

Künye:

Cilt: 7

Yıl: 2025

Sayfa: 63-82

✉ Selman Sucu*

^a Doktora Öğr., İstanbul Medeniyet
Üniversitesi,
selmansucu56@gmail.com

* Sorumlu Yazar

Geliş Tarihi: 17.04.2025

Kabul Tarihi: 27.05.2025

Yayın Tarihi: 31.12.2025

Atf:

Selman Sucu, (2025). Fârâbî'den
Kutbuddin Râzî'ye Madde ve Cihet:
Kutbuddin Râzî'nin Mütakaddimûn ve
Müteahhirûn Ayrımı Takip Edilebilir
mi?. *Mantık Araştırmaları Dergisi*, 7,
63-82.

Screened by

 iThenticate®
for Authors & Researchers



Except where otherwise noted, content
in this article is licensed under a
Creative Commons 4.0 International
license. Icons by Font Awesome.

Fârâbî'den Kutbuddin Râzî'ye Madde ve Cihet: Kutbuddin Râzî'nin Mütakaddimûn ve Müteahhirûn Ayrımı Takip Edilebilir mi?

Öz

Bu çalışma, İslam mantık geleneğinde önemli bir yeri olan “madde” ve “cihet” kavramlarını inceleyerek Kutbuddin Râzî'nin (ö. 766/1365) bu bağlamdaki yaklaşımını ele almaktadır. 14. yüzyılın önemli mantıkçı ve filozoflarından Kutbuddin Râzî Levâmiu'l-esrâr ve Muhâkemât adlı eserlerinde mantıkçıların modalite konusunda özellikle de madde-cihet ayrımı etrafında mütakaddimûn ve müteahhirûn olarak ikiye ayrıldıklarını ifade etmekte ve ayrıştıkları hususları belirtmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu meselede mütakaddimûn ve müteahhirûn ayrımının var olduğu ilk defa kendisi tarafından dile getirilmiştir. Makalede, özellikle mütakaddimûn ve müteahhirûn olarak ikiye ayrıldığı öne sürülen mantıkçıların arasında söz konusu kavramlara yüklenen anlam farklılıkları analiz edilmiştir. Çalışma, klasik mantık literatüründe geçen örnekler, tanımlar ve tartışmalar üzerinden ilerleyerek bu ayrımın gerçekten ne derece anlamlı olduğunu ve İslam mantık geleneğinde takip edilir olup olmadığını tartışmaktadır. Ayrıca, Râzî'nin ilgili kavramları nasıl yorumladığı, bu yorumların sistematik bir farklılığa mı işaret ettiği yoksa terminolojik bir tercih mi olduğu sorusu çerçevesinde analiz edilmiştir. Kutbuddin Râzî, madde-cihet ayrımında mütakaddimûn ve müteahhirûn arasında keskin bir ayrım olduğunu öne sürse de bu ayrımın tüm hatlarıyla net bir şekilde var olduğunu söylemek güçtür. Metinler üzerinde yapılan incelemeler, Fârâbî'den Hüne'î'ye kadar uzanan süreçte, belirli görüş ayrılıkları olsa da madde-cihet ayrımı hususunda fikirlerde radikal kopuşlardan çok, kavramsal bir dakikleşme ve düşünsel süreklilik olduğunu göstermektedir. Râzî'nin bu ayrımı büyük bir ıstılah farkı olarak görmesi, aslında zamanla gelişen dil ve üslup farklılıklarının kendisi tarafından belirli bir tarzda yorumlanması olarak değerlendirilebilir.

Anahtar kelimeler: Mantık, Madde, Modalite, İbn Sînâ, Kutbuddin Râzî.



Matter and Modality from al-Fârâbî to Kutb al-Dîn al-Râzî: Is Kutb al-Dîn al-Râzî's Distinction Between Mutaqaddimûn and Muta'akhhirûn Sustainable?

Abstract

This study examines the concepts of matter (mâdda) and modality (jihha), which occupy a significant place in the Islamic logical tradition, and analyzes the approach of Kutb al-Dîn al-Râzî (d. 766/1365) within this context. As one of the prominent logicians and philosophers of the 14th century, al-Râzî states in his works *Lawâmi' al-asrâr* and *al-Muhâkamât* that logicians are divided into two groups—

mutaqaddimûn (the earlier ones) and muta'akhhirûn (the later ones)—particularly with respect to modality, and more specifically around the matter– modality distinction. As far as we can observe, this is the first time such a division is explicitly articulated in relation to this issue.

The article analyzes the differences in meaning attributed to these concepts, especially among the logicians who are claimed to be divided into mutaqaddimûn and muta'akhhirûn. The study proceeds through examples, definitions, and discussions found in classical logical literature, and questions how meaningful this distinction truly is and whether it can be consistently traced in the Islamic logical tradition. Furthermore, it investigates how al-Râzî interprets these concepts, and whether his interpretations point to a systematic difference or merely reflect a terminological preference.

In conclusion, although Kutb al-Dîn al-Râzî claims a sharp distinction between the mutaqaddimûn and muta'akhhirûn in terms of the matter– modality dichotomy, it is difficult to affirm that such a distinction exists in a fully clear and comprehensive manner. Analyses of the texts show that, although there are certain differences of opinion throughout the period stretching from al-Fârâbî to al-Khûnajî, what appears in regard to the matter– modality distinction is less a radical break and more a conceptual refinement and an intellectual continuity. That al-Râzî views this distinction as a major terminological shift may in fact be considered as his own interpretation of the differences in language and style that had developed over time.

[The English Extended Abstract is available at the end of the article.]

Keywords: Logic, Mâdda, Modality, Avicenna, Qutb al-Din al-Razi



Giriş

Bir mantık problemi olarak modalite konusunu Aristoteles, *Yorum Üzerine/İbâre* ve *Birinci Analitikler/Kiyas* kitaplarında ele almaktadır. İbn Sînâ (ö. 428/1037) bağlamında madde-cihet ayrımını ele aldığı çalışmasında Asad Ahmed, ciheti karşılayacak anlamların Aristoteles'in eserlerinde bulunduğunu ancak bu anlamların bir terim olarak kullanılmadığını ve madde-cihet ayrımının Aristoteles'te bulunmadığını belirtmekte, İskender'e gelindiğinde ise bu ayrımın mantık kitaplarına çoktan yerleşmiş olduğunu, dolayısıyla bu ayrımın İskender'den önce yapıldığını ifade etmektedir.¹ Söz konusu ayrım Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ tarafından tevarüs edilmiş ve İslam mantığına yerleşmiştir. O kadar ki -Kutbuddin Râzî'ye göre- İbn Sînâ sonrası bir dönemde mantıkçılar bu meselede mütekaddimûn ve müteahhirûn olarak iki ekole dahi ayrılmıştır.

Modalite konusundaki mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımı, klasik mantık literatüründe sistematik biçimde tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kez Kutbuddin Râzî tarafından formüle edilmiştir. Kutbuddin Râzî *Levâmiu'l-esrâr* ve *Muhâkemât* adlı mantık eserlerinde bu ayırmadan bahsetmiş ve taraflara belirli görüşler isnat etmiştir. Ancak burada tartışılması gereken bir husus bulunmaktadır: Râzî, kendinden önceki mantıkçılarda böyle bir ayrımı buldu ve bunu sistematik bir şekilde dile mi getirdi yoksa kendinden önceki mantıkçıların görüşlerini kasten veya sehven bu ayrımla mı okudu ve yorumladı? Biz bu çalışmada iki iddiayı temellendirmeye çalışacağız: (1) Kutbuddin Râzî'nin sınırlarını çizdiği mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımının, kendinden önceki İslam mantıkçıların madde-cihet ayrımı ve ilişkisine dair görüşlerine tam olarak uyduğunu söylemek güçtür ve (2) Kutbuddin Râzî'nin müteahhirûna nispet ettiği görüşlerin, mütekaddimûnun icmalen dile getirdiği görüşlerin tafsili hali olarak okunması daha isabetlidir. Dolayısıyla Kutbuddin Râzî'nin kendinden önceki mantıkçıları mütekaddimûn-müteahhirûn olarak ayırması kendi okuma ve yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Ancak onun hangi maksatla böyle bir ayrım yaptığı, bu ayrımın hangi problemi çözdüğü veya nelere imkân sağladığı bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu çalışma, Kutbuddin Râzî'nin modalite bağlamında yaptığı mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımının, İslam mantık tarihinde gerçekten

¹ Ahmed Q. Asad, "The Jiha/Tropos-Madde/Hule Distinction in Arabic Logic and its Significance for Avicenna's Modals", *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahman - Tony Street (Hollanda: Springer, 2008), 230-232.

izlenebilir bir ayırım olup olmadığını sorgulamayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede çalışmanın yöntemi, karşılaştırmalı metin analizi ve kavramsal çözümlemeldir.

Modalite meselesindeki mütekaddimûn-müteahhirûn ayırımını ele almadan önce Kutbuddin Râzî'nin *Tahrîru'l-kavâid* isimli *Şemsiyye* şerhi ve *Levâmi'u'l-esrâr* isimli *Metâli'* şerhi üzerinden madde-cihet ayırımını ve Kutbuddin Râzî'nin mütekaddimûn ve müteahhirûna nispet ettiği görüşleri ortaya koymamız tartışmanın rahat takip edilebilmesi adına uygun olacaktır.

1. Mütekaddim ve Müteahhir Mantıkçılara Göre Madde-Cihet Ayırımı

1.1. Madde-Cihet Ayırımı

Kutbuddin Râzî *Şemsiyye* şerhinde mütekaddimûn-müteahhirûn ayırımını dile getirmez ancak madde-cihet ayırımını ve ilişkisini detaylı bir şekilde ele alır. Buna göre bir önermenin maddesi, yüklem konuya nispetinin kendinde (*fi nefsi'l-emr*) keyfiyettir. Bunun aksi olarak konunun yükleme nispetinin keyfiyetleri ise madde olarak kabul edilmemektedir. Cihet ise aklın bu nispete dair tasavvur ettiği keyfiyet ve bu keyfiyete delalet eden lafızdır. Örneğin “Her insan zorunlu olarak canlıdır” önermesinde zorunlu olma, canlılığın insana nispetinin keyfiyettir ve “Her insan zorunlu olmayarak katiptir” önermesinde zorunlu olmama, katip olmanın insana nispetinin keyfiyettir. *Nefsü'l-emrde* ve akılda iki nispet vardır. Bunların aynı nispet olmadığı kesindir, zira akıldaki nispet bazen *nefsü'l-emrde*ki nispete uymayabilmektedir ki bu durumda akıldaki bu nispet -ve dolayısıyla önerme- “yanlış” vasfını almaktadır. *Nefsü'l-emrde*ki nispetin keyfiyeti madde, akıldaki nispetin keyfiyeti ise cihettir.² Dolayısıyla önermenin maddesi ontik bir ilişkiyi, modalitesi ise mantıksal/zihinsel bir ilişkiyi ifade etmektedir.³

İleride göreceğimiz üzere Fârâbî ve İbn Sînâ madde için vücup, imkân ve imkânsızlığı örnek verirken Necmeddin Kâtibî (ö. 675/1277) madde ve cihete zorunlu olma (*ez-zarûre*), zorunlu olmama (*el-lâ zarure*), sürekli olma (*ed-devâm*) ve sürekli olmama (*el-lâ devâm*) örneklerini vermektedir.

Olumsuz nispetin keyfiyeti madde olabilir mi? Örneğin “İnsan canlı değildir” önermesinin maddesi, canlılığın insana olumlu nispetinin keyfiyeti olan zorunluluk mudur yoksa canlılığın insana olumsuz nispetinin keyfiyeti olan imkânsızlık mıdır? Her ne kadar Kâtibî “Nispet ister olumlu ister olumsuz olsun” demişse de buradaki nispet ile kastedilenin hangi nispet olduğu kendisi ve Kutbuddin Râzî tarafından açıklanmamıştır. Çünkü *nefsü'l-emrde* ve akılda olmak üzere kastedilebilecek iki nispet vardır. Eğer olumlu ve olumsuz olduğu belirtilen nispetin ilki olduğunu söylersek bu durumda olumsuz nispetin keyfiyeti de madde olabilecektir. İkincisi olduğunu söylersek bu durumda madde sadece olumlu nispetin keyfiyeti olacaktır. Daha sonra göreceğimiz üzere akıldaki nispetin olumsuz olabilmesi ve dolayısıyla da olumsuz nispetin keyfiyetinin cihet olabilmesi hususunda İslam mantıkçıları arasında bir anlaşmazlık yoktur. Asıl tartışma *nefsü'l-emrde*ki nispetin olumsuz olabilmesi ve buna binaen de olumsuz nispetin keyfiyetinin madde olabilmesi ile ilgilidir.

Üzerinde durulması gereken diğer bir husus, cihetin maddeye mutabakatı meselesidir. Önermenin nispeti vakiya mutabık olmadığı durumda önerme yanlış olduğu gibi akıldaki nispetin keyfiyetinin de *nefsü'l-emrde*ki nispetin keyfiyetine yani cihetin maddeye uymadığı durumda önerme yanlış olur.⁴

² Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâid*'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye (*Şurûhu's-Şemsiyye içerisinde*) (İstanbul: el-Mektebetü'l-mahmûdiyye, ts.), 63-64. Çalışmanın devamında bu esere kısaca “*Tahrîru'l-kavâid*” şeklinde atıf yapılacaktır.

³ Harun Kuşlu, *Nasiruddin Tusi'de Önergeler Mantığı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 111.

⁴ Râzî, *Tahrîru'l-kavâid*, 64. Kutbuddin Râzî şerhin devamında nispetin kendinde, akılda ve dildeki karşılıklarını diğer varlıkların da bu şekilde bölünmesine kıyas etmektedir. *Tahrîr*'deki ilgili metin şu şekildedir:

“Nispet ister olumlu ister olumsuz olsun yüklem konuya nispeti *nefsü'l-emrde* bir varlığa, akılda bir varlığa ve lafızda bir varlığa sahiptir. Tıpkı konu yüklem ve bunların dışındaki şeylerin *nefsü'l-emrde* bir varlığa, akılda bir varlığa ve lafızda bir varlığa sahip olması gibi. Ve nispet her ne zaman *nefsü'l-emrde* sabit olsa bir keyfiyet ile nitelenmesi gerekir. Sonra, bu nispet akılda hasıl olduğunda akıl bu nispet için bir keyfiyeti itibara alır ki bu keyfiyet ya *nefsü'l-emrde* sabit olan şu keyfiyetin kendisidir ya da değildir. Sonra, bu nispet lafızda var olduğunda akılda itibara alınan şu keyfiyete delalet eden bir ifadeyle dile getirilir. [Lafız *nefsü'l-emrde*ki keyfiyete değil de

Çünkü önermedeki hüküm bu keyfiyetle kayıtlıdır ve kayıt olmadan kayıtlı olan (*mukayyed*) tamamlanmaz. Ancak buradaki mutabakatın “aynıyla örtüşme” olarak mı yoksa daha genel anlamda “aykırı olmama” şeklinde mi anlaşılacağı mantıkçılar arasındaki başka bir tartışma konusudur. Örneğin “İnsan genel imkân ile canlıdır” önermesinin maddesi zorunluluk, ciheti ise genel imkândır (*el-imbânü'l-âm*). Genel imkân zorunludan başka bir mefhum olduğu için cihet maddeye mutabık değildir ve dolayısıyla önerme yanlışır denebilir. Ancak imkânsız olmama anlamına gelen genel imkân, zorunludan daha genel olduğu için ona aykırı da değildir. Bu durumda da önermenin yanlış olduğu söylenebilir mi? İşte bu durum bir diğer tartışma konusudur. Örneğin aşağıda inceleneceği üzere Fârâbî zorunlunun üç, mümkünün ise dört türü olduğunu ve zorunlunun türlerinin aynıyla mümkünün de türleri olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan ikisi arasında bir ortaklık söz konusu olsa bile zorunlunun mahiyeti mümkünden mefhum olarak başkadır.

Kâtibî cihetin maddeye mutabakatı meselesini *Şemsiyye*'de ele almamıştır. *Şemsiyye* dışındaki diğer mantık eserleri olan *Câmiü'd-dekâik*, *Aynü'l-kavâid* ve bu eserin şerhi olan *Bahru'l-fevâid*'de ise sadece cihetin bazen maddeden farklılaşabildiğine değinmektedir.⁵ Kutbuddin Râzî ise *Şemsiyye* şerhinde cihetin maddeden farklılaştığı *her durumda* önermenin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda cihet sadece yanlış önermede maddeden farklılaşır, “İnsan genel imkân ile canlıdır” önermesinde olduğu gibi önerme ciheti itibara almaksızın doğru olsa bile cihet maddeden farklılaştığı için yanlış olmaktadır.

Madde-cihet ayrımını genel hatlarıyla ortaya koyduğumuza göre burada şu soruyu sorabiliriz: Bu ayrım mantıkta ne işe yaramaktadır? Bu soruya Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *İşârât* şerhinde şöyle cevap vermektedir:

Bil ki madde ve ciheti ayırmanın amacı şudur: Önergeleri ve önergelerden kıyasları oluşturmadaki kasıt neticeleri çıkarmaktır ve bu, madde ve öncüllerde sabit olan kendinde nispetlerden değil aklın bu maddelerde gerçekleştiğini farz ettiği nispetlerden elde edilir. Bu yüzden mantıkçılar madde ve ciheti ayırma ihtiyacı hissettiler.⁶

Fahreddin Râzî burada mantığın formel yapısını cihetin ilgilendirdiğini, dolayısıyla mantıkta sadece cihetin incelendiğini ve madde-cihet ayrımının da buna hizmet ettiğini belirtmektedir.⁷

akılda itibara alınan keyfiyete delalet eder,] zira lafızlar akli suretlerin karşısına [vaz edilmiştir]. Dolayısıyla nasıl ki konu, yüklem ve nispetin *nefsü'l-emrde*, akılda ve lafızda varlıkları vardır ve bu itibarla bunlar akli ve lafzi önermenin parçaları olurlar benzer şekilde nispetin keyfiyetinin de *nefsü'l-emrde*, akılda ve lafızda varlığı vardır. Buna göre *nefsü'l-emrde* sabit olan keyfiyet önermenin maddesidir ve akılda sabit olan [keyfiyet] akli önermenin ciheti ve buna delalet eden ifade ise lafzi önermenin cihetidir. Akli suretler ve bunlara delalet eden lafızların *nefsü'l-emrde* sabit olan şeylere mutabık olması zorunlu olmadığından dolayı cihetin maddeye mutabakatı da zorunlu değildir. Tıpkı aslında insan olan bir karaltıyı (*şebah*) uzaktan duyumsadığımızda bazen bu karaltıdan aklımızda insan hasıl olur ve bunu “insan” [lafzı] ifade ederiz, bazen de ondan at sureti hasıl olur ve bunu “at” [lafzı] ile ifade ederiz. Dolayısıyla karaltının *nefsü'l-emrde* bir varlığı vardır, akılda ya vakiyaya mutabık olan ya da olmayan bir varlığı vardır ve ibarede ya doğru olan ya da yanlış olan bir ibarede varlığı vardır. Benzer şekilde canlının insana nispetinin keyfiyetinin de *nefsü'l-emrde* sübutu -ki bu zorunlu değildir-, akılda ve lafızda da sübut vardır. Akli keyfiyet veya lafzi ifade şayet ona mutabık olursa önerme doğru, olmazsa yanlış olur.”. Râzî, *Tahrîru'l-kavâid*, 65-66.

⁵ Emrah Alağaç, *Necmeddin el-Katibi'nin Bahru'l-fevâid Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 126; Necmeddin Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik fi keşfi'l-hakâik*, ed. Selman Sucu vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 172.

⁶ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005), 1/179.

⁷ Bu hususa dair özellikle umûr-i âmme ile mantık ilimleri arasında vücûb, imkân ve imtinâ' kavramlarına dair tartışmaları inceleyen şu çalışmaya bakılabilir: Ömer Türker, “Adududdin el-İcî ve Ali Kuşçu Tartışması: Ontoloji Tartışması Kipler Mantığının Bir Devamı mıdır?”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2024), 1-19.

1.2. Kutbuddin Râzî'ye Göre Mütakaddimûn ve Mütahhirûnun Görüşleri

Siraceddin Urmevî (ö. 682/1283) madde-cihet ayrımı ve ilişkisini Kâtibî'ninkine benzer ifadelerle ele almaktadır. Kutbuddin Râzî Urmevî'nin ifadelerini, *Şemsiyye* şerhinden daha kısa olmakla birlikte benzer şekilde açıklamaktadır. Ancak Urmevî'nin ifadeleriyle ilgili açıklamaları bittikten sonra bunların mütahhirûna göre böyle olduğunu belirtmekte ve devamında mütakaddimûn görüşlerini ele almaya başlamaktadır. Dolayısıyla Kutbuddin Râzî, Kâtibî ve Urmevî'nin görüşlerini mütahhirûnun görüşleri olarak sunmakta ve en azından madde-cihet ayrımı özelinde onları mütahhirûn mantıkçılar arasında görmektedir. Kutbuddin Râzî mütakaddimûnun görüşleri hakkında *Levâmî*'de şöyle der:

Bu [yani buraya kadar ele aldığım görüşler] mütahhirûna göredir. Önceki (*kudemâ*) mantıkçılara göre ise madde her nispetin niteliği değil, olumlu nispetin niteliğidir ve her olumlu nispetin *nefsü'l-emr*deki niteliği de değil, olumlu nispetin *nefsü'l-emr*deki zorunlu, imkân ve imkânsız niteliğidir. Bu anlamıyla madde, önermenin olumlu ve olumsuz olmasıyla değişmez [...]. Ve cihet kişinin itibarına göredir, kişi bazen maddeyi veya ondan daha genel ya da daha özel veyahut da maddeden başka bir şeyi itibara alır ve tasavvur ettiği, itibara aldığı şeyi dile getirir ki bu cihettir. Buna binaen -mütahhirûnun ıstılahının aksine- madde doğru önermede cihete muhalif olabilir. [Mütahhirûnun] bu ıstılah değişikliğini, kendisine yoracağım bir sebebi bilmiyorum.⁸

Kutbuddin Râzî'ye göre mütakaddimûn sadece olumlu nispetin vücut, imkân ve imkânsızlık olmak üzere üç keyfiyetini madde olarak kabul etmiş, bunların dışında kalan örneğin süreklilik, mutlaklık gibi keyfiyetleri madde olarak görmemiştir. Buna göre ister "İnsan canlıdır" ister "İnsan canlı değildir" diyelim her iki önermenin maddesi de canlının insana nispetinin keyfiyeti olan vücuttur. Mütakaddimûnun mütahhirûndan ayrıldığı bir diğer husus cihette kendini göstermektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi mütahhirûna göre madde doğru önermede cihetten farklı olamaz. Ancak mütakaddimûna göre madde doğru önermede cihetten farklılaşabilir. Çünkü onlara göre cihet, önermeyi inşa eden kimsenin itibarına tabidir. Bu kimse maddeden daha genel veya daha özel veyahut maddeden başka bir şeyi itibara alır ve bu, önermenin ciheti olur. Böyle olabildiği için de yukarıda ele aldığımız örnekte olduğu gibi madde, doğru önermede cihetten farklı olabilmektedir ki bu, mütakaddimûnun mutabakatı geniş anlamda kullandığını göstermektedir.

Kutbuddin Râzî mütahhirûnun öncekilerden farklılaşmış yeni ıstılahlar koymasının nedenini bilmediğini ifade etmektedir. Bu ıstılah değişikliğini Sadeddin Taftâzânî (ö. 792/1390) kendi *Şemsiyye* şerhinde gerekçelendirmektedir. Ona göre mütakaddimûnun ıstılahları modal önermelerin detaylarını ele almak için yeterli değildi, bu nedenle sonra gelen mantıkçılar ıstılahları değiştirdiler. Ayrıca farklı cihetlerden bahsedebilmemiz, maddelerin de farklı türlere ayrılmasına dayanmaktadır. Ve cihetler doğruluk değerlerini maddelerine mutabakatla elde ederler.⁹ İstılah değişikliğini gerekçelendirmesi bakımından Taftâzânî her ne kadar bu ifadeleriyle mütahhirûnu haklı buluyor gibi görünse de *Şerhu'l-Makâsîd*'de mütakaddimûnun görüşünün daha sahih olduğunu ifade etmektedir.¹⁰

Buraya kadar ele aldığımız ve Kutbuddin Râzî tarafından ortaya konan mütakaddimûn ve mütahhirûnun görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

(i) Mütakaddimûna göre madde sadece olumlu nispetin keyfiyettir. Nispet olumsuzsa maddesi olumluya kıyasla belirlenir. Dolayısıyla madde, önermenin olumlu veya olumsuz olmasına göre değişmez. Mütahhirûna göre madde olumlu veya olumsuz nispetin keyfiyettir. Olumsuz nispetin keyfiyeti olumludan farklıdır. Dolayısıyla madde, önermenin olumlu veya olumsuz olmasına göre değişir.

(ii) Mütakaddimûna göre madde vücut, imkânsızlık (*imtinâ*) ve imkân keyfiyetlerinden ibarettir, bunların dışındaki keyfiyetler madde değildir. Mütahhirûna göre bu üçü dışında devam ve itlak/bilfiil

⁸ Kutbuddin Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâliu'l-envâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 142. Benzer ifadeler için bkz. Kutbuddin Râzî, *el-Muhâkemât, (Tûsî'nin İşârât şerhi ile birlikte)*, ed. Kerim Feyzî (Kum: Müessesesi-i Matbuat-ı Dini, 1383), 1/227-228.

⁹ Sadeddin Taftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, ed. Câdullah Bessâm Sâlih (Amman: Dâru'n-nûr, 2016), 238.

¹⁰ Sadeddin Taftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, ed. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Alemü'l-kütüb, 1998), 1/469.

oluş gibi keyfiyetler de maddedir.

(iii) Mütেকaddimûna göre cihet, önermeyi inşa eden kişinin itibarına bağlıdır ve maddeden daha genel, daha özel veya farklı olabilir. Dolayısıyla cihet doğru önermede maddeden farklı olabilir. Mütעהhirûna göre ise cihet sadece yanlış önermede maddesinden farklı olabilir.

(iv) -Önceki maddenin gereği olarak- mütেকaddimûna göre cihetin maddeye mutabakatının anlamı, aykırı olmamasıdır. Mütעהhirûna göre ise cihetin madde ile tam olarak örtüşmesidir.

Madde-cihet ayrımını ve mütেকaddimûn ile mütעהhirûnun görüşlerini genel hatlarıyla ortaya koyduğumuza göre Kutbuddin Râzî'nin mütেকaddimûn-mütעהhirûn ayrımının İslam mantık tarihi için anlamlı olup olmadığını ele almaya geçebiliriz. Bunun için Kutbuddin Râzî öncesi İslam mantık tarihinin önemli ve etkili isimleri olan, bununla birlikte Kutbuddin Râzî'nin de sıkça atfı yaptığı, dolayısıyla "mütেকaddimûn" ve "mütעהhirûn" derken kastetmesi kuvvetle muhtemel olan Fârâbî, İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Efdalüddin Hûnecî (ö. 646/1248) ve Hûnecî'nin takipçilerinin madde-cihet konusuna dair görüşlerini merkeze alarak madde-cihet ayrımını incelememiz uygun olacaktır. Bu incelememizde madde-cihet ayrımını merkeze aldık ve modal önermeler, bunların çelişki, düz ve ters döndürmeleri ile modal kıyaslar konularını büyük oranda incelememizin dışında bıraktık. Yukarıda Kutbuddin Râzî'nin Urmevî ve Kâtibî'yi mütעהhirûndan gördüğünü ifade etmiştik. Aşağıda görüleceği üzere bu iki ismin görüşleri Hûnecî ve Ebherî (ö. 660/1261) ile büyük oranda benzerdir. Bu nedenle Râzî'nin mütעהhirûn ile Hûnecî ve sonrasındaki isimleri kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Biz de incelememizde önce Hûnecî öncesi isimleri, ardından da Hûnecî ve sonrasını ele alacağız.

2. Mütেকaddimûn Nerede Biter, Mütעהhirûn Nerede Başlar?

2.1. Madde-Cihet Ayrımına Dair Görüşlerine Göre Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî Mütেকaddimûna Dahil Olabilir mi?

Fârâbî bu konudaki görüşlerini *Şerhu'l-İbâre*'de ve bu eseri özetlediği kendi *İbâre* kitabında ortaya koymaktadır.¹¹ Ancak her iki eserinde bazı farklı görüşleri bulunmaktadır. *Şerhu'l-İbâre*'de Fârâbî Aristoteles'in ifadelerini yorumlamaya başlamadan önce cihet kavramını tanımlamakta ve madde-cihet ayrımını ele almaktadır. Ona göre cihet, bağ/rabitaya bitişip yüklem konudaki varlığının niteliğini gösteren lafızdır. "Zeyd'in adil olması güzeldir" ve "Amr'ın zalim olması çirkindir" örneklerinde adil olmanın Zeyd'de güzel olarak ve zalim olmanın Amr'da çirkin olarak bulunması cihete örnektir. Modalite meselesinde görmeye alışık olmadığımız bu örnekler Fârâbî haram, helal, caiz, mübah örneklerini de eklemektedir.¹²

Fârâbî'ye göre cihetler, ilk cihetler (*cihâtün üvel*) ve son cihetler (*cihâtün ahîra*) olmak üzere ikiye ayrılır. Yukarıda saydığımız örnekler son cihetlerdir, ilk cihetler ise zorunlu ve mümkün olmak üzere iki tanedir. Ayrıca Fârâbî son cihetleri tikel cihetler olarak da isimlendirmektedir. Buna göre ilk cihetler de altlarındaki birçok tikel son ciheti kuşatması bakımından tümel olarak nitelenebilir. Muhtemel ve caiz gibi son cihetler mümkünün, imkânsız ve muhal gibi son cihetler ise zorunlunun tikel cihetleridir. İlk cihetlerin ilk olmasının nedeni ise bunların önermenin konusunu doğrudan (*evvelî*) bölen fasıllar olmasından kaynaklanmaktadır:

Çünkü her mevcut doğrudan birçok mütেকabile bölünür, bunlardan biri de kuvve ve fiildir. Bilfiil olan zaruridir ve bilkuvve olan mümkündür veya genel olarak mümkün olan bilkuvvedir ve genel olarak zorunlu olan bilfiildir. Zira mümkün ya bilkuvve olanın isim bakımından eş anlamlıdır ya da kuvve mümkündürden daha geneldir. Zorunlu ve bilfiil de böyledir. Dolayısıyla ya zorunlu ve bilfiil olan eş anlamlı isimlerdir veya bilfiil olan zorunludan daha geneldir. Bu yüzden zorunlu ve mümkün ilk cihetler olmuştur.¹³

Böylece Fârâbî tüm cihetleri zorunlu ve mümkünün altında toplayabileceğimizi söylemiş oldu ki ona

¹¹ Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 270-300.

¹² Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlîs fi'l-İbâre*, ed. Wilhelm Kutsch - S. J. Stanley Marrow (Beirut, 1971), 163. Makalenin devamında bu esere "*Şerhu'l-İbâre*" şeklinde atfı yapılacaktır.

¹³ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 164.

göre Aristoteles'in tikel cihetleri ele almamasının nedeni de budur.

Ardından Fârâbî madde-cihet ayrımını ele almaktadır. Ona göre madde, önerme formunda birleştirildiğinde bileşenlerinin irtibatında zorunlu, mümkün gibi niteliklerin ortaya çıktığı şeylerdir. Cihet ise bu niteliklere delalet eden lafızdır. Ancak cihet sadece yüklem konuya nispetinde ortaya çıkan niteliklere delalet eder. Çünkü her ne kadar konunun yüklem nispetinde de benzer nitelikler var olsa da bunlara cihet denmez. Ayrıca Fârâbî cihetlerin neden başka bir mantık kitabında değil de *İbâre* kitabında incelendiğine dikkat çeker. Ona göre bunun nedeni, mantıkta önermelerin telif/bileşiminin incelendiği yer *İbâre* kitabıdır ve cihetler de bu bileşimin bir durumu ve niteliğidir.¹⁴

Fârâbî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla rabıta ve cihet madde-suret ayrımına benzemektedir. Zira madde-suret ilişkisi içerisinde bir şey kendisinden önceki başka bir şeye nispetle suret olurken kendisinden sonraki bir şeye nispetle madde olur. Fârâbî bu ilişkiyi konu, yüklem, bağ ve cihet arasında da kurmaktadır:

Cihetin vücudî kelimeye (yani rabıtaya) nispeti, vücudî kelimenin yüklem ve konuya nispeti gibidir. [...] Yüklem ve konunun üçlü önermedeki (*sülâsî*) vücudî kelimeye nispeti, vücudî kelimenin modal önermelerdeki cihete nispeti gibidir. Çünkü yüklem ve konunun toplamı vücudî kelimenin maddesi gibidir. Benzer şekilde vücudî kelime de cihetin maddesi gibidir. Çünkü cihet, varlığın niteliğine ve varlık, yüklem konudaki durumunun niteliğine delalet edince cihetin delalet ettiği şey zorunlu olarak vücudî kelimedede olmuş olur. Ve vücudî kelimenin delalet ettiği şey yüklem ve konunun sureti gibidir.¹⁵

Konu ve yüklem bağ için maddeye benzer bir konumdayken bağın kendisi de cihet için maddeye benzer bir konumdur. Diğer yandan cihet bağın sureti konumdayken bağ da konu ve yüklem nazaran onların sureti konumundadır. Ancak bağın cihet için maddeye benzer olduğunu ifade eden Fârâbî, bunu söylerken cihetin mukabili olan maddeyi kastedip etmediği ifadelerinden tam olarak anlaşılmamaktadır. Bunu kastetmiş olması mümkün iken öte yandan Aristoteles'in konu, yüklem, bağ ve cihet etrafında dönen ifadelerini şerh etmeye başlamadan önce bu kavramların birbirleriyle olan irtibatını sunmayı amaçlamış olması da makul görünmektedir.

Madde-cihet ayrımına dair son olarak Fârâbî, cihetin maddeye zıt (*müzâd*) olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü madde yüklem konudaki niteliğinin kendinde hali iken cihet bu niteliği gösterme iddiasını taşıyan lafızdır. Akıl önermenin nispetini olduğu halden başka bir şekilde kavrayabildiği gibi ciheti de bu şekilde idrak edebilmektedir.¹⁶

Madde-cihet ayrımından sonra Fârâbî cihetleri, dolayısıyla da delalet ettikleri maddeleri ele almaktadır. Çünkü cihetin kısımlara ayrılması maddenin bu şekilde var olmasına dayanmaktadır. Fârâbî'de cihetlerin zorunlu ve mümkün olarak iki kısma indirildiğini belirtmiştik. Fârâbî'ye göre vacip ve imkânsız zorunluluk anlamında birdir, bunlardan biri varlığın diğeri yokluğun sürekliliğini gösterir.¹⁷ Ona göre zorunlu üç çeşittir: (i) ezeli sürekliliği olan zorunlu, (ii) konusu var olduğu sürece zorunlu ve (iii) kendisi var olduğu sürece zorunlu. Sadece ilk kullanımın hakiki anlamda zorunlu olduğunu belirten Fârâbî, diğer ikisinin İskender tarafından *Kıyas* kitabında "mutlaka ve vücudiye" olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Vücudî önerme, bir tür süreksizlik barındıran önermedir. İkinci tür zorunlu, ezeli olmayı gerektirmediği için ezeliğe nispetle bir tür süreksizliği ima eder. Benzer şekilde üçüncü tür zorunlu da böyledir. Bu üç tür zorunluluk İbn Sînâ'daki ezeli, zatî ve hamlî zorunluluk türlerine karşılık geliyor gibi görünmektedir. İbn Sînâ bunlara vasfî ve vaktî türlerini de ekleyecektir. Fârâbî'ye göre imkânsız olmayan anlamında mümkün ise bu üç zorunlu için de kullanılır. Mümkünün "gelecekte varlığa ve yokluğa yatkın olan" anlamında dördüncü bir kullanımı daha vardır ki ona göre hakiki anlamda mümkün budur.¹⁸ Ayrıca mümkün, bilfiil var olanlar için kullanıldığı gibi

¹⁴ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 164.

¹⁵ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 171.

¹⁶ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 164.

¹⁷ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 176.

¹⁸ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 188. Farabî *İbâre'*de ikinci kullanıma gözdeki mavilik ve burundaki basıklığı, üçüncü kullanıma ise Zeyd'in oturmasını örnek verir: Fârâbî, *Kitâbun fi'l-mantiki'l-İbâre*, ed. Muhammed Selim Salim (Kahire: Matbatü daru'l-kütüb, 1976), 55. Makalenin devamında bu esere "*el-İbâre*" şeklinde atıf yapılacaktır.

şu anda var olmayıp gelecekte var olabilecek şeyler için de kullanılabilir.¹⁹

Fârâbî *Şerhu'l-İbâre*'de son olarak Aristoteles'e nispet ettiği bir varlık taksimini ele almaktadır. Ona göre Aristoteles var olanları üç kısma ayırmıştır: (i) mahza bilfiil/zorunlu olan, (ii) mahza bilkuvve/mümkün olan, (iii) bazen bilfiil/zorunlu bazen bilkuvve/mümkün olan. Bu üçüncüsü mümkün tabiatında olup da bilfiil var olandır. Fârâbî'ye göre Aristoteles'in mevcudatı bu şekilde ayırmasının nedeni öncül, netice ve matlupların da bu şekilde ayrıldığını göstermektir. Ezeli zorunlu netice ve matluplar, ezeli zorunlu öncüllerden, mümkünler mümkünlerden ve vücudîler vücudîlerden elde edilir. Fârâbî'ye göre Aristoteles'in bunları *İbâre* kitabında zikretmesinin nedeni buna işaret etmektir.²⁰

Fârâbî'nin *Şerhu'l-İbâre*'yi özetlediği kendi *İbâre* kitabında bazı görüşlerinin farklılaştığı göze çarpmaktadır. Öncelikle *İbâre*'de cihet kavramını tanımlarken cihetin bağa değil konuya bitiştiğini söylemektedir.²¹ Bu farktan daha önemli olarak *Şerhu'l-İbâre*'de sadece zorunlu ve mümkün ayırdığı ilk cihetleri, *İbâre*'de zorunlu, mümkün ve mutlak ayırmaktadır:

İlk cihetler üçtür: zorunlu, mümkün ve mutlak. Bu üçü, ilk fasıllara delalet eden şeylerdir. Bu yüzden zorunlu; ezeli ve ebedi olup varlığı sürekli olandır ve tek bir an olsun var olmaması mümkün değildir. Mümkün, şu anda var olmayıp gelecekteki bir vakitte var olmaya ve olmamaya hazır olandır. Mutlak ise mümkün tabiatında olup şu anda hasıl olmuş olandır, önceden var olması mümkündür ve gelecekte yok olması da mümkündür. Dolayısıyla modal önermeler üçtür: zorunlu, mümkün ve mutlak.²²

Bu üçlü ayırım, *Şerhu'l-İbâre*'de modalite konusunun sonunda ele aldığı Aristoteles'in varlık taksimine birebir uymaktadır. Her iki eserinde de ilk cihetleri varlığın ilk fasıllarına dayandıran (ki yukarıda zorunlu-mümkünü bilfiil-bilkuvveye dayandırmıştı) Fârâbî, bir eserinde iki, diğer eserinde ise üç cihet elde etmiştir. Öyle görünüyor ki Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*'de bilfiil-bilkuvve ayırımının kavramlarını itibara alarak ilk cihetleri ikiye, *İbâre*'de ise bu ayırımın sadık olduğu fertleri itibara alarak üçe ayırmaktadır. Çünkü yukarıda ele aldığı ayırmada olduğu gibi var olan her şey ya bilfiil ya bilkuvve ya da bir açıdan bilfiil bir açıdan bilkuvedir. Görüldüğü üzere modal önermenin mukabili olan ve cihetin dile getirilmediği önermeyi ifade eden mutlaka terimi *İbâre*'de bir cihete dönüşmüştür.

Fârâbî şerhte kısaca değindiği cihetin maddeden farklılaşması meselesini *İbâre*'de uzun uzadıya örneklerle ele alır²³ ve devamında mutlaka üzerinde durur. Zorunlu önermede zorunluluğa, mümkün önermede ise imkâna delalet eden bir cihet bulunur. Mutlakada ise hiçbir cihetin bulunmaması kendisi için bir cihet görevi görmektedir. Fârâbî mutlakanın bu şekilde okunmasını İskender'e nispet etmektedir.²⁴ Dolayısıyla mutlaka, zorunlu ile mümkün arasında bir yerde durmaktadır. Ayrıca bu tür bir önermenin hiçbir cihet taşımamasından dolayı "mutlaka" ve kendisinde mahza zorunluluk ve mahza imkânın bulunmadığı bir varlığa delalet ettiği için de "vücûdiye" olarak isimlendirildiğini ve bunların eş anlamlı iki kelime olduğunu belirtmektedir.²⁵

¹⁹ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 187.

²⁰ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 191-192.

²¹ Fârâbî, *el-İbâre*, 42.

²² Fârâbî, *el-İbâre*, 46.

²³ Fârâbî, *el-İbâre*, 47. Fârâbî'nin buradaki ifadeleri şu şekildedir:

"Maddesi zorunlu olan önerme, ciheti zorunlu olandan başkadır. Buna göre maddesi zorunlu olan, yüklemi konusundan bir vakit dahi olsun hiçbir şekilde ayrılmayıdır. "Her üç tek sayıdır" sözümüz gibi. Maddesi mümkün olan ise yüklemi şu anda konusunda var olmayan ve gelecekte var olmaya ve olmamaya yakın ve hazır (*yetehyeyü*) olandır. "Zeyd alim olacaktır" sözümüz gibi. Ciheti zorunlu olana gelince maddesi ister zorunlu ister mümkün olsun kendisine zorunlu olarak (*el-ızdırâr*) lafzı bitişendir, "Zeyd zorunlu olarak yürür" sözümüz gibi. Bu önerme ciheti bakımından zorunlu maddesi ise mümkündür. Ve "Her üç zorunlu olarak tek sayıdır" sözümüz gibi, bu önerme hem cihet hem madde bakımından zorunludur. Benzer şekilde ciheti mümkün olan, maddesi nasıl olursa olsun kendisine mümkün lafzı bitişendir. Bizim "Her üçün tek sayı olması mümkündür" sözümüzün ciheti mümkün maddesi zorunludur. Ve "Zeyd'in yürümesi mümkündür" sözümüz her ikisinde mümkündür."

²⁴ Fârâbî, *el-İbâre*, 47.

²⁵ Fârâbî, *el-İbâre*, 48-49.

İbâre'deki bir diğer fark mutlakanın kullanımlarına dairdir. Yukarıda zorunlunun üç ve mümkünün dört kullanımı bulunduğunu ve hakiki anlamıyla zorunlunun ilk kullanım olduğunu belirtmiştik. Zorunlunun üç kullanımı *İbâre*'de mutlakanın da kullanımlarıdır, zorunlunun hakiki olmayan iki kullanımı ise mutlakanın hakiki olan kullanımlarıdır. Buna göre Fârâbî'de mevcudatın, dolayısıyla maddenin dört kısmı vardır ve maddeye tabi olarak cihetler için toplam şu dört kullanım öne çıkmaktadır:

(i) Ezeli sürekliliği olan (Tanrı vardır): **zorunlu**, mutlak, mümkün.

(ii) Konusu var olduğu sürece var olan (Göz mavidir): zorunlu, **mutlak**, mümkün.

(iii) Konuda yüklem var olduğu sürece var olan (Zeyd oturur): zorunlu, **mutlak**, mümkün.

(iv) Şu anda var olmayıp gelecekte varlığa ve yokluğa yatkın olan (Zeyd çarşıya gidecek): **mümkün**.²⁶

İlk üçü hem zorunlunun hem de mutlakanın kullanımlarıdır ve aynı zamanda dördü birlikte mümkünün kullanımlarıdır. İlki hakiki zorunlu iken iki ve üçüncü kullanım hakiki mutlakadır.²⁷ Bunların ilk üçü bilfiil var iken sonuncusu bilkuvvedir, bilfiil varlığa gelmiş değildir. Fârâbî'de cihetler zorunlu, mümkün ve mutlak olmak üzere üç tane olsa bile o, bunların alt türlerinden de bahsetmektedir.

Fârâbî'nin şimdiye kadar ele aldığımız görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

(i) Cihet bağa veya yüklemle bitişip yüklem konuda var olma keyfiyetini ifade eden lafızdır. Madde ise bu keyfiyetin kendindeki halidir.

(ii) Cihet maddeden farklılaşabilir ve yanlış olabilir ama madde yanlış olamaz.

(iii) Cihetler ilk/tümel ve ikincil/tikel cihetler olmak üzere ikiye ayrılır. İlk cihetler bilfiil-bilkuvve ayrımı üzerinden zorunlu, mümkün ve mutlaka/vücudiye şeklinde üçe ayrılır.

(iv) Vacip ve imkânsız zorunlu cihetinin altındadır.

(v) Mutlaka *Şerhu'l-İbâre*'de cihetsiz önermeyi, *İbâre*'de ise bir ciheti ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere Fârâbî'nin görüşleri, Kutbuddin Râzî'nin mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımı üzerinden okunmaya müsait değildir. Eğer Fârâbî'nin cihet ifadesini bazen maddeyi kastetmek için kullandığını söylersek bunlardan sadece (iii) numaralı görüş bu ayrıma tabi olabilir. Çünkü Fârâbî güzel, çirkin, haram, helal gibi keyfiyetleri de cihet olarak kabul etmekte ve bunların hepsini zorunlu veya mümkün indirgemektedir. Kutbuddin Râzî ise müteahhirûnun zorunlu ve mümkün dışında keyfiyetleri madde olarak kabul ettiğini söylemişti. Fârâbî zorunlu ve mümkün dışında keyfiyetleri kabul etmekle birlikte bunları, bu ikisine indirgemektedir. Ayrıca Fârâbî maddenin zorunlu ve mümkününden ibaret olduğunu belirtmediği gibi bu ikisi dışındaki keyfiyetlerin madde veya cihet olarak değerlendirilmesi gerektiği hususunda da sessiz kalmakta, dahası yaşadığı dönemde böyle bir soru ve gündemin olup olmadığını dahi ima etmemektedir. Benzer şekilde Fârâbî maddenin olumlu nispetin keyfiyeti olup olmadığı hususuna da değinmez. Özetle Kutbuddin Râzî'nin söz konusu ayrımının, Fârâbî özelinde anlamlı olduğunu söylemek oldukça güç görünmektedir. Fârâbî'nin görüşlerinin ardından İbn Sînâ'yı incelemeye geçebiliriz.

İbn Sînâ'ya göre cihet, yüklem konuya nispetine delalet edip bu nispetin zorunlu veya zorunsuz bir nispet olduğunu belirginleştiren ve böylece bir pekiştirmeye ve zayıflığa delalet eden lafızdır. Madde ise yüklem konuya olumlu nispetinin (*bi'l-kıyâsi'l-icâbî*) kendinde hali, yüklem konudaki varlığının keyfiyetidir. Maddeye lafızla delalet edilecek olsa bu delalet eden lafız cihet olur. Ona göre madde ile cihet arasındaki fark şudur: Cihet konu, yüklem ve bağa ilave olan dolayısıyla onlardan başka olan bir lafızdır, bağın kuvvet ve zayıflığına delalet eder ve yanlış olabilir yani maddeye mutabık olmayabilir. Madde ise konuya nispetle yüklem kendinde durumudur.

²⁶ Kalın punto ile yazılan kelimeler, cihetlerin hakiki kullanımlarını göstermektedir.

²⁷ Fârâbî, *el-İbâre*, 55-56.

Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ maddenin olumlu nispetin hali olduğunu belirtmektedir. Konu ve yüklem arasındaki nispet önermede ister olumlansın ister olumsuzlansın madde olumlu nispetin keyfiyetidir. Örneğin canlının insana olumlu nispetinin keyfiyeti zorunluluktur, dolayısıyla burada madde zorunludur. Biz ister “İnsan canlıdır” diyelim ister “İnsan canlı değildir” diyelim, maddeyi yüklem konuya olumlu nispeti belirlediği için her iki önermenin maddesi de zorunlu olur. Bununla birlikte İbn Sînâ olumsuz nispetin keyfiyetinin madde olamamasının nedenini ifade etmez. İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr (ö. 458/1066) ve İbn Sînâ sonrası önemli mantıkçılardan Ömer b. Sehlân Sâvî de (ö. 540/1145 [?]) maddenin olumlu nispetin keyfiyeti olması hususunda İbn Sînâ'yı takip etmişlerdir.²⁸ Ancak Tûsî *İşârât*'ın bazı nüshalarında İbn Sînâ'nın “Madde ile tasrih edildiği takdirde bu üç lafzın olumlu [ve olumsuz] yargıda kendisi üzerine sadık olduğu bu üç hali kastediyoruz” ifadesinde köşeli parantez içerisine aldığımız ilavenin bulunduğunu dile getirmektedir. Tûsî'ye göre bu ilave dikkate alındığında olumlu nispetin keyfiyeti madde olabildiği gibi olumsuz nispetin keyfiyeti de madde olabilmektedir.²⁹ Bu bakımdan İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta fikrini değiştirip değiştirmediği tartışmaya açık görünmektedir.

İbn Sînâ önermelerin maddesi olarak vücup, imtina ve imkânı zikreder ve bunların önermelerin maddelerinin tamamı (*cemîu mevâddi'l-kazâyâ*) olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre madde bu üçünden ibarettir. Ayrıca İbn Sînâ önermenin cihetinin maddesinden farklı (*muhâlifeten*) ve yanlış olabileceğini ifade etmektedir. Örneğin “Her insan zorunlu olarak katiptir” önermesinin maddesi mümkün iken ciheti zorunludur.³⁰ Ancak önermenin doğru olabilmesi için cihetin maddeye nasıl mutabık olacağı hakkında bir şey söylememektedir.

İbn Sînâ *Şifâ*'da süreklilik üzerinden cihetleri, *İşârât*'ta ise zorunluluk üzerinden maddeleri vacip, mümkün ve imkânsıza ayırmaktadır. Muhtemelen *Şifâ*'da “cihet” lafzını maddeyi ifade etmek için de kullanmaktadır. İbn Sînâ zorunluluk ve sürekliliği birbirinden ayırıp ayırmadığı sonraki mantıkçılar arasında tartışma konusu olmuştur. Hûnecî ve Kâtibî'ye göre İbn Sînâ bu ayrımı yapmıştır. Dahası Hûnecî, İbn Sînâ'nın öğrencisi olan Behmenyâr'ın da böyle düşündüğünü ifade etmektedir.³¹ Ancak Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'ta, İbn Sînâ'nın birçok hususta süreklilik ve zorunluluk ayrımını gözetmemiş olduğunu belirtmekte ve bu yüzden onu eleştirmektedir.³² İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta bazı bahislerde dahi olsa belirgin bir şekilde zaruret ve devam ayrımı yaptığı görülmektedir. Bu nedenle Hûnecî'nin ifadelerini “Önceki mantıkçıların aksine İbn Sînâ her zaman olmasa da zaruret ve devam ayrımı yapmıştır.” ve Tûsî'nin ifadelerini “İbn Sînâ her zaman ve durumda zaruret ve devam ayrımı yapmamıştır.” şeklinde anlamak mümkündür.

İbn Sînâ mutlakaya *Şifâ*'da değinmez, *İşârât*'ta ise mutlakayı ciheti ifade edilmiş önermenin karşısına konumlandırmaktadır.³³ Yukarıda Fârâbî'nin *İbâre*'de mutlakanın da zorunlu ve mümkün gibi cihet

²⁸ Behmenyâr b. el-Merzubân, *et-Tahsil*, ed. Murtaza Mutahhari (Tahran: İntişârât-ı Danişgâhu Tahran, 1375), 59; İbn Sehlân Sâvî, *el-Besâiru'n-nasîriyye*, ed. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993), 109.

²⁹ Nasîruddin Tûsî, *el-İşârât ve't-tenbîhât bi-şerhi Nasîruddin et-Tûsî ve Kutbiddin er-Râzî*, ed. Kerim Feyzî (Kum: Müessesetü matbû'ât dîni, 1964), 1/228. Makalenin devamında bu esere “*Şerhu'l-İşârât*” şeklinde atıf yapılacaktır. Tûsî'nin buradaki ifadeleri şu şekildedir: “Bu durumda anlam şöyle olur: Vücup, “İnsan canlıdır” sözümüze olumlama halinde sadık olur. Olumsuzlama durumunda ise [madde] imkansızlığa dönüşür. Ve benzer şekilde imkansızlık da olumsuzlama durumunda vücupa dönüşür. Dolayısıyla bu lafızlar olumsuzda değil olumlu durumda bunlara sadık olur.”. Bu duruma Kutbuddin Râzî de benzer şekilde değinmektedir: Râzî, *el-Muhâkemât*, 1/227.

³⁰ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2006), 103; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 30; İbn Sînâ, *en-Necât*, ed. Muhyiddin Sabri el-Kürdî (Mısır: el-Matbatü's-Saâde, 1938), 17; İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyîn* (Kum: Mektebe-i Ayetullah el-Uzma, 1405), 70.

³¹ Hûnecî ve Kâtibî'nin görüşleri için bkz: Necmeddin Kâtibî, *Şerhu Keşfi'l-esrâr* (Süleymaniye Kütüphanesi Carullah, 1418), 54a.

³² Kuşlu, *Nasiruddin Tusi'de Önermeler Mantığı*, 141.

³³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 30-31. İbn Sînâ'nın buradaki ifadeleri şu şekildedir: “Her önerme ya (i) genel anlamda mutlak ki kendisinde zorunluluğu, sürekliliği veya bunun dışında herhangi bir zamanda veya imkan tarzında oluşu belirtilmeksizin yalnızca hükmün açıklandığı önermedir ya da (ii) kendisinde bunlardan birinin

olduğunu ifade ettiğini belirtmiştik. İbn Sînâ ise görebildiğimiz kadarıyla sadece *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'de bunu dile getirmektedir.³⁴ O da Fârâbî gibi önermede cihetin zikredilmemesinin mutlaka için cihet hükmünde olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca İbn Sînâ tıpkı Fârâbî gibi zaruret, imkân ve mutlakayı alt kısımlara ayırmakta ve zaruretin beş, imkânın ise dört alt kısmından bahsetmektedir.³⁵

İbn Sînâ'nın madde-cihet ayrımı etrafındaki görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

(i) *Şifâ*'daki ifadelerle göre madde olumlu nispetin keyfiyetidir ve madde vacip, mümkün ve imkânsızdan ibarettir.

(ii) Cihet maddeye delalet edip maddenin güç ve zayıflığını gösteren lafızdır.

(iii) Cihet maddeden başka olabilir ancak İbn Sînâ doğru önermede de cihetin maddeden başka olup olamayacağı veya doğru önermede cihetin mutabakatının niteliği hakkında bir şey söylemez.

(iv) Üç maddenin dışında süreklilik ve mutlaklık/süreksizlik gibi cihetler de vardır.³⁶

Bu görüşlerden sadece ilki Kutbuddin Râzî'nin mütekaddimûna nispet ettiği görüşlerle uyuşmaktadır. Ancak Tûsî'nin bazı *İşârât* nüshalarında bulunduğunu belirttiği ifadeyi kabul edecek olursak İbn Sînâ *İşârât*'ta bu görüşten vazgeçtiği söylenebilir. Diğer görüşler ise doğrudan Kutbuddin Râzî'nin zikrettiği görüşleri karşılamamaktadır.

Son olarak Fahreddin Râzî'nin konuyla ilgili görüşlerini ele alalım. Fahreddin Râzî sadece *İşârât* şerhinde ve vefat etmeden bir sene önce tamamladığı³⁷ *Uyûnu'l-hikme* şerhinde madde-cihet ayrımıyla ilgilenmiştir. Diğer mantık eserlerinde ise sadece ciheti tanımlayıp kısımlarını ele almakta ve madde-cihet ayrımı yerine zihnî-haricî ayırımına başvurmuştur.³⁸ Bununla birlikte söz konusu her iki eserde önceki mantıkçılarda görmediğimiz açıklamalarda bulunmuştur. Râzî *Uyûnu'l-hikme* şerhinde önermenin maddesiyle ilgili şöyle der:

Mantıkçılar vücup, imtina ve imkânı cihet olarak adlandırdılar. Bu konudaki tahkik şudur: Bu üç kavram kendi zatlarıyla kaim müstakil mahiyetler değildir. Biz kendinde siyah, beyaz, taş veya üçgen olan varlıkları aklederiz. Ancak kendinde mahza vücup, imtina ve imkân olan bir varlığı akledemeyiz. Ve buna dair bilgimiz bedihidir.

Bunu öğrendiyse şöyle deriz: Biz bir şeyi başka bir şeye olumsuzlayarak veya olumlayarak isnat ettiğimizde bunlardan biri konu diğeri ise yüklemidir ve bu isnat da irtibattır. Sonra, bu irtibatın vücup, imtina veya imkân yoluyla olması gerekir. Bu üç kavram bu irtibatın sıfatları, keyfiyetlerinden bir keyfiyet ve naatlarından bir naattır. İşte "Bu anlamlar önermelerin cihetleridir" sözümüzden kastımız budur.³⁹

Râzî burada bu üç kavramın başkalarına izafetle aklediliğini ve bunların önermenin bağı/isnadının nitelikleri olduğunu söylemektedir. *İşârât* şerhinde bunların tanımlarının kısır döngüden

açıklandığı önermedir. Bu da ya zorunlu ya zorunlu olmayan sürekli ya da sürekli ve zorunlu olmayan vücuttur."

³⁴ İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, 71.

³⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 30-31.

³⁶ İbn Sînâ'da modal önermeler, bunların hükümleri ve modal kıyaslar hakkında detaylı bilgi için bkz. Yusuf Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığımda Modalite* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021). İbn Sînâ'da imkan kavramının mantık ve metafizik boyutları için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi* (Klasik Yayınları, 2011), 159-253.

³⁷ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 136.

³⁸ Karaismail Râzî'nin önerme anlayışını incelediği tezinde Râzî'nin bu değişikliği yapmasını, Ebu'l-Berekât etkisine dayandırmaktadır. İlgili ifadeler için bkz. Fatma Karaismail, *Fahreddin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 141-142.

³⁹ Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûnu'l-hikme*, ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Tahran: Müessesetü's-Sâdıq, 1415), 1/130.

kurtulamadığını belirtir ve devamında şöyle der:

Yüklemlerin konulara kendinde nasılsalar öyle (*alâ mâ hiye aleyhâ fi enfüsihâ*) nispeti önermenin maddesi olarak isimlendirilir ve aklın bu madde üzerine hükmü önermenin ciheti olarak isimlendirilir. İkisi arasındaki fark açıktır. Çünkü aklın hükmü bazen harice mutabık olur bazen de olmaz. Ama haricî itibar olduğu halden farklılaşıp değişmez. Bilakis “Hiçbir insanın taş olmaması vaciptir” sözümüzde cihet vücup, madde ise imkânsızlıktır, böyle olmakla birlikte her ikisi de doğrudur. Çünkü taşın değillenmesinin hariçte bir sübutu yoktur ki vücup ile nitelenebilsin. Aksine sadece akılda sübutu vardır. *Nefsü'l-emrde* sübutu olmadığı için de madde kabilinden kılınmamıştır. Taşın ise *nefsü'l-emrde* sübutu olduğundan dolayı vücup ve imkânsızlıkla nitelenmesi mümkündür.⁴⁰

Râzî burada ilginç bir şekilde maddenin nispetin kendisi olduğunu söylemektedir. Halbuki diğer mantıkçılara göre madde nispetin keyfiyetidir. Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aksine cihetin lafız değil aklın hükmü olduğunu belirtmektedir. Ancak burada ifade ettiği en önemli husus olumsuz nispetin keyfiyetinin niçin madde olarak görülmediğidir. Ona göre bunun nedeni, değillenmenin sübutî olan niteliklerle nitelenmesinin mümkün olmamasıdır. Son olarak Râzî'nin verdiği örnekte cihet olan imkânsızlık, madde olan vücupa karşılık gelmemekte bununla birlikte Râzî önermenin doğru olduğunu belirtmektedir. Öyleyse Râzî'ye göre cihetin maddeye mutabakatının aynıyla örtüşme olması gerekmemektedir diyebiliriz.

Râzî'nin modalite konusunda üzerinde en çok durduğu hususlardan biri zaruret-devam, diğer bir ifade ile zorunluluk-süreklilik ayrımıdır. Ona göre bazı mantıkçılar bu ayrımı yapmadıkları için modal önermelerin hükümlerinde birçok hataya düşmüşlerdir.⁴¹ Râzî İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki görüşünü takip ederek cihetlerin üç tane olduğunu söylemekte ve mutlakanın ciheti zikredilmemiş önerme olduğunu belirtmektedir. Ciheti belirtilmiş olan modal önermeleri ise temel olarak şu dört bölüme ayırmaktadır: zorunlu, zorunlu olmayan, sürekli ve sürekli olmayan. Râzî bu kısımlardan on beş modal önerme türetmekte ve bunun daha da fazla olabileceğini ifade etmektedir.⁴²

Râzî, İbn Sînâ'nın zorunlu, mümkün ve mutlaka modal önermeleri alt kısımlara ayırarak incellesini daha sistematik bir şekilde el almış, daha önemlisi bu alt kısımları, *Şemsiyye* ve *Tehzîb* gibi sonraki mantık ders kitaplarında gördüğümüz bilinen isimlerle adlandırmıştır.⁴³ Böylece Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından başlatılan modal önerme incelemelerinde dil ve incelemenin daha teknik bir hal alması, yeni bir safhaya ilerlemiştir. Ayrıca İbn Sînâ eserlerinde zaruret ve devam ayrımını çelişki ve döndürme konularında kısmen ele almışken Râzî, bu ayrımı hem çelişki ve döndürme konularında hem de modal kıyaslarda sistematik olarak incelemiş, böylece zaruret ve imkânın yanında süreklilik ve süreksizlik/mutlaklık da sistematik olarak incelenen cihetler arasına dahil olmuştur.⁴⁴

Görüldüğü üzere Fahreddin Râzî bu konuda büyük oranda İbn Sînâ'yı takip etmekte ve onun görüşlerini daha sistematik bir şekilde ortaya koymaktadır. Tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi Kutbuddin Râzî'nin mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımı Râzî'nin belirtilen görüşleriyle tam bir uyum içerisinde değildir.⁴⁵

⁴⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/179.

⁴¹ Fahreddin Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, ed. Ahmed Feramuz Karamelkî - Adîne Asgarinejâd (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı İmam Sadık, 1381), 150; Fahreddin Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, ed. Abdülhafız Sad Atıyye (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1355), 15.

⁴² Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 150-170; Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, 13-19; Fahreddin Râzî - İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, ed. Muhtar Habî (Beirut: Dâru Sadır, 1996), 137-153.

⁴³ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 150-166.

⁴⁴ Karaismail, *Fahreddin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı*, 194-208.

⁴⁵ Fahreddin Râzî'nin modal önermelere dair görüşleri için bkz. Karaismail, *Fahreddin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı*, 127-230.

2.2. Madde-Cihet Ayrımına Göre Efdalüddin Hûnecî ve Takipçileri Müteahhirûna Dahil Olabilir mi?

Efdalüddin Hûnecî, Fahreddin Râzî sonrası dönemde en etkili bir mantıkçılardan biridir.⁴⁶ Hûnecî kendinden sonraki birçok mantıkçıyı etkilemiştir. Esîrüddin Ebherî, Necmeddin Kâtibî, İbn Vâsıl (ö. 697/1298) ve Siraceddin Urmevî gibi isimler bu takipçilere örnek olarak zikredilebilir.

Hûnecî ve takipçileri madde-cihet ayrımı ve ilişkisine dair görüşlerinde genel olarak Fahreddin Râzî'yi takip etmişlerdir. Ancak Hûnecî, Ebherî, Kâtibî ve Urmevî'ye göre yüklem konuya nispeti *nefsü'l-emrde* zorunluluk, zorunlu olmama, süreklilik ve sürekli olmama gibi keyfiyetlere sahiptir ve bunlar madde olarak isimlendirilir. Bu mantıkçılar, bu dört keyfiyetin madde olduğunu söyleyerek kendilerinden önceki mantıkçılardan ayrılmaktadırlar. Kanaatimizce bu durum, Fahreddin Râzî'nin bu dört ciheti sistematik olarak incelemesinin bir sonucudur. Böylece konu incelemesindeki derinleşme ve dakikleşme, kavramların bundan etkilenmesi ve kısmî değişimlerine neden olmuştur diyebiliriz. Fakat bu değişim, modalite konusunun İslam mantık tarihi seyrindeki gelişimine paralel olarak ilerlemekte ve bu nedenle kanaatimizce büyük bir kopuşu ifade etmemektedir.

Hûnecî ve takipçileri maddenin olumlu nispetin keyfiyeti olduğunu belirtmezler. Ayrıca cihetin hem maddeye delalet eden lafız hem de aklın maddeye dair hükmü olduğunu söylemektedirler ki bu, önermenin dilsel (*melfûz*) ve zihinsel (*ma'kûl*) olarak ikiye ayrılmasına dayanır. Cihetin maddeye mutabakatı konusu üzerinde çok fazla durmayıp sadece önermenin maddesinin cihetinden farklılaşabileceğini belirtirler. Ayrıca lafzî veya akli olan cihet yanlış olabilirken madde daima doğrudur. Bu da cihet ve madde arasındaki farka işaret etmektedir.⁴⁷

Modalite konusunda Hûnecî ve takipçilerini önceki mantıkçılardan ayıran bir diğer husus, bu isimlerin kuvve-fiil ayrımına özel ilgi göstermeleridir.⁴⁸ Buna göre önermenin ciheti belirtilmiş ise önerme modaldir, belirtilmemiş ise önerme mutlakadır ve mutlakanın nispeti bilkuvve ve bilfiil olmaktan daha geneldir. Zorunlu-süreklilik ayrımı ve hükmü incelenen modal önermelerin sayısı gibi modaliteye dair diğer konularda Hûnecî ve takipçileri genel olarak Fahreddin Râzî'yi takip etmiştir.⁴⁹

Hûnecî ve takipçilerinin zorunlu ve imkân dışındaki keyfiyetleri madde olarak kabul etmeleri ve maddenin olumlu nispetin keyfiyeti olması gerektiğini belirtmemeleri, Kutbuddin Râzî'nin müteahhirûna nispet ettiği iki görüşle uyuşmakta iken cihetin maddeye mutabakatıyla ilgili görüşleri uyuşmamaktadır. Peki bu uyuşmadan dolayı Hûnecî ve takipçilerinin, selefleri olan İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin görüşlerinden ayrıldıkları, kendilerine özgü görüşler ortaya koydukları, bu yüzden de bu meselede müteahhirûn olarak adlandırıldıklarını söyleyebilir miyiz? Yoksa bu mantıkçılar, kendilerinden önceki mantıkçıları temel hususlarda takip ediyor, ancak öncekilerin icmâlen söyledikleri görüşleri tafsili olarak ifade ediyorlar denebilir mi? Kanaatimizce Hûnecî ve takipçileri bu meselede kendilerini İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'den ayrılmış olarak görmemektedirler. Eserlerinde kendilerinin öncekilerden belirli hususlarda farklılaştığına değinmemekte aksine hem konuyu ele almalarında hem de önceki isimlere atıflarında sürekliliği ima eden ifadeler kullanmaktadırlar. Özellikle Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*'teki ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. Ebherî bu eserinde İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki, önermelerin maddesinin vücup, imtina ve imkân olduğunu ve bunların

⁴⁶ İbn Haldun'un Fahreddin Râzî ve Hûnecî'nin mantık alanındaki etkilerine dair ifadeleri için bkz. İbn Haldun, *el-Mukaddime*, ed. Derviş el-Cüveydî (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1995), 474-477.

⁴⁷ Efdalüddin Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, ed. Khaled El-Rouayheb (Berlin ve Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2010), 93; Esîrüddin Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*, ed. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998), 64; Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâliu'l-envâr*, 141; Kâtibî, *Câmiu'd-dekâik fi keşfi'l-hakâik*, 172.

⁴⁸ Modal önermelerdeki kuvve-fiil ayrımına Fahreddin Râzî'nin talebesi olan Zeynüddin Keşşî de değinmektedir. Keşşî'nin hayatı hakkında pek fazla bilgiye sahip olmadığımız için bu meseleyi önce onun mu Hûnecî'nin mi tekrar gündeme getirdiğini kesin bir şekilde söylememiz mümkün görünmemektedir. Keşşî'nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. Zeynüddin Keşşî, *Hadâiku'l-hakâik* (Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 864), 39b-40a.

⁴⁹ Hûnecî'nin modaliteye dair görüşleri için bkz. Engül Aybay, *Efdalüddin el-Hûnecî'de Kipler Mantığı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

önergelerin maddelerinin tamamı (*cemû mevâddi'l-kazâyâ*) olduğunu belirttiği ifadelerini aktardıktan sonra şöyle demektedir:

İbn Sînâ bununla (bu sözle) bu üç şeyden birinin yüklem konuya nispetinin keyfiyetine sadık olması gerektiğini kastetmektedir. Zira yüklem konuya bilkuvve nispeti, mümkünden daha özeldir. Benzer şekilde zorunlu olmayan sürekli (*ed-dâimü'l-lâ zarûriyye*) ve sürekli olmayan vücudî (*el-vücûdiyyü'l-lâ dâim*) de böyledir (yani bunlar mümkünden daha özeldir). Ancak imkân bunların her birine sadık olur. Ve vacip varlığın zorunluluğu, imkânsız ise yokluğun zorunluluğu olduğundan dolayı önermenin ya zorunlu ya da mümkün olduğu, her önerme için sadık olur.⁵⁰

Ebherî burada açıkça önermenin maddesinin vacip, mümkün ve imkânsız olduğunu belirten İbn Sînâ ile kendi ifadeleri arasında bir çelişki bulunmadığını göstermeyi amaçlamakta ve kendi ifadesinin İbn Sînâ ile nasıl telif edilebileceğini göstermektedir. Benzer ifadeleri Kâtibî ve Urmevî'de bulmak da mümkündür. Dolayısıyla sadece madde-cihet tanımlarındaki örneklerden hareketle Hunecî ve takipçilerinin kendilerinden önceki mantıkçılardan ayrıldığını söylemek zor görünmektedir.⁵¹

Sonuç

Bu çalışma, Kutbuddin Râzî'nin madde-cihet ayırımına ilişkin olarak ortaya koyduğu mütekaddimûn ve müteahhirûn ayrımının, İslam mantık geleneğindeki metinler ışığında ne ölçüde temellendirilebilir olduğunu sorgulamıştır. Analizler göstermiştir ki Kutbuddin Râzî'nin bu ayrımı özellikle Urmevî ve Kâtibî'nin görüşlerine dayanarak şekillendirdiği, bu isimlerin madde ve cihet kavramlarını önceki mantıkçılardan farklı şekilde tanımladığını düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak metinlere dayalı ayrıntılı incelemeler, bu iki düşünürün görüşlerinin Efdalüddin Hûnecî ve Fahreddin Râzî gibi öncüllerinden köklü bir biçimde ayrıldığını; aksine, çoğu zaman onların sistematikleştirilmiş veya terminolojik olarak derinleştirilmiş yorumları olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, Kutbuddin Râzî'nin işaret ettiği ayrımın, katı ve tarihsel olarak temellendirilebilecek bir kırılmadan ziyade, anlam ve anlatım biçimlerinde ortaya çıkan bir yoğunlaşma ve farklı okuma biçimi olduğunu göstermektedir.

Çalışma boyunca analiz edilen metinler, özellikle üç temel noktada Râzî'nin sınıflandırmasını problemlî hâle getirmektedir:

Madde tanımı: Râzî, mütekaddimûnun yalnızca olumlu nispetin keyfiyetlerini madde olarak kabul ettiğini, buna karşılık müteahhirûnun olumsuz nispetin keyfiyetlerini de madde kapsamında değerlendirdiğini öne sürmektedir. Ancak İbn Sînâ, Behmenyâr ve Fahreddin Râzî gibi isimlerin ilgili tanımlarında bu ayrımın açık ve mutlak şekilde dile getirilmediği; bilakis kullanım farklılıklarının bulunduğu görülmektedir.

Cihetin maddeye mutabakatı: Râzî'ye göre mütekaddimûn, cihetin doğru önermede maddeden farklı olabileceğini kabul etmekte; müteahhirûn ise doğru önerme için cihet ve maddenin tam örtüşmesini zorunlu görmektedir. Ancak analiz edilen metinlerde bu görüş farklılığı genellikle sistematik bir doktrin farkından çok, mantıksal ayrıntıların ifade tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Fahreddin Râzî, cihetin aklî bir hüküm, maddenin ise nefsü'l-emrî bir gerçeklik olduğunu belirtmekte; fakat bu farklılığın her zaman doğru/yanlış ayrımını belirleyeceğine dair net bir kriter sunmamaktadır.

İstilah değişikliği ve süreklilik: Hûnecî ve takipçileri tarafından kullanılan kavramlar, Râzî'nin müteahhirûn olarak sınıflandırdığı gelenekten türemektedir. Ne var ki bu düşünürlerin görüşlerini serdediş biçimleri, doğrudan bir kırılmadan çok, İbn Sînâ çizgisinde gelişen düşünsel sürekliliğin terminolojik ve sistematik gelişimi olarak değerlendirilmelidir. Özellikle Ebherî ve Kâtibî'nin eserlerinde İbn Sînâ'ya yapılan doğrudan atıflar, süreklilik iddiasını desteklemektedir.

Bu bulgular, Kutbuddin Râzî'nin yaptığı mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımının, düşünsel bir gerçeklikten çok, dönemin terminolojik ve sistematik yoğunlaşmasına dayalı bir okuma olduğunu

⁵⁰ Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*, 66.

⁵¹ Nasîruddin Tûsî ve sonrasındaki düşünürlerin madde-cihet ayrımı etrafındaki tartışmalarına dair bilgi için bkz. Mustafa Özbakır, "Osmanlı Dönemi Tecrîdü'l-İ'tikad Şerh ve Haşiyelerinde Mantık Tartışmaları: Madde-Kip Ayrımı", *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münazara*, ed. Mehmet Özturan vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2022), 241-258.

göstermektedir. Dolayısıyla bu ayrım, tarihsel-metin temelli bir kopuş olarak değil; yorumlayıcı bir tasnif olarak değerlendirilmelidir. Râzî'nin bu ayrımı yaparken fark edemediği husus, düşünsel evrimin kırılma anlarıyla değil, kavramsal netleşme süreçleriyle şekillendiğidir.

Sonuç olarak, İslam mantık tarihindeki madde–cihet tartışmalarını daha iyi anlamak için, bu tür ikili tasniflerin mutlak epistemolojik farklara değil, kavramsal gelişim çizgilerine oturduğu bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Râzî'nin ayrımı, bu açıdan önemlidir; ancak onun iddia ettiği kadar keskin bir dönüşümün habercisi olmaktan ziyade, bir yorum ufku sunmaktadır. Bu bağlamda, ileride yapılacak çalışmaların, Râzî'nin sınıflamasının teorik gerekçelerini ve tarihsel bağlamını daha geniş bir perspektifte sorgulaması faydalı olacaktır.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: SS; **Kavramsallaştırma:** SS; **Literatür Taraması:** SS; **Veri Toplama:** SS; **Veri İşleme:** SS; **Analiz:** SS; **Yazma – orijinal taslak:** SS; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** SS.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

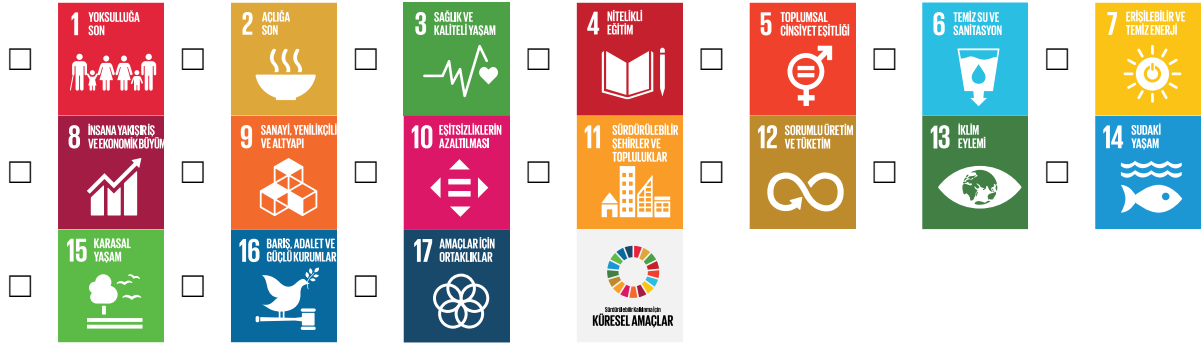
4. Finansman/Destek:

Bu çalışma, herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

6. Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları:



KAYNAKÇA

Alağaç, Emrah. *Necmeddin el-Katibi'nin Bahru'l-fevaid Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 91-164. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Asad, Ahmed Q. "The Jiha/Tropos-Madde/Hule Distinction in Arabic Logic and its Significance for Avicenna's Modals". *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. ed. Shahid Rahman - Tony Street. Hollanda: Springer, 2008.

Aybay, Engül. *Efdalüddîn el-Hûnecî'de Kipler Mantiğı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Behmenyâr b. el-Merzubân. *et-Tahsil*. ed. Murtaza Mutahhari. Tahran: İntişârât-ı Danişgâhı Tahran, 1375.

Daşdemir, Yusuf. *İbn Sînâ Mantiğında Modalite*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Ebherî, Esîrüddin. *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*. ed. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998.

Fârâbî. *Kitâbun fi'l-mantiki'l-İbâre*. ed. Muhammed Selim Salim. Kahire: Matbatü daru'l-kütüb, 1976.

Fârâbî. *Şerhu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlîs fi'l-İbâre*. ed. Wilhelm Kutsch - S. J. Stanley Marrow. Beyrut, 1971.

Hunecî, Efdalüddin. *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*. ed. Khaled El-Rouayheb. Berlin ve Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2010.

İbn Haldun. *el-Mukaddime*. ed. Derviş el-Cüveydî. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1995.

İbn Sînâ. *en-Necât*. ed. Muhyiddin Sabri el-Kürdî. Mısır: el-Matbatü's-Saâde, 1938.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

İbn Sînâ. *Mantiku'l-meşrikiyyîn*. Kum: Mektebe-i Ayetullah el-Uzma, 1405.

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

Karaismail, Fatma. *Fahreddin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Kâtibî, Necmeddin. *Câmiu'd-dekâik fi keşfi'l-hakâik*. ed. Selman Sucu vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.

Kâtibî, Necmeddin. *Şerhu Keşfi'l-esrâr*. Süleymaniye Kütüphanesi Carullah, 1418.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkanın Tarihi*. Klasik Yayınları, 2011.

Keşşî, Zeynüddin. *Hadâiku'l-hakâik*. Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 864.

Kuşlu, Harun. *Nasiruddin Tusi'de Önermeler Mantiğı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Özbakır, Mustafa. "Osmanlı Dönemi Tecrîdü'l-İ'tikad Şerh ve Haşiyelerinde Mantık Tartışmaları: Madde-Kip Ayrımı". *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münazara*. ed. Mehmet Özturan vd. 241-258. İstanbul: İSAR Yayınları, 2022.

Özpilavcı, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Râzî, Fahreddin. *Lübâbü'l-İşârât*. ed. Abdülhafız Sad Atıyye. Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1355.

Râzî, Fahreddin. *Mantiku'l-Mülahas*. ed. Ahmed Feramuz Karamelikî - Adîne Asgarinejâd. Tahran: İntişârât-ı Danişgah-ı İmam Sadık, 1381.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ. 3 Cilt. Tahran: Müessestü's-Sâdık, 1415.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. ed. Ali Rıza Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.

Râzî, Fahreddin - İbn Ebi'l-Hadîd. *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*. ed. Muhtar Hablî. Beyrut: Dâru Sadır, 1996.

Râzî, Kutbuddin. *el-Muhâkemât, (Tûsî'nin İşârât şerhi ile birlikte)*. ed. Kerim Feyzî. 3 Cilt. Kum: Müessesesi-i Matbuat-ı Dini, 1383.

Râzî, Kutbuddin. *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâliu'l-envâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.

Râzî, Kutbuddin. *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içerisinde)*. İstanbul: el-Mektebetü'l-mahmûdiyye, ts.

Sâvî, İbn Sehlân. *el-Besâiru'n-nasîriyye*. ed. Refîk el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.

Taftâzânî, Sadeddin. *Şerhu'l-makâsid*. ed. Abdurrahman Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1998.

Taftâzânî, Sadeddin. *Şerhu's-Şemsiyye*. ed. Câdullah Bessâm Sâlih. Amman: Dâru'n-nûr, 3. Basım, 2016.

Tûsî, Nasîruddin. *el-İşârât ve't-tenbîhât bi- şerhi Nasîriddin et-Tûsî ve Kutbiddin er-Râzî*. ed. Kerim Feyzî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü matbû'ât dînî, 1964.

Türker, Ömer. "Adududdin el-Îcî ve Ali Kuşçu Tartışması: Ontoloji Tartışması Kipler Mantığının Bir Devamı mıdır?" *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2024), 1-19.



Imprint:

Volume : 7
Year: 2025
Page: 80-82

✉ Selman Sucu*

^a Ph.D. Student, İstanbul Medeniyet
University,
selmansucu56@gmail.com

* Corresponding Author

Received: 4.17.2025

Accepted: 5.27.2025

Published: 12.31.2025

Citation:

Selman Sucu, (2025). Fârâbî'den
Kutbuddin Râzî'ye Madde ve Cihet:
Kutbuddin Râzî'nin Mütakaddimûn ve
Müteahhirûn Ayrımı Takip Edilebilir
mi?. *Mantık Araştırmaları Dergisi*, 7,
80-82.

Matter and Modality from al-Fârâbî to Kutb al-Dîn al-Râzî: Is Kutb al-Dîn al- Râzî's Distinction Between Mutaqaddimûn and Muta'akhhirûn Sustainable?

Extended Abstract

This study analyzes the concepts of "matter" (madda) and "modality" (jiha), which are important in the Islamic tradition of logic, with a focus on the approach of Qutb al-Dîn al-Râzî (d. 1365). As pointed out in the secondary literature, while Aristotle's works include ideas similar to jiha, he didn't use them as technical terms. So, the clear distinction between matter and modality is not found in Aristotle; however, this distinction had already appeared in logic books before Alexander of Aphrodisias. It was later taken up by thinkers like al-Fârâbî and Ibn Sînâ, and became part of Islamic logic. In fact, according to Qutb al-Dîn al-Râzî, after Avicenna, logicians were even divided into two schools—early logicians (mutaqaddimûn) and later logicians (muta'akhhirûn)—based on how they viewed this issue.

Qutb al-Dîn al-Râzî, one of the prominent logicians and philosophers of the 14th century, states in his works *Lawâmi' al-Asrâr* and *Muḥākamât* that logicians were divided into two groups —al-mutaqaddimûn and al-muta'akhhirûn— regarding modality, especially around the distinction between matter and modality. He also outlines the key points on which these two groups differ. According to Qutb al-Dîn al-Râzî, the views of the early and later logicians can be summarized as follows.

(i) According to the mutaqaddimûn, "matter" refers only to the quality of an affirmative relation. If the relation is negative, its matter is determined in comparison to the affirmative one. Therefore, matter does not change based on whether the proposition is affirmative or negative. In contrast, the muta'akhhirûn believe that matter reflects the quality of both affirmative and negative relations, and the quality of a negative relation is different from that of an affirmative one. So, according to them, the matter changes depending on whether the proposition is affirmative or negative. (ii) The mutaqaddimûn define matter as consisting only of three modalities: necessity (wujûb), impossibility

Screened by



Except where otherwise noted, content
in this article is licensed under a
Creative Commons 4.0 International
license. Icons by Font Awesome.

(imtinâ⁶), and possibility (imkân). Any other modalities are not considered matter. The muta'akhhirûn, on the other hand, include other modalities as well—such as continuity and actuality (itlâq or bil-fi'l)—within the scope of matter. (iii) According to the mutaqaddimûn, jiha (modality) depends on the consideration of the person constructing the proposition. It can be more general, more specific, or simply different from the matter. Therefore, in a true proposition, the jiha can differ from the matter. In contrast, the muta'akhhirûn hold that the jiha can only differ from the matter in a false proposition. (iv) As a consequence of the previous point, the mutaqaddimûn understand the mutabaka between modality and matter to mean non-contradiction. For the muta'akhhirûn, this means a complete match between the two.

As far as we can tell, Qutb al-Dîn al-Râzî was the first to explicitly point out such a division in this issue. This article analyzes the perspectives of leading logicians in the history of Islamic logic—from al-Fârâbî to Qutb al-Dîn al-Râzî—on the subject matter. Accordingly, the views of al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Fakhr al-Dîn al-Râzî, Afḍal al-Dîn al-Khūnajī, and their followers are examined thoroughly.

Qutb al-Dîn al-Râzî does not clearly state when and with whom the transition from the mutaqaddimîn to the muta'akhhirîn occurred. However, based on our analysis of his statements, it is highly likely that the group of muta'akhhirîn logicians began with Fakhr al-Dîn al-Râzî and/or al-Khūnajī. In this case, al-Fârâbî and Ibn Sînâ would be considered part of the mutaqaddimîn.

Al-Fârâbî's views on the subject can be summarized as follows: (i) The jiha (modality) is a term attached to the relation or predication in a proposition, indicating the way in which the predicate exists in the subject. The matter (madda), on the other hand, is this quality itself as it exists. (ii) The jiha can differ from the matter and can be incorrect, but the matter itself cannot be false. (iii) Jihās are divided into primary/universal and secondary/particular modes. Primary modes are classified into necessary, possible, and absolute (wujūdiyya) based on the actual/potential (bi'l-fi'l/bi'l-quwwa) distinction. (iv) The necessary and impossible modes fall under the necessary category. (v) In Sharḥ al-'Ibārah, the term mutlaqa refers to a proposition without any jiha, while in al-'Ibārah it refers to a proposition with a certain jiha.

Ibn Sînâ's views on the distinction between matter and jiha can also be summarized as follows:

(i) According to his statements in al-Shifā', matter is the quality of an affirmative relation and includes only necessity, possibility, and impossibility. (ii) The jiha is a term that indicates the matter and reflects its strength or weakness. (iii) The jiha may differ from the matter, but Ibn Sînâ does not clearly state whether this can happen in a true proposition or what kind of mutabaka is required between them in such cases. (iv) In addition to the three core modalities, there are also jihās such as continuity and absoluteness/discontinuity.

This study examines the meaningfulness of the distinction made by Qutb al-Dîn al-Râzî by analyzing classical examples, definitions, and discussions found in the classical logic literature. It also investigates whether this distinction was genuinely followed in the Islamic logical tradition. Furthermore, it explores how Râzî interpreted these concepts and whether his interpretation indicates a systematic shift or merely a terminological preference.

In conclusion, although Qutb al-Dîn al-Râzî argues for a sharp distinction between the mutaqaddimûn and muta'akhhirûn in the matter-jiha issue, it is difficult to say that such a division existed with clear boundaries. The textual analysis from al-Fârâbî to al-Khūnajī shows that, although there were differences of opinion, the discussions around matter and jiha reflect not a radical break, but rather a conceptual refinement and intellectual continuity. Râzî's view of this distinction as a significant terminological shift may, in fact, reflect his interpretation of evolving language and style over time.

As for why Qutb al-Dîn al-Râzî interpreted the views of earlier logicians through such a lens,

determining this requires extensive research on Rāzī and his intellectual context. To understand this need, one must look at the broader network of concepts and issues linked to the matter-jiha distinction: nafs al-amr (reality itself), mental existence, the existence of relations and predications, al-umūr al-āmma (the most general concepts), the components of propositions (ajzā' al-qaḍāyā), the meaning of the copula in negative propositions, and correspondence in conceptualization. Considering that necessity, possibility, and impossibility are studied in both metaphysics and logic, it becomes clear that this topic sits at the intersection of ontology and epistemology. This makes the issue even more complex, and identifying Rāzī's core motivation for making such a distinction calls for dedicated studies.

Keywords: Logic, modality, Avicenna, Qutb al-Din al-Razi, Mādda



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: SS; **Conceptualization:** SS; **Literature Search:** SS; **Data Collection:** SS; **Data Processing:** SS; **Analysis:** SS; **Writing – original draft:** SS; **Writing – review & editing:** SS.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing Interests:

The author declares no competing interests.

6. Sustainable Development Goals:

