın, insan olması bakımından var olması, zatı gereği canlılığı gerektirir. Bu önermedeki hakikat,

[372] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 2a.

konusunun varlığı gereği yüklemi ile arasındaki lazım-melzum ilişkisinde aranabilir. Ancak, varlığa gelmemiş mümkün bir mahiyetin gerekenleri neye göre belirlenecektir?

Takdirî bir varlık olan anka kuşundan örnek verelim. Anka kuşu, sözlükte, yarısı kartal yarısı aslan olan, ismi olup, cismi olmayan hayali bir kuştur. Kimi zaman, normalin üstünde ebatlara sahip olup kuş denilemeyecek kadar büyük bir hayvan ya da manası dışında bir şeye delalet eden lafız olarak tanımlanır.[373] Benim zihnimdeki anka kuşu, küllerinden doğuyor ve Adem'in zihnindeki anka kuşu, yumurtadan çıkıyor ise, anka kuşunun mahiyetinin gerektirdiği olarak hangisi daha doğrudur? Bu açmazın çözümü mümkün varlıklara mümkün genel tanımlar ve işlevler yüklenmesinde bulunabilir mi?

Hakikî önermelerin ilimlerde kullanılmasının en önemli ölçütü, pratikte bir karşılığının olabilmesidir. Hakikî önerme tahayyül yetimizin tüm sınırlarını zorlayarak oluşagelen fertlerden ziyade, kozmos koşulları gözetilerek Sünnetullah'a aykırı olmayacak fertler ile sınırlandırılabilir. Mesela, çelişkilerin bir aradalığı gibi mutlak yokluk bildiren şeyler, akıl ilkelerine ters olup, varlığa gelmesi mümkün olmadığından hakikî varlık olarak kabul edilemez. Böyle bir durumda çelişkilerin bir arada olmadığı başka bir mümkün alem tahayyül edip, orada bu tür varlıkların imkanını araştırmak anlamsızdır. Çünkü her şeyden önce bu gibi önermeler, zihinde, fiziksel ve düşünsel deneyimlerimiz sonucu elde edilen varlık mertebeleri dolayısıyla kurulmuştur. Bu sistem, kendi içerisinde akıl ilkeleri ile çelişmeyecek mümkün varlıklar hakkında kurulan yargılara hakikî önerme denmesini öngörmüştür.

Hakikî önermedeki hüküm ister zihinde ister hariçte olsun, konusunun fertleri de ister hariçte olsun ya da olmasın ister fertlerinin hepsi ister bazısı var olsun konunun o olması

[373] Fîrûzâbâdî, *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ ve'l-ḳabesü'l-vasîṭ el-câmiʿ limâ ẕehebe min luġati'l-ʿArab şemâṭîṭ'*, ts., 3./261.Anka kuşu bazı rivayetlere göre İsrailoğulları zamanında yaşamış bir kuştur. Yuşa b. Nuun zamanında ankanın nesli kaf dağına intikal eder. Burada bulundukları dönemde erkek çocuklara musallat olarak onlara eziyet ederler. Bunun üzerine halk, fıtrat ehli olan Halid b. Sinan'a, şikâyette bulunarak, ankanın neslini tüketmesi için Allah'a dua etmesini isterler. Bunun üzerine ankanın nesli tükenir. Yalnızca zihinlerde sureti, halk dilinde ise adı kalır. Denilir ki bu kuş Allah'ın yarattığı en güzel ve en büyük kuşlardandır. Heyeti ve sureti (vech) insan suretine benzer. Sonraları bazıları onun varlığını inkâr eder. Bkz. Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḥariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 2a.

bakımından tabiatı hakkındadır. Sözgelimi, "dört çifttir" denildiğinde dört, sadece zihinde bulunduğu takdirde çift olamadığı gibi yalnızca hariçte bulunursa yine de çift olamaz. Çiftlik, dördün mahiyetinin gereği ve kendisinden ayrılmayan bir hükümdür. Bu durum, haricî ya da zihnî olmaktan daha genel olan konunun tabiatı hakkında verilen hükümdür. Aynı şekilde "Her su, temizdir" denildiğinde suyun tabiatı hakkında mı yoksa hariçte var olan su hakkında mı bir yüklemleme gerçekleşir? "Her şarap, necistir"; "Şarap içmek, haramdır" ve "Yalan, haramdır" gibi önermelerde, yalanın ve şarabın tabiatı mı haramdır yoksa onların hariçte var olması yani bilfiil gerçekleştirilmesi mi haramdır? Bunun gibi "Namaz vaciptir" yargısında vacip olan namazın zihnî sureti ise, namaz tasavvur edildiğinde, emri yapmaya doğru bir eğilimin olması gerekir (namazı düşünene namazın vacip olması gerekir). Bu gibi örnekler çoğaltılabilir. Temel soruna çözüm, hakikî önermelerdeki hükmün, konunun vücudu için değil, mahiyeti hakkında olduğunun kabul edilmesidir. Namaz, namaz olması bakımından vacipken, şarap, mahiyeti gereği necistir.

Hakikî önerme, konusunun ve yükleminin bir takdire bağlı olmasını yani onların imkân içermesini gerektirir. Konusu *nefsû'l-emr*de mevcuttur. Bu durumda *nefsû'l-emr*de bulunmayan "insan", "Hiçbir insan, taş değildir" önermesinin konusunun fertlerinden biri değildir.[374] Başka bir ifade ile, kendinde reel şey olarak, insanın özsel niteliklerinden farklı, imkân barındırmayan bir insana imkansızın yüklenmesi abes değildir. "Her C, hakikî olarak B'dir" önermesi, C'nin karşılık geldiği takdirî bir varlığın, yine takdirî bir varlık olan B olduğunun ifadesidir.[375] Hakikî önermenin, bir başka ifadesi de takdirî olan ve hariçte var olan fertler hakkında hükmün verilmesi şeklindedir. Hariçte var olduğu farz edilen hakikî varlıklar için ister tabiatı gereği (kevn) bir cihetten bilfiil hariçte var olduğu farz edilsin isterse de tüm varlığı itibari ile hariçte mukadder olsun, hakikî önerme olarak

[374] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳiyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳiyye*, vr. 8a.
[375] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*, 179; Kâşifülgıtâ, *Nakdu'l-Arâi'l-Mantıkıyye*, 2/386.

isimlendirilebilir.[376] Konunun takdirî fertleri ile kurulmuş önermeler, tahakkuk etmiş fertler ile kurulan önermelerden ve tahakkuk etmemiş farazî fertler ile kurulan önermelerden çok daha geneldir. Bu gibi önermelerde, "Her anka, uçandır" örneğinde olduğu gibi var olduğu takdirde, konunun mümkün fertlerinin tümüne, konunun ünvânı ve mefhumu bilfiil doğrulanır. Takdirî olan bu fertler hariçte var olması durumunda, uçak gibi haricî yüklemler almaktadırlar.[377] Dolayısıyla, hakikî önermenin, haricî önermeyi de içerecek şekilde ondan daha genel olduğu unutulmamalıdır.

Kendisi hakkında hüküm verilen konunun, haricî ve mukadder konudan çok daha genel olması gerektiği yaklaşımı, konusu itibari ile, hakikî önermenin haricî önermeden daha genel olduğuna işaret etmektedir. Buna, "Her insan, düşünendir" önermesi örnek gösterilir.[378] Yani, haricî ve takdirî fertler, var olan haricî varlıkların var olmamış ancak var olma imkanına sahip mukadder fertlerini de kapsayacak bir şekilde hüküm verme işlemine tabi tutulur. Dolayısıyla bu gibi yargılar, konuyu bilfiil olmaktan uzaklaştırarak önermedeki yargıyı evrensel kılar.

Hakikî önerme, konusunu varlık haysiyeti bakımından (o olması bakımından o) ele alan ve konusunun hariçte olsun ya da olmasın doğrulandığı tüm fertleri içeren önermelerdir; haricî önermeler ise yalnızca hariçte bulunan fertleri dikkate alınarak kurulur.[379] Hakikî önermeler, "konu ya da yüklem, hariçte var olması durumunda hüküm gerçekleşir" şartını taşımaz. Bu tür önermeler aktüelliği şart koşmaz, imkânı barındırır. Bahsi geçen konu mahallindeki şey ister var olsun ister olmasın varlığa gelmesi aklen imkânsız değil ise, hakikî önerme olur. Bu önermelerin konusu varlığa gelebilir, ancak gelmemiştir. Ya da bir kendiliği söz konusudur, sözgelimi tanımı yapılabilir ancak, varlığı *nefsû'l- emrde*dir ve bilfiil tahakkuk etmemiştir.

---

[376] Kâşifülgıtâ, *Nakdu'l-Arâi'l-Mantıkıyye,* 2/386.
[377] Amâsî, *Mîzânü'l-Adl,* 39.
[378] Hâkânî, *el-Meselü ʿala fi'l-Manṭık,* 130.
[379] Allame Hillî, haricî önermelerin mantıkta kullanılmayacağını belirttiği gibi, hakikî önermelerin zihni önermelerin de sübutunu içerdiğini vurgular. , Hillî'ye göre hakikî önerme, ayanda sabit olmayıp, sadece zihinde var olan varlıklar üzerine verilen hükümdür. Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād*, 10-11.

Semerkandî de hakikî önermeyi konu ve yüklemin imkânı üzerinden tarif eder. Ona göre "Her C, B'dir" önermesi için eğer C olan konu var ise, onun için B olan yüklemi de var olacaktır. Şöyle ki; konu C olarak var olursa ya da kendisinin üzerine C doğrulanırsa, bu durumda var olması hasebiyle o konu hakkında B doğrulanır. Sözgelimi, "Tüm ankalar, canlıdır" önermesinin manası anka olarak var olacaksa yahut kendisi hakkında ankalık doğrulanacaksa bu durumda konu hakkında, üzerine ankalık doğrulanmasıyla canlılık yüklemi geçerli olur.[380] Başka bir örnek verecek olursak; "Her insan, canlıdır" önermesi şunları içerir: İnsan olarak hariçte var olan şey, var olması bakımından canlıdır. Bu örnekte konunun fertleri mümkün fertlerdir.[381] Ancak, daha önce de ifade edildiği üzere bu tür önermelerde konu ve yüklemin hariçte bizatihi varlık göstermesine gerek yoktur. Konu olan anka, ancak hariçte var olma imkanına sahipse ya da kendisi için "Bu, ankadır" denilebilirse, o durumda ona canlılık yüklemi yüklenmiş olur. Anka var ise, canlıdır ve ankanın tabiatı var olması durumda canlılığı gerektirecek şekilde tanımlanmıştır.

Yüklemli önermelerin, bitişik şartlı önermeler hükmünde olduğu ve bunun luzumiyyeden daha genel olduğu kabul edilir. Çünkü tümel bitişik şartlıda, art bileşen(tali), her vakitte ve halde ön bileşene (mukaddem) sabit olmuş olur. Kipli önermelerden daime, hakikî yüklemli önermede de yüklem her vakitte, konu üzerine takdirî bir varlık olarak doğrulanır. *Muttasıla-ı luzumî* önermeler ise, zorunlu hakikîye önerme hükmündedir. Çünkü, "Hakikatte her C, zorunlu olarak B'dir" önermesi, mutlaka-ı amme hakikîye bir önermenin, muttasıla-ı külliyeden ve dolayısıyla *muttasıla-ı luzumiyye*den daha genel olduğunu göstermektedir.[382]

Hakikî yargılar için, bahsi geçtiği üzere haricî önermede olduğu gibi üç zamandan birinde gerçekleşme şartı söz konusu değildir. Bu duruma bazı itirazlar söz konusudur.

[380] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 214.
[381] Kâşifülgıtâ, *Nakdu'l-Arâi'l-Mantıkıyye*, 2/386.
[382] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*, 179.

Hakikî önermenin konusunun gelecekte hariçte var olması niçin mümkün olmasın? Hakikî önerme var olma imkanını haricî önerme ise müstakbelde gerçekleşme şartını da içerir. Sözgelimi anka kuşu hakkında kurulan bir yargının gelecekte var olması durumu onu haricî yapmaz mı? Mellevî, hükmün vuku bulan fertlerinin gelecekteki varlıkları itibarıyla olması durumunda böyle bir karışıklık olmayacağı görüşündedir. Daha açık bir ifade ile, hüküm Mellevi'ye göre konunun fertlerinin gelecekteki varlığının imkânı ile oluşturulmaz. Bu sebeple, hakikî önerme, haricî kabul edilemez. [383]

Hakikî önermenin konusunun vacib, mümkün ve adeten mümteni olabileceği söylenir. Adeten mümteni olan konular hakikî önerme için kullanılabilirken haricî önerme için kullanılması mümkün değildir. Dolayısıyla haricî önerme ve hakikî önerme arasında böyle bir fark vardır. Cıvadan bir deniz, haricî önerme için kullanılamazken hakikî önerme için kullanılmasında bir beis yoktur.[384] Dolayısıyla denilebilir ki, hakikî önermenin imkânı, imkan-ı has değil mutlak bir imkandır.[385]

1.3. Zihnî Önerme

Zihnî önermeler, zihnî varlığın önermede konu olduğu yargılardır. Zihnî varlığa yönelik birçok tanım mevcuttur. Bunlardan biri de zihinde farz edilen varlık sınıfıdır. Bu sebeple zihnî yargılar, aynı zamanda önermede konusunun farazî bir varlık olduğu düşünülen önerme türüdür. Ancak bir konunun zihinde farz edilmesi, o konunun zihinde varlığa gelme imkanını barındıran bir şey mi olduğu yoksa varlığı imkânsız olan bir şey mi olduğu konusu tartışmalıdır.[386] Başka bir ifade ile, zihnî bir yargı, yalnızca zihinde bulunan varlıklar hakkındadır.[387] Peki, zihnî önermeler bu tür varlıkları içeriyorken, zihin

---

[383] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḫaḳīḳīyye*, vr. 2a.

[384]Önermenin konusunun adeten mümteni olabileceği hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bazı alimler, hakikî önermenin konusunun yalnızca mümkün olabileceğini ileri sürerler. Bkz. Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḫaḳīḳīyye*, vr. 2a-2b.

[385] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḫaḳīḳīyye*, vr. 7a.

[386] Bkz. Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/64-65.

[387] İşraki geleneğin kurucusu Sühreverdi'de zihnî ve haricî önerme ayrımı çok açık ve keskindir. Tespit ettiğimiz kadarıyla hakikî önerme söz konusu değildir. Zihnî önerme yalnızca zihinde sabit olan varlıklar hakkında kurulabilirken, harici önerme ayanda var olanlar hakkındadır. Başka bir deyişle, yalnızca ayanda var olanlar hakkında yalnızca harici önerme kurulabilir. Shahabaddīn Suhrawardī, *The Philosophy of*

dışında var olup, zihinde de uzantısı bulunan varlıklar hakkındaki hükümler zihnî önerme kabul edilir mi?

Konusu zihinde mevcut olan zihnî önermeler, konusunun fertlerinin hariçte var olmaması ve bu imkânı barındırmaması olarak da bilinir. Bu tür önermeler kimi zaman tabii önerme olarak da ifade edilir. Sözgelimi, "Şeriku'l-Bari, mümtenidir" önermesinde akılda var olan ve Şeriku'l-Bari olarak farz edilen şey, yine zihinde, "hariçte imkânsız olması" ile nitelendirilir. Aynı zamanda "Çelişkilerin bir aradalığı, mümtenidir", "İmkânsız, olumsuzdur" gibi önermeler bu türdendir. Yalnızca zihnî olan varlık, hariçte sadece tahkîken değil takdîren de var değildir. Çünkü, örnekte gösterildiği üzere, Tanrı'ya ortak bir varlık, zihnin tasavvurda dahi karşılık tayin edemeyeceği bir şey olup, var olması bakımından imkansızdır.[388]

Zihnî önerme yalnızca var olması aklen imkânsız olan konulardan oluşan önermeler yani, imkansızın tasavvur edilmesi ile kurulan yargılar değildir. Hükmü, zihnî fertler ile kayıtlandırılmış önermeler de bu guruba dahildir. Mantıkî önermeler ya da mantıkta kullanılan önermeler, zihnî önerme olarak kabul edilir.[389] Diğer yandan hariçte var olması mümkün olmayan ancak zihinde bulunan zihnin üretimi olan varlıklar için de geçerlidir. Sözgelimi matematiksel nesneler dış dünyada var değildir. Sayıların hiçbir türü dış dünyada var olmadığı gibi varlığı tahayyül dahi edilemezdir. Ancak zihinde sayıya karşılık gelen ve onu çiftlik ya da teklik ile nitelendirebileceğimiz bir mefhum vardır. Bu mefhum Şerik'ul-Bari gibi varlığa gelmesi sırf imkânsızlık olan isimden ibaret değildir. Bunlar hakkındaki yargılar dolayısıyla zihnî önermelerin konularının tahkikî ve takdirî olmak üzere iki kısım oluşturulabileceği kanaatindeyiz. Bu durumda tahkikî zihnî varlık zihinde var ve anlamlı olan ancak hariçte misdakları bulunmayan konulara karşılık

Illumination (Hikmat al-Ishraq), çev. John Walbridge, Hossein Ziai (Utah: Brigham Young University Press, 1999), 15-16.

[388] Kâşifülgıtâ, *Nakdu'l-Arâi'l-Mantıkıyye,* 2/386-392; Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî,* 68.

[389] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 8a; Hâkânî, *el-Meselü ʿala fi'l-Manṭıḳ*, 130.

gelirken, takdirî olanlar var olması imkânsız olan ve aklen çelişki barındıran konular için söylenebilir.

Zihnî varlık herhangi bir misdâka gönderimde bulunmuyorsa, bu varlıkların konu olduğu önermeler olarak zihnî önermelerin durumu ne olur? Nitekim olumlu önermeler konusunun varlığını gerektiriyorken, gerçek bir varlığı olmayan zihnî önermeler için de olumlu bir önerme kurulabilir mi? Haydarî, zihnî varlık ile olumsuz önerme kurulabileceğini söylemiştir.[390] Ancak biz, zihnî varlığı da bir şey olarak kabul ettiğimiz için, onun hakkında olumlu önerme kurulabileceğini iddia ediyoruz. Daha önce de belirtildiği üzere, zihnî varlık aynı zamanda tümelleri, bazı matematiksel nesneleri ve mantıksal yargıları içerir. Bunlar hakkında olumlu hüküm verilmesinde kanaatimizce bir beis yoktur.

Semerkandî, konunun anlamı bakımından önermeler taksiminin üçüncüsünde zihnî varlıkların konu olduğu zihnî önermeleri inceler. O, bu tür önermeleri "Her C, B'dir" özelinde şöyle açıklar: zihinde C'nin kendisi hakkında doğrulanan her şey, yine zihinde B'dir. Sözgelimi "Her boşluk, yokluktur." önermesinde zihinde boşluk olarak tasavvur edilen her şey, yine zihinde yokluktur denilmek istenir. Bu tür önermelerde, konunun haricî bir varlık olması beklenmediği gibi, kendisi hakkında haricî bir varlığın doğrulanmasının imkânı da yoktur.[391] Dolayısıyla zihnî önerme, haricî ve hakikî önermenin dışında, herhangi bir varlık ya da var olma imkânı şart koşmaz; bu önermelerin konuları yalnızca zihnî bir tasavvur olarak vardırlar.

Zihnî önermeler, zihinde var olan bir niteliğin ya yalnızca zihinde ya da hariçte bir niteliği alması üzerinden kurulur.[392] Yalnızca zihinde var olan ve varlığa gelme imkânı barındırmayan varlıkların konu olduğu olumlu önermelerin alabileceği yüklemler de oldukça kısıtlıdır. Daha önce de bahsi geçtiği üzere mantık ilminde kullanılan zihnî varlık,

[390] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/63.
[391] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 214-215.
[392] Bkz. Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 215-216.

aynı zamanda madum varlıklar için kullanılan bir kavramdır. Hal böyle olunca kendisine ancak, kendisinin yüklenebileceği ya da var olmadığının söylenilebileceği sınırlı sayıda önermeler kurulabilir.

Zihnî önerme, -zihnî varlık taksimine paralel olarak- hakikî zihnî (*hakikîyye)* ve farazî zihnî (*farazîyye)* varlıkların konu olduğu önermeler olmak üzere bir taksime tabi tutulur. Hakikî zihnî önermede (*zihniyye-i hakikîyye*) hüküm, üç zamandan birinde konunun zihnî fertleri üzerinde tahkiken ya da takdiren vuku bulan (olumlu) ya da yine zihnî fertler üzerinden vuku bulmayan (olumsuz) önermelerdir. "Adem, mümkündür"[393] gibi önermelerin örnek gösterildiği, hakikî zihnî önermelerde dikkat edilecek husus, önermenin fertlerinin zihinde gerçekleşmiş olması ya da zihinde var olduğuna yönelik bir takdirin gerçekleşmesidir. Bu, fertlerinin var olma imkânına sahip zihnî varlıklar için kullanılan bir isimlendirmedir.

Farazî zihnî *(farazîyye-i zihnîyye)* önermelerde hüküm, zihinde dahi olsa varlığa gelme imkanına sahip olmayan önermeler hakkındadır. Bu gibi önermeler, çoğunlukla imkansızların konu olduğu yargılara verilen isimdir. Sözgelimi "Çelişiklerin bir aradalığı, muhaldir" [394] önermesinde konu mahallinde bulunan ifade başlı başına mutlak madum bir ifadedir. Aynı zamanda birinin farz etmesine bağlı olduğundan ve herhangi bir mertebede gerçekleşmiş varlığı olmadığından farazî zihnî önerme olarak da isimlendirilir.

2. Konusunun Varlığı Bakımından Önermelere Ait Hükümler

Konusunun varlığı bakımından önermelerde hükümlere geçmeden önce, bu önermelerdeki doğrulanmanın, olumluluğun ve olumsuzluğun nasıl gerçekleştiği incelenmelidir. Bu tür önermelerde konunun varlık cihetinin kendi başına belirleyici olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.

[393] Amâsî, *Mîzânü'l-Adl*, 39.
[394] Amâsî, *Mîzânü'l-Adl*, 39.

2.1.Konusunun Varlığı Bakımından Önermelerde Doğru/lanma

Konularının varlığı bakımından önermelerin doğruluğu, konularının *nefsû'l-emr*e mutabakatı ile bilinir.[395] Konunun *nefsû'l-emr*e uygunluğu, o şeyin kendiliği ya da daha pratik bir ifade ile tanımının eklendiği yüklemi ile uygunluğu demektir. Sözgelimi insan, kendisi olması bakımından canlı ve düşünendir. Bu durum, mümkün varlıklar için de geçerlidir; imkânsız varlıklar bağlamında ele alınırsa mümkün olmayan bir mahiyetin *nefsû'l-emr*e mutabakatı söz konusu olmaz. Çünkü bunlar yalnızca tasavvurda bulunan itibarî mahiyetler olup, birer isimden ibarettirler. Bu yüzden onlar oldukça sınırlı yüklemler alırlar.

Semerkandî konusunun varlığı bakımından önermeleri kategorize ederken, haricî önermenin, konu ve yükleminin hariçte bir varlık hakkında doğrulanması gerektiğini ileri sürer. Hakikî önerme, tarafların hariçte var olan bir konu hakkında doğrulanmasının imkanını içerir. Herhangi bir doğrulanmanın imkanının bulunmadığı önermeler ise zihnî önermelerdir.[396]

Teftâzânî de benzer şekilde görüş beyan ederek, konusunun varlığını gerektiren önermelerin yalnızca hakikî ve haricî olduğunu zihnî önermelerin ise, böyle bir gerekliliğe tabi olmadığını ifade eder. Nitekim yüklemleri, varlığı olumsuzlayan zihnî önermeler, bahsi geçtiği üzere olumsuz yargılarda olduğu gibi hüküm halinde konunun tasavvurunu gerektirmezler. Sözgelimi, "Şeriku'l-Bari, imkânsızdır" ya da "Çelişkilerin bir aradalığı, muhaldir" [397] gibi önermelerin yüklemleri varlıksal bir anlam içermez. Bir şeyin muhal ya da imkânsız olduğunu belirtmek için o şeyin tasavvuruna ihtiyaç olmadığı belirtilir. Ancak, bu durumda her ne kadar olumsuz önermelerde olduğu gibi dış dünyaya yönelik bir tasavvura ihtiyaç duyulmadığı belirtilse de olumsuz önermelerin de

[395] Hâkânî, *el-Meselü ʿala fi'l-Manṭıḳ*, 130.
[396] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 2.
[397] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḥariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 8a-8b.

konularının varlıklarını bir mertebede gerektireceği görüşü ile birlikte düşünüldüğünde problem oluşturur.

Taşköprizâde, hakikî tümel önermenin, konusu bakımından haricî ve zihnî önermelerin tümellerinden farklı olduğunu belirtir. Nitekim, haricî önerme fertleri hariçte olması bakımından sınırlandırılırken, ona göre zihnî önermenin de fertleri yalnızca zihinde bulunmalıdır. Oysa hakikî önermede böyle bir kayıt yoktur.[398] Ancak bazı mantıkçıların da ifade ettikleri gibi hakikî önermeye farazî zihnî varlıkların konu olduğu önermeler de dahil edilirse bu kabul edilebilir bir ilkedir. Konusu hariçte olmadığı gibi hariçte olma imkanına sahip olmayan önermeler, bahsi geçtiği üzere *nefsû'l-emrde* bulunamazlar. Bu sebeple hakikî önerme kabul edilmemeleri daha uygundur.

Önermelerdeki hükmün, şeylerin haricî, hakikî ve zihnî olması gibi varlık dereceleri üzerinden değil, tabiatı gözetilerek verildiğine dair itirazlar söz konusudur. Bu itirazlardan biri "Sayı ya tektir ya çifttir", "Canlı, insanı tamamlayan unsurdur", "Anka, madumdur" vs. önermelerin hükmü aritmetik ve geometri gibi matematiksel ilimlerde kullanılan tabiatlar hakkındadır. Oysa bu taksimi de kapsayan bir üst çatı olarak önermeler, *niceliği belirli, niceliği belirsiz, şahsiyye* ve *tabiiyye* önermeler olarak dört kısımda incelenir. Bahsi geçen önermeler, tabi-haricî önermelerdir. Mantıkçıların tümü bu taksimden bahsetmemiş olsa da buna itiraz etmemişlerdir.[399]

Hakikî, haricî ve zihnî önermeler tümel ve tikel olarak ayrılırken, şahsî önermeler yalnızca haricî önermedir. Çünkü, "Adem ayaktadır" denildiğinde, tahakkuk etmiş bir fert kabilinden kurulan bir önermeden bahsedilir. Ferde yönelik bir yüklemleme ancak haricî önerme ile ifade edilebilir. Muayyen bir ferd yok ise, imkân, tür üzerinden kurulur. "Anka kuşu, uçandır" denildiğinde tümel bir önerme kurulmuş olur. Müstakil bir ferdinden söz edilemez. Kaldı ki bir ferdin varlığının takdirinden söz etmek o müşahhas fertten söz etmek demek değildir. "Adem" isminin mefhumu tümeldir dolayısıyla tek bir

[398] Taşköprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî*, 71-72.
[399] Kâşifülgıtâ, *Nakdu'l-Arâi'l-Mantıkıyye,* 2/386-387.

ferde referansta bulunmaz. Onun varlığının imkânı ile kurulan bir önerme de bu sebeple şahsi bir önerme değildir. Mühmele önermeye gelince, o da tikel hükmündedir.[400]

Önermenin varlıksal derecesi ve doğrulanması problemi totolojik önermeler için de geçerlidir. Bir şeyin kendisi olduğunu temele alan özdeşlik ilkesi, Mantık ilminin temelinde yer almaktadır. "A, A'dır" şeklinde basit yüklemli önerme formunda sembolleştirilen bu ilke, çelişmezlik, üçüncü halin imkansızlığı gibi diğer akıl ilkelerine kaynaklık etmektedir.[401] "A, A'dır" şeklinde kurulan bir yargı haricî ise, konunun hariçte fertlerini; zihnî ise, zihinde fertlerini; hakikî ise, bu önermenin hükmü, konunun hariçte mukadder fertlerini gerektirir.[402] Dolayısıyla bu kayıt, haricî yüklemin, ancak haricî varlık hakkında gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Aksi halde, totolojik bir önerme gerçekleşmez. Nitekim, zihindeki bir varlık hakkında haricî bir nitelik olarak kendisinin yüklenmesi, totolojik olmadığı gibi, yanlış bir olumlama olur. Mantık ilkelerinin geçerliliği bir yerde A'nın neliği ile doğrudan bağlantılıdır. Çünkü, A'nın, hakikî ya da haricî bir varlık olması durumunda, kendisinin kendisine yüklenmesinde, mantıksal bir sıkıntı görünürde yoktur. Öte yandan bir şeyin kendinden olumsuzlanmasının geçerliliğine yönelik bazı görüşler bulunmaktadır. Böyle düşünenlerden Semerkandî, "A, A değildir" şeklinde kurulan bir önermenin herhangi bir çelişki oluşturmadığı bazı durumlardan bahseder. Sözgelimi, A madum olan bir varlık ise bu durumda, bir madumdan kendisinin olumsuzlanması mantıksal açıdan çelişki barındırmaz.[403] Aynı şekilde, hakikî bir varlık hakkında haricî bir hüküm ile kendisinden olumsuzlanmasında da bir çelişki görünmemektedir. Sözgelimi, "Anka kuşu, anka kuşu değildir" yargısı haricî bir önermede doğru kabul edilmektedir.

Konusunun varlığı bakımından önermeler taksiminde, İslam düşünce geleneği açısından problematik açmazlara sebep olan kısım zihnî varlık ile kurulan önermelerdir.

---

[400] Bkz. Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳiyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳiyye*, vr. 3a.
[401] Akıl ilkeleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Köz, *Mantık Felsefesi*, 17-38.
[402] Gelenbevî, *Risâletü'l-imkân*, 26-27.
[403] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 306.

Hariçte var olması yahut hariçte herhangi bir varlık hakkında doğrulanmasının imkân dışı olması itibari ile zihnî varlık, ispat-ı vacip durumlarında Şeriku'l-Bari tartışmalarında önemli rol oynamıştır. "Şeriku'l-Bari, imkansızdır" önermesinde Semerkandî, konunun hariçte herhangi bir varlık göstermesinin mümkün olmadığını ve yüklemin konuya yüklenmesinin ancak zihinde mümkün olduğuna değinir. Dolayısıyla "Tüm mümteniler, madumdur" önermesi doğrudur. Ancak "Zihinde Şeriku'l-Bari olarak doğrulanan her şey, zihinde imkansızdır" önermesi doğru değildir. Çünkü hem zihinde hasıl olup hem zihinde imkânsız olması bir konu için çelişki doğurur. "Mümteni, madumdur" yargısı için de aynı durum geçerlidir. Bu sebeple Semerkandî zihnî varlık ile kurulan önermeler için şu örneği verir: "Zihinde Şeriku'l-Bari olarak doğrulanan her şey hem zihinde hem hariçte imkansızdır". Tüm mümtenilerin, madum olduğu ifade edilirken de zihinde mümteni olarak yer alan şeyin hem zihinde hem de hariçte madum olması kastedilir. Dolayısıyla "Şeriku'l-Bari, mümtenidir" önermesindeki yüklem, konunun zihinde bulunmasıyla, hariçte mümteni olmasını ifade eder. Zihnî itibarın anlamı, zihinde ya da hariçte C olan her şeyin, zihinde ya da hariçte B olduğudur. Bir şeyin mümteni olduğu ifade ediliyorsa, onun hariçte imkansızlığına gönderimde bulunulur.

Modern düşüncede ise, her ne kadar var olmayan nesnelere yapılan gönderimlerden oluşan önermeler yanlış olarak bilinse de kimi zaman doğru kabul edildiği olur. Sözgelimi Priest, "Eski Yunan tanrılarının en güçlüsüne (Zeus), Yunanlılar tarafından tapılırdı" gibi önermelerin doğru gözüktüğünü itiraf eder. Bu tarz önermelerde konu mahallinde bulunan şey, var olan herhangi bir nesneye referansta bulunmasa dahi geçerli kabul edilir. Dolayısıyla maduma yönelik kurulan bazı önermeler modern düşüncede doğru kabul edilir.[404] Bu durumda bu tür önermelerin konusunun varlık mertebesinin ne olduğu sorusu gündeme gelir. Buna cevaben yine, konunun varlık mertebesi ile hükmün varlık mertebesinin birbirinden farklı olduğunun hatırlatılması gerekir. Bu varlık, hariçte ya da

[404] Priest, *Mantık*, 49-50.

hakikatte var olmadığı düşünülen bir konu olduğundan, zihnîdir. Ancak, tapma eylemi, hariçte bilfiil gerçekleştirilen bir nitelik olarak konu hakkında gerçekleşir. Dolayısıyla önermenin haricî bir yargı olduğu söylenebilir. Öte yandan bu gibi önermeler, hakikate mutabık ise doğru kabul edilir. Evet, bazı insanlar eski Yunan tanrılarının en güçlüsü olduğuna inandıkları Zeus'a tapmışlardır. Burada önermenin doğruluğu, konunun *nefsû'l-emr*e mutabakatında değil, hükmün mutabakatında aranmalıdır. Nitekim bu önerme vakıa ile uygun bir yargıdır.

Konusunun varlığı bakımından önermeler taksiminin hangi kısmına karşılık geldiği belirgin olmayan konular çoğaltılabilir. Bazen önermenin konusunun, hariçte gerçekleşmiş mi farz mı edilmiş olduğu üzerinde ittifak yoktur. Sözgelimi haricî varlıklara yönelik suretlerin ve fertlere yönelik mahiyetlerin konumunun neresi olduğu tartışmalıdır. Ancak kanaatimizce suret zihninde oluştuğundan, mahiyet de aynı şekilde şeye yönelik zihnî bir tasavvurdan ibarettir. Bunların konu olduğu önermelere zihnî önermeler denilmesi daha uygundur.[405] Bu tür önermelerde kullanılacak yöntem şudur: önermenin konusu, eğer yalnızca hariçte var olması farz edilmiş ya da hariçte gerçekleşmiş ise, haricî olarak isimlendirilir. Sözgelimi "ateş" tümelinin fertlerinin sıcak oluşu ancak hariçte gerçekleştiği durumda tahayyül edilebilir. Zihnimdeki ateşin yakıcı ya da ısıtıcı olması mümkün değildir. Şayet önermenin konusu yalnızca zihinde gerçekleşebilir ve hariçte olması mümkün değil ise bu durumda da zihnî önerme olarak isimlendirilir. "Dört çifttir" önermesinde olduğu gibi dördün fertleri çiftlik ile ancak zihinde nitelendirilebilirdir.[406]

2.2. Konusunun Varlığı Bakımından Önermelerde Olumsuzluk

Olumlu tümel önerme, var olan fertleri dolayısıyla doğrulanırken, çelişiği olan olumsuz tikel önerme yüklem niteliğini almayan fertleri dolayısıyla doğrulanır. "Her C,

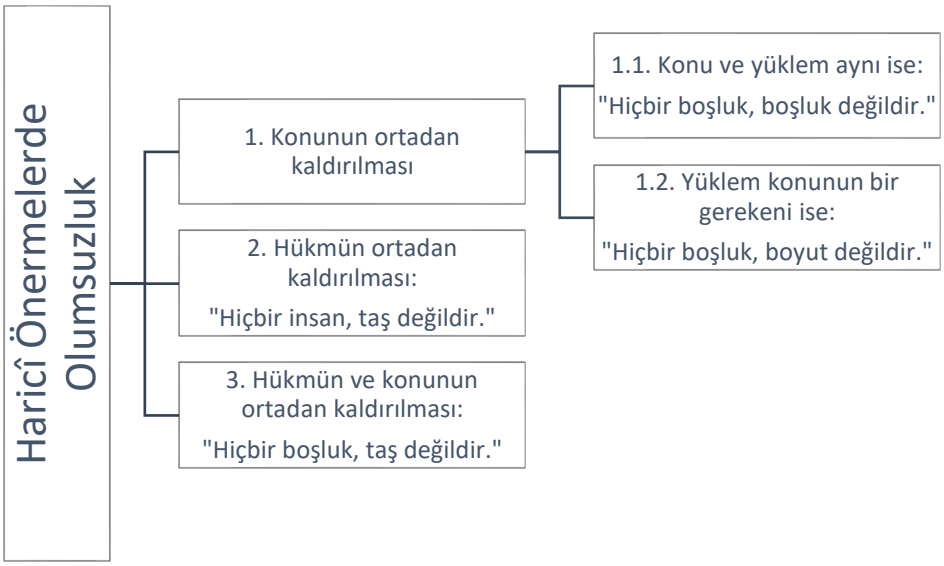
[405] Benzer bir görüş için bkz. Kâşifülgıtâ, *Nakdu'l-Arâi'l-Mantıkıyye*, 2/391-392.
[406] Kâşifülgıtâ, *Nakdu'l-Arâi'l-Mantıkıyye*, 2/387-388.

B'dir" önermesi "Her C, B olarak vardır" anlamına geldiğinden, "Her C, B değildir" önermesi, "Her C, B olarak var değildir" olarak da ifade edilebilir. Bu önermede iki önemli esas vardır: Birincisi, C için var olan herhangi bir fert yoktur anlamıdır; ikincisi, C için fertler vardır ve bu fertlerden B olumsuzlanır. Yani B olarak C, var değildir.[407] İçerikli bir örnek verecek olursak, "Her anka, küllerinden doğan değildir" önermesinde olduğu gibi, ya ankanın kendisine delalet ettiği fertler yoktur ya da "Her at, uçan değildir" önermesinden de anlaşıldığı gibi, konunun delalet ettiği hariçte fertler vardır ancak, konunun fertlerinden yüklem olumsuzlanır. Çünkü hariçte uçan bir at mevcut değildir.

Olumlu önermenin çelişiği, olumluluğun ortadan kaldırılmasıdır, yoksa olumsuzluğun ispatı değildir. Olumluluk; konunun, yüklemin ve iki tarafın ortadan kaldırılmasıyla üç şekilde gerçekleşir. Bu sebeple, olumsuzluğun ispatı, olumluluğun ortadan kaldırılmasından daha özeldir.[408] Olumluluğun ortadan kaldırılması, haricî, hakikî ve zihnî önermelerde farklı yönlerden ortaya çıkar. Sözgelimi, konu yalnızca farazî zihnî bir şey olabilir; yüklemleme haricî ise, bu önerme zihnî olmaz.

Olumlu haricî bir önermede konu ve yüklem haricî varlık hakkında doğrulanır. Haricî olumsuz önermelerde ise hüküm, zihnin dışında var olan fertler hakkında gerçekleşmediği üzere oluşturulur.[409] Konu ve yüklemin ortadan kaldırılmasıyla kastedilen, önermenin iki tarafının da haricî varlık üzerine doğrulanmasının ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla hükmün ortadan kaldırılması, aslında yüklemin haricî varlık hakkında doğrulanmasının ortadan kaldırılmasıdır. O halde haricî önermelerde, yalnızca yüklem haricî bir varlık hakkında doğrulanmıyorsa bu durumda olumsuzluk gerçekleşir. Bu önermenin yanlışlanması ise üç şekilde gerçekleşir: [410]

[407] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*, 186.
[408] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 217.
[409] Ali Çetin, "Klasik mantıkta Kullanılan Kavramlar -Şemsiye Örneği-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (ts.), 114.
[410] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 217.



Şekil 4: Harici Önermelerde Olumsuzluk

Semerkandî tarafından verilen bu örnekleri inceleyecek olursak, verilen üç durumda da olumluluk ortadan kalkar yani yanlışlanır. Bu durumda olumluluğun çelişiği, olumluluğun ortadan kaldırılmasıdır. 1.1. numaralı örnek totolojik olumsuz bir ifadedir. Bu olumsuzlukta yüklem, konunun kendisinin ortadan kaldırılması işlevini görür. "A, A değildir" önermesi A'dan A'lık niteliğinin ortadan kaldırılmasını gerektirir. Konu, aynı zamanda yüklemin ifade ettiği anlam ile ortadan kalkar. 1.2. numaralı örnekte "Hiçbir boşluk, boyut değildir." önermesinin yüklemi konunun bir lazımıdır. Nitekim boşluk maddeden soyutlanmış bir boyuttur.[411] 2 numaralı örnekte ise, konu ve yüklem, haricî birer varlık hakkında doğrulanmış ancak yüklemin konu üzerine doğrulanmasından çıkan hüküm ortadan kaldırılmıştır. Başka bir deyişle, yüklem haricî varlık hakkında doğrulansa da konu ile aynı haricî varlık hakkında doğrulanmamış bu sebeple, yüklemin anlamı konudan olumsuzlanmıştır. Olumsuzluk da iki numaralı örnekte sabit olmuştur. Üçüncü örnekte ise hem konunun karşılık gelmediği haricî bir varlık yoktur, hem de ondan yüklem olumsuzlanır.

Haricî önermelerde, hükmün hariçte olup olmaması dolayısıyla haricî bir yüklemlemenin gerçekleşmesi söz konusudur. Bu sebeple; *(a) Çelişik hariçte muhakkak*

[411] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 217-218.

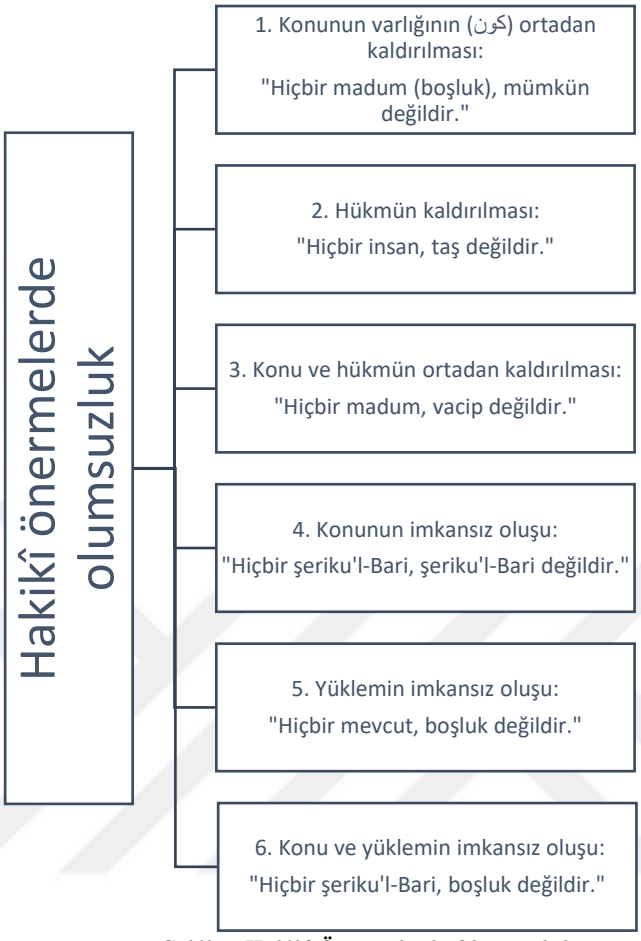
fertlerin biraradalığı, görendir önermesi şayet muhakkak çelişik fertler hakkında bir yüklemleme amacını taşıyor ise, hüküm de yüklemin hariçte subûtuna göre değerlendirilir. Bu sebeple, verilen önerme, olumlu-haricî-yanlış bir önermedir. Bu önermede, "Hariçte tahakkuk etmiş çelişik varlıkların biraradalığı görendir" şeklinde okunduğundan iki tür yanlış ortaya çıkmaktadır: Birincisi madum hakkında bir nitelik yükleyerek olumlu hükmün verilmesi, İbn Sînâ geleneği açısından yanlış hatta anlamsızdır. Konusu itibariyle Şeriku'l-Bari gibi çelişiklerin bir arada olması hariçte aklen imkansızdır. İkincisi ise, var olması mümkün olmayan yalnızca zihinsel bir farz olarak kabul edilen bu tür önermelerin karşılığı boş kümedir; onlara haricî varlık nitelemesi yapılması yanlıştır. Bu farazî şey, var değildir ki gören olsun. Hariçte tahakkuk etmiş olma ilkesi üzerinden kurulan bu önerme bu sebeple haricî-olumlu-yanlış bir önerme olmaktadır.

(b) Çelişik hariçte muhakkak fertlerin biraradalığı, gören değildir önermesinin ise olumsuz-haricî-doğru bir önerme olduğu öne sürülür.[412] Nitekim bu önermede konunun tahakkukunun hariçte olduğu ifade edilmiş olsa dahi, olumsuz önermelerin konularının bilfiil varlıklarını gerektirmemesi ilkesi dolayısıyla olumsuz-haricî-doğru önerme olarak kabul edildiği söylenmiştir. *(b)* önermesinin yanlış olmaması konusunun tahakkukunu gerektiren bir niteliğe sahip olmamasından kaynaklanır. Bunun dışında olumlu ve olumsuz olarak verilen *(a)* ve *(b)* önermeleri aynı zamanda çelişik olduğundan, biri doğru iken diğeri yanlış olmaktadır. Çünkü ikisinin aynı anda doğrulanması ve yanlışlanması mümkün değildir.

Hakikî önermeye gelince, önermede olumluluk, konunun hakikati dolayısıyla haricî varlıkta doğrulanma imkânı üzerinden oluşur. Yani önermenin doğruluğu, konusunun hariçte takdirî fertleri hakkında doğrulanmasına bağlıdır. Nitekim, konu varlığa gelir ve

[412] Amâsî, *Mîzânü'l-Adl*, 39.

yüklem alırsa, konunun ve yüklemin doğrulanması imkâna tabi olur; yanlışlanması ise, haricî önermede olduğu gibi birkaç kayıt ile gerçekleşir:

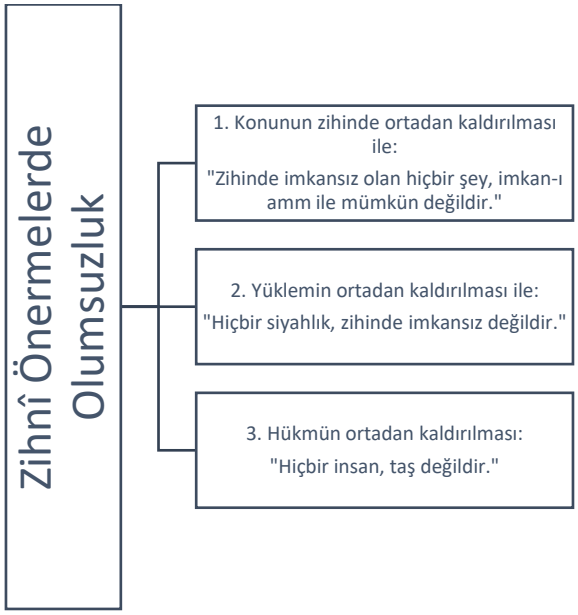


Şekil 5: Hakikî Önermelerde Olumsuzluk

1 numaralı örnekte, yüklem konunun varlığının lazımlarından biridir. Nitekim bir şey var olacaksa onun imkân ya da zorunluluk niteliklerinden hali olmaması gerekir. Bu örnekte de konunun varlığından, onun lazımlarından biri olan imkân, soyutlanarak olumsuzluk oluşmuştur. 2 numaralı örnekte, aynı zamanda hakikî birer varlık olarak *nefsû'l-emr*de doğrulanan insan ve taşın hakikati birbirinden olumsuzlanarak hüküm ortadan kaldırılmıştır. 3 numaralı örnekte, hakikati var olmama olan konu olarak madumdan, yüklem olumsuzlanarak hüküm ortadan kaldırılmıştır. 4 numaralı örnek, varlığı imkânsız olan bir konu ile kurulmuş ve olumsuzluk gerçekleştirilmiştir. Olumsuzluğun kaynağı konunun varlığının imkanının bulunmayışıdır. 6 numaralı örnekte ise hem konu imkansızdır hem de yüklem bu imkânsız şeyden olumsuzlanarak hüküm ortadan kaldırılmıştır.

(c) Zatında mümkün, hariçte mukadder çelişik fertlerin biraradalığı, görendir önermesi hakikî-olumlu-yanlış bir önermedir. Bu önermenin olumsuzu ise, hakikî-doğru-olumsuz bir önermedir.[413] Bu tür önermeler hakikî önerme olduğundan, üç zamandan birinde fertlerin hariçte tahakkuk etmesi gerekmemektedir ancak kendi zatında hariçte var olma imkanını barındırmalı ve bu sebeple haricî yüklem alabilmektedir. Ancak bu durumda da hakikî önerme, haricî önermedeki aynı şarta bağlı olduğundan olumlu-hakikî-yanlış bir önerme olmaktadır.

Zihnî önermelerde durum haricîden ve hakikîden farklıdır. Nitekim, konu ve yüklemin zihinde ortadan kaldırılması ile hükmün gerçekleşmesi, zihnî önermeler için yeterli değildir. Zihinde hükmün gerçekleşmesi konunun ve yüklemin olumsuzlanması anlamına gelmez. Yani zihinde konu ve yüklem tasavvur edilmeksizin bir önerme kurulamaz. Nitekim konu ve yüklem tasavvur edildiğinde olumlu yargı doğrulanmış olur.[414] Yalnızca tasavvuru mümkün olmayanlar için olumsuzluk gerçekleşir. *Şerhu'l-Kıstas*'ın nüshalarından birinde, zihnî olumsuz önermenin de birkaç şekilde gerçekleşeceği ifade edilir:



Şekil 6: Zihnî Önermelerde Olumsuzluk

[413] Amâsî, *Mîzânü'l-Adl*, 39.
[414] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 218.

Yukarıdaki tablo, birçok yönden konunun yapısına ve Semerkandî'nin bu konuya yaklaşımına aykırıdır. Çünkü zihnî önerme, bahsi geçtiği üzere yalnızca hükmün ortadan kaldırılması ile gerçekleşir. Konu ve yüklemin zihinde ortadan kaldırılması mümkün değildir. Tasavvuru imkânsız varlıkların bile zihnî varlık olarak kabul edildiği bir sistemde, konunun ve yüklemin, zihinde herhangi bir varlık hakkında doğrulanmaması imkansızdır. Bu sebeple, kanaatimizce, yüklemin konudan kaldırılması manasında, hükmün olumsuzlanması zihnî olumsuzluk için yegâne şart olarak kabul edilebilir. Aksi halde, zihinde doğrulanan bir şeyin, yine zihinde imkânsız kabul edilmesi ikilemi çelişkiye ve çıkmaza yok açacaktır. Dolayısıyla, *Şekil 6*'nın Semerkândi'nin de kendi sistemi ile tutarlı olduğunu söylemek zor görünmektedir.

Zihnî önermeyi Amasî, *(d) Zihinde muhakkak ya da mukadder var olan çelişik fertlerin bir aradalığı, zihinde görendir* ve *(e) Zihinde muhakkak ya da mukadder var olan çelişik fertlerin bir aradalığı, zihinde gören değildir* önermeleri üzerinden açıklar. "Zihinde tahkîken ya da farzen var olan bir aradalık, görendir" ya da "Zihinde tahkiken ya da takdiren var olan bir aradalık, gören değildir" şeklinde okunarak ilk önerme *(d)* olumlu-zihnî-yanlış; ikinci önerme *(e)* ise olumsuz-zihnî-doğru önermeler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.[415] Bu tür önermelerde esas olan konu ve yüklemin uyuşması, aynı zamanda bunların Aristotelesçi anlamda mütekabil olmaları sonucu doğru olmalarıdır.

Haricî, hakikî ve zihnî önermelerin basit olumsuzları, yüklem tarafından madule olumlularından mutlak olarak daha geneldir. Çünkü, olumlu önermeler, konularının varlıklarını gerektirdiğinden bu üç tür önermenin her biri muteber bir konu ile konunun fertlerinin vuku bulmasını gerektirirler. Sözgelimi "Her insan, at değildir" ve "Her insan, at olmayandır" önermeleri birincisi basit olumsuz haricî, ikincisi de olumlu madule haricî

[415] Amâsî, *Mîzânü'l-Adl*, 39.

olmak üzere konularının maddesinde tahakkuk etmiş olmasını gerektirirler. Ancak konunun varlığı yüklemin onda var olmasını gerektirmez. Dolayısıyla insan, üç zamandan birinde at değildir.[416]

2.3. Konusunun Varlığı Bakımından Önermelerde Genellik-Özellik

Klasik gelenekte önermeler arası ilişkiler, karşıtlık karesi ile ifade edilmiştir. Aristotelesçi karşıtlık karesi, boş kümeyi içine almayarak, yalnızca konunun muhakkak fertleri üzerinden kurulan bir sistemdir.[417] Karşıtlık karesi, kendisini oluşturan tümel olumlu-olumsuz ve tikel olumlu-olumsuz önermelerin anlamsal analizinden ortaya çıkmıştır.[418] Bu analize göre, konusu ve yüklemi aynı olan önermelerin nicelikleri ve nitelikleri göz önünde bulundurularak, karşıtlık, çelişki, altıklık gibi ilişkiler, yine konu ve yüklemin ifade ettiği anlam itibari ile gerçekleşir. Konusunun varlığı bakımından önermelerde ise hem konunun hem de yüklemin gönderimde bulunduğu varlık(lar) dikkate alındığında karşıtlık karesinde gösterildiğinden daha başka önermeler arası ilişkiler göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra bahsi geçtiği üzere Aristotelesçi karşıtlık karesinde yer almayan boş kümeye karşılık gelecek şekilde, mantıkçılar farazî zihnî varlığı kabul etmiş ve bu tür varlıklar ile kurulmuş önermeler arasındaki ilişkiler üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu sebeple konusunun varlığı bakımından önermeler incelendiğinde mevcut karşıtlık karesi yeterli değildir.

Hakikî, haricî ve zihnî önermelerin birbiri ile ilişkileri hakkında, klasik gelenekte müşterek bir kanaatin olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim fertleri itibari ile, her bir önerme türü, farklı mantıkçılar tarafından farklı fert kapasitesi ekseninde değerlendirildiğinden uzlaşım sağlanmadığı söylenebilir. Bir yaklaşıma göre hakikî önerme, haricî ve zihnî önermelerden daha geneldir;[419] başka bir yaklaşımda da zihnî

[416] Amâsî, *Mîzânü'l-Adl*, 42-43.
[417] Ayrıntılı bilgi için bkz. Klima, *Great Medival Thinkers: John Buridan*, 143-144.
[418] Kategorik önermelerin konuları, madum olduğunda, modern dönemde boş küme kabul edilir. Klima, *Great Medival Thinkers: John Buridan*, 144.
[419] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/66-67.

önerme hakikî önermeden daha geneldir; hakikî önermenin de haricî önermeden daha genel olduğu ileri sürülmektedir. Böyle düşünenlere göre, haricî önermenin doğrulanması, hariçte varlık gerektirirken, hakikî önerme hariçte varlık göstermeksizin doğrulanabilir. Hakikî önermenin haricî önermeden daha genel olması mümkün fertleri de içermesi sebebiyledir. Zihnî önermenin hakikî önermeden daha genel olması, hakikî önermenin, yüklemini var olması kaydıyla almasındandır. Hakikî önermede imkân saklı tutularak konu şayet var olursa, var olması bakımından bir yüklem alırken, zihnî önermede konu ve yüklemin haricî bir varlık hakkında doğrulanması gerekmediği gibi, bir imkân içermesi de gerekmez.[420] Dolayısıyla muhakkak ferde ihtiyaç duyan haricî en özel iken, yüklem alabilmek için muhakkak ve mukadder fertleri kapsayan hakikî, haricîden daha genel, zihnîden daha özeldir. Hariçte ya da hakikatte herhangi bir ferde ihtiyaç duymayan zihnî ise önermelerin en geneli olarak kabul görür. Olumsuzda ise durum bunun aksinedir.

Hakikî-haricî-zihnî önermeler arasındaki ilişki, önermelerin aldığı niceliğe göre de yeniden şekillenir. Hakikî önerme ve haricî önerme arasında tam girişimlilik ilişkisi bulunurken, aksi söz konusu olmaksızın her ne zaman haricî önerme doğru olursa hakikî önerme de doğru olur diyenler de vardır. Olumsuz tümel hakikî önermeler, haricî tümel ve tikel önermelerden daha özeldirler. Çünkü önermeler arasında daha özel olanın çelişiği daha geneldir.[421] Konusunun varlığı bakımından önermeler arasındaki ilişkiye nitelik ve nicelik dahil edildiğinde, ortaya birkaç farklı senaryo çıkmaktadır. Kutbiddin Razi, Mellevî ve Semerkandîye göre genellik özellik durumunu gösterelim.

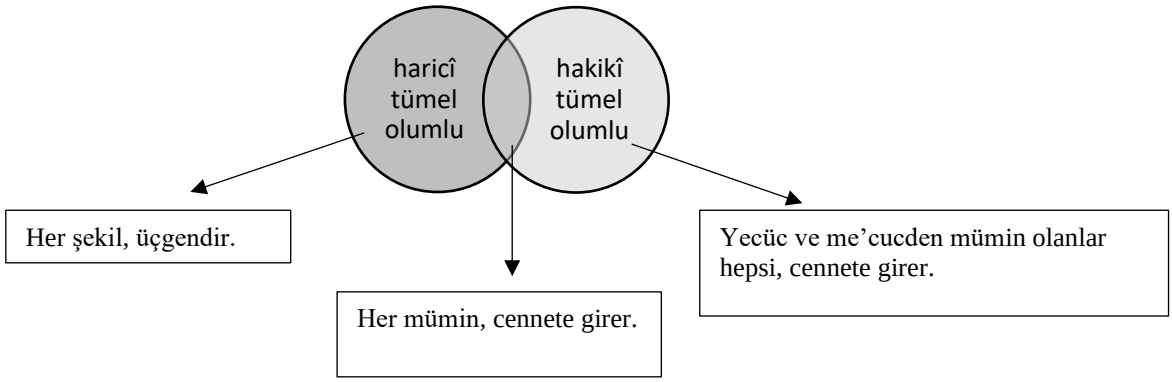
Tümel Olumlu Hakikî-Tümel Olumlu Haricî:

Haricî tümel olumlu ile hakikî tümel olumlu arasında eksik girişimlilik ilişkisi bulunur. Kutbüddin Râzî, bu taksimde hakikî önermelere, madum, mümkün ve mümteni

[420] Sadrüşşerîa, *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân,* 182-183; Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr,* 216.
[421] Hâkânî, *el-Meselü ʿala fi'l-Manṭık,* 144.

varlıkları da dahil eder. Bu sebeple zihnî varlıklar bu ilişkiler ağında hakikî önermenin kapsamına dahil edilmiştir. Mellevî de bu taksimi haricî ve zihnî olarak işler.[422]

Hakikî olumlu önermenin konusu, haricî olumlunun aksine hariçte madum olabilir. Hariçte var olsa da hüküm onun ile sınırlandırılamaz. Çünkü bahsi geçtiği üzere hakikî önermenin fertleri, madum, mümtenî ve mümkün olabilir demiştik. Haricî önerme hakkındaki hüküm ise, yalnızca hariçteki varlıklar için geçerlidir. Haricî hakkındaki bazı hükümler, hakikî önerme hakkında da geçerlidir. Haricî önermenin doğru olmadığı yerde hakikî önerme doğru olabilir. Sözgelimi, "Her anka, uçandır" önermesinin, ankanın tüm fertleri hakkında doğru olması, mevcut fertleri hakkında doğru olmasıdır. Hem haricî hem hakikînin birlikte doğru olması da söz konusudur. Sözgelimi "Her insan, canlıdır" önermesindeki hüküm, tüm fertler için değil de yalnızca hariçteki mevcut fertler için kullanılırsa, hakikî olmaksızın haricî olur. Sözgelimi üçgen dışında başka hiçbir şeklin olmadığı bir durumda "Tüm şekiller, üçgendir" önermesi hariç için doğru olur.[423] Hariçte başka fertleri olmasa bile geometrik şekillerin hakikati üçgen ile sınırlandırılamaz, ancak hariçteki fertleri sınırlandırılabilir. Mesela, doğru ile çizilebilen şekiller dış dünyada sınırlı olsa dahi hakikatte onun ile yapılabilen şekiller sınırsızdır. Hakikî varlık imkanı da içerdiği için varlığa gelme kabiliyeti olan mümkün dünya ve muhtevası, hakikî varlık kapsamına girer.

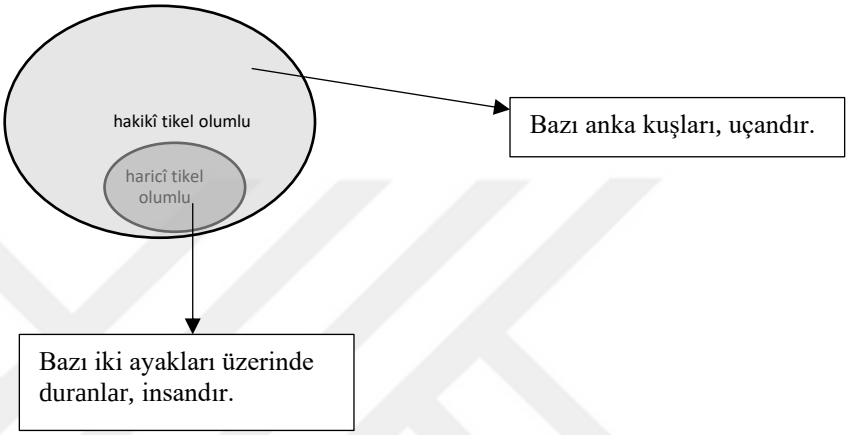


Şekil 7: Haricî Tümel Olumlu- Hakikî Tümel Olumlu

[422] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/93-94; Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye,* 3a.
[423] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/94.

Tikel Olumlu Hakikî-Tikel Olumlu Haricî:

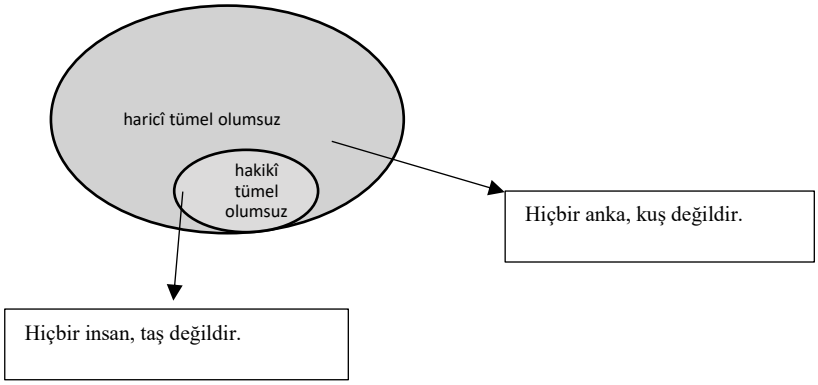
Tikel olumlu hakikî ve tikel olumlu haricî arasında tam girişimlilik ilişkisi söz konusudur. Nitekim, haricî bazı fertler hakkında doğrulanan şeyler, hakikî bazı fertler hakkında da doğrulanır. Ancak, hakikî bazı fertler hakkında doğrulanan yargı, haricî fertler hakkında doğrulanmayabilir.[424]



Şekil 8: Hakikî Tikel Olumlu-Haricî Tikel Olumlu

Tümel Olumsuz Hakikî-Tümel Olumsuz Haricî:

Haricî tümel olumsuz, hakikî tümel olumsuzdan mutlak olarak daha geneldir. Hakikî tümel olumsuz hakkında doğrulananlar haricî tümel olumsuz hakkında da doğrulanırken, aksi söz konusu değildir. Daha özel olanın çelişiği daha geneldir.[425]



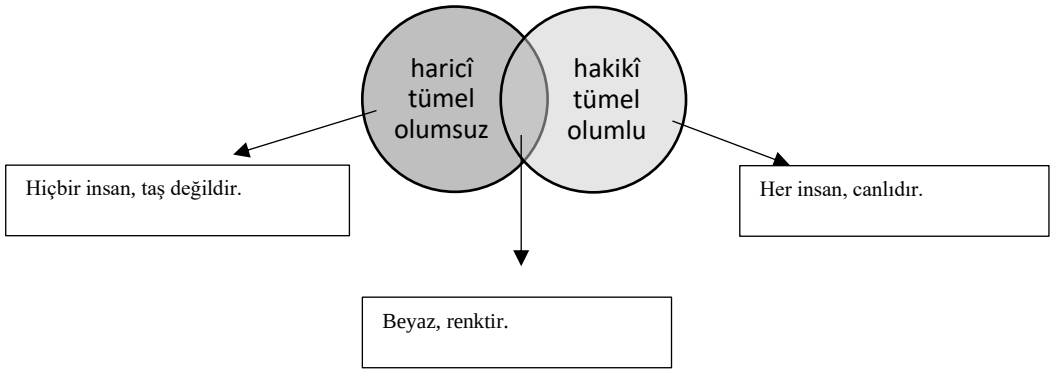
Şekil 9: Haricî Tümel Olumlu-Hakikî Tümel Olumsuz

[424] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/94; Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 5b.
[425] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/94-95.

Hakikî önerme, bir konunun muhakkak ya da mukadder tüm fertlerini içerdiğinden, haricî önermeden daha geneldir. Bu sebeple, haricînin olumsuzu hakikîden daha genel olmuş olur.

Tümel Olumlu Hakikî-Tümel Olumsuz Haricî:

Tümel olumlu hakikî yargı ile tümel olumsuz haricî arasında eksik-girişimlilik söz konusudur. Bunlar, bazı yargılarda birleşirlerken, bazılarında ayrılırlar. Siyah dışında hariçte başka bir rengin olmadığı bir dünyada "Her beyaz, renktir" yargısı hakikî önerme olarak doğru kabul edilirken, aynı maddede kurulan "Hiçbir beyaz, renk değildir" yargısı haricî olarak da doğru kabul edilir. Bununla birlikte, "Her insan, canlıdır" önermesi hakikî tümel olumlu olarak kurulabilirken, "Hiçbir insan, canlı değildir" önermesi haricî tümel olumsuz olarak kurulamadığından, hakikî tümel olumlu bu yargı ile haricîden ayrılır. Aynı durum haricî önerme olarak kurulan "Hiçbir insan, taş değildir" önermesi için de geçerlidir. Ayrıca, "Her anka, hakikî olarak uçandır" önermesi hakikî olarak doğru iken, "Hiçbir anka, hariçte uçan değildir" önermesi haricî olarak doğrudur.[426]



Şekil 10: Haricî Tümel Olumsuz-Hakikî Tümel Olumlu

[426] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 3b; Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/96.

Tümel Olumlu Hakikî-Tikel Olumsuz Haricî:

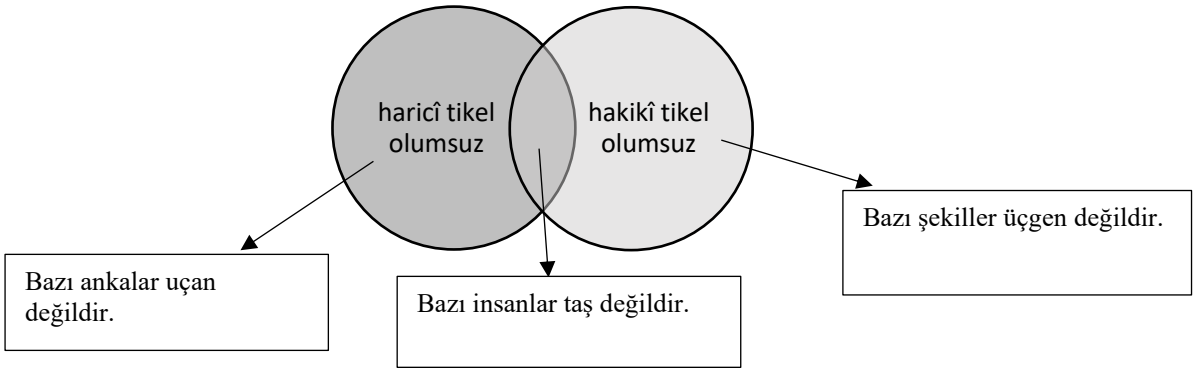
Tümel olumlu hakikî ile tikel olumsuz haricî yargılar arasında eksik girişimlilik ilişkisi vardır. "Beyaz, renktir" önermesi, maddesi niceliği ve niteliği farklı iki tür önermenin kesişiminde yer alır. Nitekim, hakikî tümel olumlu olarak "Her beyaz, renktir" önermesi doğru iken, siyah dışında başka bir rengin olmadığı mümkün dünya için haricî tikel olumsuz olarak, "Bazı beyazlar, renk değildir" önermesi doğru kabul edilir.[427]



Şekil 11: Haricî Tikel Olumsuz-Hakikî Tümel Olumlu

Tikel Olumsuz Hakikî-Tikel Olumsuz Haricî:

Bu iki tür önerme arasında kısmî ayrıklık ilişkisi söz konusudur. Nitekim bu önermeler tümel olumlu haricî ve tümel olumlu hakikî önermelerin çelişikleridir. Bu sebeple onlar arasında bulunan eksik girişimlilik ilişkisi çelişkileri arasında da kısmî ayrıklık olarak ortaya çıkar.[428]

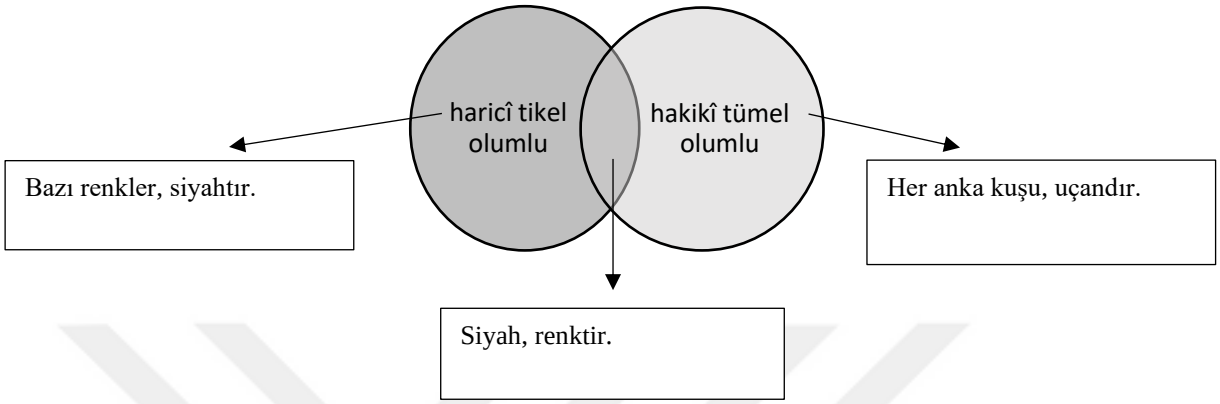


Şekil 12: Haricî Tikel Olumsuz-Hakikî Tikel Olumsuz

[427] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḫaḳīḳīyye*, vr. 4a-4b.
[428] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/95; Mellevî, *el-Esrar'ul-ḫaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḫaḳīḳīyye*, vr. 4b.

Tümel Olumlu Hakikî -Tikel Olumlu Haricî:

Tümel olumlu hakikî ve tikel olumlu haricî önerme arasında da eksik girişimlilik ilişkisi söz konusudur. "Siyah renktir", "İnsan, canlıdır" önermesi hem hakikî hem de haricî olumlu için doğru kabul edilir.[429]

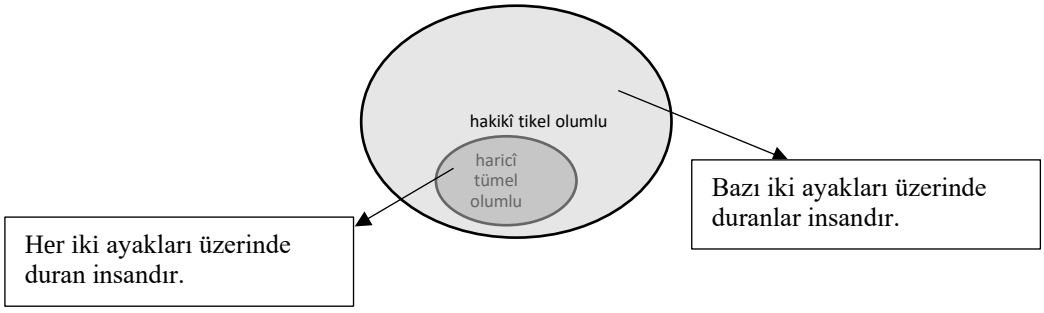


Şekil 13: Haricî Tikel Olumlu-Hakikî Tümel Olumlu

Bununla birlikte, haricî tikel olumluda "Bazı renkler, siyahtır" önermesi hakikî tikel olarak da doğru olur, ancak hakikî tümel olarak "Her renk, siyahtır" şeklinde okunur ve yanlış bir yargıya varılmış olur.

Tikel Olumlu Hakikî-Tümel Olumlu Haricî:

Hakikî tikel olumlu önerme, haricî tümel olumludan mutlak bir şekilde daha geneldir. Çünkü, konunun hariçte var olan tüm fertleri hakkında doğrulanan hüküm, hakikî bazı fertler hakkında da doğrulanır. [430]

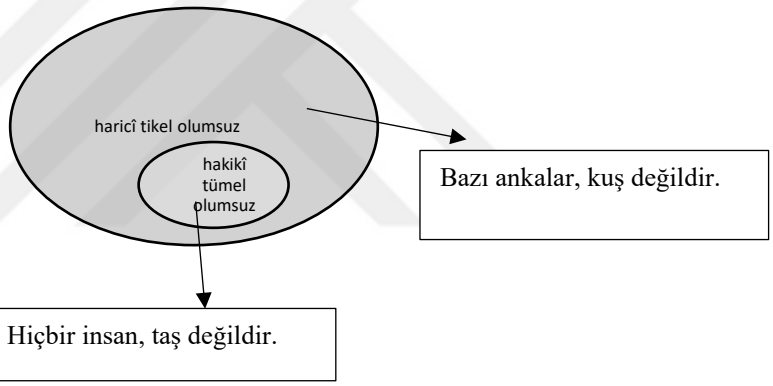


Şekil 14: Hakikî Tikel Olumlu-Haricî Tümel Olumlu

[429] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 3b; Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/96.
[430] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr,* 2/96.

Tümel Olumsuz Hakikî- Tikel Olumsuz Haricî:

Özelin olumsuzu daha genel olduğundan, olumsuz tümel hakikî, olumsuz tikel haricîden mutlak bir şekilde daha özeldir. Nitekim, bir konunun hakikî tüm fertlerinden olumsuzlananlar, haricî bazı fertlerinden de olumsuzlanırken, aksi söz konusu değildir.[431] Dahası, tümel hakikî olumsuz hakkında doğrulanan yargılar, genelin özeli gerektirmesi prensibi dolayısıyla, tikel haricî olumsuz hakkında da doğrulanır. Ayrıca yukarıda da görüldüğü üzere tikel olumlu hakikî, mutlak bir şekilde, tümel olumlu haricîden daha genel olduğu için, çelişikleri de aynı ölçüde daha özel kabul edilir.

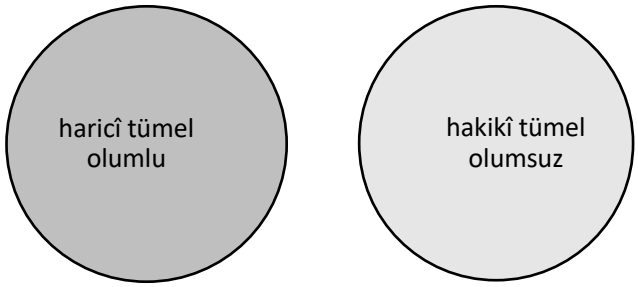


Şekil 15: Haricî Tikel Olumsuz-Hakikî Tümel Olumsuz

Tümel Olumsuz Hakikî- Tümel Olumlu Haricî:

Hakikî tümel olumsuz ile, haricî olumlular arasında tam ayrıklık ilişkisi vardır. Nitekim, hakikî önerme haricîden mutlak bir şekilde daha genel olduğu için, hakikî hakkında doğrulanmayan hiçbir şey haricî tümel ya da tikel olumlu hakkında doğrulanmaz.[432]

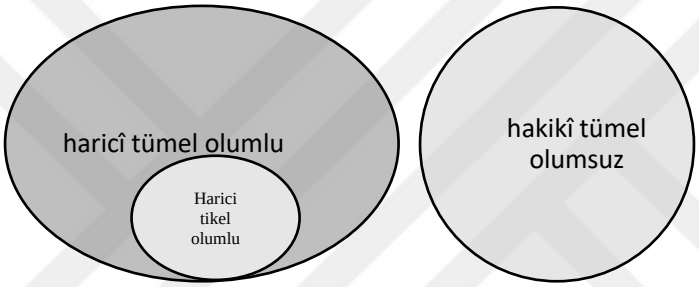
[431] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/96; Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 6a.
[432] Râzî, *Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr*, 2/96-97.



Şekil 16: Haricî Tümel Olumlu-Hakikî Tümel Olumsuz

Tümel Olumsuz Hakikî- Tikel Olumlu Haricî:

Haricî tümel haricî tikelin de doğruluğunu gerektirir.



Şekil 17: Haricî Tikel Olumlu-Hakikî Tikel Olumsuz

Tikel Olumsuz Hakikî-Tümel Olumlu Haricî:

Haricî tümel olumlu ile hakikî tikel olumsuz arasında bir yönden genellik vardır. "Renk, siyahtır" önermesinin maddesi her iki yargı için de uygundur. Siyah dışında hariçte hiçbir rengin olmadığı kabul edilirse, hakikî tikel olumsuz olarak "Bazı renkler, siyah değildir" hükmü doğru iken, haricî tümel olumlu için "Her renk, siyahtır" önermesi doğru kabul edilir.[433]



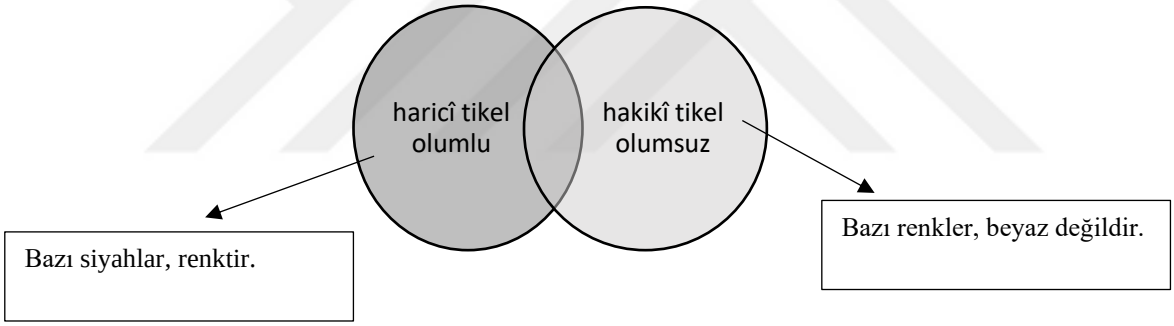
[433] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḥariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 4b.

Şekil 18: Haricî Tümel Olumlu- Hakikî Tikel Olumsuz

Yukarıdaki önermelerin haricî ya da hakikîye has olmasının sebebi, nicelik ve niteliği bakımından doğrulanmasıdır. Başka bir deyişle, "Her insan, canlıdır" hükmü hakikî olarak da doğru iken buradaki kayıt, hakikî tikel olumsuz bakımından doğru olmayacağıdır. Yani "Bazı insanlar, canlı değildir" önermesi hakikî olarak doğru bir önerme kabul edilemez. Aynı durum "Hiçbir renk, beyaz değildir" haricî yargısı için de geçerlidir.

Tikel Olumsuz Hakikî-Tikel Olumlu Haricî:

Tikel olumsuz hakikî ile tikel olumsuz haricî arasında bir yönden genellik söz konusudur. Bunlar da yine "Renk, siyahtır" maddesinde bir araya gelirler. Haricî tikel olumluya göre bu önermenin okunuşu "Bazı renkler, siyahtır" olurken, hakikî tikel olumsuza göre, "Bazı renkler, siyah değildir" şeklinde okunur ve doğrudur.



Şekil 19: Haricî Tikel Olumlu- Hakikî Tikel Olumsuz

Tikel Olumsuz Hakikî-Tümel Olumsuz Haricî:

Bu önermeler arasında da eksik girişimlilik ilişkisi vardır. "İnsan, taş değildir" maddesi ele alındığında, hakikî tikel olumsuz olarak, "Bazı insanlar, taş değildir" yargısı doğru iken, haricî tümel olumsuz olarak işlendiğinde "Hiçbir insan, taş değildir" önermesi de doğru olur.[434]

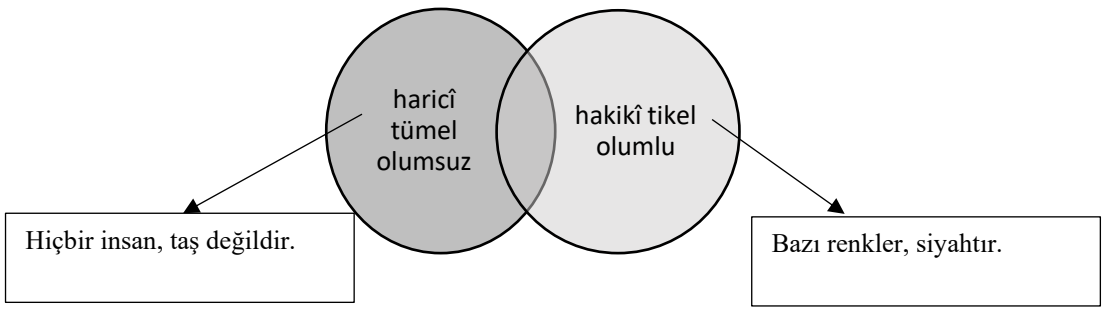
[434] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 4b.



Şekil 20: Haricî Tümel Olumsuz-Hakikî Tikel Olumsuz

Tikel Olumlu Hakikî-Tümel Olumsuz Haricî:

Her iki önerme türü arasında eksik girişimlilik ilişkisi bulunur. "Yecüc ve mecücten mümin olanlar, cennete girer" maddesi, hakikî tikel olumlu olarak "Bazı Yecüc ve mecücten mümin olanlar cennete girer" önermesi olarak doğru iken, haricî tümel olumsuzda da "Yecüc ve mecücten mümin olanların hiçbiri cennete girmez" önermesi doğru kabul edilir. Olumsuz önermelerin konularının varlığını hariçte gerektirmemesi bu yargıda da dikkat çekmektedir. Nitekim, mümin yecüc ve mecüc haricî varlıklar değildir. Hakikî olarak okunduğunda ise, "Mümin olduğu takdir edilen yecüc ve mecüc" şeklinde okumak daha uygundur. Aynı şekilde "Bazı ankalar, kuştur" önermesi hakikî olarak doğru iken, "Hiçbir anka, kuş değildir" önermesi haricî olarak doğrudur.[435]

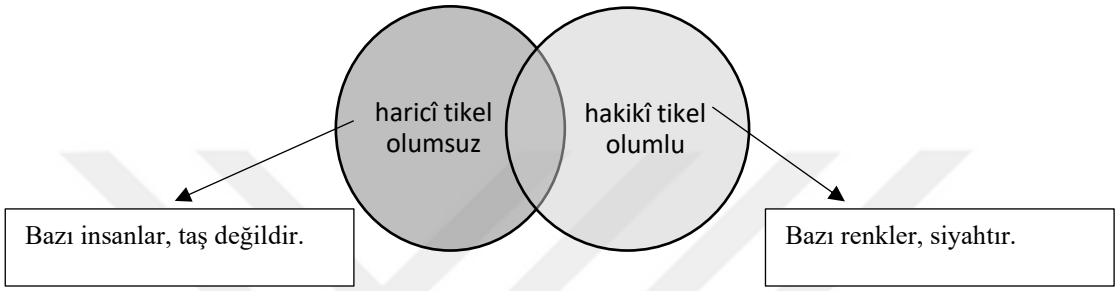


Şekil 21: Haricî Tümel Olumsuz-Hakikî Tikel Olumlu

[435] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḥariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 5a.

Tikel Olumlu Hakikî-Tikel Olumsuz Haricî:

Bu iki önerme arasında da eksik girişimlilik ilişkisi vardır. Her iki önerme de "Anka, kuştur" maddesinde doğru kabul edilir. Nitekim haricî tikel olumsuz olarak "Bazı ankalar, kuş değildir" önermesi doğru iken, hakikî tikel olumlu olarak, "Bazı ankalar, kuştur" önermesi doğru bir yargı olarak kabul edilir. [436]



Şekil 22: Haricî Tikel Olumsuz-Hakikî Tikel Olumlu

Böylece mahsura dört önerme olarak hakikî tümel olumlu, hakikî tümel olumsuz, hakikî tikel olumlu ve hakikî tikel olumuz aynı şekilde haricî tümel olumlu, haricî tümel olumsuz, haricî tikel olumlu ve haricî tikel olumsuz olmak üzere var olan 8 nispet arasında 16 ilişkiyi örnekleriyle vermiş olduk. Bu itibarlara ismen zihnî önerme dahil edilmemiştir. Nitekim zihnî önerme daha önce de belirtildiği üzere, her zaman önerme taksiminde yer almaz. Ayrıca imkansızların da dahil olduğu zihnî önermeler için bu taksimin uygun olmadığı söylenmiştir. Tüm bunlardan yola çıkarak denilebilir ki nicelikleri gözetmeksizin, haricî olumlu önerme, hakikî olumlu önermeden daha özeldir. Hakikî olumlu önerme ise, zihnî olumlu önermeden daha özeldir. Olumsuzluk durumunda ise tam tersi şekilde, özelden genele zihnî, hakikî ve haricî olarak sıralanır.

El-Rouayheb da hakikî önerme ve haricî önerme arasında bir yönüyle kapsama ilişkisi olduğunu (*umum husus min vech*) ifade eder. "Her anka, kuştur" önermesi hakikî önerme okuyuşunda doğru bir önerme iken, haricî okuyuşa göre yanlış bir önermedir. "Her iki

[436] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 5a.

ayakları üzerinde duran tüysüz varlık, insandır" önermesi haricî okuyuşa göre doğru iken, hakikî okuyuşa göre yanlıştır. Nitekim insan olmayıp iki ayakları üzerinde duran başka varlıkların da imkânı vardır. "Her insan, canlıdır" önermesi ise her iki okuyuşa göre de doğrudur.[437] Ancak unutulmamalıdır ki önermeler arasındaki eksik girişimlilik ilişkisi, nicelikleri dolayısıyla ortaya çıkar. Bu sebeple, tümel haricî olumlu ile tümel hakikî olumlu arasında eksik girişimlilik ilişkisinin olduğunu ifade etmek daha isabetlidir.

El-Rouayheb, hakikî ve haricî önermeler için aşağıdaki formülü oluşturmuştur:

"Her C, B'dir.":
Haricî: ∃x(Cx) & ∀x(Cx → Bx)
Hakikî: ◇∃x(Cx) & □∀x (Cx → Bx)

"Bazı C'ler, B'dir":
Haricî: ∃x(Cx & Bx)
Hakikî: ◇∃x(Cx & Bx)

"Hiçbir C, B değildir"
Haricî: ~∃x(Cx & Bx)
Hakikî: ~◇∃x(Cx & Bx)

"Bazı C'ler B değildir"
Haricî: ~∃x(Cx) v ∃x(Cx & ~Bx)
Hakikî: □~∃x(Cx) v ◇∃x(Cx & ~Bx)[438]

Bu önermeler incelendiğinde, El-Rouayheb'ın, hakikî önermede konunun fertlerinin mukadder fertler olması imkanını, önermenin modalitesi olarak imkân şeklinde kabul ettiği görülmektedir. Aynı zamanda olumsuz önermelerin konularının varlığını şart koşmadığı, bu tür önermelerde konunun var olabileceği ya da olmayacağı imkanının mahfuz olduğu yaklaşımından hareket etmiştir. Bu sembolleştirmeye teorik arka planı göz önünde bulundurulduğunda katılmakla birlikte, bu yaklaşımın klasik gelenekte özellikle Semerkandî tarafından ifade edilen, yargının varlıksal mertebesini kapsamadığını düşünmekteyiz. Nitekim bu taksim, konunun varlık mertebesi gözetilerek oluşturulmuştur. Bu durumda Semerkandî tarafından ifade edilen zihnî önerme de

[437] El-Rouayheb, "Arabic Logic After Avicenna", 77-78.
[438] El-Rouayheb, "Arabic Logic After Avicenna", 78.

konusunun varlık mertebesi açısından ele alınan bu taksime eklenmelidir. Zihnî önermelerin imkânsız varlıkları da içerdiği ve diğer önermelerden daha genel olduğu göz önünde bulundurulursa El-Rouayheb'in hakikî ve haricî önermeler için oluşturduğu formülasyonu geliştirerek bir "şey" olarak kabul edilen zihnî varlıkların konu edinildiği zihnî önermeler ile birlikte konusunun varlık mertebesi dikkate alınarak oluşturulan nihaî formülasyon aşağıdaki gibi olmalıdır:

Tümel olumlu: "Her C, B'dir." **(A)**

Haricî: $\exists x(Cx) \ \& \ \forall x(Cx \rightarrow Bx)$
Hakikî: $\Diamond\exists x(Cx) \ \& \ \Box\forall x \ (Cx \rightarrow Bx)$
Zihnî: $\forall x(Cx \rightarrow Bx)$

Tikel olumlu: "Bazı C'ler, B'dir." **(I)**

Haricî: $\exists x(Cx \ \& \ Bx)$
Hakikî: $\Diamond\exists x(Cx \ \& \ Bx)$
Zihnî: $\exists x(Cx \ \& \ Bx)$

Tümel olumsuz: "Hiçbir C, B değildir." **(E)**

Haricî: $\sim\exists x(Cx \ \& \ Bx)$
Hakikî: $\sim\Diamond\exists x(Cx \ \& \ Bx)$
Zihnî: $\forall x \ (Cx \rightarrow \sim Bx)$

Tikel olumsuz: "Bazı C'ler B değildir." **(O)**

Haricî: $\sim\exists x(Cx) \ v \ \exists x(Cx \ \& \ \sim Bx)$
Hakikî: $\Box\sim\exists x(Cx) \ v \ \Diamond\exists x(Cx \ \& \ \sim Bx)$
Zihnî: $\exists x(Cx \ \& \ \sim Bx)$

Yukarıdaki ifadelerin yanı sıra bir de ifade edildiği üzere yüklemin konuya atfedilmesinin varlıksal niteliği gözetilerek bir formülasyon oluşturulmalıdır. Zira "Her C, hakikî/haricî/zihnî olarak B'dir" önermesinde mezkûr ilişkinin bir niteliği olarak varlık kaydı söz konusudur. Nitekim bir sonraki bölümde kıyasın şekilleri bağlamında ele alınacak olan önermeler, yargının varlık mertebesi gözetilerek belirlenmiştir. O halde aşağıdaki formülasyon hüküm düzeyinde varlık kaydını barındıran önermeler için kullanılmalıdır: (H: haricî, N: hakikî, Z: zihnî)

Tümel olumlu: "Her C, B'dir." **(A)**

Haricî: "Her C haricî olarak B'dir" $\exists x[Cx]\& [\forall x (Cx \rightarrow Bx)]\&H$
Hakikî: "Her C, hakikî olarak B'dir" $\exists x [\Diamond \forall x (Cx \rightarrow Bx)] \&N$
Zihnî: "Her C, zihnî olarak B'dir" $\forall x(Cx \rightarrow Bx) \&Z$

Tikel olumlu: "Bazı C'ler, B'dir." **(I)**

Haricî: "Bazı C'ler haricî olarak B'dir" $\exists x [\exists x (Cx \& Bx)] \&H$
Hakikî: "Bazı C'ler hakikî olarak B'dir" $\exists x [\Diamond \exists x (Cx \rightarrow Bx)] \&N$
Zihnî: "Bazı C'ler zihnî olarak B'dir" $\exists x (Cx\&Bx)\&Z$

Tümel olumsuz: "Hiçbir C, B değildir." **(E)**

Haricî: "Hiçbir C, haricî olarak B değildir." $\exists x[Cx]\& [\forall x (Cx \rightarrow \sim Bx)] \&H$
Hakikî: "Hiçbir C, hakikî olarak B değildir." $\exists x[Cx] \& [\Diamond \forall x (Cx \rightarrow \Box \sim Bx)] \&N$
Zihnî: "Hiçbir C, zihnî olarak B değildir." $\forall x (Cx \rightarrow \sim Bx) \&Z$

Tikel olumsuz: "Bazı C'ler B değildir." **(O)**

Haricî: "Bazı C'ler haricî olarak B değildir." $\exists x (Cx\&\sim Bx) \&H$
Hakikî: "Bazı C'ler hakikî olarak B değildir." $\Diamond \exists x (Cx\&\sim Bx) \&N$
Zihnî: "Bazı C'ler zihnî olarak B değildir." $\sim \exists x (Cx\&\sim Bx) \&Z$

Haricî, hakikî ve zihnî önermeler arasında nicelikleri gözetildiğinde bir taraftan genellik *(umum min vech)* söz konusu olduğunda, bazı önermelerde üçü birden doğru olurken, bazılarında biri doğru olmaz. Sözgelimi "Bazı insanlar, canlıdır" önermesi ele alındığında ister haricî ister hakikî ister zihnî fertleri itibari ile ele alınmış olsun, bu önerme üç açıdan da doğrudur. Oysa, "Bazı ateşler, sıcaktır" ya da "Bazı sıcaklar, ateştir" önermesi ele alındığında, bu önerme zihnî fertleri itibari ile doğru kabul edilemez. Hakikatte ve hariçte doğru olacak bu önermenin konusu olan ateşin zihindeki fertlerinin sıcak olması mümkün değildir. [439] Aynı şekilde hakikî bir varlık olmayan Şeriku'l-Bari gibi imkânsız varlıklar için kurulacak olumlu ya da olumsuz önermeler de haricî ve hakikî olmadığından zihnî önerme kapsamına girecektir. Bu sebeple zihnî önermeler haricî ve hakikî önermeleri kapsamak ile birlikte onlardan daha geneldir.

Niteliği ve niceliği göz önünde bulundurularak ele alınan bu önermeler arası ilişkiler, varlık kaydı bulunan bir önermenin kıyasta öncül olması durumda göz önünde

[439] Amâsî, *Mîzânü'l-Adl,* 41-42.

bulundurulmalıdır. Nitekim bir sonraki bölümde de ele alacağımız üzere, bu tür önermelerin türlü kombinasyonu ile nasıl hüküm çıkarılacağı klasik gelenekte ele alınmıştır.

2.4. Konusunun Varlığı Bakımından Önermelerde Çelişki İlişkisi

Bazı mantıkçılara göre, haricî, hakikî ve zihnî önermelerin çelişikleri, kendi türlerinde kendilerine muvafık iken nicelik ve nitelikte muhaliftir.[440] Başka bir deyişle bir önermenin çelişiği alınmak istendiğinde; "Her C, B'dir" tümel önermesi hakikî, haricî ve zihnî türlerinden hangisi olursa olsun çelişiklerinde de aynı tür olarak karşımıza çıkar. Bu önermenin haricî olduğu var sayılırsa çelişiği, "Bazı C, B değildir" haricî önermesi olur. Görüldüğü gibi, nicelik ve nitelik dışında bir farklılık söz konusu değildir. Ancak, konusunun varlığı bakımından önermelerde çelişki ilişkisine yönelik yaklaşım bununla sınırlı değildir.

Bir şeyin çelişiği, o şeyin kendinden olumsuzlanması yani ortadan kaldırılmasıdır. Ancak Semerkandî buraya hususen dikkat edilmesini ister. Çünkü, olumsuz haricî önermelerde de konunun varlığı şartı koşulduğu takdirde tümel olumlunun, tikel olumsuz ile ortadan kalkması; tümel olumsuzun da tikel olumlu ile ortadan kalkması gerekir. Konunun madum olduğu durumlar açıktır. Ancak konunun var olması şartı olmasaydı, olumsuz önermenin konusunun, olumlu önermeden daha genel olması gerekirdi. Çünkü olumsuz önermede hüküm hem konu mevcut olduğunda hem de madum olduğunda gerçekleşebilir. Bu durumda olumlu tümel, olumsuz tikel ile birlikte doğrulanabilir. O halde, mevcut olanlar hakkında tümel olumlu önerme doğrulanabilirken, konunun

[440] ***Konusunun Varlığı Bakımından Önermelerde Çelişki İlişkisi***

Varlığı Bakımından konu	**Çelişkisi**
Hariçte C olan (ج الخارجي)	Hariçte C olmayan (ما ليس ج خارجياً)
Hakikatte C olan	Hakikatte C olmayan
Zihinde C olan	Zihinde C olmayan

Abdünnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevî*, 434; Amâsî, *Mîzânü'l-Adl,* 39.

madum fertleri hakkında da tikel olumsuz önerme doğrulanabilir; böyle olunca herhangi bir çelişki oluşmaz.[441]

Hakikî önermelerdeki durum da haricî önermelerdeki işleyişe benzemektedir. Hakikî önerme, konusunun fertlerinin imkanını içerir; şayet imkân olumluda olduğu gibi olumsuz önermede de şart koşulursa, imkânsız önermelerde, olumlu ve olumsuz önerme arasında herhangi bir fark kalmaz. Sözgelimi tümel olumlu önerme olarak "Her Şeriku'l-Bari, alimdir" önermesi ile tikel olumsuz "Bazı Şeriku'l-Bari, alim değildir" önermesi arasında bir çelişki söz konusu olmaz. Aynı şekilde, "Hiçbir Şeriku'l-Bari, alim değildir" ile "Bazı Şeriku'l-Bari, alimdir" önermesi arasında da bir fark yoktur.[442] Çünkü olumlu önerme imkânı içerir ve bu önermelerin konusu imkansızdır; olumsuz önermelerde de imkân fertler için şart koşulmalıdır. Verilen önermelerin konusu imkansızdır. Ancak imkân olumsuz önermeler için şart koşulmazsa, olumsuzun konusu olumludan daha genel olur ve dolayısıyla tümel olumlu ve tikel olumsuz arasında olduğu gibi tikel olumlu ve tümel olumsuz arasında da bir fark bulunmaz.

Semerkandî bu durumu şöyle açıklar:

> Şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: "Olumsuz haricî önermeler için konunun varlığını ve olumsuz hakikî önermeler için imkânı şart koşmayıp, ancak yine de konunun ittihadına itibar edersem, böylece tek bir konu üzerinde hem olumluluk hem de olumsuzluğun imkânsız olması dolayısıyla tümel olumlu ve tikel olumsuz arasında çelişki gerçekleşmiş olur.
> Bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Şayet, tikel olumsuzun konusunu, olumlunun konusunun fertlerinden yaparsan, bu durumda olumsuz tikel (önerme) kalmaz, aksine mukayyet olur. Dolayısıyla, olumlu tümel önerme, olumsuz tikel önermenin çelişiği olmaz.[443]

Mellevî de benzer durumu hakikî ve haricî önermeler için düşünmektedir. Hakikî tümel olumlu ile hakikî tikel olumsuz arasında, bir yönden genellik söz konusudur. Bir yönden genellik, varlıksal bir kesişim kümesi oluşturduğundan çelişkinin oluşumunu engeller.[444]

---

[441] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 288.
[442] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 288-289.
[443] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 289.
[444] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḥariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*, vr. 3a.

Amasî'ye göre hakikî ve haricî tümel olumsuz önermenin çelişiği, "Bazı insanlar, mümkündür" önermesinde olduğu gibi tikel hakikî ve haricî olumlu önermelerdir. Zihnî tümel olumlu önermenin çelişiği ise, zihnî tikel olumsuz önermedir.[445] Başka bir ifade ile, hakikî tümel olumsuz bir önermenin iki tane çelişiği bulunmaktadır. Bunlardan biri hakikî tikel olumlu ve diğeri haricî tikel olumdur. Ancak bu görüşe göre zihnî önermenin yalnızca bir çelişiği bulunmaktadır.

Semerkandî'nin konusunun varlığı bakımından önermeler taksiminde genellik-özellik ilişkisi, genelden özele sırasıyla zihnî olumlu, hakikî olumlu ve haricî olumludur. Önermeler arasındaki çelişki ilişkisi, genel olanın özel olanı içermesi dolayısıyla hem kendi türünden niteliği ve niceliği farklı olanlar arasında gerçekleşir; hem de kendinden daha özel farklı nitelik ve nicelik taşıyan önermeler arasında gerçekleşir. Sözgelimi, hakikî önermenin çelişiği: hakikî ve haricî önerme; zihnînin çelişiği: hakikî ve haricî; haricînin çelişiği de nitelik ve nicelikte farklı olan zihnî ve hakikîdir.

Bölüm Sonu Değerlendirme

Şeylerin kimi zaman doğalarını kimi zaman da varlıklarını niteleyen yüklemler vardır. Bazen şeyler, zihinde yüklemi bulunan bir mevcut olarak düşünülebilir; ama böyle düşünülmeleri, yalnızca zihinde bulunmaları bakımından değil, var olduğu takdirde bu yüklemin de onlar için var olacağı prensibi dolayısıyladır. Eğer hüküm esnasında şeyin sadece zihinde varlığı varsa bu takdirde "B'nin A olma sıfatına sahip oluşu zihinde değil dış dünyadadır (*nefsû'l-emr*dedir)" dememiz imkansızdır. Çünkü o dış dünyada mevcut değildir. Nasıl olurda onun için bir şey var olur?

Zihinde, hariçte ya da hakikatte olmaları fark etmeksizin şeyler, birer varlıktırlar. Bu varlıklar kimi zaman hakikatleri bulunan varlıklar iken, kimi zaman hakikatlerine yönelik imkânsızlık ya da yokluk dışında herhangi bir yüklemi alamayan itibarî mahiyetlerdir. Bunların önermede konu mahallinde bulunması, önermenin konusunun varlığı açısından

[445] Amâsî, *Mîzânü'l-Adl*, 41-42.

değerlendirilmesinde yegâne ölçüt değildir. Başka bir ifade ile, konunun varlık mertebesi ve önermenin hükmünün varlık mertebesi yargı oluşumunda birbirinden farklı şeylerdir. Hakikî bir varlık ile haricî bir önerme kurulabiliyorken, zihnî bir varlık ile, hakikî ya da haricî önerme kurulması mümkündür. Dolayısıyla bir önermenin haricî, hakikî ya da zihnî oluşu, önermede bu niteliğe işaret eden ekin bulunmasıyla anlaşılabilir. Anka kuşunun konu olduğu her önerme daima, hakikî olmadığı gibi, çelişkilerin bir aradalığının konu olduğu yargılar da daima zihnî önerme olmaz. Nitekim bu önermeler hakkında olumsuz yargılar, konularının işaret ettiği varlık mertebesinde bulunmasını gerektirmez.

Varlığı yalnızca zihinde bulunan ilmin ve yakînin fertleri, üzüntü, sevinç gibi soyut kavramlardan oluşan önermelerin hakikî mi zihnî mi olduğu hakkında tartışma mevcuttur. Bu gibi kavramlara ait fertlerin zihin dışında bir varlığının olmaması sebebi ile zihnî kabul edilmesinin daha akla yakın olduğu düşünülür.[446] Kanaatimizce bu noktada dikkat edilmesi gereken daha derin bir mesele mevcuttur. İlmin ya da yakînin ferdi var ise mantıksal ya da matematiksel nesneler gibi bunların da zihinde bulunması makuldür. Ancak bunlar şeylerin hakikatine yönelik yargılar olduğundan aynı zamanda hakikî önerme olmaları da akla yatkındır. Ancak mutluluk ya da hüzün, kişinin bizzat tecrübe ettiği duygu halleridir. Bunlar zihinde olan biten şeyler olmadığı gibi, bu tür varlıkların fertlerinin zihin ile sınırlandırılmaması gerektiğini düşünüyoruz. Şunun da unutulmaması gerekir. Bu gibi önermelerde de görüldüğü gibi varlığın hangi mertebede olduğu her zaman nesnel bir gerekçe ile açıklanamayabilir. Zira teistik inancın Tanrısının haricî, onun dışında Tanrı olarak tesmiye edilenlerin zihnî yani imkânsız varlıklar olduğunun söylenmesi inanç endeksilidir. Elbette Tanrı, tanımı gereği ortağı bulunmayandır. Ancak ontolojik delile yönelik itirazlardan da anlaşılacağı üzere, bu tanım herkes tarafından kabul edilmeyebilir. Bu sebeple varlıklara mertebe tayin etmek yerine, hükmün hangi açıdan kurulduğu ile ilgilenmek epistemik açıdan daha uygun görünmektedir.

[446] Kâşifülgıtâ, *Nakdu'l-Arâi'l-Mantıkıyye,* 2/387-388.

Varlık-yargı ilişkisinin kesişimi olarak bilinen modalitenin, konunun ve önermenin varlıksal anlamının belirlendiği bu tür önermelerdeki işlevi ayrıca tartışılmalıdır. Nitekim genel modalite taksimi, haricî önermeler gözetilerek konu ve yüklem ilişkisi üzerinden işlenmiştir. Oysa zaruret, imkân ve imkânın olmayışı hakikî ve haricî önemler için de ayrı bir anlam oluşturmaktadır. Zorunluluk ve imkân, konu ve yüklemin *nefsû'l-emr*de ilişkisi üzerinden oluşur. Aynı zamanda bu ilişki, zihin bakımından da oluşabilir. Konu ve yüklemin zihinde tasavvur edildiği hali ile aralarındaki olumlu ya da olumsuz ilişkinin kesinliği, zihnî zarureti oluşturur. Bahsi geçen ilişki kesin değilse, yani konu ve yüklem net bir şekilde bir nispet bağı ekseninde tasavvur edilemiyorsa, zihnî imkân mevcut olmuş olur. O halde zihnî imkân, aynı zamanda zihnin, konu ve yüklem arasındaki ilişkiye yönelik tereddüt etmesinden oluşur ve ihtimal olarak isimlendirilir. Konu ve yüklem arasındaki ilişkinin olmasına yönelik bir ihtimal söz konusu değilse ve bu önermeler hariçte vuku buluyorsa, haricî zorunlu ispatlanmış önermelerdir. Bu tarz önermeler için zihnî zorunluluk gerekli olsa da tek başına yeterli değildir. O halde, zorunlu haricî önerme, zorunlu zihnî önermeden daha geneldir. Ancak imkân söz konusu olduğunda ise, genelin çelişiği özeli gerektirdiğinden zihnî mümkün önermeler, haricî mümkün önermeden daha genel olmuş olur.[447] Zira zihin, imkânsız kavramları bir araya getirerek bir yargı denemesi yapabilir. Bu tarz yargıların doğru olabilmesi için kimi zaman yalnızca olumsuz olması yeterlidir. Oysa haricî önermeler hem konunun hem de yüklemin hariçte tahakkukunu gerektirdiğinden, anlamlı olmayan nispetten doğru bir yargıya ulaşılamaz. Bu sebeple açıktır ki zihnin sunduğu epistemik imkân, haricî ontolojik mümkün ile sınırlı değildir.

Konusunun varlığı bakımından önermelerin okunuşunun *de re-de dicto* okunuş ile ilişkisine gelince, El-Rouayheb, haricî okunuşun Latin gelenekte bulunan *de re* modalite anlayışına benzediği iddiasındadır. Hakikî önermenin anlamının da *de dicto*

[447] Bkz. Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 265.

zorunluluktan bir unsurunun *de re* okunuşa eklenmesi gibi göründüğünü ifade eder.[448] Bu benzerlik bir şey hakkında olan *de re* önermenin, o şeye "eğer var ise" var olduğu müddetçe" gibi hükmî birtakım unsurlar ile kayıtlandırılması ile gerçekleşir. Haricî önermeler gerçekleşmiş varlıklar hakkında kurulduğu için, bir şey hakkındadır. Bu sebeple kanaatimizce *de re* okunuşa uygundur. Hakikî önermeler ise, anlamı itibari ile "C, varlığa geldiği takdirde, B olma niteliğine sahiptir" şeklinde şartlı bir formatta okunduğunda *de dicto* bir konu hakkında yüklemleme gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Öte yandan yüklemleme doğrudan mümkün bir varlık olan C hakkında gerçekleşir. Bu sebeple, önerme maddesi itibari ile hüküm hakkında değil, şey hakkında gerçekleşmiş olur.

Bir sonraki bölümde imkân ve zorunluluk modalitesi gözetilmeksizin yalnızca, önermenin varlıksal anlamı göz önünde bulundurularak şekiller bağlamında akıl yürütmeler denenecektir. Haricî, hakikî ve zihnî önermelerin kıyasın dört şekli itibariyle farklı türde kombinasyonlarının nasıl gerçekleştiği Semerkandî üzerinden aktarılacaktır. Verilen formülün, konusunun varlığı bakımından önermeler ile yapılan çıkarımlarda temel oluşturması beklenmektedir. Nitekim kıyasın öncüllerinin varlık mertebesi sonucu doğrudan etkilemekte ve değiştirmektedir.

[448] El-Rouayheb, "Logic in the Arabic and Islamic World", 689.

IV. BÖLÜM: KONUSUNUN VARLIĞI BAKIMINDAN ÖNERMELERLE KIYAS

Esas amacı burhana ulaşmak olan Aristotelesçi mantığın bu amaca yönelik kullandığı akıl yürütme şekli kıyastır. Klasik gelenek, kıyasın yalnızca formuna yönelik incelemeler yapmamış aynı zamanda içeriği hakkında da birtakım prensipler oluşturmuşlardır. Kıyası oluşturan öncüllerin taşıdığı anlamlar ve bu anlamların referansta bulunduğu varlıklar klasik gelenekten modern döneme doğru değişikliğe uğramıştır.

Aristotelesçi mantık ile modern mantık, önermenin taraflarının delalet ettiği varlıklar hakkında ittifak etmemişlerdir. Meşşaî gelenekte önermenin her iki tarafı da bir şekilde en az bir ferdi olan bir varlığa referansta bulunurken, modern mantık boş kümeyi kavramını kabul ettiğinden böyle bir şart koşmamıştır: [449]

(1) Her kedi, hayvandır.
Bazı hayvanlar, kedidir.

(2) Her unicorn, hayvandır.
Bazı hayvanlar, unicorndur.

Yukarıda yer alan çıkarımların, zihinde "En az bir kedi vardır" ve "En az bir unicorn vardır" önermeleri tarafından öncelendiğinin kabul edilmesi sebebi ile, klasik geleneğe göre geçerli akıl yürütmelerdir. Modern mantık ise, böyle bir durumda birincisini geçerli, ikincisini geçersiz kabul etmektedir. Çünkü unicorn kümesi boş bir küme olduğundan modern mantığa göre gerçekte herhangi bir varlığa referansta bulunmaz. Klasik mantıkta ise her iki akıl yürütmenin de ilk öncülü olarak konu ve yüklem mahallinde bulunan terimlerin referansta bulunduğu varlıklar olduğu kabul edilir.[450]

Gensler, kendi yaklaşımının modern düşünceye daha yakın olduğunu belirterek, aşağıdaki örnek ile konu mahallinde bulunan varlığın mümkün bir varlık olması yerine

[449] Harry J. Gensler, *Introduction to Logic* (New York: Routladge, 2017), 52-53.
[450] Gensler, *Introduction to Logic*, 52-53.

imkânsız bir varlık olması durumunda Aristotelesçi mantığın çıkmaza düştüğünü ima eder:

Birinci örnek: Bütün kediler memelidir.
Bütün kediler kürklüdür.
Bazı memeliler kürklüdür.

İkinci Örnek: Bütün daire-kareler, karedir.
Bütün daire-kareler, dairedir.
Bazı kareler, dairedir.

Birinci örnek, bir anlam ifade ederken, ikinci örneğin sonucu anlamsızdır. Dolayısıyla Gensler'e göre Aristotelesçi mantığın bu forma biçtiği varlıksal anlam her kıyas için anlamlı sonuçlar vermez. Ancak kanaatimizce burada dikkatlerden kaçan bir nokta vardır. Klasik gelenek, mutlak madum olarak isimlendirdiği bu gibi varlıkların konu olduğu önermelerde yükleminin ancak imkânsız ya da madum olabileceği görüşündedir. Çünkü mutlak madumdan verilebilecek şeklen olumlu tek haber onun ancak imkânsız olduğu hakkındadır. Dolayısıyla bir "daire-kare", daire ya da kare olamayacağı gibi "Şeriku'l-Bari, birdir" denilemez. Bu durum mümkün varlıklar için farklılık gösterir. Anka kuşu ya da unicorn gibi varlığa çıkmamış ancak çıkması imkânsız olmayan varlıkların alabileceği yüklemler de yine imkân endekslidir. Bir unicorn sadece varlığa çıkarsa boynuzu keskin olur.

Bu bölümde inceleyeceğimiz kıyaslar, çalışmanın en başında da belirttiğimiz üzere, Aristotelesçi yaklaşımdan yola çıkarak klasik mantığın öngördüğü kıyaslarıdır. Bu kıyaslarda kullanılan önermelerin her biri konu ve yüklem cihetinden varlıksal bir anlam taşımaktadır. Konusunun varlığı bakımından incelenen önermelerin kullanım alanları olarak sunulan bu bölümde, haricî hakikî ve zihnî önermeler olarak üç tür önermenin kıyas düzleminde çeşitli kombinasyonları değerlendirilecektir. Orta terim vasıtasıyla büyük terimden küçük terime olumlu önermelerde aktarılan, olumsuz önermelerde ise soyutlanan anlam büyük terim ve küçük terimin varlık mertebesinin farklılaşması ile türlü

sonuçlar verir. Her iki öncülün de zihnî, hakikî ya da haricî olduğu önermelerde sonuç, iki öncülün taşıdığı mertebe ile aynîlik arz eder. Oysa haricî-hakikî, zihnî-haricî, hakikî-zihnî gibi kombinasyonlar, küçük öncül ve büyük öncülün farklılaştığı varlık mertebesine göre de değişikliğe sebep olur.

Haricî önermeye ait *niceliği belli dört önerme* ile hakikî önerme şekiller bağlamında karşılaştığında önceki bölümde de belirttiğimiz üzere Mellevî'ye göre sonuç veren on altı kıyas elde ederiz.[451] Ancak Mellevî zihnî önermeleri bunlara dahil etmemiştir. Semerkandî'nin bu önermelere yaklaşımı daha bütünsel ve klasik gelenekteki teorik zemine kanaatimizce daha uygun olduğundan onun yaklaşımını benimseyeceğiz.

Birinci Şekil

Bilindiği üzere birinci şekil, küçük öncülün olumlu, büyük öncülün tümel olması şartıyla kurulur. Konusunun varlığı bakımından ele alınan öncüllerin kıyas formatında sonuç verebilmesi için kıyasın suretinin uygun olmasından daha fazla şartın sağlanması gerekmektedir. Aşağıdaki tabloda birinci şekilde oluşacak bir kıyas için olası kombinasyonlar belirtilmiş ve çıkan sonuç verilmiştir. Akabinde, her bir kombinasyonun açıklaması yapılmıştır.

(a) Büyük öncül, büyük terimin, orta terim vasıtasıyla küçük terime yüklenmesiyle sonuçta bulunan yüklemin taşıyıcısı konumundadır. Küçük terim hariçte sabit olan bir şey olup, kendisine orta terim vasıtasıyla bir anlamın yüklenmesi gerekmektedir. Büyük öncülünün hakikî olumlu, küçük öncülünün haricî olumlu olduğu kıyasta, hakikî anlamın hariçte sabit olan bir konuya, yine hariçte yüklenmesi gerekeceğinden hem konu tarafından hem yüklemin hariçte konuya yüklenmesi açısından haricî sonuç verir.[452]

(b) Küçük öncül haricî olumlu, büyük öncül hakikî olumsuz olması durumunda sonuç, hakikî olumsuz olur. Nitekim olumsuz büyük öncül, büyük terimin manasının orta terimden soyutlanmasını gerektirir. Bu durumda, büyük terim önce orta terimden ve onun

[451] Mellevî, *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳiyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳiyye*, vr. 3a.
[452] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 486.

vasıtasıyla küçük terimden soyutlanmış olur.[453] Küçük terim haricî olumlu olduğundan, onun hakkında doğrulanan orta terim de haricî olacaktır. Ancak büyük terimin, orta terimin kendisi hakkında doğrulandığı fertlerden olumsuzlanması gerekir. Bu sebeple büyük terim hem orta terimden hem de küçük terimin fertlerinden olumsuzlanır. Hakikî olumsuz haricî olumsuzdan daha özel olduğundan, hakikî olumsuz sonuç veren bu kıyasın sonuç öncülü hakkında haricî olumsuz da doğru olur.[454]

(c) Hakikî küçük öncül ve haricî büyük öncülden sonuç çıkmaması aşağıda verilen örnekte de görüldüğü üzere, hakikî varlığın hariçte o varlık olmadığı üzerine gerçekleşen bir hüküm doğurur. Bu sebeple, çıkan sonuç saçmadır. Ayrıca dikkat edilmelidir ki, hakikî olumlu önerme, haricî olumlu önermeden daha genel olduğundan çıkacak olası bir sonucun, kıyasın sonucunun, kapsamı daha dar olan öncülün hükmünü alması prensibi gereği haricî olması gerekmektedir. Bu durumda aşağıdaki örnekte de görüldüğü üzere çıkan sonuç yanlıştır.

Her anka, hakikî olarak canlıdır.
Her canlı, haricî olarak anka olmayandır.
Her anka, haricî olarak anka olmayandır.[455]

Çıkan sonucun anlamsızlığını göstermek adına aşağıdaki örneği inceleyelim:

Her anka, hakikî olarak canlıdır.
Her canlı, haricî olarak hissedendir.
Her anka, haricî olarak hissedendir.

Kıyasın sonucu, hakikatle uyuşmadığından yanlıştır. O halde, öncülleri olumlu bir kıyas kurulduğunda küçük öncülün hakikî, büyük öncülün ise haricî olmaması gerekir.

(d) Hakikî bir konu hakkında haricî olumsuz bir büyük terimin yüklem olarak olumsuzlandığı bir orta terim yüklenmesi, sonuçta da orta terimden olumsuzlanan büyük terimin küçük terimden olumsuzlandığı sonucunu verir. Yine unutulmamalıdır ki, haricî

[453] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 486.
[454] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 486.
[455] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 486.

olumsuz hakikî olumsuzdan daha genel olduğundan aynı zamanda hakikî olumsuz da sonuç hakkında doğrulanmış olur. Sözgelimi:

Her anka, hakikî olarak canlıdır.

Hiçbir canlı, haricî olarak küllerinden doğmaz.

Hiçbir anka, haricî olarak küllerinden doğmaz.

(e) Küçük öncülün hakikî olumlu, büyük öncülün zihnî olumlu önerme olduğu kıyaslar hakikî olumlu sonuç verir. Çünkü, büyük terim orta terimin tabiatı itibari ile üzerine doğrulandığı tüm fertler için geçerli olduğundan, küçük terim hakkında da doğrulanıyor olmalıdır. Zihnî önerme, olumlu olduğu takdirde, hakikî olumludan daha geneldir. Bu sebeple, hakikî olumlunun konusuna yüklem olarak onu kapsayıcı durumdadır. Hakikî olumlu doğru bir önermenin konusu hakikî varlık olduğundan, sonucun, konunun tabiatına yönelik imkân içermesi gerekmektedir. Bu sebeple, kıyas, hakikî önerme olarak sonuç verir.[456]

Her anka, hakikî olarak canlıdır.

Her canlı, zihnî olarak imkânsız olmayandır.

Her anka, hakikî olarak imkânsız olmayandır.

(f) Zihnî önermenin olumsuz olması, sonucun olumsuz olmasına kaynaklık eder. Olumsuz zihnî önermenin, olumlu hakikîden daha genel olması da sonucun, kapsamı daha özel olanın hükmünü almasını gerektirir. Bu sebeple küçük öncül hakikî olumlu, büyük öncül, zihnî olumsuz olursa, sonuç zihnî olumsuz olur.[457]

Her anka, hakikî olarak cisimdir.

Hiçbir cisim zihnî olarak, uzamsal (boyut sahibi) değildir.

Hiçbir anka, zihnî olarak uzamsal (boyut sahibi) değildir.

[456] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 487.
[457] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 487.

(g) Küçük öncülün zihnî olumlu, büyük öncülün hakikî olumlu olduğu kıyaslar sonuç vermez. Çünkü aşağıda verilen örnekte de görüldüğü üzere, boşluğun maddi olmasının ne zihinde ne de hakikatte herhangi bir şekilde doğru olmadığı ifade edilir.[458]

Her boşluk, zihnî olarak boyuttur.
Her boyut, hakikî olarak maddeseldir.
Her boşluk, hakikî olarak maddeseldir.

(h) Küçük öncülün zihnî olumlu, büyük öncülün hakikî olumsuz olması durumunda ise sonuç hakikî olumsuz olur.[459] Bunun sebebi de daha önce geçtiği üzere, sonuç önermesi zihnî konu ve hakikî yüklem, zihnî önermenin yüklemi olan orta terimden soyutlanacaktır.

(i) Küçük öncülün haricî olumlu büyük öncülün zihnî olumlu olduğu durumlarda ise, küçük öncülün konusu haricî bir varlık olduğundan, sonuç önermesi hariçteki fertler hakkında olacaktır. Dolayısıyla zihnî önermenin yükleminin haricî varlık üzerine doğrulanması gerekmektedir.

(j) Küçük öncülün haricî olumlu büyük öncülün zihnî olumsuz olması durumunda ise sonuç zihnî olumsuz olur. Çünkü, zihnî önermenin hükmü, haricî olmak zorunda olmayan bir varlık hakkında doğrulanmıştır. Üstelik zihnî olumsuz önerme, haricî olumsuzdan daha özel olduğundan, sonuç ona tabidir.

(k) Küçük öncül zihnî olumlu, büyük öncül haricî olumlu olduğu takdirde kıyas sonuç vermez. Nitekim olası sonuç, kıyasın öncüllerinden daha özel olana tabi olacağından, sonucun haricî olumlu çıkması gerekir. Oysa bu durumda elde edilen çıkarım yanlış bir önerme olur.

Her boşluk zihnen boyuttur.
Her boyut, haricen maddidir.
Her boşluk haricen maddidîr.

[458] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 487.
[459] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 487.

(l) Küçük öncül zihnî olumlu, büyük öncül de haricî olumsuz olduğu takdirde, hüküm haricî olumsuz olarak sonuçlanmalıdır. Nitekim haricî olumsuz önerme, zihnî olumludan daha özeldir.

İbn Wasil'e göre öncüllerden ikisi hakikî önerme olursa, hüküm askıya alınır. Sonuç kesin olarak bilinemediği gibi, bir sonuç çıkar mı ya da çıkacak sonuç herhangi bir şey ile kayıt altına alınır mı bilinmez.[460] Ancak, Semerkandî'ye göre iki hakikî öncülün sonucu, hakikîdir.

Birinci şekilden kıyaslara yönelik dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta şudur: Öncülleri olumlu önermelerden oluşan kıyaslarda, küçük öncülün kapsamı varlıksal anlam olarak büyük öncülden daha geniş olmamalıdır. Böyle olması durumunda küçük terimin kapsamı, doğası itibari ile büyük terimden daha geniş olacak ve netice, yukarıdaki sonuç vermeyen kıyasların örneklerinde de görüldüğü üzere yanlış olacaktır. O halde varlıksal anlam gözetildiğinde birinci şekilden oluşturulan kıyaslara yönelik, göz önünde bulundurulması gereken yeni bir prensip ortaya çıkmaktadır:

- Her iki öncülünün olumlu olduğu kıyaslarda, küçük öncülün varlıksal kapsamı büyük öncülden geniş olmamalıdır.

[460] El-Rouayheb, "Introduction", 43.

Tablo 2: Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası Çıkarım İlişkisi: BİRİNCİ ŞEKİL			
	Küçük Öncül	**Büyük Öncül**	**Netice**
a	Haricî olumlu	Hakikî olumlu	Haricî olumlu
b	Haricî olumlu	Hakikî olumsuz	Hakikî olumsuz
c	Hakikî olumlu	Haricî olumlu	**Sonuç Vermez**
d	Hakikî olumlu	Haricî olumsuz	Haricî olumsuz
e	Hakikî olumlu	Zihnî olumlu	Hakikî olumlu
f	Hakikî olumlu	Zihnî olumsuz	Zihnî olumsuz
g	Zihnî olumlu	Hakikî olumlu	**Sonuç vermez**
h	Zihnî olumlu	Hakikî olumsuz	Hakikî olumsuz
i	Haricî olumlu	Zihnî olumlu	Haricî olumlu
j	Haricî olumlu	Zihnî olumsuz	Zihnî olumsuz
k	Zihnî olumlu	Haricî olumlu	**Sonuç vermez**
l	Zihnî olumlu	Haricî olumsuz	Haricî Olumsuz

1. İkinci Şekil

Orta terimin her iki öncülde de yüklem konumunda bulunduğu kıyaslar ikinci şekilden kıyaslardır. Tüm modlarında yer alan önemli iki kuralı bulunmaktadır.

- İki öncülden biri olumsuz olmalıdır.
- Büyük öncül daima tümel olmalıdır.

(a) Küçük öncül haricî olumlu, büyük öncül hakikî olumsuz olduğunda hakikî olumsuz sonuç verir:

Asıl kıyas:

Her C, haricî olarak B'dir.
Hiçbir A, hakikî olarak B değildir.
Hiçbir C, hakikî olarak A değildir.

Kıyası kontrol edecek olursak, öncelikle sonucun çelişiğini alarak öncüllerden biri yaparız, birinci şekle irca ederiz:

Kontrol önermesi:

Bazı C'ler, hakikî olarak A'dır.
Hiçbir A, hakikî olarak B değildir.
Bazı C'ler hakikî olarak B değildir.[461]

İki hakikî öncülün sonucu hakikî olup, öncüllerden biri olumsuz olduğunda sonucun niteliği olumsuz, öncüllerden biri de tikel olduğundan sonucun niceliği tikel olmuş olur. Kıyasın sonucunun hakikî olumsuz olması ve hakikî olumsuzun haricî olumsuzdan daha özel olması durumunda, haricî olumsuz da doğrulanmış olur. Başka bir deyişle, "Bazı C'ler, hakikî olarak B değildir" önermesi, "Bazı C'ler, haricî olarak B değildir" önermesine dahil olduğundan, birinci önerme ikinci önermenin doğruluğunu gerektirir. Dolayısıyla kontrol kıyasının sonucu, asıl kıyasın küçük öncülü ile çelişmektedir.

(b) Küçük öncül hakikî olumlu, büyük öncül haricî olumsuz olduğu takdirde sonuç, haricî olumsuz olur.

Asıl kıyasın küçük öncülü tümel olursa:

Her C, hakikî olarak B'dir.
Hiçbir A, haricî olarak B değildir.
Hiçbir C, haricî olarak A değildir.

Bu önermenin kontrolü için sonucun çelişiği alınarak öncüllerden biri yapılır. Dolayısıyla bu kıyas doğru değilse, doğru olacak kıyas şu olur:

Kontrol kıyası birinci yol: Birinci şekle irca için ilk yol, kıyasın büyük öncülünün döndürülmesi ile çıkarımın yeniden kurulmasıdır.

Her C, hakikî olarak B'dir.
Hiçbir B, haricî olarak A değildir.
Hiçbir C, haricî olarak A değildir.

[461] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 488-489.

Kontrol kıyası ikinci yol: Birinci şekle irca edilmesi için *hulf* yolu kullanıldığında, sonucun çelişiği alınıp, öncüllerden biri yapılır ve kıyas yeniden kurulur. Oluşan yeni kıyas, asıl kıyasın küçük öncülü ile çelişmektedir.

1. Bazı C'ler haricî olarak A'dır. (Sonucun çelişiği)

Bazı C'ler haricî olarak A'dır.
Hiçbir A, haricî olarak B değildir.
Bazı C'ler haricî olarak B değildir.

Her iki kontrol çıkarımı incelendiğinde birinci yolda, hakikî olumlu ve haricî olumsuz bir kıyastan çıkan haricî olumsuz sonuç, hakikî bir varlıktan hariçte var olacak bir niteliğin olumsuzlanması anlamına gelmektedir ve asıl kıyasın sonucu ile aynıdır. İkinci yolda ise, her iki öncülün haricî olması durumunda sonucun da haricî olumlu olmasının kaçınılmaz olduğu görülmektedir.

Asıl kıyasın küçük öncülü tikel olursa:

Bazı C'ler hakikî olarak B'dir.
Hiçbir A haricî olarak B değildir.
Bazı C'ler haricî olarak A değildir.

Kontrol kıyası birinci yol:

Bazı C'ler hakikî olarak B'dir.
Hiçbir B haricî olarak A değildir.
Bazı C'ler haricî olarak A değildir.

Kontrol kıyası ikinci yol:

Her C, haricî olarak A'dır. (Sonucun çelişiği)
Hiçbir A haricî olarak B değildir.
Hiçbir C haricî olarak B değildir.

İkinci yolda kontrol kıyasının sonucu, asıl kıyasın küçük öncülünün düz döndürmesi olan "Bazı C'ler hakikî olarak B'dir" önermesi ile çelişmektedir. Haricî olumsuz, hakikî olumsuzdan daha genel olduğundan yalnızca haricî olumlu değil, aynı zamanda hakikî

olumlu da haricî olumsuzun çelişiği olarak kabul edilir. Dolayısıyla birinin doğru olduğu durumda diğeri yanlış olmaktadır.

(c) Küçük öncül haricî olumsuz, büyük öncül hakikî olumlu olduğunda, sonuç haricî olumsuz olur.[462] Sonuç önermesinin çelişiği olan haricî olumlu önermenin doğrulanması durumunda asıl kıyas yanlışlanacağı için kontrol etmek adına öncelikle sonucun çelişiği alınacak öncüllerden biri yapılacak ve çıkan sonuç asıl kıyasın küçük öncülü ile çelişecektir:

Asıl kıyas:

Hiçbir C, haricî olarak B değildir.
Her A hakikî olarak B'dir.
Hiçbir C, haricî olarak A değildir.

Kontrol kıyası:

Bazı C'ler haricî olarak A'dır.
Her A, hakikî olarak B'dir.
Bazı C'ler haricî olarak B'dir.

(d) Küçük öncül hakikî olumsuz, büyük öncül haricî olumlu olduğu takdirde kıyas, hakikî olumsuz sonuç verir:

Asıl kıyas:

Hiçbir C, hakikî olarak B değildir.
Her A, haricî olarak B'dir.
Hiçbir C, hakikî olarak A değildir.

Kontrol kıyası:

Bazı C, hakikî olarak A'dır.
Her A, haricî olarak B'dir.
Bazı C'ler, haricî olarak B'dir.

[462] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 488-489.

Haricî olumlu önerme, hakikî olumludan daha özel olduğundan, bu örnekte kontrol kıyasının sonucu asıl kıyasın küçük öncülünün çelişiği olan "Bazı C'ler, hakikî olarak B'dir" önermesini de doğrulamaktadır.

(e) Küçük öncül hakikî tümel olumlu, büyük öncül zihnî tümel olumsuz olursa, sonuç zihnî olumsuz olur.

Asıl kıyas:

Her C, hakikî olarak B'dir.
Hiçbir A, zihnî olarak B değildir.
Hiçbir C, zihnî olarak A değildir.

Kontrol Kıyası:

Bazı C'ler, zihnî olarak A'dır.
Hiçbir A, zihnî olarak B değildir.
Bazı C'ler, zihnî olarak B değildir.

Zihnî olumsuz önerme, hakikî olumsuz önermeden daha özel olduğu için, kontrol kıyasının sonuç önermesi, asıl kıyasın küçük öncülü ile çelişmektedir.

(f) Küçük öncül zihnî olumlu, büyük öncül hakikî olumsuz olursa sonuç, hakikî olumsuz olur:

Asıl kıyas:

Her C, zihnî olarak B'dir.
Hiçbir A hakikî olarak B değildir.
Hiçbir C, hakikî olarak A değildir.

Kontrol kıyası:

Bazı C'ler hakikî olarak A'dır.
Hiçbir A, hakikî olarak B değildir.
Bazı C'ler hakikî olarak B değildir.

Zihnî önerme olumlu önerme ve hakikî olumsuz önerme arasında kaplam-içlem ilişkisi bulunduğundan, hakikî olumsuz bir önerme de zihnî olumsuz önerme ile çelişir. Nitekim asıl kıyasın küçük öncülünde bir konuya zihinde yüklenen bir nitelik olarak B'nin, büyük

öncül ile başka bir konuya hakikatte yüklenmediği ifade edilmiştir. Zihnî olumlu önerme, hakikî olumludan daha genel olduğundan, küçük öncülün hakikatte de doğru olabilme ihtimali vardır. Ancak A'nın hakikatte kesin olarak B olmadığı ifade edilmiştir. O halde C, hakikî olarak B niteliğini alsa da almasa da, hakikî olarak A'nın kendisine yüklem olmadığı kesindir.

(g) Küçük öncül hakikî olumsuz, büyük öncül zihnî olumlu olursa sonuç, hakikî olumsuz olur.

Asıl kıyas:

Hiçbir C, hakikî olarak B değildir.
Her A, zihnî olarak B'dir.
Hiçbir C, hakikî olarak A değildir.

Kontrol kıyası:

Bazı C'ler, hakikî olarak A'dır.
Her A, zihnî olarak B'dir.
Bazı C'ler, hakikî olarak B'dir.

Yukarıda asıl kıyasın büyük öncülü tümel olumlu olduğu için düz döndürme ile tikel olumlu olur. Bu durumda birinci şeklin ikinci prensibi ihlal edilmiş olur. O halde *hulf* yolu ile kontrol edilir. Kontrol kıyasının tikel hakikî olumlu sonucu, asıl kıyasın tümel hakikî olumsuz sonucu ile çelişmektedir.

(h) Küçük öncülü zihnî olumsuz ve büyük öncülü hakikî olumludan oluşan kıyas, zihnî olumsuz sonuç verir.

Asıl kıyas:

Hiçbir C, zihnî olarak B değildir.
Her A, hakikî olarak B'dir
Hiçbir C, zihnî olarak A değildir.

Kontrol kıyası birinci yol: Birinci şekle irca etmek için, büyük öncül ile küçük öncül yer değiştirilip, tümel olumsuz olan küçük öncülün düz döndürmesi alınır. Çıkan sonuç, asıl önermenin sonucunun düz döndürmesidir.

Her A, hakikî olarak B'dir

Hiçbir B, zihnî olarak C değildir.

Hiçbir A zihnî olarak C değildir.

Kontrol kıyası ikinci yol:

Bazı C'ler, zihnî olarak A'dır.
Her A hakikî, olarak B'dir.
Sonuç vermez.

Hulf yolunun kullanıldığı ikinci yolda küçük öncülü zihnî olumlu, büyük öncülü hakikî olumludan oluşan birinci şekilden kıyas sonuç vermez. Çünkü, zihnî olumlu önerme kaplamı gereği hakikî olumludan daha geneldir. Dolayısıyla daha genel olan C'ye daha özel olan B niteliğinin daha özel nitelik olan hakikatte yüklenmesi bu öncüllerden çıkan bir sonuç değildir. Bu sebeple sonuç vermez.

(i) Küçük öncülü haricî olumlu ve büyük öncülü zihnî olumsuzdan oluşan ikinci şekilden bir kıyas zihnî olumsuz sonuç verir:

Asıl kıyas:

Her A, haricî olarak B'dir.
Hiçbir C, zihnî olarak B değildir.
Hiçbir A, zihnî olarak C değildir.

Kontrol kıyası birinci yol:

Her A, haricî olarak B'dir.
Hiçbir B, zihnî olarak C değildir.
Hiçbir A, zihnî olarak C değildir.

Büyük öncül döndürülerek birinci şekilden kıyas elde edilmiştir. Asıl kıyas ile aynı sonuç elde edilmiştir.

Kontrol kıyası ikinci yol:

Bazı A'lar, zihnî olarak C'dir.
Hiçbir C, zihnî olarak B değildir.
Bazı A'lar, zihnî olarak B değildir.

Zihnî olumlu önerme, haricî olumlu önermeden daha genel, olumsuz önermelerde de genelin çelişiği daha özel olduğu için kontrol kıyasının sonucu, asıl kıyasın küçük öncülü ile çelişir.

(j) Küçük öncülü zihnî olumlu, büyük öncülü haricî olumsuz önermelerden oluşan kıyasın sonucu haricî olumsuz olur.

Asıl kıyas:

Her A, zihnî olarak B'dir.
Hiçbir C, haricî olarak B değildir.
Hiçbir A, haricî olarak C değildir.

Kontrol kıyası birinci yol:

Her A, zihnî olarak B'dir.
Hiçbir B, haricî olarak C değildir.
Hiçbir A, haricî olarak C değildir.

Büyük öncül ters döndürülerek çıkarım birinci şekle irca edilmek suretiyle asıl kıyasın sonucu elde edilmiştir.

Kontrol kıyası ikinci yol:

Bazı A'lar, haricî olarak C'dir.
Hiçbir C, haricî olarak B değildir.
Bazı A'lar, haricî olarak B değildir.

Asıl kıyasın küçük öncülü, zihnî önerme olup, olumlular arasında en genel olandır ve haricî tümel olumlu önermeyi de içerir. Kontrol kıyasının sonucu haricî tikel olumsuz olarak, asıl kıyasın küçük öncülü ile çelişir.

(k) Küçük öncülü haricî olumsuz, büyük öncülü hakikî olumludan oluşan kıyas, haricî olumsuz sonuç verir:

Asıl kıyas:

Hiçbir A, haricî olarak B değildir.
Her C, hakikî olarak B'dir.
Hiçbir A, haricî olarak C değildir.

Kontrol kıyası:

Bazı A'lar haricî olarak C'dir.
Her C, hakikî olarak B'dir.
Bazı A'lar, haricî olarak B'dir.

Kontrol kıyası ile elde edilen sonuç, asıl önermenin haricî tümel olumsuz küçük öncülü ile çelişmektedir. Çünkü, küçük öncül ile hariçte hiçbir ferdinin B olmadığı ifade edilen A konusunun, kontrol kıyasının sonucu ile bazı fertlerinin B olduğu ifade edilmiştir. Bu yanlıştır.

(l) Küçük öncül zihnî olumsuz, büyük öncül haricî olumlu öncüllerden oluşan kıyas zihnî olumsuz sonuç verir:

Asıl kıyas:

Hiçbir A, zihnî olarak B değildir.
Her C, haricî olarak B'dir.
Hiçbir A, zihnî olarak C değildir.

Birinci kontrol kıyası:

Bazı A'lar zihnî olarak C'dir.
Her C, haricî olarak B'dir.
Sonuç vermez.

Birinci şekilden kurulan bir kıyasta küçük terim varlıksal kaplamı dolayısıyla büyük terimden daha genel olamaz. Zihinde C niteliğini alan A ferdinin haricî olarak B'nin kendisine söylendiği C olması zorunlu değildir. Bu sebeple sonuç vermez.

İkinci kontrol kıyası:

Her C, haricî olarak B'dir.
Hiçbir B, zihnî olarak A değildir.
Hiçbir C, zihnî olarak A değildir.

Bu kontrol esnasında birinci şekle irca ederek asıl kıyasın aynı ya da muadilini elde etmek amaçlanır. Kontrol kıyasında asıl kıyasın büyük öncülü, küçük öncül yapılır ve küçük öncül de düz döndürülerek yeni kıyas oluşturulur. İrca edilen kıyas, asıl kıyas ile aynı sonuç verdiğinden kıyasımız doğrudur.

Tablo 3: Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası Çıkarım İlişkisi: İKİNCİ ŞEKİL			
	Küçük Öncül	**Büyük Öncül**	**Netice**
a	Haricî olumlu	Hakikî olumsuz	Hakikî olumsuz
b	Hakikî olumlu	Haricî olumsuz	Haricî olumsuz
c	Haricî olumsuz	Hakikî olumlu	Haricî olumsuz
d	Hakikî olumsuz	Haricî olumlu	Hakikî olumsuz
e	Hakikî olumlu	Zihnî olumsuz	Zihnî olumsuz
f	Zihnî olumlu	Hakikî olumsuz	Hakikî olumsuz
g	Hakikî olumsuz	Zihnî olumlu	Hakikî olumsuz
h	Zihnî olumsuz	Hakikî olumlu	Zihnî olumsuz
i	Haricî olumlu	Zihnî olumsuz	Zihnî olumsuz
j	Zihnî olumlu	Haricî olumsuz	Haricî olumsuz
k	Haricî olumsuz	Hakikî olumlu	Haricî olumsuz
l	Zihnî olumsuz	Haricî olumlu	Zihnî olumsuz

2. Üçüncü Şekil

Üçüncü şekil, orta terimin hem büyük öncülde hem de küçük öncülde konu olduğu ve küçük terimin doğal yerinde olmadığı kıyaslardır. Üçüncü şekilden bir kıyasın sonuç verebilmesi için iki temel şart vardır:

- Küçük öncül olumlu olmalıdır.
- İki öncülden biri tümel olmalıdır.

Üçüncü şekilden bir kıyasın varlıksal anlamı göz önünde bulundurularak sonuç vermesi için öncelikle birinci şekle irca edilmeli ve sonrasında hakikî-haricî-zihnî kombinasyonlarının birinci şekilde verilen tabloya göre sonucu değerlendirilmelidir.

Sonuç olumlu olursa, öncüllerin her ikisinden daha özel; olumsuz olursa, öncüllerden olumsuz olan ile eşdeğer bir itibara sahiptir.[463] Sözgelimi:

Asıl kıyas:

Her B, haricî olarak C'dir.
Her B, hakikî olarak A'dır.
Bazı C'ler, haricî olarak A'dır.

Birinci şekilden kıyas:

Bazı C'ler, haricî olarak B'dir.
Her B, hakikî olarak A'dır.
Bazı C'ler, haricî olarak A'dır.

Görüldüğü gibi her iki kıyas da aynı sonucu verir. Dolayısıyla üçüncü şekilden kurulan bir kıyas için birinci şekil başlığı altında verilen tablo geçerlidir.

3. Dördüncü Şekil

Dördüncü şekil, küçük terimin de büyük terimin de kıyasta doğal yerlerini terk ettiği kıyastır. Orta terim küçük öncülde konu olurken, büyük öncülde yüklem olarak bulunur. Bu şeklin şartları şunlardır:

- Küçük öncül olumsuz olduğunda büyük öncül tümel olmalıdır.
- Büyük öncül olumlu olduğunda küçük öncül tümel olmalıdır.

Ya da;

- İki öncülde olumlu olursa, küçük öncül tümel olmalıdır.
- Küçük öncül tikel olumlu olursa, büyük öncül tümel olumsuz olmalıdır.
- Kıyasta tikel olumsuz öncül olmamalıdır.

Dördüncü şekilden bir kıyasın önermenin varlıksal anlamı göz önüne alınırsa öncelikli olarak birinci şekle ircasının gerçekleşmesi gerekir. Modlara göre irca

[463] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 490.

yöntemleri farklı olmak ile birlikte, irca gerçekleştirildikten sonra üçüncü şekilde olduğu gibi, birinci şeklin kuralları geçerlidir. Sözgelimi:

Asıl kıyas:

Her B, haricî olarak C'dir.
Her A, hakikî olarak B'dir.
Bazı C'ler, haricî olarak A'dır.

Birinci şekle ircası:

Her A, hakikî olarak B'dir.
Her B, haricî olarak C'dir.
Bazı A'ler, haricî olarak C'dir.

Öncüllerin yeri değiştirilir ve birinci şekilden bir kıyas elde edilir. İrcanın sonucu düz döndürülerek, birinci şeklin sonucu elde edilir.[464]

Dördüncü şekilden kıyasın olumsuz sonuç veren modlarına gelince, onların ircası birinci şekle değil, ikinci şekle olur. Bunun için de küçük öncülün düz döndürülmesi yeterlidir. Söz gelimi:

Asıl kıyas:

Hiçbir B, haricî olarak C değildir.
Her A, zihnî olarak B'dir.
Hiçbir C, haricî olarak A değildir.

Birinci şekle ircası:

Her A, zihnî olarak B'dir.

Hiçbir B, haricî olarak C değildir.

Hiçbir A, haricî olarak C değildir.

İkinci şekle ircası:

Hiçbir C, haricî olarak B değildir.
Her A, zihnî olarak B'dir.

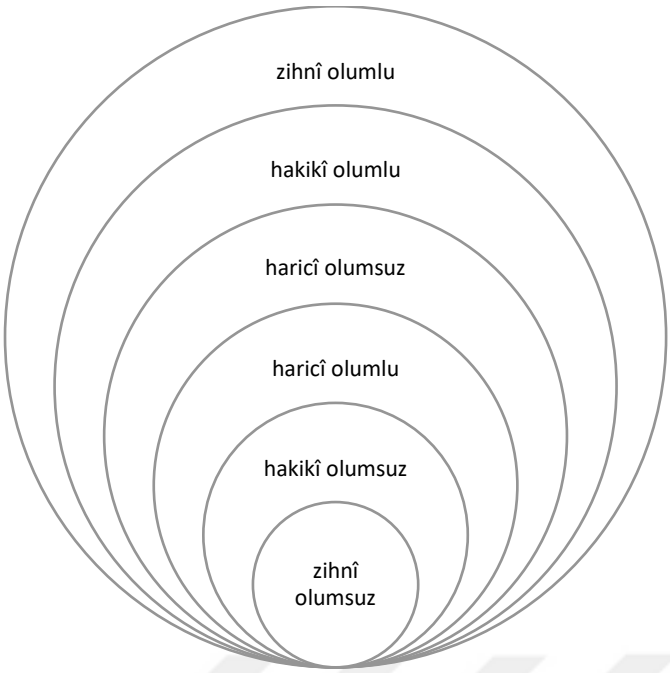
[464] Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 490-491.

Hiçbir C, haricî olarak A değildir.

Dolayısıyla, dördüncü şekilden bir kıyas olumlu sonuç veriyor ise, öncüllerin yerleri değiştirilerek birinci şekle ircası gerçekleştirilir ve haricî-hakikî-zihnî kombinasyonunda birinci şekil için verilen tablo geçerli olur. Ancak kıyasın sonucu olumsuz ise, küçük öncülü düz döndürülerek ikinci şekle irca edilir ve bu durumda ikinci şekil için verilen tablo göz önünde bulundurulur.

Bölüm Sonu Değerlendirme

Bu bölümde hakikî, haricî ve zihnî önermelerle oluşturulabilecek kıyasları ele aldık. Bunu yaparken, Semerkandî'nin konusunun varlığı bakımından önermelere yönelik işaret ettiği noktaları göz önünde bulundurduk. Önermeler arasındaki çıkarım ilişkileri dikkate alındığında, konusunun varlığı gözetilerek oluşturulan bir kıyasta doğru sonuca ulaşabilmek için önermeler arası kaplamsal ilişkinin belirlenmesi gerekir. Nitekim, sonucun niteliğini daima -varsa- olumsuz öncül belirlerken, sonucun niceliği, daha özel olan öncülün niceliğine tabidir. Benzer şekilde, konusunun varlığı gözetilerek yapılan çıkarımların tümünde sonuç, daha özel kabul edilen varlık mertebesine göre belirlenmiştir. Semerkandî'nin taksimine göre genelden özele olumlu önermeler arasındaki genellik-özellik ilişkisi sırasıyla zihnî, hakikî ve haricîdir. Olumsuz önermelerde ise, genelin olumsuzunun daha özel olduğu prensibi doğrultusunda mezkûr sıralamanın aksine genelden özele sıralama haricî, hakikî ve zihnî olarak kabul edilmiştir. Buradan yola çıkarak önermeler arasındaki genellik-özellik durumunun şu şekilde olduğu söylenebilir:



Şekil 23: Nitelikleri Belirli Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası Kapsama İlişkisi

Yukarıdaki diyagramın oluşmasındaki en temel kriter, Aristoteles mantığında yer alan, "Sonuç önermesi kaplamsal olarak, öncüllerden daha geniş olamaz" prensibidir. Dolayısıyla elde ettiğimiz bu veriler doğrultusunda olumlu zihnî önermenin kaplamsal olarak en geniş önermeyi oluşturduğunu gözlemlerken, zihnî olumsuz önerme en dar kapsama sahip önermedir. Hakikî olumlu önerme, haricî olumsuzdan daha genel iken, haricî olumsuz, haricî olumlu ve o da hakikî olumsuzdan daha genel olmuş olur.

Tüm bu verilerden yola çıkarak konusunun varlığı bakımından önermelerin Semerkandî'nin taksimine göre birbirleri ile ilişkisini göstermek adına en uygun şeklin petek fraktalının geometrik şekli olduğu kanaatindeyiz:

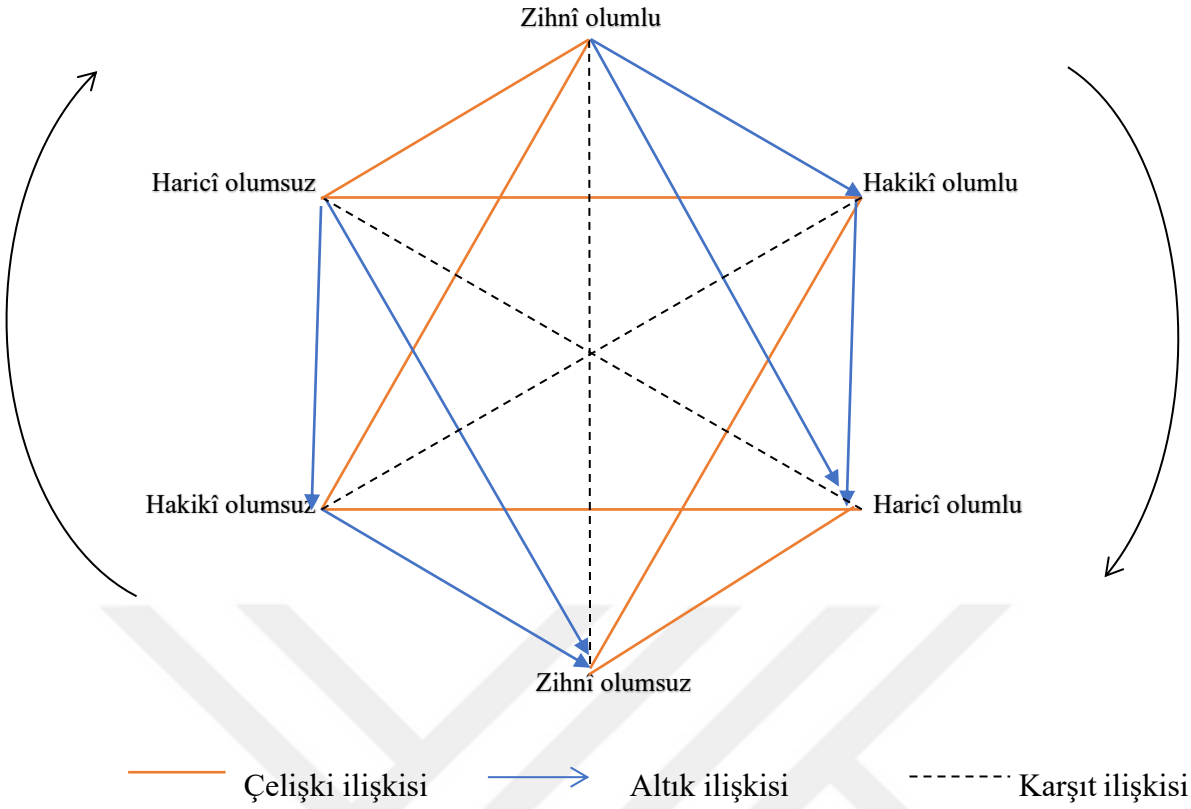


Figure 1: Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası İlişkiler: Çelişki, Altık, Karşıt

Bu tür önermelere yönelik kıyaslar, şekiller ve modlar gözetilerek, aşağıdaki iki tabloda özetlenmiştir. Tekrar belirtmek gerekir ki yukarıdaki şekil ve aşağıdaki tablolar Semerkandî'nin önerme anlayışı göz önünde bulundurularak oluşturulmuştur. Onun yaklaşımı, haricî, hakikî ve zihnî olmak üzere üç tür yargıyı da içerdiğinden daha kapsayıcı olduğu kanaatindeyiz. Kendisinin de bir mantıkçı-adabçı olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu çıkarımların ilkelerinin mantık nokta-i nazarından ilimlerde daha uygulanabilir olduğunu düşünüyoruz. Nitekim kendisi de bu gibi önermelerin hususen muğalatadaki problemlerin çözümü için faydalı olduğunu belirtir.[465] Özellikle münazara eserlerinde *hamdele-salvele* ile ilgili tartışmalardan başlamak üzere münazaraya medar edilen asıl konuların çözüme kavuşturulmasında da çalışmamızda incelediğimiz

[465] Bkz. Semerkandî, *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*, 491.

önermeler, yegâne ölçüt[466] olarak kullanılmaktadır. Çeşitli önerme kombinasyonlarının verdiği sonuçlar şekiller bağlamında *Tablo:4*'te ve *Tablo:5*'te gösterilmiştir.

Tablo 4: Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası Çıkarım İlişkisi: Birinci Şeklin Tüm Modları, Üçüncü Şeklin Tüm Modları, Dördüncü Şeklin Olumlu Sonuç Veren Modları

BİRİNCİ ŞEKİL (TÜM MODLARI) *ÜÇÜNCÜ ŞEKİL (TÜM MODLARI)* *DÖRDÜNCÜ ŞEKİL (OLUMLU SONUÇ VEREN MODLARI)*							
KÜÇÜK ÖNCÜLLER	BÜYÜK ÖNCÜLLER						
	Öncüller	Haricî olumlu	Haricî olumsuz	Hakikî olumlu	Hakikî olumsuz	Zihnî olumlu	Zihnî olumsuz
	Haricî olumlu	Haricî olumlu	Haricî olumsuz	Haricî olumlu	Hakikî olumsuz	Haricî olumlu	Zihnî olumsuz
	Hakikî olumlu	**Sonuç vermez**	Haricî olumsuz	Hakikî olumlu	Hakikî olumsuz	Hakikî olumlu	Zihnî olumsuz
	Zihnî olumlu	**Sonuç vermez**	Haricî olumsuz	**Sonuç vermez**	Hakikî olumsuz	Zihnî olumlu	Zihnî olumsuz

[466] Bkz. İsmail Gelenbevî, *Taʿlîḳāt ʿalâ Ḥâşiyeti Mîr ʿalâ Şerḥi'l-Âdâb* (İstanbul, 1234), 12 vd. Ayrıca bkz. Necmettin Pehlivan, "Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara Geleneğinde 'İkinci Yeni'; Hüseyin Şah el-Adanavî'nin Hüseyniyye'si ve Tahkiki", *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münazara* (İstanbul: İSAR Yay., 2022), 321-430.

Tablo 5: Konusunun Varlığı Bakımından Önermeler Arası Çıkarım İlişkisi: İkinci Şeklin Tüm Modları, Dördüncü Şeklin Olumsuz Sonuç Veren Modları

İKİNCİ ŞEKİL (TÜM MODLARI) *DÖRDÜNCÜ ŞEKİL (OLUMSUZ SONUÇ VEREN MODLARI)*							
	BÜYÜK ÖNCÜLLER						
KÜÇÜK ÖNCÜLLER	Öncüller	Haricî olumlu	Haricî olumsuz	Hakikî olumlu	Hakikî olumsuz	Zihnî olumlu	Zihni olumsuz
	Haricî olumlu	**Sonuç vermez**	Haricî olumsuz	**Sonuç vermez**	Hakikî olumsuz	**Sonuç vermez**	Zihnî olumsuz
	Haricî olumsuz	Haricî olumsuz	**Sonuç vermez**	Haricî olumsuz	**Sonuç vermez**	Hakikî olumsuz	**Sonuç vermez**
	Hakikî olumlu	**Sonuç vermez**	Haricî olumsuz	**Sonuç vermez**	Hakikî olumsuz	**Sonuç vermez**	Zihnî olumsuz
	Hakikî olumsuz	Hakikî olumsuz	**Sonuç vermez**	Hakikî olumsuz	**Sonuç vermez**	Hakikî olumsuz	**Sonuç vermez**
	Zihnî olumlu	**Sonuç vermez**	Haricî olumsuz	**Sonuç vermez**	Hakikî olumsuz	**Sonuç vermez**	Zihnî olumsuz
	Zihnî olumsuz	Zihnî olumsuz	**Sonuç vermez**	Zihnî olumsuz	**Sonuç vermez**	Zihni olumsuz	**Sonuç vermez**

Bu hususların metafizik ve kelam ile birlikte fıkhî problemlerde de birer çözüm aracı olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü, konusunun varlığı bakımından önermenin işlevine İslam fıkıh geleneğinde de rastlarız. Fıkıh usulünde kullanılan bir önermenin konusunun varlığı, hükmün niteliğine doğrudan etki eder. Bir hükmün evrensel olup olmaması o hükmün hakikî veya haricî olması ile ilişkilendirilmiştir. Bu durum naslara dayandırılarak oluşturulmuş hükümler arasında da problematik bir alan doğmasına sebep olur.

Bir fıkıh alimi olarak er-Rufaî, hükümleri hakikî ve haricî taksime tabi tutmadan önce vakiî ve zahirî olmak üzere iki başlık altında inceler. Vakiî hüküm, dinî hüküm konusunda taşahhus etmiş tüm hükümlerde herhangi bir şüphenin bulunmamasıyla gerçekleşir. Dinî (*şer'i*) bir hüküm olan vakiî hüküm, herhangi bir konu hakkında oluşturulmuş hükümdür. Sözgelimi domuz etinin haram olması hükmünde, ondaki şüpheyi dikkate almaksızın

haramlık domuz eti için yapılmıştır denilemez.[467] Zahirî hüküm ise, vakii hükmün meçhul olduğu durumlarda ortaya çıkar. Mesela sigara üzerine yapılan helal haram tartışmasında öne sürülen hükümler zahirî olarak kabul edilebilir.

Fıkıh usulünde hüküm verme noktasında, her bir hükmün birer önerme olduğu göz önünde bulundurulursa, hükmün kendisinde gerçekleştiği konunun varlık mertebesi ile yakından ilgilenilmelidir. Çünkü bazı usulcüler, şer'i önermelerin hakikî olduğunu iddia ederken, Haydari bu iddiayı reddeder. Ona göre şer'i önermelerdeki hüküm, zihinde var olan ya da var olması mümkün olan varlıklardan ayrı bir şeydir. "Her su, temizdir" ibaresi incelendiğinde buradaki konunun, hariç ile kayıtlandırılmış varlıktan ve zihnî varlıktan daha genel bir varlık olması (yani hakikî varlık) mümkün değildir. Şüphe yok ki bahsi geçen su, hariçteki sudur.[468]

Önermelerin hakikî mi haricî mi olduğu sorgusu, hükmün gerçekleşmesi durumunda, yani yalnızca konu ve yüklemin bir araya gelmesi ile değil, konu ve yükleme ilişen bir hükmün bulunması durumunda belirlenir. Fıkhî önermeler incelendiğinde, bir fiilin günah ya da yasak olarak nitelendirilmesi için, o fiilin gerçekleştirilmesi gerekir. Hakikî önermelerde, üç zamanda birinde bir fiilin var olması değil mefhumunun zihinde sabit olması ve o fiilin varlığa gelme imkanının bulunması gerekmektedir. Mantıkçıların yaklaşımına göre durum böyledir. O halde mantıkçıların nokta-i nazarından bakılacak olursa, şu sorunun cevaplanması gerekir: Hırsızlık, adam öldürme ya da zina gibi eylemlerin yalnızca zihinde mefhumunun bulunarak gerçekleşmesi fıkhî açıdan cezayı gerektirir mi?

Mezkûr soruya cevaben şu noktanın belirtilmesi gerekir: Usulcüler ve mantıkçıların haricî önerme yaklaşımları farklılık arz eder. Önermenin konusu üç zamanda birinde

[467] Burada kullanılan "şüphe" mantıktaki kullanımından biraz daha farklıdır. Fıkıhtaki kasıt, vehim, zan ve şekkten daha genel bir anlamdır. Şüphe, ister yüksek bir ihtimal olsun isterse de düşük olsun fark etmeksizin, ihtimal seviyelerinden herhangi birini içerir. Abdülcebbâr Rifâî, *Muḥâḍarât fî ʾusûli'l-fiḳh* (Müessesetu Dare'l-Kitâbu'l-İslamiyye, ts.), 36.
[468] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/66-67.

tahakkuk ediyor ise mantıkçılara göre haricî olarak isimlendirilirken usulcülere göre haricî önerme, yalnızca şimdiki zamanda fiilen varlık gösteren konu ile kurulan yargılardır. Geçmiş ve gelecek zamanda vuku bulacak önermeler, usulcülere göre hakikî önermedir.[469] Sözgelimi "Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına bir karşılık ve Allah tarafından caydırıcı bir ceza olmak üzere sağ ellerini bilekten kesin. Allah kudreti dâimâ üstün gelen, her işi ve hükmü, hikmetli ve sağlam olandır (*وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ*)" (Yusuf Suresi/ 73. Ayet). Bu ayeti mantıkçılar üç zamandan birinde tahakkuk edecek bilfiil erkek ya da kadın hırsıza uygulanacak bir hüküm olarak görüp bunu haricî önerme kabul ederler.[470]

Usulcüler için, yukarıda bahsi geçen ayetteki hüküm; "Su, temizdir"; "İçki içmek, haramdır" gibi fıkhî hükümler, konuları hariçte bilfiil gerçekleştiği durumda haricî önerme olacaktır. Oysa bu gibi yargılardaki hükümler, yalnızca şu anı ya da geçmişi değil her anı ve hali kapsar. Peki, bu önerme epistemik açıdan incelendiğinde, içki içmenin haram olması durumu bilfiil anda olan bir durumu mu yoksa tüm zamanları mı kapsar? Başka bir ifade ile şu andaki içki mi, gelecekte içilecek içki mi yoksa geçmişte içilen içki mi haramdır?

Haydari bu sorulara, tüm şer'î hükümlerin zamanına bakılmaksızın haricî kabul edilmesi gerektiği yönünde cevap verir.[471] Bahsi geçen karmaşayı engellemek adına fıkhî önermelerin bilfiil modalitesinin gözetilmesi durumunda ya da şartlı formatında yazılmasının daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Sözgelimi hırsızlığın haram olması ve el kesilmesi ile cezalandırılması "hırsızlık bilfiil gerçekleşirse el kesilir" şeklinde anlaşılmalıdır.

Şer'i hükümlerin konularının bilfiil hariçteki fertler hakkında gerçekleşmesi, İbn Sînâcı bir önerme okumasına daha uygundur. Çünkü, anlaşıldığı üzere fıkıhta hüküm,

[469] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/69.
[470] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/70.
[471] Haydarî, *Şerhu Kitabi'l-Mantık*, 2015, 2/70.

mümkün fertler hakkında değildir. Bu fertlerin bilfiil hariçte olması durumunda hüküm vaki olur. Fârâbî'nin konunun mümkün fertlerini de içeren önerme anlayışı, şer'i önermelerin anlaşılmasından oldukça uzak görünmektedir.

Tekrar etmek gerekirse, hakikî-haricî önerme kavramlarının fıkıhta ve mantıkta birbirlerinden farklı anlamlarda kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Haricî önermenin anda bilfiil gerçekleşen eylemlere yönelik bir hüküm olduğu öne sürülse de hakikî önerme için tam bir tanım getirmek zor görünmektedir. Bu konunun taallukları Hanefî fıkhının faraziyeci yapısı ile ilişkili olabilir. Bu ilişkinin usul çalışmaları ekseninde irdelenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

SONUÇ

"Varlık" çoğunlukla felsefî disiplinlere hasredilmiş bir mesele gibi görülmüş ve *Mantık*ın yalnızca formel bir disiplin olduğuna yönelik iddialar düşünce tarihi boyunca defaten yüksek sesle dile getirilmiştir. İslam entelektüel geleneğinde bu tartışmalar, (varlığın mertebesine göre) metafizik ya da fizik eserlerinde ele alındığından ya da konusu geçtiği yerde bu meseleler, çoğunlukla metafiziğe referansla aktarıldığından, zamanla, Mantık bir disiplin olarak içeriksiz bir suret gibi görünmeye başlamıştır. Bu yaklaşımın aksini benimseyen düşünürler elbette azımsanamayacak sayıdadır. Ancak klasik mantığa yönelik çağdaş çalışmaların çoğunlukla bir suret olarak mantığı ele aldıklarını söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

Varlık, farklı mertebelerde gündelik hayatta dahi farklı yönleriyle yoğun bir şekilde düşüncenin konusudur. Türlü mertebelerdeki varlıklar hakkında yalnızca düşünmeyiz aynı zamanda onlar hakkında farklı ifadelerde bulunuruz. Bu çalışmada, farklı ifadeler ile hakkında yargı oluşturabileceğimiz her konunun, eşit düzeyde gerçeklik (doğrulanma) barındırmadığı ön kabulünden yola çıkarak, zihnimde oluşan bir problemi aydınlatmaya çalıştım. Nitekim varlık meselesi, Mantıkta modalite bahsi etrafında şekillenir. Ancak, tek başına modalite bir önermedeki anlam zorluklarını çözmek için yeterli değildir. Dahası, konunun varlık mertebesi de önermenin modalitesinin sıhhatini ölçmek için başvurulması gereken bağlamlardan biridir. Modalite konunun konuluğuna da ilişse, konu-yüklem ilişkisinin keyfiyeti olarak da kabul edilse yine de bir yerde sıfatı olduğu maddenin (içeriğin) niteliğidir. Bu sebeple, konu ve konu-yüklem ilişkisinin varlıksal anlamı modaliteyi öncelemektedir.

Haricî, hakikî ve zihnî önermeler ele alındığında varlıksal anlamları bakımından kanaatimizce iki tür itibar söz konusudur: Birincisi, konunun varlık derecesi bakımından haricî, hakikî ve zihnî olması; ikincisi ise, önermenin ontolojik mertebesi bakımından bu nitelikleri almasıdır. Nitekim, hariçte ya da zihinde doğrulanmak, konu ve yüklemin

birbirine nispetinin niteliğidir. Başka bir ifade ile, bir önermedeki varlığın mertebesi ve yargının mertebesi birbirlerinden farklı kayıtlardır. Bir önermenin anlamı, yalnızca konusunun mertebesi dikkate alınarak anlaşılamaz.

Zihnî varlık, hakikî olandan ve haricî olandan herhangi bir haricî varlık ya da varlık imkânı gerektirmemesi sebebiyle daha geneldir. Bu varlık, zihnin tasavvur kabiliyeti ile doğrudan alakalı olduğu için onun sınırlarını aşamaz. Çünkü tahakkuk ve imkân, *imkânsız olanın ifadesi*nden daha sınırlıdır. Bu üç tür itibar ile kurulan önermeler arasında bahsedilen genellik-özellik ilişkisi olumlu önermelere hastır. Olumsuz önermelerde ise durum tam tersi olup, en genel olan zihnî itibar, en özel olarak karşımıza çıkar. En genelin çelişiği en özel olanın çelişiğinden daha özeldir. Dolayısıyla olumsuz önermelerde genelden özele sıralama haricî, hakikî ve zihnî şeklinde olmalıdır.

Öncüllerin varlıksal anlamları göz önünde bulundurularak kurulan kıyaslar, dikkate değerdir. Çünkü, bu tür önermelere yönelik ilkeler, Metafizik ve Kelam ilimlerinde kurulan kıyasların doğruluğunun denetlenmesinde göz önünde bulundurulması gereken hususlar arasında yer almaktadır. Mesela, Tanrı hakkında neyin, nasıl, ne ölçüde söylenebildiği önemlidir. Bu problemin İslam entelektüel düşüncesindeki itibarını iade etmek ile birlikte, başka problemlere de yol açacağını ifade etmek gerekir. Öyle ya da böyle, akademik ya da gündelik dilde Tanrı, kendisi hakkında yargılarda bulunduğumuz, önermeler kurduğumuz, teşbihî bir dil ile betimlemekten kaçınılsa dahi tenzihî bir dilde hükümlerin konusu olan bir varlıktır. Dolayısıyla, haricî bir varlık olarak Tanrı hakkında kurulan önermelerin, Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yönelik öne sürülen delillerin ve delillere yöneltilen itirazî yargıların konularının varlığı bakımından değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim, modalitesiz herhangi bir önerme olmadığı prensibine dayanarak söylemek gerekirse, bir argüman kurulmazdan önce, öncüller, konularının varlığı bakımından incelenmelidir. Bu sebeple her türlü akıl yürütmede öncüllerin bu açıdan göz

önünde bulundurulması ve özellikle de münazara esnasında herhangi bir hatadan sakınmak adına bir ilke olarak benimsenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Araştırmamızın amacına ve sınırlarına sadık kalmak adına bu meseleyi, niyet ettiğimiz tüm yönleri ile ele almamız mümkün olmadı. Mezkûr meselenin taallukları birçok disiplin ve onlara ait problemler/örnekler/vakalar ile ilişkili olarak başka çalışmalarda detaylıca araştırılmalıdır. Çalışmamızda bu tür yargıların Metafizik, Kelam ve Fıkıh gibi ilimlere olası yansımalarına özlü bir şekilde işaret etmekle yetindik. Zira, konusunun ve hükmünün varlığı bakımından önermelerin bu disiplinler ile olası ilişkileri, müstakil çalışmalara konu olacak derinliktedir. Bunun yanı sıra, mantık disiplini içerisinde de varlığı belirli yargıların içerikli kıyaslar ile kullanımları çoğaltılmalı ve meselelere bir de bu yönü ile bakılmalıdır.

Bir ölçüt olarak mantığın muhtevasına yani kavramlar ve hükümlere dahil olan meselelerin de mantığın işlevselliğini arttırmak adına bu yaklaşım ile tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Sözgelimi Aristotelesçi karşıtlık karesi, yalnızca haricî önermeler gözetilerek oluşturulmuştur. Nitekim, "Her insan, iki ayakları üzerinde yürüyendir" önermesi haricî tümel doğru bir önerme iken, hakikî önerme olarak yanlıştır. Zira, bu önerme hakikatte ancak "Bazı insanlar, iki ayakları üzerinde yürüyendir" şeklinde kurulabilir. O halde bu itibar ile, önermeler arası hükümlerin yeniden değerlendirilmesi ve daha kapsayıcı olmak adına, hakikî ve zihnî itibar ile yapılan çıkarımların da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Sonuç olarak, konunun ve hükmün varlığı itibara alınarak oluşturulan yargıların ve çıkarımların, klasik gelenekte oldukça özlü ve en temel hareket noktası olarak incelenmesine karşın, günümüzde hak ettiği bilimsel ilgiyi yeterli düzeyde görmediği söylenebilir. Çalışmada, bu incelikli temel hareket noktasını imkân nispetinde ortaya koymaya, akıl yürütmelerde önemli bir dikkat noktası olduğunu göstermeye çalıştık. Elbette, bu konunun taallukları daha detaylı araştırmalara muhtaçtır. Bu yaklaşımın

literatürdeki eksikliği bir problem olarak görülüp, konunun üzerine derinlemesine çalışmalar yapıldığı takdirde araştırmamız başarıya ulaşmış olacaktır. Nitekim yargının kurulumu problemi, tüm bilimlerin ortak meselesidir.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim.

Abdünnâfi İffet Efendi. *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevî*. haz. İbrahim Çapak vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.

Ahmed, Asad Q. "Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism". *The Islamic Scholarly Tradition*. ed. Asad Q. Ahmed vd. 343-378. Boston: Brill, 2011.

Alper, Hülya. "Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmıdî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 33-58.

Amâsî, Abdülkerim. *Mîzânü'l-Adl*, ts.

Aphrodisias, Alexander. *On Aristotle Prior Analytics 1.14-22*. çev. Ian Mueller, Josiah Gould. New York: Boomsbury Publishing, 2013.

Aquinas, Thomas. "De Propositionibus Modalibus". *Opera Omnia*. Tomus XLIII/419-422. Rome: San Tommaso, 1976.

Aristoteles. "Kitābu'l-'İbâre". *Manṭıḳu Arisṭū*. thk. Abdurraḥmān Bedevī. 97-133. Beyrut: Dāru'l-Ḳalem, ts.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2. Basım, 2019.

Aristoteles. *Organon I: Kategoryalar*. çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

Aristoteles. "Prior Analitics". çev. Hugh Tredennick. 182-406. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Aristotle. "De Interpretatione". çev. A. J. Jenkinson. *The Works of Aristotle*. ed. W. D. Ross - J. A. Smith. 16a-23b. Oxford: Clarendon Press, 1928.

Atademir, H. Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

Ayık, Hasan. *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*. İstanbul: Köprü Kitap, 2019.

Azzouni, Jody. *Talking About Nothing*. New York: Oxford University Press, 2010.

Bäck, Allan T. *Aristotle's Theory of Predication*. ed. J. Mansfeld vd. Köln: Brill, 2000.

Bedevi, Abdurrahman. *Arisṭû*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 2. baskı., 1944.

Bedevi, Abdurrahman. *el-Eflâṭûniyye el-muḥdeṯe ʿinde'l-ʿArab*. Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 1977.

Bedevi, Abdurrahman. *el-Manṭıḳu'ṣ-ṣûrî ve'r-riyâżî*. Kuveyt, 4., 1977.

Bedevi, Abdurrahman. *Ḥarîfü'l-fikri'l-Yunânî*, 1970.

Benevich, Fedor. “Avicennian Essentialism”. *British Journal for the History of Philosophy*, 1-24.

Benevich, Fedor. “Knowledge as a Mental State in Muʿtazilite Kalām”. *Oriens*, 1-36.

Benevich, Fedor. “The Reality of the Non-Existent Object of Thought”. *Oxford Studies in Medival Philosphy*. ed. Robert Panau, 2018.

Bolay, M. Naci. *İbni Sina Mantığında Önermeler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.

Bolisani, Ettore - Constantin, Bratianu. “The Elusive Defination of Knowledge”. *Emergent Knowledge Strategies: Strategic Thinking in Knowledge Management*. 1-22. Cham: Springer International Publishing, 2018.

Brenner, Joseph E. *Logic in Reality*. Switzerland: Sipringer, 2008.

Broad, Charlie Dunbar. *Religion, Philosphy and Physical Research: Selected Essays*. New York: Harcourt, Brace & Company Inc., 1953.

Carson, Scott. “Aristotle On Existential Import And Nonreferring Subjects”. *Synthese* 124/3 (01 Eylül 2000), 343-360. https://doi.org/10.1023/A:1005270116956

Chatti, Saloua. “Existential Import in Avicenna’s Modal Logic”. *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016), 45-71.

Chomsky, Noam. *Doğa ve Dil Üzerine*. çev. Ayşe Banu Karadağ. İstanbul: Sözcükler Yayınları, 4. Baskı., 2018.

Crane, Tim. *The Object of Thought*. Oxford University Press, 2013. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199682744.003.0007

Crane, Tim. “What Is the Problem of Non-existence?” *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel* 40 (2012), 417-434.

Cürcânî, Seyyid Şerif. “Risâle fî tahkîki nefsi’l-emr ve’l-fark beynehu ve beyne’l-hâriç ve’z-zihn”. ed. Recep Duran 102-105 (ts.).

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerḥu’l-Mevâḳıf’*. ed. Halil İbrahim Üçer. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Baskı., 2015.

Çapak, İbrahim. “İlk Dönem Mantıkçıların Modaliteye ve Felsefeye Yaklaşımı”. *Felsefe Dünyası* 1/39 (2004), 144-158.

Çelebi, Vedat. “Çağdaş Mantıkçı Anlam Kuramında Dil-Dünya İlişkisi ve Metafiziğin Yadsıması”. *Kaygı* 26 (2016), 69-84.

Çelik, Ahmet. “Kelâm’da Muhalin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bakış”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 460-479.

Çelik, Muhammet. *Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Çetin, Ali. “Klasik mantıkta Kullanılan Kavramlar -Şemsiye Örneği-”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (ts.), 101-124.

Da Silva, Gabriel Ferreira. “De Dicto and De Re: A Brandomian Experiment on Kierkegaard”. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* 7/2 (2019), 221-238.

Daşdemir, Yusuf. *İbn Sinâ Mantığında Modalite*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Derin, Necmi. *Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde Risaleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*. Ankara: İlahiyât, 2016.

Derin, Necmi. “Önermedeki Zât-Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (29), 99-114.

Devvânî, Allâme Muhakkik. “Tefsîru sûreti’l-İḫlâṣ”. *er-Resâʾilü’l-muḫtâre*. thk. Dr. Seyyid Ahmed Toyserkani. Kitâbhane-i Umumî İmam Emru’l-Mu’minîn Alâ Aleyhisselam Isfehanî, 2000.

Donnellan, Keith. “Speaking of Nothing”. *Essays on Reference, Language, and Mind*. ed. Keith Donnellan vd. 80-114. New York: Oxford University Press, 2012. https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199857999.003.0004

Duran, Recep. “Nasır Tûsî’nin Nefsu’l-Emr Risâlesi İsbâtu’l-Akli’l-Küllî”. *Dört Öge* 4/9 (2016), 37-50.

Duran, Recep. “Nefsul’l-Emr Risaleleri”, 97-106.

Duran, Recep. “Seyyid Şerif Cürcânî’nin Var Olanların Dereceleri Risalesi”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* XXXV/2 (1991), 61-68.

Durusoy, Ali. “Aristoteles’ten Gazzâli’ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı”. *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 37-52.

Durusoy, Ali - Güler, Aliye. “Vav’ın Hikâyesi: Dilbilimciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilim Gelişimine Etkisi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 7-54.

Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî. *Ḫulâsetü’l-efkâr ven-neḳāvetü’l-esrâr*. thk. Mahdi Azimi, Hashem Qorbani. Tehran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396.

Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî. *Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ fî taḥrîri’d-deḳāʾiḳ*. thk. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998.

Ece, Muhammet Nasih. *İbn Rüşd’ün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri*. Ankara: Çizgi Yayınları, 2018.

Eichner, Heidrun. “Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology: Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s al-Mulakhkhaṣ fī al-ḥikma and the Arabic Reception of Avicennian Philosophy”. *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*. ed. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci. 123-152. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.

El-Rouayheb, Khaled. “Arabic Logic After Avicenna”. *The Cambridge Companion to Medival Logic*. ed. Catarina Dutilh Novaes, Stephen Read. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

El-Rouayheb, Khaled. “Dastaki (s.1498) and Dawani (d.1502) on the Analysis of Existential Propositions”. *Oriens* 47 (2019), 365-388.

El-Rouayheb, Khaled. “Introduction”. *Kashf Al-asrâr ’an Ghawâmid al-Afkâr*. Berlin & Tehran: Free University of Berlin, Institute for Islamic Studies & Iranian Institute for Philosophy, 2010.

El-Rouayheb, Khaled. “Logic in the Arabic and Islamic World”. *Encyclopedia of Medival Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. ed. Henrik Lagerlund. 686-692. London: Springer, 2011.

Eş’arî, Ebü’l-Hasan. *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn ve’ḫtilâfü’l-muṣallîn*. çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.

Fagin, Ronald vd. *Reasoning About Knowledge*. London: MIT Press, 2003.

Fârâbî. *Kitâbü’l-Burhân*. çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2017.

Fârâbî. *Kitâbü’l-Elfâẓi’l-müstaʿmele fi’l-manṭıḳ*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed. *Kitâbü’l-Ḥurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed. “Şerḥu’l-ʿİbâre”. *el-Mantıkıyyaâtu li’l-Fârâbî II*. thk. Muhammed Taki Danişpezuh. Kum, 1409.

Fazlı, Abdulhadi. *Ḫulāsetü’l-’ilmi’l-kelâm*. Beyrut: Daru’l-Muerrikh li’l-Arabî, 3. baskı., 1993.

Fîrûzâbâdî. *el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ ve’l-ḳabesü’l-vasîṭ el-câmiʿ limâ ẕehebe min luġati’l-ʿArab şemâṭîṭ’*, ts.

Frank, Richard M. “Al-Ma‘dūm wal-Mawjūd the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and His Followers”. *Early Islamic Theology: The Mu’tazilites and al-Ash’arî*. ed. Dimitri Gutas. 185-209. Great Britain: Ashgate Publishing Company, 2007.

Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu’tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press, 1978.

Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Miʿyârü’l-ʿilm*. çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak. thk. Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.

Gelenbevî, İsmail. *Risâletü’l-imkân*. İstanbul Fatih Kütüphanesi, ts.

Gelenbevî, İsmail. *Taʿlîḳāt ʿalâ Ḥâşiyeti Mîr ʿalâ Şerḥi’l-Âdâb*. İstanbul, 1234.

Gensler, Harry J. *Introduction to Logic*. New York: Routladge, 3. Baskı., 2017.

Grünberg, Teo. *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Hâkânî, Muhammed Tahir Al-i Şübeyr. *el-Meselü ʿala fi’l-Manṭıḳ*. Kum: Envâru’l-Hedâ,

1435.

Haklı, Şaban. "Fârâbî ve İbn Sînа'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği". *Felsefe Dünyası* 39 (2004), 111-132.

Haydarî, Seyyid Kemal. *Şerḥu Bidâyeti'l-ḥikme*. Kum: Daru'l-Ferakad, 3. baskı., 2010.

Haydarî, Seyyid Kemâl. *Şerḥu Kitâbi'l-Manṭiḳ li'l-allâme Muhammed Rıża el-Muzaffer*. Bağdat: Müessesetü'l-İmam Cevad li'l-Fikr ve's-Sikafe, 2011.

Haydarî, Seyyid Kemâl. *Şerḥu Kitâbi'l-Manṭiḳ li'l-allâme Muhammed Rıża el-Muzaffer*. Bağdat: Müessesetü'l-İmam Cevad li'l-Fikr ve's-Sikafe, 2015.

Haydarî, Seyyid Kemâl. *Şerḥu Kitâbi'l-Manṭiḳ li'l-allâme Muhammed Rıża el-Muzaffer*. Kum: Daru'l-Ferakad, 2015.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *el-Esrâru'l-ḫafiyye fî'l-ulûmil'l-aḳliyye*. İran: Bûstân-e Ketâb, 2009.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād*. thk. Hasan Hasanzade El-Amuli. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, 1433.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Nihâyetü'l-murâd fî `Ilmi'l-kelâm*. thk. Fazıl `Irfân. Kum: `Itimâd, 1419.

İbiş, Fatih. "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-u Zihnînin Ontik Konumu". *Bilimname* 2012/1 (01 Mart 2012). https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilimname/47594

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. baskı., 2015.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâʾ Manṭıḳ:el-Ḳıyâs*. thk. Saʿiduzayıd. Kahire: Müessesetü'l-Mısrıyyeti'l-Amme, 1964. Basım, ts.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *et-Taʿlîḳāt*. thk. Seyyed Hossein Mousavian. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 1391.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *İlâhiyat: Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2014.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'n-Necât*. thk. Macit Fahri. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedid, 1982.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitabu'ş-şifâʾ el-fennu'l-evvel min ʿilmi'l-manṭıḳ: el-Medḫal (Mantığa Giriş)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Yorum Üzerine (Kitâbuş-Şifâ: ʿİbâre)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay., 2006.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Kitâbu'l-Mevâḳıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. Daru'l-Cîl, 1997.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerḥu'l-Aḍud alâ Muḫtaṣari'l-Müntehâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyyeti, 2000.

İlyenkov, Evald Vasilyeviç. *Diyalektik Mantık*. çev. Alper Birdal. İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2009.

İsfehanî, Şemsuddin. *Şerḥu'l-Fuṣûli'n-Nesefî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 740, vr. 2b-98a.

Kahraman, Hüseyin. "Ma'dûmun Şey'iyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (ts.), 443-459.

Kant, İmmanuel. *Prolegomena*. çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı., 2002.

Karaismail, Fatma. *Fahreddin Er-Râzî'nin Önerme Anlayışı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Kaş, Murat. "Mental Existence Debates in the Post-Classical Period of Islamic Philosophy: Problems of the Category and Essence of Knowledge". çev. Aykut Mustak. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-84.

Kaş, Murat. "Mustafa Şevki Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hariç ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD),* 1/1 (2014), 58-87.

Kâşifülgıtâ, Şeyh Ali. *Nakdu'l-arâi'l-manṭıḳiyye ve Ḥallu Müşkilātihā*. Beyrut: Müessesetu'l-Na'mân, 1991.

Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Ḥikmetü'l-ʿayn*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016.

Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. "Şemsiyye Risâlesi". çev. Ferruh Özpilavcı. *Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*. thk. Ferruh Özpilavcı. 49-190. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Kâtibî, Ömer el-. "Şemsiyye Risâlesi". çev. Ferruh Özpilavcı. *Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*. thk. Ferruh Özpilavcı. 49-190. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Kaya, Veysel. *Felsefî ve Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Ḥâşiye ʿalâ Tehâfüti'l-felâsife*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.

Keşşî, Zeynu'd-Dîn. "Hadâiku'l-hakāik". thk. Ali Rıza Şahin. Basılmamış Tahkik Çalışması, ts.

Keşşî, Zeynu'd-Dîn. "Hadâiku'l-hakāik (Tercüme)". çev. Ali Rıza Şahin. Basılmamış Tercüme Çalışması, ts.

Klima, Gyula. *Great Medival Thinkers: John Buridan*. New York: Oxford University Press, 2009.

Klima, Gyula. “The Semantics of the Copula and the Metaphysics of Being in Geach, Buridan, and Aquinas”. Ruhr-Universität Bochum, 2020.

Kneale, William. “Modality De Dicto and De Re”. *Logic, Methodology and Philosophy of Science*. ed. Ernest Nagel vd. 622-633. Standford: Standford University Press, 1962.

Kneale, William - Kneale, Martha. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Korkmaz, Hasan. *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: El-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Köz, İsmail. *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

Köz, İsmail. *Mantık Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Kuşçu, Muhammed b. Alâeddin Ali. *Şerḥu't-Tecrîdi'l-ʿaḳāid*. thk. M. H. Z. Rizâyî. Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.

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

Külh, Carl Erik. “The Existence and Reality of Negative Facts”. *SATS* 15/2 (2014), 121-147.

Malink, Marko. *Aristotle's Modal Syllogistic*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Mallawī, Aḥmad b. ʿAbd al-Fattāḥ al-Mujīrī al-. *al-Asrār al-Haqīqiyyah fīmā Yataallāq bi al-Ḫarijiyyah wa al-Ḥaqīqiyyah*. King South University.

Meinong, Alexius. “On the Theory of Objects”. çev. I. Levi vd. *Realism and the Background of Phenomenology*. ed. Roderick M. Chisholm. 76-117. Free Press, 1960.

Mellevî, Ahmed. *el-Esrar'ul-ḥaḳīḳīyye fî mâ yeteʿalleḳu bi'l-ḫariciyye ve'l-ḥaḳīḳīyye*. King South University, ts.

Micheal, Nelson. “Propositional Attitude Reports”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/prop-attitude-reports/>

Moore, George E. *Some Main Problems of Philosophy*. New York: George Allen& Unwin LTD., 1953.

Muzaffer, Muhammed Rıza. *Mantık*. çev. Necmettin Pehlivan vd. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021.

Muzaffer, Şeyh Muhammed Rıza. *Manṭiḳ*. Beyrut: Daru't-Tearuf li'l-Matbuat, 3. Basım, 2006.

Mübârekşah, Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. *Şerḥu Ḥikmeti'l-ʿayn*. ed. Cafer Zahidî. Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdovsî, 1974.

Novaes, Catarina Dutilh. “A Medieval Reformulation of the de Dicto / de Re Distinction”.

Erişim 20 Kasım 2022. https://www.academia.edu/890774/A_Medieval_Reformulation_of_the_de_Dicto_de_Re_Distinction

Oruk Akman, Zehra. "Epistêmê ve Doksa Tartışmaları Bağlamında: Parmenides ve Heraklitos'a Göre Varlığın Akılsallığı". *Akıl Kitabı-7*. ed. Turgut Akyüz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.

Oruk Akman, Zehra. "Mantık". *Felsefe ve Din Bilimlerinde Güncel Akademik Eğilimler (2016-2020)*. ed. Rukiye Aysun İnan. Ankara: Son Çağ Akademi, 2022.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 14. baskı., 2016.

Öner, Necati. "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Çalışmaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 (1956), 100-135.

Özel, Aytekin. *Tasdik Mantığı: Önermeler ve Mantıkî Kıyaslar Geleneksel Mantığa Giriş-II* -. Bursa: Emin Yayınları, 2020.

Özerol, Mehmet Fatih. "Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 167-187.

Özturan, Mehmet. "Yüklemlemenin Anlamı: Tecrîdu'İtikâd Üzerine Bir İnceleme". *Beytulhikme An International Journal of Philosoph* 10/1 (2020), 207-218. https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1564

Palmer, John. *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*. çev. Eser Yavuz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2020.

Parsons, Terence. *Articulating Medieval Logic*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Patterson, Richard. *Aristotle's Modal Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Pehlivan, Necmettin. "Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara Geleneğinde 'İkinci Yeni'; Hüseyin Şah el-Adanavî'nin Hüseyniyye'si ve Tahkiki". *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münazara*. 321-430. İstanbul: İSAR Yay., 2022.

Pehlivan, Necmettin. *Klasik Mantıkta Ma'dûle Önermelerle Yapılan Çıkarımlar*. Ankara: İlâhiyât, 2016.

Pirinç, Ahmet. "İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücud-ı Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 131-162.

Platon. *Mektuplar*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2020.

Priest, Graham. *Mantık*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Dost Kitapevi, 2017.

Priest, Graham. *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Quine, Willard V. "On What There Is". *Review of Metaphysics* 2 (1948), 21-38.

Quine, Willard V. "Quantifiers and Propositional Attitudes". *The Journal of Philosophy*

53/5 (1956), 177-187.

Quine, Willard Van Orman. “Reference and Modality”. *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press, 2. Edition., 1980.

Râzî, Fahruddîn. “el-Manṭıḳu’l-kebîr”. *Fahreddin er-Razi’nin el-Mantıku’l-Kebir’inin Tahkik ve İncelemesi*. thk. Turgut Akyüz. 1172: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Râzî, Fahruddîn. *el-Mülaḫḫaṣ fi’l-ḥikme ve’l-manṭıḳ*. thk. İsmail Hanoğlu. Asleyn Studies&Publication, ts.

Râzî, Fahruddîn. *Kitâbü’l-mülaḫḫaṣ fi’l-ḥikme ve’l-manṭıḳ*. thk. İsmail Hanoğlu. Ankara: (Kitâbu’l-Mulahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi Adlı Tezin Tahkik Kısmıdır.)Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Râzî, Fahruddîn. *Meʿâlimü uṣûli’d-dîn*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2019.

Râzî, Kutbüddin. *Levâmiʿu’l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi’l-envâr*. thk. Ebû’l-Kasım er-Râhmânî, ts.

Râzî, Kutbüddin. *Taḥrîrü’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye fî şerḥi’r-Risâleti’ş-şemsiyye*. thk. Muhsin Bîdafer. Kum: İntişârât-ı Bîbâfer, 1426.

Reicher, Maria. “Nonexistent Objects”. *Standford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/nonexistent-objects/>

Rifâî, Abdülcebbâr. *Mebâdiʾu’l-Felsefeti’l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Daru’l-Hadi, 1422.

Rifâî, Abdülcebbâr. *Mebâdiʾu’l-Felsefeti’l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Daru’l-Hadi, 1422.

Rifâî, Abdülcebbâr. *Muḥâḍarât fiʾusûli’l-fiḳh*. Müessesetu Dare’l-Kitâbu’l-İslamiyye, ts.

Ruffino, Marco. “Frege on Singular Senses”. *Grazer Philosophische Studien* 98/2 (2020), 316-339. https://doi.org/10.1163/18756735-00000118

Russell, Bertnard - MacColl, Hugh. *Mind*. “The Existential Import of Proposititon” 14/55 (1905), 398-402.

Russell, Bertrand. “On Denoting”. *Mind* 15/56 (1905), 479-493.

Russell, Bertrand. *The Analysis of Mind*. London& New York: Routladge, 2005.

Russell, Bertrand. *The Principle of Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

Sabra, Adam I. “Avicenna on the Subject Matter of Logic”. *The Journal of Philosophy* 77/11 (1980), 746-764.

Saçaklızâde, Şeyh Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer’aşî. *Taḳrîrü’l-ḳavânîni’l-mütedâvile min ʿilmi’l-münâẓara*. ed. Yaşar Alparslan. çev. Yusuf Türker. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017.

Sadrüşşerîa, Ubeydillāh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm/Taʿdîlu'l-Mîzân*. thk. İbrahim Özkılıç. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022.

Salmon, Nathan. "Existence". *Philosophical Perspectives* 1/Metaphysics (1987), 49-108.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref. *Beşârâtu'l-İşârât*. Ankara: Yayınlanmamış Çalışma, 2022.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref. *Şerḥu Kıstasi'l-Efkâr*. thk. Necmettin Pehlivan. Ankara: Yayınlanmamış Çalışma, 2022.

Smart, J.J.C. *Our Place in the Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Smith, A. D. *The Problem of Perception*. Cambiridge: Harvard University Press, 2002.

Soykan, Ömer Naci. "Sözdizim ile Anlambilim Arasındaki Bağıntıya Türkçe Açısından Bir Bakış". *Kaygı* 2020 (2013), 139-152.

Spiker, Hasan. *Things as They Are: Nafs al-Amr& The Metaphisical Foundations of Objective Truth*. Abu Dhabi: Tabah Reaserch, 2021.

Street, Tony. *İslâm Mantık Tarihi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı., 2016.

Suhrawardī, Shahabaddīn. *The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Ishraq)*. çev. John Walbridge, Hossein Ziai. Utah: Brigham Young University Press, 1999.

Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek el-Maktûl. *el-Meşâriʿ ve'l-muṭârahât*. İran, 1385.

Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek el-Maktûl. *Manṭıḳu't-telvîḥât*. Tahran: Tab'atu Camiati Tahran, 1955.

Şahin, Ali Rıza. *Zeynuddin El-Keşşî'de Önermeler*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.

Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ*. thk. Hüseyin Ziyai Terbeti. 1372, Tahran.

Şehristani, Ebu'l-Feth. *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm*. London: Oxford University Press, 1934.

Şenol, Arıduru. *Klasik Mantıkta Önermeler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Şevket Efendî, Mustafa. "Risâle fî tahḳiḳî'l-farḳ beyne'z-zihin ve'l-ḫâriç ve nefsu'l-emr", ts.

Tabataba'i, Muhammad Husayn, Sayyid 'Ali Quli Qarai. *Elements of Islamic Metaphisics*. United Kingdom: ICAS Press, 2., 2019.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-ḥikme*. ed. Abbâs Alî ez-Zâri'î es-Sebzvârî. Kum, 1377.

Tahanevi, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî

el-Fârûkī. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refik el-Acem. çev. Corc Zeynati, Abdullah Halidi. nşr. Ahmed Cevdet. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Mevzûâtü'l-ulûm I*. çev. Kemaleddin Mehmed Efendi. Dersaadet: İkdam Matbaası, 1313.

Taşköprîzâde, İsameddin Ebü'l-Hayr Ahmed. *eş-Şuhûdu'l-ʿaynî fî mebâhisi'l-vucûdi'z-zihnî*. Bağdad: Menşuratu'l-Cemel, 2009.

Thom, Paul. "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic". *The Unity of Science in Arabic Tradition: Science, Logic, Epistomology and their Interactions*. ed. Shahid Rahman vd. Logic, Epistemology, and the Unity of Science Volume 11/361-376. Dordrecht: Springer, 2008.

Tûsî, Nasîriddîn. *Esâsü'l-iktibâs fi'l-Manṭiḳ*. çev. Allame Turkî Molla Husrev. thk. Hüseyin Şafiî, Muhammed Said Cemaleddîn. Kahire: Meslisu'l-Ala li's-Sikafe, 2004.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Şerḥu'l-İşârât ve'l-Tenbihat*. thk. Süleyman Dunya. Beyrut: Müessesetu'l-Na'mân, 1992.

Türker, Ömer. *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2006.

Urmevî, Kadı Sirâceddin. *el-Urmevî ve'l-Meṭâliʿu'l-envâr*. çev. Hasan Akkanat. Ankara: (Kadı Sıraceddin el-Urmevî ve'l-Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri ve İnceleme) Adlı Tezin Çeviri Kısmıdır.) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Van Inwagen, Peter. "McGinn on Existence". *The Philosophical Quarterly* 58/230 (2008), 36-58. https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2008.534.x

Vanzo, Alberto. "Kant on Existential Import". *Kantian Review* 19/2 (2014), 207-232.

Vilkko, Risto - Hintikka, Jaakko. "Existence and Predication from Aristotle to Frege". *Philosophy and Phenomenological Research* LXXIII/2 (2006), 359-377.

Von Wright, Georg H. *An Essay in Modal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1951.

Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

Yeşil, Mustafa. *Kategori ve Metafor*. İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.

Yıldırım, Ömer Ali. "Mübârekşah el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-'ayn'ında Zihnî Varlık ve Tümeller Meselesi". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyum Bildirileri*. I/65-76. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020.

Yıldız, Selami - Rızvanoğlu, M. Sait. *Göbeklitepe: 12.000 Yıllık Dünya'nın En Eski Tapınağı*. ed. M. Sait Rızvanoğlu. Şanlı Urfa: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2014.

Yüksel, Yücel. *Gelenekselden Moderne Mantıkta Önermeler ve Doğruluk Değerleri*.

İstanbul: ATİ Yayınları, 2017.

ÖZET

İnsan zihni yalnızca bilfiil deneyimlediği nesneler hakkında kavramlar ve yargılar oluşturmaz. Dilde öyle sözcükler vardır ki bazılarının referansta bulunduğu hiçbir gerçeklik yoktur ve olmayacaktır. Ancak yine de bunların hakkında doğruluk değeri olan ifadeler kullanmaktan geri durmayız. Klasik mantık geleneğinde varlıklar arasındaki hiyerarşiyi ifade eden *merâtibu'l-vucûd* kavramı eksininde oluşturulan bu çalışma, farklı derecelerdeki varlıkların önermede konu olmasını ele almaktadır. Bunu yaparken, çalışmamız, varlık derecelerini; önermenin kurulumunu; bahsi geçen farklı derecelerdeki varlıkların konu olduğu önerme türlerini ve nihayetinde bu gibi önermelerin çeşitli kombinasyonları ile dört şekil ekseninde oluşturulmuş kıyasları konu edinmektedir.

Anahtar kelimeler: mantık, varlık, önerme, kıyas, konu.

ABSTRACT

The human mind does not only form concepts and judgments about the objects we experience. There are such words in the language that some do not and will not have any individual to which the words refer. However, we still do not refrain from using truth-value expressions about these words. Based on the concept of *maratib al-wujud*, which expresses the hierarchy between existence in the tradition of Classic Logic, this study deals with existence from different degrees as a subject in the proposition. While doing this, our study discusses the degrees of existence, establishing a proposition, the types of propositions formed with the existence of different degrees as subject, and ultimately, the syllogisms which is formed on four-figure axes with various combinations of such propositions.

Key words: logic, existence, proposition, syllogism, subject.