

**Başvuru:** 28.05.2020**Kabul:** 03.11.2020**Atıf:** Kaya, Hacı. "İslâm Mantık Geleneğinde "Olan-Olmayan" Formundaki Ad Kavramların Çelişiklik Bağıntısı Üzerine Bir İnceleme". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 48-71.

# İslâm Mantık Geleneğinde "Olan-Olmayan" Formundaki Ad Kavramların Çelişiklik Bağıntısı Üzerine Bir İnceleme

**Hacı Kaya**<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-2547-8380

## Öz

Olgusal ya da düşünsel bir varlığın zihindeki resimleri olan anlamlara işaret eden sözcüklerin içerikleri doğrudan bu anlamlarla, dolaylı olarak da varlığın kendisiyle tayin edilmektedir. Burada günlük dildeki sözcükler, sosyo-kültürel olandan uzaklaşarak onto-epistemik olanla ve ondan yana bir içerik kazanmaktadır. Bu andan itibaren ontolojik bir anlama işaret eden sözcükler terimlere dönüşmektedir. Şüphesiz klasik felsefede ontolojinin merkezinde duran ve gerçeklik algısını belirleyen temel referans, esasta çelişmezlik ilkesidir. Buna dayalı olarak bağıntı türlerinden biri de çelişiklik bağıntısıdır. Çelişmezlik ilkesi gereği iki çelişik olandan biri kesin olarak doğru iken diğeri yanlış olmak zorundadır. "Bağıntı" her ne kadar önermelere özgü olsa da biz, kimi kavramları dile getirdiğimizde bunlar arasında da bir bağıntının olduğunu algılarız. İlişkili kavram çiftlerini birlikte düşünmemizin gerekçesini yine onto-epistemik bağıntıyla izah edebiliriz. Fakat kavram çiftleri arasındaki bağıntılar aynı türden bağıntı olmadığını da fark ederiz. Mantıkçılar, bu bağıntılar arasındaki ayrımı ortaya koymak için kavram çiftleri arasında görelilik, zıtlık, sahiplik ve yoksunluk, tasdik ve inkâr karşılımlı bağıntısının olduğunu ifade etmişlerdir. Görelilik, zıtlık, sahiplik ve yoksunluk karşılımlı bağıntısında bir kapalılık yoktur. Kapalılık tasdik ve inkâr karşılımlı bağıntısında, üstelik de bunun "çelişme" diye adlandırılmasında bulunmaktadır. Araştırmamız sözü edilen kapalılığı, İslâm mantık geleneği içinde açık kılmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, Kavram, Önerme, Bağıntı, Çelişiklik.

## An Investigation On The Contradiction Relation Of Noun Concepts With "Is-Non" Form In The Islamic Logic Tradition

### Abstract

The contents of words that point to meanings that are pictures in the mind of factual or intellectual being are directly determined by this meanings and indirectly by the being itself. Here, the words in the daily language move away from the socio-cultural and gain content with the onto-epistemic and its side. From this moment on, the words that point to an ontological meaning turn into terms. Undoubtedly the basic reference that stands at the center of ontology in classical philosophy and determines the perception of reality is essentially the principle of non-contradiction. Based on this, one of the types of relation is the contradiction relation. In accordance with the principle of non-contradiction, one of the two contradictions must be absolutely true while the other must be false. Although the "relation" is specific to propositions, we perceive that there is relation between concepts when we express some concepts. Again, we can explain the reason why we think of pairs of concepts that are related together with the onto-epistemic relation. But we also notice that the relations between these concepts pairs are not the same kind of relation. In order to reveal the distinction between these relations, logicians stated that there is a corresponding relation of relativity, opposition, ownership and deprivation, attestation and denial, between the concepts pairs. There is no closeness in the corresponding relation of relativity, opposition, ownership and deprivation. The closeness is found in the corresponding relation of attestation and denial, moreover, in the so-called "contradiction". Our research aims to close the said closeness in Islamic logic tradition.

**Keywords:** Logic, Concept, Proposition, Relation, Contradiction.

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü. [hacikaya5@gmail.com](mailto:hacikaya5@gmail.com)

## Giriş

Araştırmamızın konusu, “olan-olmayan” formundaki ad kavramların çelişiklik bağıntısının İslâm mantık geleneği içerisinde incelenmesini ihtiva etmektedir. Esasında bu konu, aynı zamanda araştırmamızın temel problemini de içermektedir. O da şudur: Çelişiklik bağıntısı aslında bir önerme bağıntısıdır; çelişik önermeler arasındaki bağıntıdır. Ancak biz, nasıl oluyor da “olan-olmayan” formunda dile getirdiğimiz ad kavramlara, çelişik önermeler arasındaki bağıntıyı taşıyarak onlar arasındaki bağıntının çelişiklik bağıntısı olduğunu söyleyebiliyoruz?

Her şeyden önce Aristoteles’in (MÖ. 384-322) *Kategoryalar*’ına baktığımızda, burada tümel kavramların karşılımlarından biri olarak *tasdik ve inkâr karşılımları*’ndan söz edilmektedir. Diğer karşılımlar türlerinden (zıtlık, görelilik, sahiplik ve yoksunluk) farklı olarak tasdik ve inkâr karşılımlarında, karşı olanlardan biri mutlaka doğru diğeri yanlış olmak zorundadır.<sup>2</sup> Şüphesiz kavramların tasdik ve inkâr karşılımları ancak önermeler içinde açığa çıkarılabilir. Yoksa Aristoteles’in belirttiği gibi bağlantısız bir kavram “Kendi kendine bir şeyi ne tasdik ne de inkâr eder. Tasdik ve inkâr ancak bu terimler arasındaki bağlantı ile olur. Gerçekte her tasdik ve inkâr görüldüğüne göre doğru veya yanlıştır. Hâlbuki hiçbir bağlantısı olmayan deyimler için ne doğru ne de yanlış vardır. Söz gelimi insan, ak, koşuyor gibi.”<sup>3</sup> Dolayısıyla Aristoteles, kavram tasdik ve inkâr karşılımlarını ortaya koymak için ister istemez önerme tasdik ve inkâr karşılımlarına başvurmuştur. Önerme tasdik ve inkâr karşılımlarına “Sokrates hastadır”, “Sokrates hasta değildir” önermelerini örnek vermektedir. Bu iki önermeden biri mutlak doğru diğeri yanlıştır. Eğer Sokrates diye biri varsa ve o hasta ise “Sokrates hastadır” önermesi doğru, “Sokrates hasta değildir” önermesi yanlış; eğer Sokrates diye biri yoksa “Sokrates hastadır” önermesi yanlış, “Sokrates hasta değildir” önermesi doğru olacaktır.<sup>4</sup> Ancak Aristoteles’in verdiği örnekte “Sokrates hastadır” ve “Sokrates hasta değildir” önermeleriyle dile getirilen “hastadır” ve “hasta değildir” ifadelerindeki tasdik ve inkâr karşılımlarını, “olan-olmayan” formundaki “hasta (olan)” ve “hasta olmayan” kavram çiftlerine taşımamızı haklı kılan mantıksal dayanak nedir?

Aristoteles önermelerin tasdik ve inkâr karşılımlarından olumlama ve olumsuzlama olarak söz etmektedir.<sup>5</sup> Fakat kavramlar kendi başına ne olumlama ne de olumsuzlama bildirir. Ayrıca bir önermede tasdik ve inkâr edilen bir kavramın kendisi de tek başına tasdik ve inkâr bildirmemektedir. Bununla birlikte mademki kavramların tasdik ve inkâr karşılımları, önerme bağlamı içinde anlaşılır kılınabilir ve önerme de ya tasdik bildiren olumlu bir önerme ya da inkâr bildiren olumsuz bir önermedir,<sup>6</sup> o halde kavramların sözü edilen karşılımları da bir bakıma “olumlu-olumsuz karşılımları” diye ifade edilmelidir. Aristoteles bunu şöyle dile getirmektedir:

İnkâr ve tasdik olunan şeyin kendisi de tasdik ve inkâr değildir, çünkü tasdik olumlu bir önermedir, inkâr ise olumsuz bir önermedir; hâlbuki tasdik ve inkâr giren terimler, önerme değildirler. Bununla beraber onların kendi aralarında tasdik ile inkârın karşı oldukları tarzda karşı oldukları söylenir. Çünkü bu halde de karşı-olum şekli aynıdır. Gerçekte, tıpkı söz gelimi, *o oturuyor*’un *o oturmuyor*’a karşı olduğu önermelerde tasdik inkâr

<sup>2</sup> Bk. Aristoteles, *Organon I, Kategoryalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 42-52.; İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, *Nass telhîsu manîki Aristû* içinde, thk. Cirâr Cihâmî (Beirut: Dâru’l-Fikrî’l-Lübnânî, 1996), 2/61-66.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 4.; ayrıca bk. İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/11.

<sup>4</sup> Bk. Aristoteles, *Kategoryalar*, 52.; ayrıca bk. İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/66.

<sup>5</sup> Bk. Aristoteles, *Kategoryalar*, 43-46.; ayrıca bk. İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/61.

<sup>6</sup> Bk. Aristoteles, *Organon II, Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 11.; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristû’tâlîs fi’l-’ibâre*, thk. Muhammed Selim Sâlim (Mısır: Matba’atu Dâri’l-Kütüb, 1978), 43.

karşı olduğu gibi, gene böylece bu önermelerden her birine giren nesnelere karşıdılar: Söz gelimi ‘filan adam oturuyor’, ‘filan adam oturmuyor’a karşı olduğu gibi.<sup>7</sup>

İbn Rüşd (1126-1198) yukarıdaki pasajı şerh ederken cümlelerinin sonunda, gündeme getirdiğimiz soruyu ileride tartışmamıza ışık tutacak şu ifadeye yer vermektedir: “Oturma’nın (*cülūs*) karşılığını da ‘oturmama’dır (*ğayr cülūs*).”<sup>8</sup> Öyle olsa bile buraya kadar, “Nasıl oluyor da olumlu ve olumsuz iki önermedeki tasdik ve inkâr karşılığını “olan-olmayan” formundaki kavram çiftlerine taşıyabiliyoruz?” şeklindeki sorunun cevabı henüz netleşmiş değildir. Çünkü “Sokrates hasta değildir” önermesi inkâr bildirirken, “Sokrates hasta olmayandır” gibi bir önermede “hasta olmayan” kavramı, önerme bağlamıyla tasdik bildirmektedir. Nitekim Aristoteles *Önerme*’de “İnsan âdil olmayan değildir” önermesini, “İnsan âdil olmayandır” önermesinin inkârı olarak almaktadır.<sup>9</sup> İleri sürdüğümüz ilk sorunun ardından tartışılması gereken bir başka soru da şudur: Aristoteles, kavramların tasdik ve inkâr karşılığundan söz ettiği yerde bu karşılığını doğrudan “çelişiklik” olarak adlandırmamaktadır. O halde, kavramların tasdik ve inkâr karşılığının “çelişiklik” diye adlandırılmasının mantıksal dayanağı nedir?

Yukarıda gündemimize aldığımız iki soru, bunlara ilişkin araştırmayı iki inceleme başlığıyla ele almayı zorunlu kılmaktadır. Birinci sorunun cevabını *İnceleme-I: Kavramların Tasdik ve İnkâr Karşılığını Üzerine* başlığı altında, ikinci sorunun cevabını ise *İnceleme-II: “Olan-Olmayan” Tasdik ve İnkâr Karşılığının Çelişikliği Üzerine* başlığı altında, İslâm mantık geleneğinin sınırları içinde bulmaya çalışacağız. Şüphesiz bu iki incelemeyi yapmak, İslâm mantık geleneğine; gerek mütekaddimîn (öncekiler) gerekse müteahhirîn (sonrakiler) mantık geleneğine uzanmayı gerekli kılmaktadır. Bunun için de takip edeceğimiz en verimli yol, her iki mantık geleneğinin önde gelen isimlerine başvurmaktan geçmektedir. Bu araştırmayı yaparken amacımız, “olan-olmayan” formunda ifade edilen ad kavramların karşılığının, tasdik ve inkâr karşılığı olduğunu ve bunun da çelişiklik bağıntısına denk geldiğini analitik bir biçimde açıklığa kavuşturmak olacaktır.<sup>10</sup>

### 1. İnceleme-I: Kavramların Tasdik ve İnkâr Karşılığını Üzerine

Aristoteles’in, önerme tasdik ve inkâr karşılığını “olan-olmayan” formundaki kavramlar arası bağıntıya taşımasını, İbn Rüşd’ün şerhinden daha anlaşılır şekilde okuyabiliyoruz. İbn Rüşd, “Giriş” bölümünde Aristoteles’ten aktardığımız pasajı şerh ederken paragrafın sonunda şu ifadelerle yer vermektedir: “Örneğin nasıl ki ‘Zeyd oturandır’ sözümüzün karşılığını ‘Zeyd oturan değildir’ ise ‘oturma’nın (*cülūs*) karşılığını da ‘oturmama’dır (*ğayr cülūs*).”<sup>11</sup> Dikkat edilirse Büyük Şârih tasdik ve inkâr bakımından karşı olan kavram çiftlerine “oturmak (*cülūs*)” ve “oturmamak (*ğayr cülūs*)” kavramlarını örnek vermektedir. Bu kavramları birer ad kavram olarak “oturan (*câlis*)” ve “oturan olmayan (*ğayr câlis*)” biçiminde ifade edebiliriz.

*Kategoryalar*’ın Arapça tercümesinde de<sup>12</sup> ilgili pasajın tercümesi, “Bu iki sözden (olumlu ve olumsuz önermeden) her birinin üzerlerine gerçekleştiği iki şey de aynı şekilde birbirine karşıdır, ‘oturma’nın

<sup>7</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 46-47.; ayrıca bk. İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/63.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/63.

<sup>9</sup> Bk. Aristoteles, *Önerme*, 25.

<sup>10</sup> Bu çalışmayla bağlantılı olarak belirsiz ad ve fiiller hakkında yaptığımız çalışma için bk. Hacı Kaya, “İslâm Mantık Geleneğinde Belirsiz Ad ve Fiiller Üzerine Bir Soruşturma”, *Tabula Rasa* 33 (2019): 34-55.

<sup>11</sup> İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/63.

<sup>12</sup> *Kategoryalar*’ı Yunancadan Süryaniceye Huneyn b. İshâk’ın (809-873) tercüme ettiği ve oğlu İshâk b. Huneyn’in de (830?-910) Süryaniceden Arapçaya tercüme ettiği aktarılmakla birlikte metni Arapçaya tercüme edenin Huneyn b. İshâk olduğu da ileri

(*cülûs*) ‘oturmama’ya (*ğayr cülûs*) (karşıolumunu) kast ediyorum” cümlesiyle tamamlanmaktadır.<sup>13</sup> Gerek İbn Rüşd’ün şerhinde gerekse *Kategoriyalar*’ın Arapça tercümesinde “oturmak” ve “oturmamak” şeklinde kavram örnekleri olmasaydı kavram tasdik ve inkâr karşıolumunu, “olan-olmayan” karşıolumu olarak okumakta tereddüt edebilirdik. Burada yeri gelmişken şunu da ifade etmemiz gerekir: İbn Rüşd’ün şerhinde ve Arapça tercümede “oturan değildir”, *leyse* edatı (-değildir) ile; “oturmamak” ise *ğayr* edatı (-olmayan) ile ifade edilmiştir. İbn Sînâ’nın da (980-1037) belirttiği gibi Arapçada *leyse* edatı olumsuzlamaya (*selb*), *ğayr* edatı ise belirsizliğe (*udûl*) daha uygun düşmektedir.<sup>14</sup> Nitekim ileride değinileceği üzere mütekaddimûn mantıkçılar olumsuzluğu *leyse* edatı ile, “-olmayan” la dille getirdiğimiz belirsiz (*ma’dûl*) kavramları ise *ğayr* veya *lâ* ve *mâ* gibi edatlar ile ifade etmişlerdir. Bu durum, müteahhirûn mantık geleneği bakımından da böyledir. Örneğin, bu geleneğin önemli isimlerinden biri olan Necmuddîn Ömer b. Ali el-Kazvîni el-Kâtibî (1204-1294/1277), *ğayr* ve *lâ* edatlarının belirsiz adların başına geldiğini, *leyse* edatının ise olumsuzluğu bildirmek için kullanıldığını belirtmektedir.<sup>15</sup>

*Kitâbu’l-Mekûlât*’ına baktığımızda Fârâbî (873-950), karşıolumları ele alırken tasdik ve inkâr karşıolumunu doğrudan “olumlu-olumsuz karşıolumu” olarak adlandırmakta ve doğal olarak bunu önermeler üzerinden ortaya koymaktadır.<sup>16</sup> İbn Sînâ ise *Kategoriler*’de, İbn Rüşd’de olduğu gibi, kavram tasdik ve inkâr karşıolumunu “olan-olmayan” formuyla sunmakta ve bu karşıolumu, doğrudan olumlu-olumsuz karşıolumu şeklinde değil de “Biri diğerinin olumsuzu gücünde olan” kavramların karşıolumu şeklinde betimlemektedir. Burada onun, “olumsuz gücünde” ifadesine özellikle dikkat çekmemiz gerekir. Daha önce de aktarıldığı ve Aristoteles’in de ifade ettiği gibi kavramlarda gerçekte ne tasdik ne de inkâr dolayısıyla ne olumluluk ne de olumsuzluk bulunur. İbn Sînâ bu hususa da gönderimde bulunacak şekilde dikkatli ve titiz bir dille kavram tasdik ve inkâr karşıolumunu, biri diğerinin olumsuzu değil de “Biri diğerinin olumsuzu gücünde olan” kavramların karşıolumu şeklinde ifade etmektedir. Hemen ardından buna, “at” ve “at olmayan” kavram çiftlerini örnek göstermektedir.<sup>17</sup>

Gerek İbn Rüşd’ün gerekse daha belirgin olarak İbn Sînâ’nın, Aristoteles’in yer verdiği kavram tasdik ve inkâr karşıolumunu “olan-olmayan” karşıolumu şeklinde algılamaları, neden bu karşıolumu “olan-olmayan” formunda aldığımızı, önerme tasdik ve inkâr karşıolumunu bu formdaki kavram çiftlerine taşıdığımızı ilişkin gündeme getirdiğimiz sorunun, mütekaddimûn mantık geleneği bakımından cevabını teşkil edebilir. Ancak öyle olsa bile bu bize, “Sokrates hastadır’, ‘Sokrates hasta değildir’; ‘Filan adam oturuyor’, ‘Filan adam oturmuyor’, Arapça tercümede tercüme edildiği şekliyle ‘O oturandır’, ‘O oturan değildir’<sup>18</sup> ve İbn Rüşd’de şerh edildiği biçimiyle ‘Zeyd oturandır’ ve ‘Zeyd oturan değildir’ gibi önerme tasdik ve inkâr karşıolum örneklerine başvurarak ‘hasta’ ve ‘hasta olmayan’, ‘oturan’ ve ‘oturan olmayan’ gibi kavramların karşıolumunu açıklama-

sürülmektedir. Bu konudaki görüşleri krş. Ferid Cebr, “Mukaddime”, Aristoteles, “Kitâbu Kâtigüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, çev. Huneyn b. İshâk/İshâk b. Huneyn, *en-Nassu’l-kâmil li-mantıki Aristû* içinde, tkd. ve thk. Ferid Cebr (Beirut: Dâru’l-Fikri’l-Lübânî, 1999), 1/5-6.; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 115.

<sup>13</sup> Aristoteles, “Kitâbu Kâtigüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 1/80.

<sup>14</sup> Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 72.

<sup>15</sup> Bk. Necmuddîn Ömer b. Ali el-Kazvîni el-Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi’l- kavâ’idi’l-mantıkiyye*, tkd. ve thk. Mehdi Fadlullah (Beirut: el-Merkezü’s-Sekâfi’l-Arabî, 1998), 213.

<sup>16</sup> Bk. Fârâbî, “Kitâbu Kâtigüryâs ey el-Mekûlât”, *el-Mantıku inde’l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem (Beirut: Dâru’l-Maşrik, 1986), 1/118-126.

<sup>17</sup> Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 229.

<sup>18</sup> Aristoteles, “Kitâbu Kâtigüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 1/80.

mızın mantıksal dayanağı nedir?” diye yeniden dile getireceğimiz sorumuzun henüz cevabını sunmamaktadır. Çünkü “hasta değildir” ve “hasta olmayan” birbirine tam örtüşen ifadeler değildir. Bu bağlamda soruyu şöyle de dile getirebiliriz: “Hasta” ve “hasta olmayan” ya da “oturan” ve “oturan olmayan” biçimindeki kavramların tasdik ve inkâr karşılığını analiz etmek ve açıklamak için neden “Sokrates hastadır” ve “Sokrates hasta olmayandır”, “Sokrates oturandır” ve “Sokrates oturan olmayandır” şeklindeki önerme çiftlerine başvuruyoruz da, “Sokrates hastadır” ve “Sokrates hasta değildir”, “Sokrates oturandır” ve “Sokrates oturan değildir” şeklindeki önerme çiftlerine başvuruyoruz? Çünkü tasdik olumlu, inkâr ise olumsuz bir önerme ile dile getirilmektedir. Kavramların tasdik ve inkâr karşılığını açıklamak için de başvuracağımız önerme çiftleri, “-dir” ve “-değildir” bağıyla dile getirilen basit olumlu ve basit olumsuz önerme çiftleri olacaktır. İleri sürdüğümüz soruya vereceğimiz bu cevap, her ne kadar kavram tasdik ve inkâr karşılığını anlaşılır kılmanın yolunun, olumlu ve olumsuz önerme çiftlerine başvurmaktan geçtiğini formel olarak belirginleştirse de içeriksel olarak sorumuzun cevabını karşılamamaktadır. Zira ifade ettiğimiz gibi “hasta değildir” ile “hasta olmayan”, birbirine tam örtüşen ifadeler değildir. “Sokrates hasta olmayandır” önermesinde “hasta olmayan”, önerme bağlamı içinde olumlu iken kavram bağlamıyla “hasta” kavramının, karşılığını olarak “olumsuzu gücünde”dir.

Bu problemi çözüme kavuşturmak için öncelikle Aristoteles’in ilgili pasajlarının dikkatli bir şekilde analiz edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Daha önce aktarmış olduğumuz pasajda Aristoteles, kavramların tasdik ve inkâr karşılığını açıklamak için örnek verdiği basit olumlu ve basit olumsuz önermelerin tasdik ve inkâr karşılığını kavramların tasdik ve inkâr karşılığını birebir eşitlememektedir. Onun, “İnkâr ve tasdik olunan şeyin kendisi de tasdik ve inkâr değildir, çünkü tasdik olumlu bir önermedir; hâlbuki tasdik ve inkâra giren terimler, önerme değildirler”<sup>19</sup> ifadesi böyle okumamızın açık dayanağını teşkil etmektedir. Bize göre Aristoteles, kavram tasdik ve inkâr karşılığını zihne yaklaştırmak ve anlaşılır kılmak için analogik bir mukayesede bulunmaktadır. Nitekim hemen ardından gelen, “Bununla beraber onların kendi aralarında tasdik ile inkârın karşı oldukları tarzda karşı oldukları söylenir. Çünkü bu halde de karşı-olum şekli aynıdır. Gerçekte, tıpkı söz gelimi, ‘o oturuyor’un ‘o oturmuyor’a karşı olduğu önermelerde tasdik inkâra karşı olduğu gibi, yine böylece bu önermelerden her birine giren nesnelere karşıdırlar: Söz gelimi ‘filan adam oturuyor’, ‘filan adam oturmuyor’a karşı olduğu gibi”<sup>20</sup> ifadeleri onun, önerme tasdik ve inkâr karşılığını bir benzeşim kurarak kavram tasdik ve inkâr karşılığını anlaşılır kılmaya çalıştığını göstermektedir. Bu şu anlama gelmektedir: “Hasta” ve “hasta olmayan”, “oturan” ve “oturan olmayan” gibi kavramlar karşılığında, “-olmayan”la dile getirilen “hasta olmayan” ve “oturan olmayan”, “hasta” ve “oturan”ın inkârını bildirmektedir; tıpkı “Sokrates hastadır” ve “Sokrates hasta değildir” önermelerinin karşılığında “hasta değildir”in, “hastadır”ın inkârını bildirmesi gibi. Dolayısıyla “hasta olmayan” ve “oturan olmayan”, “hasta” ve “oturan” kavramlarının inkârını bildirirken, önerme bağlamında tasdik bildirmektedirler. Bunların önerme bağlamında inkârı yine “hasta olmayan değildir” ve “oturan olmayan değildir” olacaktır. O nedenle Aristoteles, yaptığı mukayesede doğal olarak “-olmayan” ile “-değildir”i tam örtüşen ifadeler olarak görmemektedir. Aslında onun yapmak istediği şey, önermede inkâr bildiren “-değildir” ile benzeşim kurarak kavramsal bağlamıyla “-olmayan”ın, inkâr bildiren karşılığını anlaşılır kılmaya çalışmaktır. İbn Sînâ’nın analizleri de böyle yorumlamamızın güçlü mantıksal dayanağını teşkil etmektedir.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 46.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 46-47.

İbn Sînâ tasdîk ve inkâr karşılığını, “basit ve bileşik nefy-ispât karşılığını (*teğâbü'l-n-neyf ve'l-ispât immâ basîf ve immâ mürekkeb*)” diye ikiye ayırmaktadır. *Basit nefy ve ispât karşılığını*, kavram nefy ve ispât karşılığını; *bileşik nefy ve ispât karşılığını* ise önerme nefy ve ispât karşılığını ifade etmektedir. Basit nefy ve ispât karşılığını için “at” ve “at olmayan” kavramlarını, bileşik nefy ve ispât karşılığını için de “Zeyd attır” ve “Zeyd at değildir” önermelerini örnek vermektedir. Basit nefy ve ispâtta gerçekte bir doğruluk ve yanlışlık bulunmamakla birlikte bileşik nefy ve ispâtta doğruluk ve yanlışlık bulunmaktadır. Ancak İbn Sînâ, hemen ardından iki tür nefy ve ispât karşılığını arasında analogik bağın kurulmasına imkân veren ortak niteliği şöyle dile getirmektedir: “İkisi...akılsal hükümlerin itibarı hususunda ortaklardır.”<sup>21</sup> Bu, “at olmayan” ve “at değildir” ifadelerinin, önerme bağlamında sentaktik değil de semantik olarak, İbn Sînâ'nın ifadesiyle *akılsal hüküm bakımından* (*itibâr aḥkâm 'akliyye*) ortak olduklarını göstermektedir. Nitekim başta Aristoteles'in kendisi *Önerme*'de, bu semantik ortaklığı açığa çıkarmak için şu önermeler tablosuna yer vermektedir:

(A) İnsan âdildir	(B) A'nın inkârı İnsan âdil değildir
(D) G'nin inkârı İnsan âdil-olmayan değildir	(G) İnsan âdil-olmayandır

Yukarıdaki önermeler tablosunda “İnsan âdil değildir”, “İnsan âdildir”in inkârını, “İnsan âdil olmayan değildir” ise “İnsan âdil olmayandır”ın inkârını bildirmektedir. Aristoteles bunu şöyle dile getirmektedir: “-dir ve -değildir hem âdil'e hem de âdil olmayan'a eklenecektir.”<sup>22</sup> İbn Sînâ'nın değerlendirmesiyle, “İnsan âdil olmayandır” önermesinde olumsuzluk edatı yüklemden ayrı değil yüklem bir parçasını oluşturmaktadır. Bu türden önermelerde “âdil” gibi kavramlar tek başına yüklem olmamakta, “âdil olmayan (*lâ 'âdil*)” kavramı bütün olarak yüklem olmaktadır.<sup>23</sup> Yüklemin bu şekilde “-olmayan”la dile getirilen önermeler “madûl önerme (*m'adûl/ğayr muḥassal*)”<sup>24</sup> ismini almaktadır. Eğer yüklem olumsuzlarsa madûl olumlu, olumsuzlarsa madûl olumsuz önerme olmaktadır. Bu durumda “Zeyd âdil olmayandır” madûl olumlu önermesinin olumsuz, “Zeyd âdil olmayan değildir” önermesi olacaktır.<sup>25</sup> Dolayısıyla “-olmayan” ile ifade edilen belirsiz kavram,

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 230.

<sup>22</sup> Aristoteles, *Önerme*, 25.

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 71-72.; a.mlf., *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 25.; a.mlf., *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 22.; a.mlf., *Manṭıku'l-meşrikiyyîn*, nşr. Mektebetü Âyetillâhi'l-'Uzmâ en-Necefi el-Mer'aşi (Kum: Metba'atu'l-Vilâye, h. 1405), 64.; Hacı Kaya, “İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi” (Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2013), 150.

<sup>24</sup> Belirsiz (*ma'dûl*) lafızların dâhil olduğu önerme de belirsiz olmaktadır. Fakat “belirsiz önerme” teknik olarak niceliği belirsiz önerme için kullanılmaktadır. O nedenle bir karışıklığa meydan vermemek için belirsiz lafızların dâhil olduğu önermeler için doğrudan “madûl önerme” terimini kullanmayı tercih ettik.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 72.; a.mlf., *İşâretler ve Tembihler*, 25-26.; Kaya, “İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi”, 150.

olumlama bağıyla (-dır) konuya olumlandığında önerme formu bakımından olumlu olur. İbn Sînâ “Önermenin maddesinin ise başka bir şey olduğunu” belirtmektedir.<sup>26</sup>

İbn Sînâ'nın, madül önermenin maddesinin başka bir şey olduğu yönündeki sözü bu önermeye ilişkin semantik sorgulamayı zorunlu kılmaktadır. Aristoteles'e ait yukarıdaki tabloda gösterilen ve alt alta verilen “İnsan âdildir” önermesi ile “İnsan âdil olmayan değildir” önermesi; “İnsan âdil değildir” önermesi ile de “İnsan âdil olmayandır” önermesi semantik ortaklığa sahiptir. Nitekim İbn Rüşd de Aristoteles'e ait olan ilgili kısmı şerh ederken bu semantik ortaklığı, örnek verilen niceliği belirsiz önermelerin (*mühmelât*) birbirini gerektirmesi (*telâzüm*) üzerinden ortaya koymaktadır. İbn Rüşd öncelikle bu gerektirme ilişkisini formel olarak şöyle ifade etmektedir: “Özeline bulunmasından geneline bulunması gerektiği gibi, geneline bulunmasından da özeline bulunması gerekmez; tıpkı ‘canlı’ ve ‘insan’ gibi. ‘İnsan’ bulunduğu zaman ‘canlı’ da bulunur, fakat ‘canlı’ bulunduğu zaman ‘insan’ın bulunması gerekmez.”<sup>27</sup>

Doğruluk bakımından “İnsan âdil değildir” basit olumsuz önermesi ile “İnsan âdil olmayandır” madül olumlu önermesi arasındaki gerektirme ilişkisinde madül olumlu önerme, basit olumsuz önermeyi gerektirmekte fakat bunun tersi olmamaktadır. Bu da basit olumsuz önermenin, madül olumlu önermeden daha genel olduğu anlamına gelmektedir: “İnsan âdil değildir” önermesi zâlim insana doğrulandığı gibi ne âdil ne zâlim olan çocuk insana veya medeni olmayan (sosyolojik hayata karışmamış) insana da doğrulanabilmektedir. “İnsan âdil olmayandır” önermesi ise sadece zâlim insana doğrulanabilmektedir. Çünkü “âdil olmayan” yokluğa (*adem*)<sup>28</sup> işaret etmektedir. Yokluk ise “Bir şeyi bir şeyden kaldırmak” demektir. Dolayısıyla madül olumlu önerme sadece sözü edilen insanlardan birine doğrulanabilirken, basit olumsuz önerme üçüne de doğrulanabilmektedir.<sup>29</sup> İbn Rüşd yanlışlık bakımından basit olumsuzla madül olumlu arasındaki gerektirme ilişkisini ise “Doğrulukta gerektirme ilişkisinin tersi” şeklinde kısaca zikretmektedir.<sup>30</sup> Bu kısa açıklamadan hareket ettiğimizde basit olumsuz ile madül olumlu arasındaki yanlışlık bakımından gerektirme ilişkisini de şöyle açmak durumundayız: Basit olumsuz önerme madül olumlu önermeyi gerektirmektedir. Fakat bunun tersi geçerli değildir. Bu, basit olumsuz önermenin, madül olumlu önermeden yanlışlık bakımından daha özel olduğunu göstermektedir. “İnsan âdil değildir” önermesi sadece âdil insana yanlışlanırken, “İnsan âdil olmayandır” önermesi âdil insana yanlışlanmakla birlikte ne âdil ne de zâlim olan insana veya medeni olmayan insana da yanlışlanabilmektedir.

Fârâbî *Kitâbu'l-İbâre*'de oluşturduğu önerme tablosunda, basit önerme ile yüklemi belirsiz madül önerme arasındaki bağıntıyı (*tenâsüb*) basit önerme ile yüklemi yoksunluk bildiren ademî önerme arasındaki bağıntı üzerinden analiz etmektedir. Muallim-i Sâni'nin önerme tablolarından tekil önermeler tablosunu esas almamız, ileri sürdüğümüz soruların cevabını bulmak bakımından daha isabetli olacaktır. Fârâbî'nin karşılaştırmasıyla ifade edildiğinde, doğrulama bakımından basit olumsuz önerme ile ademî olumlu önerme arasındaki bağıntı şöyledir: Basit olumsuzun altında bulunan ademî olumlu önerme, basit olumsuz önermeden

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 74-75.; Kaya, “İbn Sînâ’da Bilimsel Kantlama Teorisi”, 150-151.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlîs fi'l-ibâre*, 100-104.

<sup>28</sup> “âdil olmayan” gibi belirsiz kavramlardaki ‘adem’ ile “câhil”, “kör” gibi yoksunluk bildiren kavramlardaki ‘adem’ birbirine karşılaştırılmamalıdır. ‘Adem’ birinci türden kavramlarda bir şeyin yokluğunu bildirirken ikinci türden kavramlarda yoksunluk bildirmektedir.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlîs fi'l-ibâre*, 104-105.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlîs fi'l-ibâre*, 105.

daha özeldir. Bu aynıyla, basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntı için de geçerlidir. “Zeyd âlim değildir” basit olumsuz önermesi Zeyd’e hem çocuk olduğu zamanda hem de câhil olgun yaşta olduğu zamanda doğrulanabilmektedir. “Zeyd câhildir” ademî olumlu önermesi ise Zeyd’in iki durumundan yalnızca câhil olgunluk haline doğrulanabilmektedir. Bu, “Zeyd âlim olmayandır” madûl olumlu önermesinin de Zeyd’in yalnızca bu haline doğrulandığı anlamına gelmektedir. Yanlışlık bakımından “Zeyd âlim değildir” basit olumsuz önermesi, âlim olduğu kendisine doğrulandığı vakitte sadece olgunluk halinde Zeyd’e yanlışlanabilmektedir. Basit olumsuz önermenin altında bulunan ademî olumlu önerme “Zeyd câhildir” ise Zeyd’e, hem çocukluk hem de olgunluk halinde yanlışlanabilmektedir. “Zeyd âlim olmayandır” madûl olumlu önermesi de böyledir. Bu durumda ademî olumlu önerme dolayısıyla da madûl olumlu önerme, basit olumsuz önermeden yanlışlama bakımından daha genel olmaktadır.<sup>31</sup>

İbn Sînâ da, tıpkı Fârâbî ve İbn Rüşd gibi, önermeler tablosu üzerinden sözü edilen önermeler arasındaki bağıntıyı analiz etmektedir. İbn Sînâ, öncelikle önermeler arasındaki bağıntıyı ilkesel olarak şöyle ortaya koymaktadır: “Doğruluk bakımından daha özel olan, yanlışlık bakımından daha geneldir; doğruluk bakımından daha genel olan, yanlışlık bakımından daha özeldir.”<sup>32</sup> İbn Sînâ’nın, önerme tablolarından tekil önermelerden oluşan tablo içerisindeki açıklamalarından da takip edileceği üzere basit olumsuz önerme, madûl olumlu önermeden doğrulama bakımından daha geneldir. Çünkü “Zeyd âdil değildir” basit olumsuz önermesi, Zeyd var olup da zâlim veya bilkuvve zâlim olduğunda veyahut da adâlet ve zulme karışık bir şekilde sahip olduğunda doğru olmakla birlikte, Zeyd yok olduğunda da doğru olabilmektedir. “Zeyd âdil olmayandır” madûl olumlu önermesi ise Zeyd sadece var olup da zâlim olduğunda, bilkuvve zâlim olduğunda, adâlet ve zulme karışık bir şekilde sahip olduğunda doğru olmaktadır. Dolayısıyla basit olumsuz önerme, Zeyd var olduğunda da var olmadığında da ona doğrulanabilirken yani onun hakkında doğru olabilirken madûl olumlu önerme Zeyd sadece var olduğunda ona doğrulanabilmekte, onun hakkında doğru olabilmektedir. Yanlışlamada ise haliyle bunun tersi geçerlidir.<sup>33</sup>

İbn Sînâ basit olumsuz önermenin madûl olumlu önermeden doğruluk bakımından daha genel olmasını, “Anka gören değildir” ve “Anka gören olmayandır” şeklindeki önerme örnekleri üzerinden daha anlaşılır kılmaktadır. “Anka gören değildir” önermesi doğru iken “Anka gören olmayandır” önermesi doğru değildir. Çünkü “Anka” sözcüğü sadece zihindeki bir anlama işaret eden ad olup onun dış dünyada varlığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla basit olumsuz önerme hem var olan hem de var olmayan bir konu hakkında doğru olabilirken madûl olumlu önerme sadece var olan hakkında doğru olabilmektedir. İbn Sînâ’nın *Kategoriyalar*’a atıfla aktardığı fakat *Önerme*’de yer alan, Aristoteles’in, “İnsan olmayan lafzının herhangi bir şeye özgü olmadığı; var olandan ve yok olandan herhangi birine özgü olmadığı veya yüklem yapılmaya elverişli olduğu”<sup>34</sup> yönündeki ifadesi, İbn Sînâ’ya göre madûl olumlu önermenin konusunun var olması gerektiğini çürüten bir şey değildir. Çünkü İbn Sînâ, madûl olumlu önermede konunun var olması şartının, mantıksal yüklemlemeye göre değil, önermenin doğruluğuna göre bulunduğunu belirtmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ’ya göre, Aristoteles, belirsiz bir adın var olandan ve var olmayandan herhangi birine özgü olmadığını ifade ederken bununla mantıksal yüklemleme bakımından özgü olmadığını kast etmiştir. O halde, “-olmayan”la dile

<sup>31</sup> Fârâbî, “Kitâbu’l-İbâre”, *el-Mantıku ‘inde’l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem (Beirut: Dâru’l-Maşrık, 1986), 1/149-150.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 78.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 76-77.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 75. Krş. “Çünkü o rastgele var olana da var olmayana da aittir.” Aristoteles, *Önerme*, 9.



getirilen belirsiz ad ister var olana ister yok olana yüklensin, madül önermenin doğruluğu ancak konusunun varlığına bağlıdır.<sup>35</sup>

Müteahhirûn mantık geleneğine baktığımızda bu geleneğin kurucu ismi olarak kabul edilen ve nitekim kimi mantık eserlerinde “imâm” diye anılan<sup>36</sup> Fahrüddîn Râzî (1149-1210) *Manţıku’l-mûlahhas* adlı eserinde doğrudan kavramların karşıolmaları (görelilik, zıtlık, sahiplik ve yoksunluk, tasdik ve inkâr) için bir bölüm ayırmamıştır. Bununla birlikte onun, kaplam ve doğruluk bakımından kavramlar arası bağıntıları ifade eden eşitlik, ayrıklık, tam girişimlilik ve eksik girişimlilik bağıntılarına değindiği yerde “renk”in çelişigi olarak “renk olmayan”, “siyah”ın çelişigi olarak da “siyah olmayan” kavramlarını kullandığı dikkate alınırsa kavram tasdik ve inkâr karşıolmasını, “olan-olmayan” karşıolması şeklinde anladığını rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>37</sup> Râzî’nin, “Yüklemli bir önermenin olumlu ve olumsuz olmasının, yargının kendisinin ispâtı ve nefyiyle ilişkili olduğu, üzerine yargıda bulunulan (konu) veya kendisiyle yargıda bulunulan (yüklem) terimin varlık veya yokluk bildirmesiyle ilişkili olmadığı” yönündeki ifadesi de yüklemi “-olmayan”la dile gelen ve “-dir” bağı ile konusuna bağlanan önermenin, olumlu önerme olduğunun bir başka şekilde ifadesidir. Râzî, bunun için hem konusu hem de yüklemi “-olmayan”la dile gelen terimden oluşan “Canlı olmayan âlim olmayandır” önermesini örnek göstermektedir. Bu önermede “canlı olmayan”ın (*lâ hayy*), “âlim olmayan” (*lâ ‘âlim*) olduğuna hükmedildiği için önerme olumlu bir önermedir.<sup>38</sup> *Şerhu ‘uyûni’l-ħikme*’de ise Râzî, (Arapçaya göre) önermenin üçlü olması durumunda bağ edatının (*ħarfu’r-rabţ*), olumsuzluk edatından önce veya sonra gelmesine bağlı olarak iki önermeyi; basit olumsuz ve madül olumlu önermeyi ayırt edebileceğimizi belirtmektedir. Bağ edatının olumsuzluk edatından önce gelmesi durumunda önerme madül olumlu önerme, sonra gelmesi durumunda basit olumsuz önerme olmaktadır. Önermeler ikili olduklarında da iki önerme, konu ve yüklem arasındaki bağıntıya ve olumsuzluk edatlarının tahsisine göre ayırt edilmektedir.<sup>39</sup>

Râzî, *Mûlahhas*’ta madül önermeyi, “Kendisinde bir şeyin bir şeyde yokluğuna (*‘adem*) ilişkin yargının bulunduğu önerme” diye tanımlamakta ve olumsuzluk edatının, konunun veya yüklem veya her ikisinin neliğinin (*mâhiyye*) bir parçası olması durumunda önermenin madül önerme olacağını ifade etmektedir. Basit önerme ile madül önerme arasındaki sentaktik farklılık hakkındaki görüşü hemen bütün mantıkçılarla aynı olmakla birlikte onun, iki önerme arasındaki semantik ilişkiye dair yaklaşımı oldukça farklı ve özgündür. Râzî, başta İbn Sînâ olmak üzere kendisinden önceki mantıkçıların, madül olumlu önermedeki hükmü sadece var olana tahsis ederek iki önerme arasındaki semantik bağıntıyı ele almalarını, gerek *Mûlahhas*’ta gerekse *Şerhu’l-işârât*’ta bir problem (*şekk*) olarak alıp uzun uzadıya tartışmaktadır.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 75-77.

<sup>36</sup> Örneğin, Ladikli Mehmet Çelebi’nin, tasdik hakkında iki görüşten söz ederken bu görüşlerden birini “mezheb-i İmâm” diye zikretmesi, Fahrüddîn Râzî’nin kurucu kimliğine açık bir gönderimdir. Bk. Ladikli Mehmet Çelebi, “Zübdetü’l-Beyân”, çev. Havva Kızılçardak, *Mantık Risâleleri* içinde, ed. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 50 ve çevirenin dipnotu 1.; Şehri Yûsuf, *Risâle fi eczâi’l-kažiyye ve m’ânâ nisbetihâ ve’l-elfâz elletî yu’abberüne bihâ* (İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu), 34 Ae Arabî, 4351/19, vr. 41b.

<sup>37</sup> Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Manţıku’l-Mûlahhas*, tkd. ve thk. Ahad Ferâmerz Karamelikî, Âdine Asgarinejâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, h. 1381), 30.

<sup>38</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Manţıku’l-Mûlahhas*, 134.

<sup>39</sup> Fahrüddîn er-Râzî, “Şerhu ‘uyûni’l-ħikme”, *‘Uyûni’l-ħikme ma’a şerhi ‘uyûni’l-ħikme* içinde, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekâ (Tahran: Müessesetü’s-Sâdık li’-ibâ’ati ve’n-Neşr, h. 1373), 136.; ayrıca bk. a.mlf., *Lübâbü’l-işârât ve’t-tenbihât*, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekâ (Kahire: Mektebetü’l-Külliyât el-Ezheriyye, 1986), 34.

<sup>40</sup> Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Manţıku’l-Mûlahhas*, 134-138.; a.mlf., *Şerhu’l-işârât ve’t-tenbihât*, tkd. ve tsh. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâħir-i Ferhengî, h.1383), 1/150-160. Nasîruddîn et-Tûsî, kendi *Şerhu’l-işârât*’ıyla bu tartışmanın diğer tarafına geçmektedir. Tûsî, hocası İbn Sînâ’nın yanında yer alarak Râzî’yi eleştirmektedir. Bk. Nasîruddîn et-Tûsî, “Şerhu’l-işârât

Şihâbüddîn Suhreverdî (1155-1191) *Manţıku't-telvîhât*'ta madûl önermeyi “Olumsuzluk edatının (*harfu's-selb*), konusunun veya yüklemının bir parçası olduğu önerme” diye tanımlamakta, ikili önerme olduklarında basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki farklılığın, ifade edenin niyetine ve olumsuzluk edatlarının tahsisine göre; *ğayr* edatının madûl önermeye tahsis edilmesine göre belirlendiğini ifade etmektedir. Suhreverdî, basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki tam girişimlilikle sınırlı semantik bağıntıyı ise, İbn Sînâ'da olduğu gibi, konusu “Anka” kavramından oluşan iki önerme örneği üzerinden ortaya koymaktadır.<sup>41</sup> Hatırlanacağı üzere Fârâbî, basit önerme ile madûl önerme arasındaki bağıntıyı, basit önerme ile ademî önerme arasındaki bağıntı gibi ortaya koymuştu. Fârâbî'ye göre ademî önerme ile madûl önerme arasında eşitlik bağıntısı vardır ve bunların basit önerme ile bağıntısı aynıdır. Suhreverdî ise ademî önerme ile madûl önerme arasında eşitlik bağıntısı mı yoksa genel-özel bağıntısı mı (tam girişimlilik) olduğuna ilişkin araştırmanın mantıkçının işi olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre bu, dillere göre değişiklik arz etmektedir. Örneğin, Farsçaya göre iki önerme eşitlik bağıntısına sahiptir. Çünkü bu dile göre “taş”a ne “gören olmayan (*nâ binâ*)” ne de “kör” denilebilir. Fakat Arapçada madûl önerme daha geneldir. Çünkü bu dile göre “taş” için “gören olmayan” denilebilirken “kör” denilemez.<sup>42</sup> Esasında belirsiz bir adın veya bu addan bileşen bir önermenin genel olup olmadığı tartışmasını İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*'de doğrudan dillere havale etmektedir. Suhreverdî de, İbn Sînâ'nın buradaki yaklaşımını esas almış olmalıdır.<sup>43</sup>

Seyfüddîn Âmidî (1156-1233) *Değâiku'l-hakâ'ik*'te madûl önermeyi “Parçalarının olumsuzluk edatından ayrılmadığı, her iki parçasını veya bir parçasını teşkil eden belirli bir ad veya bir kelime ile olumsuzluk edatından bileşen önerme” şeklinde tanımladıktan sonra basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntıyı sentaktik (*'alâ ciheti'l-lafz*) ve semantik (*'alâ ciheti'l-m'anâ*) açıdan daha özet fakat anlaşılır şekilde şöyle ortaya koymaktadır: Sentaktik açıdan, eğer önermeler üçlü ise olumsuzluk edatı madûl olumlu önermede bağdan (*râbıta*) sonra, basit olumsuz önermede önce gelir. Önermeler ikili olduklarında *ğayr* (-olmayan) edatı madûl önermede kullanılır. Dillerdeki farklılıktan kaynaklı olarak böyle olmadığında iki önerme arasındaki farklılık ancak niyete göre belirlenebilir. Semantik açıdan ise basit olumsuz önerme, madûl olumlu önermeden daha geneldir. Örneğin, “Allah'ın ortağı zâlim değildir” önermesinde olduğu gibi basit olumsuz önermenin konusu var olmayan olabilmektedir. Madûl önerme var olmayana doğrulanamadığı için “Allah'ın ortağı âdil olmayandır” denilemez. Çünkü madûl olumlu önermede bir şeyin bir şeyde varlığına (*sübüt*) hükmedilmektedir. Oysa var (*sâbit*) olmayan bir şeyde bir şeyin varlığına hükmetmek imkânsızdır.<sup>44</sup>

Efdalüddîn Hûnecî (1194-1249), İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sına da atıfla madûl önermeyi benzer şekilde tanımlamakta ve basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntıyı ortaya koymaktadır. Basit olumsuz önerme, madûl önermeden mutlak olarak daha geneldir, fakat her ikisinde de konu var olduğunda iki önerme eşitlik bağıntısıyla birbirini gerektiren önerme olmaktadır. Önermeler üçlü olduklarında bunlar arasındaki sentaktik ayrım, olumsuzluk edatının konumuna göre belirlenmekte, ikili olduklarında olumsu-

ve't-tenbihât”, *el-İşârât ve't-tenbihât ma'a şerhi'l-Hâce Nasiruddîn et-Tûsî ve'l-muhâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî* içinde, thk. Kerîm Feyzî (Kum: Müessesetü Matbû 'âtu Dîni, h.1383), 1/207-213. Ayrıca Hûnecî'nin, Râzî'nin İbn Sînâ eleştirisinin yorumu için bk. Efdalüddîn el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmi'zi'l-efkâr*, tkd. ve thk. Hâlid er-Rüveyheb (Tahran: Müessesetü-i Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-i İran, h.1389), 91.

<sup>41</sup> Bk. Şihâbüddîn Suhreverdî, *Manţıku't-Telvîhât*, thk. Ali Ekber Feyyâz (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1955), 25.

<sup>42</sup> Suhreverdî, *Manţıku't-Telvîhât*, 26.

<sup>43</sup> Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 26.

<sup>44</sup> Seyfüddîn el-Âmidî, *Değâiku'l-hakâ'ik*, tsh. es-Seyyid Fâdil Ali el-Mûsevî (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2019), 131-132. Âmidî'nin daha detaylı önerme tabloları için bk. *Değâik*, 133-143.

zluk edatlarının tahsisiyle; *ğayr, mâ ve lâ* (-olmayan) edatlarının madûl önermeye, *leyse* (-değildir) edatının da basit olumsuz önermeye tahsisiyle belirlenmektedir.<sup>45</sup> Müteahhirûn mantık geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Esîrüddîn Ebherî (1200-1265), İslâm mantık tarihinin *Eisagoge*'si olan *İsâgûcî fi'l-mantık* adlı eserinde ne lafızlar bahsinde kavramların tasdik ve inkâr karşıolmaları üzerinde durmakta ne de önermeler bahsinde basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntıya değinmektedir.<sup>46</sup> Müteahhirûn mantık geleneği bakımından bir diğer önemli isim Nasîruddîn Tûsî (1201-1274) *Tecrîdü'l-mantık, Esâsü'l-iktibâs ve Şerhu'l-işârât* adlı eserlerinde kavram tasdik ve inkâr karşı olumunu doğrudan ele almamakla birlikte sadece bu karşıolumu açıklamamıza imkân veren, basit olumsuz önerme ve madûl önermenin tanımını yapmakta ve kısaca madûl olumlu önermenin basit olumsuz önermeye yakın olduğunu (*tekârebe, qarîb fi'l-m'anâ*) ifade ederek aralarındaki sentaktik (*min ciheti'l-lafz*) farklılığı ve semantik (*min ciheti'l-m'anâ*) ilişkiyi, hocası İbn Sînâ'da olduğu gibi ortaya koymaktadır. Sentaktik farklılığı, olumsuzluk edatının konumu ve işlevi, semantik bağıntıyı ise basit olumsuz önermenin, madûl olumlu önermeden daha genel olması belirlemektedir. Her iki önermede de konu var olarak alındığında yani konu var olduğunda önermeler semantik açıdan karşılıklı birbirini gerektiren iki önerme (*mütelâzimân*) olmaktadır.<sup>47</sup> Tûsî, *Esâs*'ta iki önerme arasındaki semantik bağıntıyı önerme tabloları üzerinden de ortaya koymaktadır.<sup>48</sup>

Kâtibî de madûl önermeyi “Olumsuzluk edatının (“-olmayan”), konunun veya yüklem veya her ikisinin bir parçası olduğu önerme” şeklinde, basit olumsuz önermeyi ise “Olumsuzluk edatının, konunun veya yüklem parçası olmadığı önerme” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>49</sup> Ardından basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki sentaktik farklılığı ve semantik bağıntıyı aynı gerekçelerle tayin etmektedir:

Basit olumsuz, yüklemi madûl olumludan daha geneldir. Çünkü (basit) olumsuz, (madûl) olumludan farklı olarak konu yok olduğunda/var olmadığına doğru olmaktadır. (Madûl) olumlu ise ancak var olan bir konuya doğrulanabilir. Fakat bununla birlikte konu var olduğunda bu iki önerme birbirini gerektirmektedir. Bu durumda aralarındaki fark sadece lafız bakımından farklılıktır. Önerme üçlü olduğunda bağ (Arapçada) olumsuzluk edatının başına gelirse önerme madûl olumlu, eğer sonra gelirse (basit) olumsuz olur.<sup>50</sup>

Yukarıda Kâtibî'den aktardığımız kısmı şerh eden Kutbuddîn Râzî (1293?-1365) *Tahrîrû'l-kavâ'id*'de benzer şekilde madûl önerme tanımına yer vermekte ve tıpkı Kâtibî gibi önermenin olumlu ve olumsuzluğunun, konu ve yüklemle değil konu ve yüklem arasındaki bağıntıyla ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Konu ve yüklem arasındaki bağıntının gerçekleşmesi önermenin olumlu, bağıntının kaldırılmış (*merfû'*) olması ise olumsuz olduğunu bildirir.<sup>51</sup> Kutbuddîn Râzî, kendisinden önceki mantıkçılarda gördüğümüz gibi yüklemi belirli ad ve belirsiz ad olan önermeleri sıralamak ve bunlar arasındaki bağıntıları ortaya koymakla

<sup>45</sup> Hünecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmi'zî'l-efkâr*, 87-89-91.

<sup>46</sup> Bk. Esîrüddîn el-Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, thk., çev. ve şrh. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 32-37, 40-42. Bu eserin yine Ebherî'ye atfedilen *Risâle fi'l-mantık* adlı eserle aynı olma ihtimali bulunmaktadır. Bk. Nicholas Rescher, *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 327.

<sup>47</sup> Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, nşr. Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât (Beirut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988), 19.; a.mlf., *Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât*, 1/207-213.; a.mlf., *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, çev. Molla Husrev, tkd. ve thk. Hasan Şâfi, Muhammed Saîd Cemâleddîn (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2004), 1/119-120.

<sup>48</sup> Bk. Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, 1/121-130.

<sup>49</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye*, 213.

<sup>50</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye*, 213.

<sup>51</sup> Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye”, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye fi şerhi risâleti eş-Şemsiyye ve 'aleyhi hâşiyyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürçânî* içinde, tsh. Muhsîn Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, h. 1426), 265.

birlikte basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntıyı çok daha anlaşılır kavramlarla belirginleştirmektedir. Râzî öncelikle, “Zeyd yazandır, Zeyd yazan değildir”; “Zeyd yazan olmayandır, Zeyd yazan olmayan değildir” önermelerinden basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntının karıştırılmaya müsait olduğuna işaret etmektedir. Râzî, *ğayr*, *lâ* ve *leyse* edatlarının esas itibarıyla olumsuzluk bildirdiği, önceki mantıkçılarda ve Kâtibî’de gördüğümüz bir ayrıma gitmeden önce ilk adımda bu edatların her birinin madûl önermede yüklem başına gelebileceği görüşünü ileri sürmektedir. Bu, her ne kadar kendisi de madûl önermelerde belirsiz adların başında *lâ* edatını kullanmayı tercih etse de, onun açısından meseleyi bir kat daha en azından sentaktik (*lafzî*) bakımdan daha karmaşık hale getirmektedir. Çünkü onun açık ifadesiyle “Her iki önermede de (basit olumsuz ve madûl olumlu) olumsuzluk edatı bir ve aynıdır.” Örneğin “Zeyd *leyse* bi-kâtib” denildiğinde bu önermenin basit olumsuz mu yoksa madûl olumlu mu olduğu bilinemez.<sup>52</sup>

Râzî, bu önermeler arasında sentaktik (*lafzî*) ve semantik (*m’anevî*) açıdan farklılığın bulunduğuyla işaretlerle çözümlemesini devam ettirmektedir. Semantik farklılık, basit olumsuz önermenin yüklemi madûl olumlu önermeden daha genel olmasıdır. Çünkü yüklemi madûl önermenin doğrulandığı her şeye basit olumsuz önerme de doğrulanabilmekte fakat bunun tersi olmamaktadır yani basit olumsuz önermenin doğruluğu, yüklemi madûl olumlu önermenin doğruluğunu gerektirmemektedir. Zira basit olumsuz önermenin tersine madûl olumlu önerme yok olan (*m’adûm*) üzerine doğru olarak gerçekleşemez; var olmayan konuya basit olumsuz doğrulanabilmekle birlikte madûl önerme doğrulanamamaktadır. Örneğin, “Allah’ın ortağı gören değildir” doğru iken “Allah’ın ortağı gören olmayandır” doğru değildir. Birinci önermede “görmek” Allah’ın ortağından olumsuzlanmaktadır. Dolayısıyla konu yok olduğunda her bir anlamın (*mefhûm*) ondan olumsuzlanması doğru olabilmektedir. İkinci önermede ise “görmek olmama”nın Allah’ın ortağında bulunduğu (*sâbit*) hükmedilmektedir. Oysa varlığı imkânsız olan bu konunun kendinde var olması gerekir ki bir şeyin onda bulunduğu (*sübût*) hükmedilebilsin.<sup>53</sup> Konu var olduğunda Râzî bu kez iki önermenin birbirini karşılıklı gerektirdiğini ifade etmektedir. Çünkü örneğin, C var olduğunda ve B ondan olumsuzlandığında “B olmayan” onun için sabit olmuş olur. Bunun tersi de geçerlidir; “B olmayan” C’de sâbit olduğunda B, C’den olumsuzlanmış olur.<sup>54</sup>

Sentaktik farklılık ise basit olumsuz önerme ve madûl olumlu önerme üçlü önerme olduğunda bağ ve olumsuzluk edatlarının konumuna göre ortaya çıkmaktadır. Eğer bağ (Arapçada) olumsuzluk edatından önce gelirse önerme madûl olumlu, sonra gelirse basit olumsuz olur: *Zeyd hüve leyse bi-kâtib*, *Zeyd leyse hüve bi-kâtib*. Madûl olumlu önermede olumsuzun bağlanması (*rabtu’s-selb*), basit olumsuzda ise bağın olumsuzlanması (*selbü’r-rabt*) bulunmaktadır. Râzî, eğer önermeler ikili ise sentaktik farklılığın niyet ve olumsuzluk edatlarının tahsisi ile belirlendiğini ifade etmektedir. Niyet açısından madûl olumluda olumsuzun bağlanması, basit olumsuz önermede ise bağın olumsuzlanması dikkate alınarak, tahsis açısından da *ğayr* ve *lâ* (-olmayan) edatları madûl olumlu önermeye, *leyse* (-değildir) edatı ise basit olumsuz önermeye tahsis edilerek farklılık ortaya konulmaktadır.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrû’l-ğavâ’idi’l-mantıkiyye”, 263-268.

<sup>53</sup> Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrû’l-ğavâ’idi’l-mantıkiyye”, 268-270.

<sup>54</sup> Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrû’l-ğavâ’idi’l-mantıkiyye”, 271-272.

<sup>55</sup> Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrû’l-ğavâ’idi’l-mantıkiyye”, 272.; a.mlf., *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi me’tâli’i’l-envâr*, nşr. Maârif Nezâreti (İstanbul: Maârif Nezâreti, h.1303), 134-136.; ayrıca bk. a.mlf., “el-Mu’hâkemât”, *el-İşârât ve’t-tenbihât ma’a şerhi’l-Hâce Nasîrud-dîn et-Tûsî ve’l-mu’hâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî* içinde, thk. Kerim Feyzî (Kum: Müessesetü Matbû’âtu Dîni, h. 1383), 1/206-212.

Dikkat edilirse Râzî, üçlü önerme söz konusu olduğunda olumsuzluk edatları arasında esas itibariyle bir tahsisi öngörmemekte, ancak ikili önermede tahsisi gerekli görmektedir. Seyyid Şerîf Cürcânî de (1340-1413) *er-Risâletü'l-kübrâ*'da benzer şekilde olumluluk ve olumsuzluğu, konu ve yüklem bağıntısının (*nisbet*) kavranmasına bağlamakta<sup>56</sup> ve sadece “Olumsuzluk edatı yüklem parçası olduğunda bunun madûl önerme olduğunu” ifade etmekle yetinmektedir.<sup>57</sup> Sa‘duddîn Teftezânî (1322?-1390?) *Şerhu’s-şemsiyye*’de madûl önermenin tanımını yaptıktan sonra bunlar arasındaki farklılığı, önermelerin anlamı (*min ciheti’l-mefhûm*), maddesi (*min ciheti’l-mâdde*) ve lafzı bakımından (*min ciheti’l-lafz*) olmak üzere üç yönden analiz etmektedir. Teftezânî’nin mefhumu ve maddesi bakımından ele aldığı farklılık, bizim buraya kadar yer verdiğimiz diğer mantıkçıların mana bakımından yani semantik açıdan ele aldıkları bağıntıdır. Lafzı bakımından farklılık ise sentaktik farklılıktır. Bununla birlikte daha önce değindiğimiz üzere Fahrüddîn Râzî’nin başlattığı, basit olumsuz ve madûl olumlu önermeler arasındaki bağıntıya ilişkin tartışmaya o da sözü edilen eseriyle dâhil olmaktadır.<sup>58</sup> Şüphesiz Fahrüddîn Râzî ve Tûsî arasındaki, daha sonra Kutbuddîn Râzî’nin ve Teftezânî’nin de dâhil olduğu bu tartışma son derece önemli ve verimli bir tartışmadır. Ancak doğrudan makalemizin konusu olmadığı ve ayrıca derinliği itibariyle çalışmamızın sınırlarını aşacağı kaygısıyla bu tartışmaya işaret edip geçmekle yetinmek durumundayız.

Buraya kadar yer verdiğimiz, gerek önceki gerekse sonraki mantık geleneğinin önemli isimlerinin analizlerinden yola çıkarak basit önerme ile madûl önerme arasındaki semantik bağıntıyı aşağıdaki tablo ile gösterebiliriz:

	Doğruluk	Yanlışlık
Basit olumlu önerme	Özel	Genel
Madûl olumsuz önerme	Genel	Özel
Basit olumsuz önerme	Genel	Özel
Madûl olumlu önerme	Özel	Genel

Tabloda görüldüğü üzere basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önermenin doğruluk ve yanlışlık bakımından karşılıklı olarak tam girişimlilik bağıntısına sahip olmaları, bu önermeler arasında tam girişimlilikle sınırlı semantik ortaklığı ortaya koymaktadır. Tartıştığımız problemle ilişkilendirerek söylesek bu şu anlama gelmektedir: Aralarında sözü edilen semantik ortaklıktan dolayı nasıl ki “-değildir”, “-dir”in inkâr/olumsuz karşı olumunu oluşturuyorsa, kavram bağlamıyla “-olmayan” da “olan”ın inkâr/olumsuz karşı olumunu oluşturmaktadır. Çünkü önerme bağlamında “-değildir”, basit olumsuz önermede hem sentaktik hem de semantik olarak inkâr bildirmekte, “-olmayan” ise madûl olumlu önermede sentaktik olarak tasdik, seman-

<sup>56</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, “er-Risâletü'l-kübrâ fi'l-manıık”, çev. Muhammed Nasih Ece, *YYÜİFD* 5, 7 (2017): 98.

<sup>57</sup> Cürcânî, *er-Risâletü'l-kübrâ fi'l-manıık*, 107-108.

<sup>58</sup> Bk. Sa‘duddîn et-Teftezânî, *Şerhu’l-İmâm es-S‘ad et-Teftezânî ‘ale’s-şemsiyye*, thk. Câdullah Bessâm Sâlih (Amman: Dâru’n-Nûr, 2011), 225-230.

tik olarak inkâr bildirmektedir. O nedenle, başta da yorumladığımız gibi, bize göre Aristoteles kavramların tasdik ve inkâr karşılığını zihne yaklaştırmak ve anlaşılır kılmak için önerme bağlamında “-olmayan” ile “-değildir” arasındaki sözü edilen semantik ortaklıktan yola çıkarak önerme bağlamı dışında ve sadece kavram bağlamıyla “-olmayan”ın, hem sentaktik hem de semantik olarak “-olan”nın inkârını bildirmesinin, önermede “-değildir”in hem sentaktik hem de semantik olarak “-dir”ın inkârını bildirmesi gibi olduğunu analogik bir açıklamayla ortaya koymuş olmaktadır.

## 2. İnceleme-II-: “Olan-Olmayan” Tasdik ve İnkâr Karşılığının Çelişikliği Üzerine

Araştırmamızın ikinci sorusu, her ne kadar gerçekte tasdik ve inkâr, dolayısıyla gerçekte olumluluk ve olumsuzluk bildirmeseler de “insan” ve “insan olmayan” gibi bir tür tasdik ve inkâr karşılığının bağıntısına sahip kavramlardan birinin olumlu bir mana, diğerinin olumsuz bir mana bildirmesinin, bu ad kavramlar arasında çelişiklik bağıntısının varlığına işaret edip etmediğine ilişkindir. İlk sorununun cevabını bulmak için takip ettiğimiz yöntemin aynısını takip ederek bu sorunun cevabını bulmak için de öncelikle Aristoteles’in, tasdik ve inkâr karşılığımıyla diğer karşılımlar arasında yaptığı mukayeseye bakmamız gerekir. Aristoteles, ne kavram tasdik ve inkâr karşılığımından bahsederken ne de sözünü ettiğimiz mukayeseyi yaparken tasdik ve inkâr karşılığımı için “çelişiklik” terimini kullanmaktadır. Bununla birlikte onun önerme tasdik ve inkâr karşılığımı tarifinden, bu karşılığımın bir çelişiklik karşılığımı olduğunu ilk bakışta anlayabiliyoruz. Zira Aristoteles’e göre tasdik ve inkâr bakımından karşı olanlardan birinin daima doğru diğerinin yanlış olması gerekir.<sup>59</sup> Her ne kadar tasdik ve inkâr karşılığımın bunun bir çelişme karşılığımı olduğu dolaylı olarak açık olsa da yine de Aristoteles *Önerme*’de, ilave açıklamaları göz önünde bulundurmak şartıyla “Bir tasdik ve bir inkârın karşı olmalarını çelişme diye adlandıralım”<sup>60</sup> diyerek konusu ve yüklemi aynı olan iki önerme arasındaki tasdik ve inkâr karşılığımının, çelişiklik karşılığımı olduğunu açıkça ifade etmektedir. Aristoteles’in “çelişme” ile ilişkili olarak sözünü ettiği “ilave açıklamalar” ilerleyen satırlarda ortaya konulmaktadır. Onun çelişiklik için getirdiği ilave açıklamalar kısaca şöyledir:

Çelişme adını verdiğim karşı-olum bütün olarak alınan bütüncül bir konuyu ifade eden bir tasdik, bütün olarak alınmamış olan aynı konuyu ifade eden bir inkâra karşı olmasıdır. Her insan aktır-bütün insanlar ak değildir, hiçbir insan ak değildir-bazı insanlar aktır.<sup>61</sup>

Bütüncüle taalluk eden ve bütün olarak alınan her çelişiklik hakkında biri böylece gerekli olarak doğru, öteki gerekli olarak yanlıştır. Tekil olanlara taalluk edenlerde de hal böyledir. Söz gelimi: Sokrates aktır, Sokrates ak değildir, gibi.<sup>62</sup>

Aristoteles’in yukarıdaki ifadelerden anlaşılana şudur: Konusu ve yüklemi aynı olan, fakat niceliği ve niteliği farklı olan iki önermenin tasdik ve inkâr karşı olumu bir çelişiklik karşı olumdur ve bu, yine konusu ve yüklemi aynı olan, niteliği farklı olan ve fakat konusu tekil olan önermeler için de geçerlidir. Her ne kadar “Sokrates aktır” ve “Sokrates ak değildir” önermeleri doğrudan “çelişik önermeler” diye adlandırılmasalar da bunlar arasındaki bağıntı da, tıpkı “Her insan aktır”, “Her insan ak değildir (Bazı insan ak değildir)” çelişik önermeleri arasında var olan çelişiklik bağıntısına sahiptir. Aristoteles’in bu türden önermelerde tasdik ve inkâr karşılığımını “çelişme” diye adlandırmasından ve kavramsal bağlamı içinde tasdik ve inkâr ka-

<sup>59</sup> Aristoteles, *Kategoriyalar*, 50-52.

<sup>60</sup> Aristoteles, *Önerme*, 13.

<sup>61</sup> Aristoteles, *Önerme*, 14.

<sup>62</sup> Aristoteles, *Önerme*, 15.

vramın karşıolununun da tıpkı önerme tasdik ve inkâr karşıolumu gibi olmasından yola çıkarak “insan” ve “insan olmayan” gibi ad kavram karşıolularını rahatlıkla “çelişme karşıolumu” ya da “çelişme bağıntısı” diye adlandırabiliriz. Nitekim ilk bölümde değindiğimiz üzere Aristoteles, kavram tasdik ve inkâr karşıolununun, çelişiklik bağıntısına sahip iki tekil önermenin (Falanca oturuyor-Falanca oturmuyor; Sokrates hastadır-Sokrates hasta değildir) karşıolumuna benzeterek ortaya koymuştu. Fakat diğer karşıolumlarda; zıtlık, görelilik, sahiplik ve yoksunluk karşıolularında karşı olanlardan birinin doğru diğerinin yanlış olması zorunlu ve gerekli değildir. “Sağlık” ve “hastalık” birbirine zıt karşıolumlardır, ancak bunlardan ne biri ne de diğeri doğru veya yanlış olmak zorundadır. “Kat” ve “yarım” da görelilik karşıolumlardır ve yine bunlardan ne biri ne de diğeri doğru veya yanlış olmak zorundadır. Sahiplik ve yoksunluk karşıoluları “Görme” ve “körlük” de böyledir.<sup>63</sup>

Bu karşılaştırmanın ardından Aristoteles’in “Bir tek kelime ile hiçbir bağlantı olmadan söylenen deyimlerden hiçbiri doğru veya yanlış değildir ve sözünü ettiğimiz bütün karşı olanlar bağlantısız ifade olunur”<sup>64</sup> cümlesi yoruma muhtaçtır. Çünkü Aristoteles’in bu ifadelerinden anlaşılan şey, tasdik ve inkâr karşıolum kavramlarının da kavramsal bağlamda gerçekte tasdik ve inkâr bildirmeyen bağlantısız deyimler olmasıdır. Bununla birlikte, kavram tasdik ve inkâr karşıolumu gerçekte tasdik ve inkâr dolayısıyla olumluluk ve olumsuzluk karşıolumu olmasa da “olan-olmayan” formundaki kavramlardan birinin tıpkı olumlu önerme gibi olumlu bir anlam diğerinin de tıpkı olumsuz önerme gibi olumsuz bir anlam bildirdiği, buna bağlı olarak tasdik ve inkâr bildiren iki önermeyle bunların karşıolum durumunun anlaşılması gerektiği daha önce detaylı olarak analiz edilmişti. O nedenle Aristoteles, dört karşıolum mukayesesini, onların önerme bağlamlarını göz önünde bulundurarak yapmaktadır. “Sokrates sıhhattedir” ve “Sokrates hastadır” önermeleri birbirine zıt önermelerdir, fakat bu önermelerden birinin doğru, diğerinin yanlış olması zorunlu ve gerekli değildir. Çünkü eğer Sokrates varsa, bunlardan biri doğru diğeri yanlış olacaktır, fakat Sokrates yoksa her ikisi de yanlış olacaktır. Sokrates hiç yoksa ne “Sokrates sıhhattedir” ne de “Sokrates hastadır” önermeleri doğru olabilecektir. Sahiplik ve yoksunluk karşıolumunda ise konu yoksa iki önerme de yanlış olmakla birlikte konu var olduğunda da birinin doğru ötekini yanlış olması her zaman için zorunlu ve gerekli olmayabilir. “Sokrates görmeye sahiptir”, “Sokrates kördür” önermeleri sahiplik ve yoksunluk karşıolumu gibidir. Sokrates varsa, bu önermelerden birinin doğru diğerinin yanlış olması zorunlu değildir. Çünkü Sokrates var olsa bile henüz doğal olarak görmeye güçlü olmadıkça iki önerme de yanlış olacaktır. Sokrates hiç yoksa görmeye sahip olması da kör olması da yanlış olacaktır. Fakat tasdik ve inkâr karşıolumunda durum, Aristoteles’in ifadesiyle “bambaşkadır.” Çünkü konu ister var olsun ister olmasın tasdik ve inkâr karşıolum önermelerinden biri mutlak doğru diğeri yanlış olmak zorundadır.<sup>65</sup> Tasdik ve inkâr karşıolumundaki bu çelişiklik bağıntısını daha vurgulu bir şekilde görmek için doğrudan Aristoteles’in kendi ifadelerine başvurmamız yerinde olacaktır:

Tasdik ve inkâr ise bambaşkadır: konu var olsun veya olmasın, herhalde biri doğru öbürü yanlış olacaktır. Gerçekte diyelim Sokrates hastadır ve Sokrates hasta değildir: Sokrates’in kendisi varsa bu iki önermeden birinin doğru öbürünün yanlış olduğu açıktır: Sokrates yoksa gene böyledir, çünkü Sokrates yoksa onun hasta olduğunu söylemek yanlıştır ve onun hasta olmadığını söylemek doğrudur. Böylece her zaman birinin doğru öbürünün yanlış olması hassası ancak tasdik ve inkâr gibi karşı olan şeylerde bulunur.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 50-51.

<sup>64</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 51.

<sup>65</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 51-52.

<sup>66</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 52.

Aristoteles'ten aktardığımız bu açıklamayı da işin içine katarak şunu ifade edebiliriz: Her ne kadar tek başına bir kavram tasdik veya inkâr bildirmese de kavramsal bağlamda biri olumlu (*icâbî*) diğeri olumsuz (*selbî*) bir manaya işaret ettiği için “insan” ve “insan olmayan” gibi kavramların karşıolulumunun, tıpkı tasdik ve inkâr bildiren biri olumlu diğeri olumsuz iki önermenin karşıolumu gibi olduğunu, Aristoteles'in kavramların tasdik ve inkâr karşıolum durumlarını açıklamak için tasdik ve inkâr bildiren çelişik iki önermeye başvurduğunu hatırlarsak buradan kavramsal bağlamda tasdik ve inkâr karşıolumuna sahip iki ad kavram arasındaki bağıntının da çelişiklik bağıntısı olduğu ortaya çıkacaktır. Bunu daha da açıklığa kavuşturmak için şöyle diyelim: Karşımda duran nesneye “insan” demişsem onun insan olduğunu olumlama işlemi (tasdik), fakat “insan olmayan” demişsem bu kez olumsuzlama işlemi (inkâr). Karşımda duran nesne gerçekte “insan” ise onun insan olduğu doğru, değilse insan olmadığı doğru olacaktır. Burada dikkat edilirse kavramların tasdikî ve inkârî olması başka bir şey, onların nesnesiyle tam örtüşüp örtüşmemesi başka bir şeydir. Şüphesiz bunu açığa çıkarmak için kendilerinden gerçek manada olumlu ve olumsuz diye söz ettiğimiz önerme örneklerine başvurmaktan başka çare yoktur. Bunun için ister istemez biri olumlu diğeri olumsuz iki çelişik önerme çiftini almamız gerekmektedir: “Sokrates insandır” ve “Sokrates insan değildir.” Bu önermelerden birisi Sokrates'in insan niteliğine sahip olduğunu, diğeri olmadığını bildirmektedir. Eğer Sokrates varsa ve insan ise bu durumda tasdikî-olumlu önerme doğru, inkârî-olumsuz önerme yanlış olacaktır. Sokrates var fakat insan dışında başka bir nesne ise bu kez tasdikî-olumlu önerme yanlış, inkârî-olumsuz önerme doğru olacaktır. Eğer Sokrates diye bir nesne hiç yoksa yine bunlardan biri doğru diğeri yanlış olmak zorundadır, fakat belirgin olarak tasdikî-olumlu önerme yanlış, inkârî-olumsuz önerme doğru olacaktır. Dolayısıyla önermenin konusu hiç yoksa bu durumda basit olumlu önerme yanlış ile, basit olumsuz önerme ise doğru ile eşleşmiş olacaktır. Bu önermelerdeki tasdik ve inkâr karşıolumuna benzer şekilde çeşitli ihtimalleri sıraladığımızda kaçınılmaz olarak, nesnenin insan olduğunu olumlayan kavramla, İbn Sînâ'nın ifadesiyle nesneyi “olumsuzlama gücünde olan” kavramdan birisinin ancak önermede açığa çıkarılacak doğru bir anlam diğerrinin de yanlış bir anlam bildirdiği ortaya konulmuş olacaktır. Sokrates varsa ve o insan ise onun hakkında “insan” kavramı doğrudur, fakat insan değilse “insan olmayan” kavramı doğrudur. Nihayetinde kavramsal bağlamda “insan” ve “insan olmayan” şeklindeki karşıolum kavramları, tıpkı tasdik ve inkâr bildiren ve biri mutlak doğru diğeri yanlış olmak zorunda olan iki çelişik önerme gibi bir karşıoluma sahip oldukları için doğal olarak bu türden bir karşıoluma sahip kavramlar arasındaki bağıntının da “çelişiklik bağıntısı” olarak adlandırılması gerektiği açıktır.

İbn Rüşd'ün olumlu ve olumsuz karşıoluma bakışını ortaya koymak ve Aristoteles'le mukayese yapmak için Aristoteles'e ait iki pasajı ve İbn Rüşd'ün bu pasajları şerhini yeniden gündemimize almayı gerekli görmekteyiz. Aristoteles'in pasajları şöyledir:

İnkâr ve tasdik olunan şeyin kendisi de tasdik ve inkâr değildir, çünkü tasdik olumlu bir önermedir; hâlbuki tasdik ve inkâra giren terimler, önerme değildirler. Bununla beraber onların kendi aralarında tasdik ile inkârın karşı oldukları tarzda karşı oldukları söylenir. Çünkü bu halde de karşı-olum şekli aynıdır. Gerçekte, tıpkı söz gelimi, o oturuyor'un o oturmuyor'a karşı olduğu önermelerde tasdikînkâr karşı olduğu gibi, gene böylece bu önermelerden her birine giren nesnelere karşıdır: söz gelimi filan adam oturuyor, filan adam oturmuyor'a karşı olduğu gibi.<sup>67</sup>

Tasdik ile inkâr gibi karşı olana geçelim: karşı-olumun bizim sözünü ettiğimiz şekillerden hiçbirine göre vaki olmadığı açıktır. Çünkü ancak şimdiki haldedir ki daima bir karşıının doğru, öbürünün yanlış olması tamamıyla gerekli olması lazımdır. Gerçekte ne zıtlar için ne göreliler için ne sahip olma yoksunluk için daima karşı

<sup>67</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 46-47.



olanlardan birinin doğru, öbürünün yanlış olması gerekli değildir. Söz gelimi sağlık ve hastalık zıddır: öyleyse ne biri ne de öteki doğru veya yanlış değildir. Gene bunun gibi misil ve yarım görelilik olarak karşıdurlar; ne o ne öbürü doğru veya yanlış değildirler. Görme ve körlük gibi, yoksunluk ve sahip olmaya giren için de düşünce aynıdır. Bir tek kelime ile hiçbir bağlantı olmadan söylenen deyimlerden hiçbiri doğru veya yanlış değildirler, ve sözünü ettiğimiz bütün karşı olanlar bağlantısız ifade olunur.<sup>68</sup>

Tasdîk ve inkâr ise bambaşkadır: konu var olsun veya olmasın, herhalde biri doğru öbürü yanlış olacaktır. Gerçekte diyelim Sokrates hastadır ve Sokrates hasta değildir: Sokrates'in kendisi varsa bu iki önermeden birinin doğru öbürünün yanlış olduğu açıktır: Sokrates yoksa gene böyledir, çünkü Sokrates yoksa onun hasta olduğunu söylemek yanlıştır ve onun hasta olmadığını söylemek doğrudur. Böylece her zaman birinin doğru öbürünün yanlış olması hassası ancak tasdîk ve inkâr gibi karşıolan şeylerde bulunur.<sup>69</sup>

İbn Rüşd'ün sırayla bu pasajları şerhi şöyledir:

Aristoteles şöyle demiştir: Yine olumsuzlanan ve olumlanan şey olumlu ve olumsuz değildir. Çünkü olumlu, olumlu bir söz; olumsuz, olumsuz bir sözdür. Oysa olumlanan veya olumsuzlanan şey bir söz değil, kendisine basit bir lafızla veya delâleti basit lafzın delâleti gücünde olan bir lafızla delâlet edilen manadır. (Diğer taraftan) olumlanan ve olumsuzlanan şey de tıpkı olumlu ve olumsuzun karşıolumu gibi karşıolumdur. Örneğin nasıl ki “Zeyd oturandır” sözümüzün karşıolumu “Zeyd oturan değildir” ise aynı şekilde “oturma”nın karşıolumu da “oturmamak”tır.<sup>70</sup>

Aristoteles şöyle demiştir: Olumsuzlama ve olumlama bakımından karşıolumun, üç karşıolumdan biri (gibi) olmadığı açıktır. Çünkü diğerlerinden farklı olarak bu karşıoluma özgü olan karşı olandan birinin zorunlu olarak doğru diğerinin yanlış olması gerekir. Oysa bu onlardan hiçbirine gerekmez. Örneğin, “sağlık” ve “hastalık” zıt karşıolumlarından birine doğru diğerine yanlış denilemez. Bu “kat” ve “yarım” gibi göreliler ve “körlük” ve “görmek” gibi sahiplik ve yoksunluk karşıolumlarında da böyledir. Özetle bu üç karşı oluma (zıtlık, görelilik, sahiplik ve yoksunluk) basit lafızlarla veya delâletleri basit lafızlar gücünde olanlarla delâlet edildiği için bunlardan hiçbiri doğruluk ve yanlışlıkla nitelendirilemez. Çünkü örneğin “canlı”, “İnsan canlıdır” ve “İnsan canlı değildir” şeklinde ikinci bir kavramla bileşime girmeden ne doğru ne de yanlıştır.<sup>71</sup>

Aristoteles şöyle demiştir:...Olumlu ve olumsuza gelince; konu ister var olsun ister var olmasın, bunlardan biri devamlı doğru diğeri yanlış olur. Çünkü Sokrates ister var (*mevcûd*) isterse yok (*ma'dûm*) olsun “Sokrates hastadır” ve “Sokrates hasta değildir” sözlerimizden biri zorunlu olarak doğru diğeri yanlış olacaktır.<sup>72</sup>

Dikkat edilirse İbn Rüşd tasdîk ve inkâr karşıolumunu doğrudan “olumlu ve olumsuz” diye şerh etmektedir. İbn Rüşd'de göze çarpan ve Aristoteles'e ait pasajlardan ayıran bu farklılık önemseneyecek bir farklılık değildir. Çünkü nihayetinde tasdîk olumlamaya, inkâr ise olumsuzlamaya karşılık gelmektedir. Diğer pasajların yorumu dikkate alınmadığında esas zihnimizi meşgul eden farklılık ikinci pasajın yorumunda bulunmaktadır. Aristoteles'in ikinci pasajı ve İbn Rüşd'ün yorumu karşılaştırıldığında bunların birebir örtüşmediği göze çarpmaktadır. İbn Rüşd'ün şerhi analiz edildiğinde sanki o, dört karşıolumdan üçünü kavram karşıolumlarına, dördüncü karşıolumu ise “olumlu-olumsuz karşıolumu” diye adlandırıp sadece önerme karşıolumuna hasretmiş gibi gözükmektedir. Aristoteles'e ait “Bir tek kelime ile hiçbir bağlantı olmadan söylenen deyimlerden hiçbiri doğru veya yanlış değildirler, ve sözünü ettiğimiz bütün karşı olanlar bağlantısız ifade olunur” cümlesini, Aristoteles'te yer almayan bir örnekle, “Özetle bu üç karşı oluma (zıtlık, görelilik, sahiplik ve yoksunluk) basit lafızlarla veya delâletleri basit lafızlar gücünde olanlarla delâlet edildiği için bunlardan hiçbiri doğruluk ve yanlışlıkla nitelendirilemez. Çünkü örneğin ‘canlı’, ‘İnsan canlıdır’ ve ‘İnsan canlı değildir’ şeklinde ikinci bir kavramla bileşime girmeden ne doğru ne de yanlıştır” biçiminde şerh etmektedir. Oysa Aristoteles bütün

<sup>68</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 50-51.

<sup>69</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 52.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, “Kitâbu Kâfîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât”, 2/63.

<sup>71</sup> İbn Rüşd, “Kitâbu Kâfîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât”, 2/65.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, “Kitâbu Kâfîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât”, 2/66.

karşıolulumların, önerme bağlamları dışında ne doğruluk ne de yanlışlıkla nitelendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Fakat İbn Rüşd bunun, üç karşıolulum için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Buradan İbn Rüşd’ün, dört karşıolulumdan biri olan tasdik ve inkâr karşıolulumunu sadece önermelere hasrettiği, “insan” ve “insan olmayan” gibi kavramların karşıolulumlarına tasdik ve inkâr karşıolulumunun taşınamayacağı görüşünde olduğu çıkarımı yapılabilir. Fakat diğer pasajların yorumunda bu çıkarımımızı yanlışlayan yorumla karşılaşırız. Çünkü İbn Rüşd birinci pasajda, hatta Aristoteles’in pasajından daha anlaşılır ve açık bir biçimde olumlanan (insan) ve olumsuzlanan (insan olmayan) şeylerin karşıolulumunun tıpkı olumlu ve olumsuz önerme karşıolulumları gibi olduğunu açıkça ifade etmektedir. Olumlu ve olumsuz karşıolulum önermelerinden biri zorunlu olarak doğru, diğeri yanlış olması gerekiyorsa ve kavram karşıolulumları, olumlu ve olumsuz karşıolulumu gibi ise bu durumda İbn Rüşd açısından da rahatlıkla “insan” ve “insan olmayan” gibi kavramların karşıolulumlarını “çelişiklik karşıolulumu” diye adlandırabiliriz. Nitekim İbn Rüşd, Aristoteles’in çelişik tasdik ve inkâr karşı olumuna ilişkin daha önce yer verdiğimiz ifadelerini şerh ederken şöyle demektedir:

Tekil önerme devamlı doğru ve yanlış ayrılır. Yani biri yanlış olduğunda diğeri doğru, diğeri yanlış olduğunda o doğru olur. Bu iki önermenin ne doğru üzerinde ne de yanlış üzerine bir araya gelmeleri mümkündür; “Zeyd çıktı”, “Zeyd çıkmadı” gibi. Aynı şekilde çelişik önermeler de bütün içeriklerde devamlı doğru ve yanlış ayrılırlar.<sup>73</sup>

Diğer taraftan İbn Rüşd’ün, ileride Fârâbî’de de görüleceği üzere, kavram tasdik ve inkâr karşıolulumunu doğrudan doğruya önerme üzerinden çözümlemesi, Aristoteles’in bu karşıolulum anlayışının ruhuna aykırı bir yaklaşım değildir. Çünkü en nihayetinde Aristoteles, tasdik ve inkâr karşıolulumunu özü itibariyle önermelerle ilişkilendirmektedir. Bununla birlikte mademki “insan” ve “insan olmayan” gibi kavramlardan biri olumlu bir mana diğeri olumsuz bir mana bildirmektedir, bu durumda onların bir tür tasdik ve inkâr bildirmesini, tasdik ve inkârın kendisinde özsel nitelik olduğu önerme örneklerine başvurarak anlayabilir ve açıklayabiliriz. Dolayısıyla bu karşıolulumda yapılan şey, önerme tasdik ve inkâr karşıolulumunun, kavram tasdik ve inkâr karşıolulumuna da taşınmasıdır.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mekûlât*'ta dört karşıolulum (zıtlık, görelilik, sahiplik ve yoksunluk, olumlu ve olumsuz) türünü mukayeseli olarak analiz etmekte, olumlu ve olumsuz karşıolulumu dışındaki karşıolulumları doğrudan kavram bağlamları içerisinde analiz ederken olumlu-olumsuz karşıolulumunu bir önerme karşıolulumu olarak alıp önerme örnekleri üzerinden analiz etmektedir. Fârâbî bu karşıolulum için şöyle demektedir:

Olumlu-olumsuz iki karşı olanın konusu ve yüklemi aynıdır ve (buna ek olarak) çelişik babında zikredilen diğer şartları (taşınmalıdır). Çünkü bir ve aynı şeyin olumlanması ve olumsuzlanması, bir ve aynı konuda, aynı yönden ve aynı zamanda doğru üzerine birleşemezler. Örneğin “ak”, “ak değil” gibi; nitekim Zeyd gibi bir tekilde aynı anda ve aynı yönden birlikte bulunamazlar ve doğru olamazlar. Yine o ikisi (ak, ak değil) “İnsan aktır” ve “İnsan ak değildir” gibi niceliği belirsiz olarak alınan tümel bir şeye doğrulandıkları zaman onların doğrulanmaları bir yönden olmaz. Aksine niceliği belirsiz olumsuz, konusundan, karşı olumu olan niceliği belirsiz olumlunun doğrulandığı bir kısmın dışındaki bir kısmına doğrulanır.<sup>74</sup>

Fârâbî, “Karşıolulumlar” başlığı altında yer verdiği analizlerinde kavram tasdik ve inkâr karşıolulumunun, önerme tasdik ve inkâr karşıolulumu gibi olduğunu ifade etmemekte, kavram tasdik ve inkâr karşıolulum analizine yer vermemektedir. Ancak daha önce değindiğimiz üzere tıpkı Aristoteles gibi yüklemi belirli ad ve belirsiz addan oluşan önermelerle basit olumlu ve olumsuz önermeler arasındaki bağıntıları çözümlemesini dikkate aldığımızda Fârâbî açısından da, çelişiklik şartlarını taşıyan basit olumlu önerme “Zeyd aktır” ile

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'ibâre*, 62-63.

<sup>74</sup> Fârâbî, “Kitâbu Kâtîgüryâs ey el-Mekûlât”, 1/120-121.

basit olumsuz önerme “Zeyd ak değildir” arasındaki tasdik ve inkâr karşıolulumunu, “ak” ve “ak olmayan” gibi kavramlara taşıyabiliriz. Buradan Fârâbî’ye göre de “ak” ve “ak olmayan” gibi kavram çiftleri arasındaki bağıntının da çelişiklik bağıntısı olduğu sonucu çıkmaktadır. Fârâbî’ye ait yukarıdaki pasajda açıklanmaya muhtaç olan nokta, konu tümel olduğu sırada çelişiklik bağıntısına ilişkindir. Nitekim niceliği belirsiz olan önermelerin nicelikleri göz önünde bulundurulmadan onların çelişik olduğunu belirginleştiremeyiz. Çünkü niceliği açıklanmamış “İnsan aktır” ve “İnsan ak değildir” gibi önermelerinden her ikisi de doğru olabilir. Bu durumda Fârâbî’nin, “Aksine niceliği belirsiz olumsuz, konusundan, karşıolulumu olduğu niceliği belirsiz olumsuzun doğrulandığı bir kısmın dışındaki bir kısmına doğrulanır” şeklindeki ifadesi doğrultusunda konusu genel olan önermelerin niceliğini belirterek ancak çelişiklik bağıntısını ortaya koyabiliriz: Her insan aktır-bazı insan ak değildir. Bu durumda konusu genel olan bu iki önerme çelişik önermeler olacaktır.<sup>75</sup> Nitekim hatırlanacağı üzere Aristoteles, konusu tekil olan ve biri daima doğru diğeri yanlış olan önerme örnekleri üzerinden çelişiklik bağıntısını ortaya koymuştu (Sokrates hastadır-Sokrates hasta değildir). Çünkü konusu ve yüklemi aynı olmakla birlikte konusu tekil olan önermeler de çelişik önermelerdeki gibi çelişiklik bağıntısına sahiptir. Tümel olana işaret etmekle birlikte tümel olarak alınmamış önermelerden birinin doğru diğerin yanlış olduğunu ifade edemeyiz. Çünkü “İnsan aktır”, “İnsan ak değildir” denildiğinde insanın hem ak olduğunu hem ak olmadığını söyleme imkânımız bulunmaktadır.<sup>76</sup>

İbn Sînâ’da durum daha açıktır. Zira İbn Sînâ olumlu ve olumsuz karşıolulumu doğrudan “çelişki karşıolulumu (*et-tekâbü'l ellezî hüve et-tenâküz*)” diye adlandırmaktadır. Şüphesiz İbn Sînâ da çelişki karşıolulumunun özü itibariyle önermelere ait olduğunun farkındadır ve o da önermeler üzerinden bu karşıolulumu diğerleriyle mukayese etmektedir. Çelişki karşıolulumunu diğerlerinden ayıran ilk ayırım, birbirinin çelişigi olan iki şeyde doğruluk ve yanlışlığın bulunmasıdır. Oysa diğer karşıolumlarda doğruluk ve yanlışlık yoktur. Ne körlük ve onun karşı olanında, ne sıcaklık ve onun karşı olanında ve ne de baba ve onun karşı olanında doğruluk ve yanlışlık bulunur. İkinci ayırım, çelişik olmanın koşullarına sahip olduklarında iki çelişikten birinin doğru diğerin ise yanlış olmasının zorunlu olmasıdır. Fakat ne kavram bağlamları ne de önerme bağlamları içinde diğer karşıolumlarda durum böyledir; biri doğru diğeri yanlış olmak zorunda değildir. Örneğin, “Zeyd sağlıklıdır”, “Zeyd hastadır” denildiğinde eğer Zeyd varsa ancak biri doğru diğeri yanlış olur. Fakat Zeyd yoksa iki zıt karşıolulum olan bu önermelerin ikisi de yanlış olacaktır. Fakat “Zeyd sağlıklıdır”, “Zeyd sağlıklı değildir”, denildiğinde konu varsa bunlardan biri doğru diğeri yanlış olacaktır, Zeyd yoksa yine olumsuz doğru olmak kaydıyla yine biri doğru diğeri yanlış olacaktır.<sup>77</sup> Sahiplik ve yoksunluk karşıolulumunun önerme bağlamlarında da durum aynıdır. Bunlardan birinin doğru diğerin yanlış olması zorunlu değildir. “Zeyd görendir”, “Zeyd kördür”, denildiğinde eğer Zeyd varsa bunlardan biri doğru diğeri yanlış olmakla birlikte Zeyd var olmadığında ikisi de yanlış olacaktır. Oysa çelişki karşıolulumu olan “Zeyd görendir”, “Zeyd gören değildir” önermelerinden biri her durumda; Zeyd var olduğunda da olmadığında zorunlu olarak doğru veya yanlış olacaktır. Zeyd varsa ve görüyorsa olumlu önerme doğru, olumsuz yanlış; görmüyorsa olumsuz önerme doğru, olumlu yanlış; Zeyd yoksa olumsuz önerme doğru ve olumlu önerme yanlış olmak zorundadır.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Bk. Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâs”, *el-Manţıku ‘inde’l-Fârâbî* içinde, tkd. ve thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru’l-Maşrik, 1986), 2/16.

<sup>76</sup> Bk. Aristoteles, *Önerme*, 15.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 245.

<sup>78</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 246.

İbn Sînâ, ‘*Uyûnü’l-hikme*’de konusu ve yüklemi aynı olan ve çelişiklik şartlarını taşıyan biri olumlu diğeri olumsuz iki tekil önermenin veya tümele işaret eden ve niceliği belirli iki önermenin çelişik önermeler olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>79</sup> Dolayısıyla tekil önermelerin olumlu ve olumsuz karşılığını “çelişik karşılığını” diye açıkça ifade etmesini dikkate aldığımızda İbn Sînâ açısından da, karşılıkları bu türden çelişik önermelerin karşılığı gibi olan “at” ve “at olmayan” gibi kavramların karşılıklarının da çelişik karşılığı olduğu çok açıktır. Nitekim ilk bölümde de değindiğimiz üzere İbn Sînâ daha anlaşılır bir şekilde ve bir karışıklığa meydana vermemek için hem önermelerdeki hem de kavramlardaki sözü edilen karşılığı, *nefy ve ispât karşılığını* diye ortak bir adlandırmayla ifade etmektedir. İbn Sînâ’nın ifadelerini bu bağlamda yeniden yorumlarsak şunu söyleyebiliriz: Nefy ve ispât karşılığı basit olduğunda bu, kavramlardaki çelişik karşılığını ifade etmektedir, “at” ve “at olmayan” gibi. Bileşik olduğunda ise çelişik önermelerin karşılığını ifade etmektedir, “Zeyd attır”, “Zeyd at değildir” gibi.<sup>80</sup>

İki basit tekil önermede ya da çelişik şartlarını taşıyan niceliği belirli iki basit önermede “-değildir”, “-dir”in çelişik olumsuzunu oluşturduğundan ve “-olmayan” ile dile gelen belirsiz adın yüklem olarak dâhil olduğu madül olumlu önerme basit olumsuz önerme ile, konuları var olduğunda eşitlik, olmadığında da tam girişimlilik anlamında semantik açıdan ortak bağıntıya sahip olduğundan dolayı “olan-olmayan” formundaki ad kavramlar arasında çelişiklik bağıntısının bulunduğunu, mütekaddimûn mantıkçılar açısından tespit ettiğimiz gibi aynı semantik bağıntıya yer veren müteahhirûn mantıkçılar açısından da tespit edebiliriz. Fahrüddîn Râzî, her ne kadar örnek olarak zikrettiği “renk” ve “renk olmayan”, “siyah” ve “siyah olmayan” gibi kavram karşılıkları için çelişik karşılığı adını kullanmasa da<sup>81</sup> bir başka problem bağlamında örnek gösterdiği “var” ve “var olmayan” kavram çiftlerini açık bir biçimde “çelişikler (*naķîzayn*)” diye adlandırmasından hareketle onun açısından bu gibi kavramların bağıntısının çelişiklik bağıntısı olduğu kendiliğinden açıktır.<sup>82</sup> Kâtibî ise kavramlar arasındaki eşitlik, ayrıklık, tam girişimlilik ve eksik girişimlilik bağıntılarını işlediği yerde “-olmayan” ile dile gelen kavramlar için doğrudan ve açıkça “çelişik” (*naķîz*) terimini kullanmaktadır.<sup>83</sup> Aynı şekilde Kutbuddîn Râzî, Cürçânî ve Teftezânî’nin de sözü edilen kavramlar için “çelişik” terimini kullandıkları çok açıktır.<sup>84</sup>

## Sonuç

Çelişmezlik ilkesi, neyin gerçek olduğunu ve neyin gerçek olmadığını, dolayısıyla neyin doğru olduğunu ve neyin doğru olmadığını tayin eden en temel onto-epistemik ilkelerden biridir. Herhangi bir şey hakkında “-dir” ve “-değildir” diye yargıda bulunmak, epistemolojik dolayısıyla mantıksal olarak tasdik/olumlama ve inkâr/olumsuzlamaya, gerçek ve gerçek dışılık ise bu tasdik/olumlama ve inkâr/olumsuzlamaya söylenen doğruluk değerlerine, doğru ve yanlış değerlerine karşılık gelmektedir. Biri olumlu diğeri olumsuz, “-dir” ve

<sup>79</sup> Bk. İbn Sînâ, ‘*Uyûnü’l-hikme*, thk. Muvaffak Fevzî el-Cebr (Şam: Dâru’l-Yenâbî’, 1996), 47; a.mlf., *Yorum Üzerine*, 61.

<sup>80</sup> Bk. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 229-230.

<sup>81</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 30.

<sup>82</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 138.

<sup>83</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi’l-ķavâ’idi’l-mantıkiyye*, 209.

<sup>84</sup> Bk. Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrû’l-ķavâ’idi’l-mantıkiyye”, 175.; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, “Hâşiyetü Seyyid Şerîf el-Cürçânî (Küçük)”, *Tahrîrû’l-ķavâ’idi’l-mantıkiyye fi şerhi risâleti’ş-şemsiyye, ve ‘aleyhi hâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürçânî* içinde, tsh. Muhsîn Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, h. 1426), 178-179.; Sa’düddîn et-Teftezânî, *Tehzîbü’l-mantık ve’l-ķelâm*, nşr. Abdulkadir Marûf el-Kürdî (Kahire: Matba’âtus-Sa’âde, 1912), 5.

“-değildir” yargıları arasında, çelişik olma koşulları bulunduğu çelişiklik bağıntısı vardır ve bu bağıntı öncelikle ontolojik ikinci olarak da mantıksal bir bağıntıdır.

“İbn Sînâ filozoftur” ve “İbn Sînâ filozof değildir” önermeleri birbiriyle çelişen iki önermeye; tasdikî/olumlu önerme ve inkârî/olumsuz önermeye karşılık gelmektedir. Bu iki önermeden biri doğru, diğeri yanlış olmak zorundadır. Bununla birlikte, her ne kadar ontolojik olarak gerçek olanla gerçek olmayanı, epistemolojik olarak da kesin doğru olanla kesin yanlış olanı belirleyen temel referans çelişmezlik ilkesi olsa da bu, her “-dir” ile “-değildir” yargıları arasında çelişmenin bulunduğu anlamına gelmez. Biz ancak tekil bir şey hakkında (İbn Sînâ filozoftur, İbn Sînâ filozof değildir) ya da niceliği tümel ve tikel olarak alınmış bir genel kavramın altında bulunan tekiller hakkında (Her insan filozoftur, bazı insan filozof değildir) “-dir” ve “-değildir” diye yargıda bulunduğumuzda çelişiklik bağıntısı ortaya çıkmaktadır. Oysa örneğin, “Bazı insan filozoftur”, “Bazı insan filozof değildir” diye yargıda bulunduğumuzda bu iki önerme arasında çelişiklik yoktur. Çünkü bunlardan biri kesin doğru diğeri kesin yanlış değildir, aksine ikisi de doğrudur.

Önermelerin yanı sıra kimi kavramları dile getirdiğimizde bunlar arasında da bir bağlantının, dolayısıyla bir bağıntının olduğunu görürüz. Neden “soğuk-oğul”, “kör-sıcak”, “baba-insan olmayan” gibi kavram çiftlerini değil de “sıcak-soğuk”, “baba-oğul”, “gören-kör”, “insan-insan olmayan” gibi kavram çiftlerini birlikte düşündüğümüzün gerekçesini yine onto-epistemik bağıntıyla izah edebiliriz. Örnek verilen bu kavram çiftleri ve benzeri kavramlar arasında sırasıyla zıtlık, görelilik, sahiplik-yoksunluk, tasdik-inkâr karşıolulum bağıntısı bulunmaktadır.

Kavramlar arası dört karşıolulum bağıntısından üçünde bir tasdik ve inkâr, olumlama ve olumsuzlama karşıolulum bağıntısının bulunmadığı açıktır. Çünkü biz, bir şeyin “sıcak olduğunu” ve “soğuk olduğunu”; “baba olduğunu” ve “oğul olduğunu”; “gören olduğunu” ve “kör olduğunu” söylediğimizde tasdik-inkâr, olumlama-olumsuzlama yapmış olmayız. Fakat biz aynı şeyin “insan olduğunu” ve “insan olmadığını” söylediğimizde tasdik-inkâr, olumlama-olumsuzlama yapmış oluruz. Buna dayalı olarak “olan-olmayan” formundaki ad kavramlar arasındaki karşıolulum bağıntısının bir tür tasdik ve inkâr olduğu açıktır.

O halde, “sıcak-soğuk”, “baba-oğul”, “gören-kör” kavram çiftlerini önerme bağlamlarıyla “Falanca şey sıcaktır-falanca şey soğuktur”; “Falanca şey babadır-falanca şey oğuldur”; “Falanca şey görendir-falanca şey kördür” şeklinde dile getirdiğimizde bu önermeler arasında bir tasdik ve inkâr karşıolulumu bulunmamaktadır. Burada üç karşıolulumun (zıtlık, görelilik, sahiplik-yoksunluk) kavram ve önerme bağlamları birbirleriyle tam örtüşmektedir. Ancak “insan olmayan” dediğimizde “insan olmayı” kesin olarak inkâr etmiş ve olumsuzlamış olmamıza rağmen bu kavramları önerme bağlamlarıyla “Falanca şey insandır-falanca şey insan olmayandır” diye dile getirdiğimizde de “Falanca şey insan olmayandır” önermesi, “Falanca şey insandır” önermesinin inkârını bildirmemekte dolayısıyla olumsuz olmamaktadır. Bu durumda her iki önerme de tasdik bildirmektedirler ve bu yönüyle de olumlu önermelerdir. Dolayısıyla, sözü edilen kavramlar arasında da *gerçekte* bir tasdik ve inkâr bulunmamaktadır. Fakat öyle olsa bile biz, yine de “insan olmayan”ın, “insan”ın yadsınması, olumsuzlanması olduğunu fark edebiliyoruz. O nedenle, “-olmayan” ile dile gelen bir kavramın bir tür inkâr/olumsuz olduğunu açıklamak için gerçekte tasdik ve inkâr karşıolulumuna sahip önerme çiftlerine başvurmadan başka çıkar yol yoktur, “-olmayan” ile dile getirdiğimiz bir kavramla bir şeyin öyle olduğunu kesin olarak yadsımış olduğumuz için de çelişik önerme çiftlerine başvurmadan başka çıkar yol yok demektir.

“İbn Sînâ insandır-İbn Sînâ insan değildir” çelişik önerme çiftlerinde nasıl ki “-insan değildir”, “-insandır”ın kesin inkârı, olumsuzlanması ise aynen öyle de kavram bağlamıyla “insan olmayan” da “insan”ın kesin inkârı, olumsuzlanmasıdır. Burada bir benzeşim kurup çelişik önermeler arasındaki tasdik ve inkâr karşılıklı bağıntısını, kavram tasdik ve inkâr karşılıklı bağıntısına taşımamıza imkân veren de, basit olumsuz önerme (-değildir) ile madûl olumlu önerme (-olmayandır) arasındaki sentaktik (*min ciheti'l-lafz*) değil, her iki önermenin de konusu var olan bir şey olduğunda eşitlik, böyle olmadığında tam girişimlilik düzeyindeki semantik (*min ciheti'l-m'anâ*) ortaklığıdır. İslâm mantık geleneğinde gerek mütekaddimûn gerekse müteahhirûn mantıkçılar açısından bu, “olan-olmayan” formundaki ad kavramların tasdik ve inkâr karşılıklı bağıntısının bir çelişiklik bağıntısı olduğunu gerektirmektedir.

## Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn el-. *Değâiku'l-ğakâ'ik*, tsh. es-Seyyid Fâdıl Ali el-Müsevî. Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2019.
- Aristoteles. "Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât", çev. Huneyn b. İshâk/İshâk b. Huneyn. *en-Nassu'l-kâmil li-mantıki Aristû* içinde, tkd. ve thk. Ferîd Cebr, 15-96. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999.
- Aristoteles. *Organon I, Kategoryalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Aristoteles. *Organon II, Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Cebr, Ferîd. "Mukaddime". Aristoteles. "Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât", çev. Huneyn b. İshâk/İshâk b. Huneyn. *en-Nassu'l-kâmil li-mantıki Aristû* içinde, tkd. ve thk. Ferîd Cebr, 3-11. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. "Hâşiyetü Seyyid Şerîf el-Cürcânî (Küçek)". *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî şerhi risâleti's-şemsiyye, ve 'aleyhi hâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî* içinde, tsh. Muhsîn Bîdârfer, 22-470. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, h. 1426.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *er-Risâletü'l-kübrâ fi'l-mantık*, çev. Muhammed Nasih Ece. *YYÜİFD* 5, 7 (2017): 96-117.
- Ebherî, Esîrüddîn el-. *İsâğücü ve Şerhi*, thk., çev. ve şrh. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî. "Kitâbu Kâtîğüryâs ey el-Mekûlât". *el-Mantıku 'inde'l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem, 89-131. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- Fârâbî. "Kitâbu'l-İbâre". *el-Mantıku 'inde'l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem, 133-163. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- Fârâbî. "Kitâbu'l-Kıyâs". *el-Mantıku 'inde'l-Fârâbî* içinde, tkd. ve thk. Refik el-Acem, 11-64. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- Hûnecî, Efdalüddîn el-. *Keşfü'l-esrâr 'an ğavâmizi'l-efkâr*, tkd. ve thk. Hâlid er-Rüveyheb. Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi Hikmet ve Felsefe-i İran, h.1389.
- İbn Rüşd. "Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât". *Nass telhîsu mantıki Aristû* içinde, thk. Cirâr Cihâmî, 3-75. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1996.
- İbn Rüşd. *Telhîsu kitâbi Aristûtâlîs fi'l-ibâre*, thk. Muhammed Selim Sâlim. Mısır: Matba'atu Dâri'l-Kütüb, 1978.
- İbn Sînâ. *'Uyûnü'l-hikme*, thk. Muvaffak Fevzî el-Cebr. Şam: Dâru'l-Yenâbî', 1996.
- İbn Sînâ. *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, nşr. Mektebetü Âyetillâhi'l-'Uzmâ en-Necefî el-Mer'âşî. Kum: Metba'atu'l-Vilâye, h. 1405.
- Kâtibî, Necmüddîn Ömer b. Ali el-ğazvînî el-. *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye*, tkd. ve thk. Mehdî Fadlullah. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî, 1998.
- Kaya, Hacı. "İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi". Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2013.
- Kaya, Hacı. "İslâm Mantık Geleneğinde Belirsiz Ad ve Fiiller Üzerine Bir Soruşturma". *Tabula Rasa* 33 (2019): 34-55.
- Ladikli, Mehmet Çelebi. "Zübdetü'l-Beyân", çev. Havva Kızılçardak. *Mantık Risâleleri* içinde, ed. İbrahim Çapak, 45-87. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Libera, Alain de. *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Râzî, Fahrüddîn er-. "Şerhu 'uyûni'l-hikme". *'Uyûnu'l-hikme ma'a şerhi 'uyûni'l-hikme* içinde, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, 39-172. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li'ğ-Tîbâ'ati ve'n-Neşr, h. 1373.
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbîhât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Mantıku'l-mülâhhas*, tkd. ve thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî, Âdîne Asgarînejâd. Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, h. 1381.
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, tkd ve tsh. Ali Rızâ Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve

Mefâhîr-i Ferhengî, h. 1383.

Râzî, Kutbuddîn er-. “el-Muḥâkemât”. *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a şerḥi'l-Hâce Nasîruddîn et-Tûsî ve'l-muḥâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî* içinde, thk. Kerîm Feyzî, 85-422. Kum: Müessesetü Matbû'âtu Dînî, h. 1383.

Râzî, Kutbuddîn er-. “Taḥrîrü'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye”. *Taḥrîrü'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî şerḥi risâleti's-şemsiyye, ve 'aleyhi ḥâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürçânî* içinde, tsh. Muhsîn Bîdârfer, 21-471. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, h. 1426.

Râzî, Kutbuddîn er-. *Levâmi'u'l-esrâr fî şerḥi meṭâli'i'l-envâr*, nşr. Maârif Nezâreti. İstanbul: Maârif Nezâreti, h.1303.

Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Suhreverdi, Şihâbüddîn. *Mantıku't-telvîhât*, thk. Ali Ekber Feyyâz. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1955.

Şehrî, Yûsuf. *Risâle fî eczâi'l- kâziyye ve m'anâ nisbetihâ ve'l-elfâz elletî yu'abberûne bihâ*. İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 34 Ae Arabî, 4351/19.

Teftezânî, Sa'duddîn et-. *Şerḥü'l-İmâm es-S'ad et-Teftezânî 'ale's-şemsiyye*, thk. Câdullah Bessâm Sâlih. Amman: Dâru'n-Nûr, 2011.

Teftezânî, Sa'duddîn et-. *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelem*, nşr. Abdulkadir Marûf el-Kürdî. Kahire: Matbâ'atu's-Sa'âde, 1912.

Tûsî, Nasîruddîn et-. “Şerḥü'l-işârât ve't-tenbîhât”. *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a şerḥi'l-Hâce Nasîruddîn et-Tûsî ve'l-muḥâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî* içinde, thk. Kerîm Feyzî, 85-422. Kum: Müessesetü Matbû'âtu Dînî, h.1383.

Tûsî, Nasîruddîn et-. *Esâsü'l-iktibâs fî'l-mantık*, çev. Molla Husrev, tkd. ve thk. Hasan Şâfi, Muhammed Saîd Cemâleddîn. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2004.

Tûsî, Nasîruddîn et-. *Tecrîdü'l-mantık*, nşr. Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988.