

GELECEKLE İLGİLİ MÜMKÜN ÖNERMELER VE ÖZGÜR İRADE: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ARİSTOTELES'İN MANTIKSAL KADERÇİLİK ÇÖZÜMÜNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

FUTURE CONTINGENT PROPOSITIONS AND FREE WILL: AL-RÂZÎ'S CRITICISM ON ARISTOTLE'S SOLUTION OF THE LOGICAL FATALISM

Geliş Tarihi: 21.05.2022 Kabul Tarihi: 26.08.2022

✉ EŞREF ALTAŞ

DOÇ. DR.

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

EDEBİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-9758-510X

esref.altas@medeniyyet.edu.tr

Öz

Aristoteles'e (ö. MÖ 322) göre gelecekle ilgili mümkün önermeler söz konusu olduğunda, hem çelişmezlik ilkesi korunabilir hem özgür irade savunulabilir. Râzî (ö. 606/1210), Aristo'nun iddiasını ispatlayamadığını düşünür. Çünkü Râzî'ye göre geleceğin belirsizliği epistemolojik bir belirsizliktir ve bu tür bir belirsizlik ontolojik alanda geçerli değildir. Râzî'nin mantıksal kadercilik lehine, Aristoteles aleyhine üç delili vardır: Birinci delile göre doğruluk ve yanlışlık gerçek nitelikler olduğu için onların gelecekteki taşıyıcıları da gerçektir. Gerçek olan ise belirlidir. İkinci delile göre irade mümkün fiillerle taalluk eder. Geçmiş ve şimdide her şey zorunlulukla gerçekleşmiştir. Gelecekle ilgili mümkünler ise hem çelişmezlik hem üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi gereği belirlidir. Üçüncü delile göre bu tür önermelerde referans noktası şimdi olduğunda gelecek gerçekleşmemiştir; gelecek olduğunda ise gelecek şimdide dönüştüğü için gerçekleşen, zorunlulukla gerçekleşir. Sonuç olarak bu delillere göre geçmiş, şimdi ve geleceğe ait imkân olmadığı için iradenin taalluk ettiği bir imkân alanı da yoktur. Gelecekteki bütün olaylar; onlarda bir fazlalık, eksiklik ve değişiklik meydana gelmesi imkânsız olacak şekilde belirlidir.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, Aristoteles, Mantıksal Kadercilik, Özgür İrade, Deniz Savaşı, Mümkün Önergeler.

ABSTRACT

According to Aristotle, both the principle of non-contradiction can be preserved and free will can be defended in the case of future propositions. Al-Râzî thinks that Aristotle could not prove his claim. Because, the indeterminacy of the future is an epistemological indeterminacy and that is not valid in the ontological field. While defending logical fatalism, Al-Râzî has three arguments against Aristotle: According to the first argument, since truth and falsity are real qualities, their future carriers are also real. According to the second argument, free will is related to possible actions. Everything in the past and present has happened by necessity. The future are determined by the principle of both non-contradiction and the law of the excluded middle. According to the third argument, when the reference point is now, the future has not happened; and when the reference point is the future, what happens necessarily happens because the future turns into the present. As a result, since there is no possibility in past, present and future, there is no field of possibility in which free will is involved. All future singulars; they are determined in such a way that it is impossible for any excess, deficiency or change to occur in them.

Keywords: Fakhr al-Din al-Râzî, Aristoteles, logical fatalism, free will, sea-battle, contingent propositions.

SUMMARY

The argument for logical fatalism, articulated by Aristotle, is one of the interesting debates in the history of philosophy. Aristotle bases his view on the principle of non-contradiction, as in the example of “It is necessary that either there will be a sea-battle tomorrow, or there will not.” Aristotle solves fatalism by saying it is not correct to determinedly say “There will be a sea-battle tomorrow”, nor is it correct to say “There will not be a sea-battle tomorrow”. It has been discussed whether this solution of Aristotle rejects of the law of the excluded middle.

In the interpretation of the argument of logical fatalism, that is to say the modality of the contradictory propositions of the future, Al-Fârâbî and Averroes accept Aristotelian solution that suspends the future contingent instances of the law of bivalence: $T(p)T(\neg p)$, and from this point of view, they state that man is free. However, al-Râzî interprets this indeterminacy as an epistemological indeterminacy and does not accept that epistemological indeterminacy is involved in the ontological field. For this reason, he thinks that the epistemological indeterminacy of the future will not contribute to the making of the foundation of free will.

Al-Râzî puts forward three arguments of logical fatalism and states that these arguments require fatalism. The first argument can be summarized as follows: According to the principle of non-contradiction, one of the propositions “There will be a sea-battle tomorrow” or “There will be no sea-battle tomorrow” is true and the other is false in the nafs al-amr (fact of the matter). Truth and falsity are real qualities found in nafs al-amr. Real qualities must have a locality outside. Everything that exists outside is determined by itself. True and false must be definite in nafs al-amr. Based on theory A of time, change is not possible for things that existed in the past. If the proposition “There will be a sea-battle tomorrow” is true, then it is the same in nafs al-amr. If the proposition “There won’t be a sea-battle tomorrow” is true, then it is the same in nafs al-amr. Then all the events that will happen in the future; they are determined in such a way that it is impossible for any excess, deficiency or change to occur in them. In this case, there is no free will. In addition to the failure of Aristotle’s solution, the following can also be said: The undetermined about the future contingents consists in not knowing which proposition is quali-

fied as truth in the mind. Mental indeterminacy about the future does not make the external state of the future indeterminate. So free will cannot be inferred from our not knowing which is right and which is wrong.

Al-Râzî's second argument can be summarized as follows: The will is related to possible actions. Something is contingent in relation to the past, present, or future. The contingency is not present in all three times. There is necessity or impossibility in the past and present. The idea of future contingency is also not correct. Because the qualities of right and wrong cannot be indeterminate, both by the principle of non-contradiction and by the law of the excluded middle. For this reason, it is necessary to say that each of the future propositions is true and false in existence. What is determined is not contingent. So a thing is absolutely impossible in itself. Therefore, a thing is either necessary or impossible to exist. Thus, there is fatalism, and there is no will.

Al-Râzî's third argument can be summarized as follows: Will is related to possibility. Past and present are necessary. Also, there is no possibility for the future. Because when we take the future possibility, and the present as a reference, the future has not come yet; and when we take the future as a reference, the proposition has become necessary because the future turns into the present. So in one of the three times there is no possibility. As a result, there is no will, but fatalism.

In summary, Al-Râzî proves in three arguments that there is no space of possibility, whether in the past, present or future, and therefore there is no free will. In the interpretation of the argument of logical fatalism, Al-Fârâbî and Averroes accept Aristotelian solution. Then, starting from this, they draw up a field of possibility for the future and an interpretation of free will depending on this field of possibility. However, Al-Râzî interprets this indeterminacy as an epistemological indeterminacy and argues that epistemological indeterminacy has no role in determining the ontological field. Therefore, he does not see the epistemological uncertainty of the future as a door to free will.

GİRİŞ

Cebr yani Türkçedeki karşılığıyla kader veya yazgı, günlük dilde gelecekteki olaylar karşısında -tıpkı geçmiş gibi müdahale edilemez ve kaçınılmaz oldukları düşüncesiyle- boyun eğme, teslimiyet ve hiçbir şekilde inisiyatif almama ve boş vermişlik anlamında kullanılır. Felsefede kadercilik ise genellikle iki noktaya ilgilidir: Bunlardan biri insanın fiillerini belirleyebilme özgürlüğü, öteki de fiillerini gerçekleştirebilme yeterliliği. İslam düşünce geleneğinde birinci tartışma irade sıfatı, ikinci tartışma ise kudret sıfatı üzerinden yürütülür. Bu durumda kadercilik fiillerimizde ve geleceğimizi belirlemede herhangi bir seçimimizin olmadığını (*iradenin yokluğu*) ve bir şey yapacak yeterliliğimizin olmadığını (*kudretin yokluğu*) savunan bir tavidir. Bu tavır farklı delillerle savunulabilir ve delilin yapısına göre farklı isimler alır. Örneğin teolojik kadercilik, mantıksal kadercilik, nedensel kadercilik ve pratik kadercilik gibi isimler delillerin içeriği üzerinden verilen isimlerdir. Teolojik kadercilik delili, Allah'ın geçmiş ve gelecek her şeyi bildiği (*ilim*), seçtiği (*irade*) ve her şeye gücü yettiği (*kudret*) niteliklerinden hareketle insana bir özgürlük, belirleme ve güç yetirme alanının kalmadığı düşüncesi üzerine inşa edilir. Allah'ın her şeyi bir kader üzere belirlediği düşüncesi üzerinden yürütülen kadercilik tartışması da teolojik kadercilik delillerine dâhildir. Kadercilik sudur teorisinin zorunlu süreçlerini içeren metafizik nedenselliği üzerinden de savunulabilir ki buna metafizik kadercilik adını verebiliriz. Kaderciliği tanrıyı tartışmaya dâhil etmeksizin doğal nedenselliğe başvurarak savunanlar da vardır ki bu tür deliller genel olarak tabii nedensel kadercilik delilleridir. Günlük hayatın akışını ve pratik örnekleri dikkate alan kadercilik ise pratik kaderciliktir.

Biz bu makalede İslâm düşüncesinde yaygın bir şekilde ele alınan teolojik kadercilik, nedensel kadercilik veya pratik kadercilik delilleriyle ilgilenmiyoruz. Bu makalede sadece mantıksal kadercilik adı verilen delile odaklanacağız. Bu amaçla öncelikle mantıksal kadercilik delilini mantıksal formuyla ilk dile getiren Aristoteles'in görüşünü sunacağız. Ardından Aristoteles'in ve onun İslam dünyasındaki takipçilerinin, bu delilin gerektirdiği

kaderciliğe karşı çözümlerini ele alacağız. Sonra Râzî'nin Aristoteles'in delilini de içeren üç delilini inceleyeceğiz. Burada Aristotelesçi geleneğin çözümlerinin aksine Râzî'nin çözümleri yeterli görmediğini tespit edeceğiz ve Râzî'nin mantıksal kaderciliğe dair delili yeniden inşasını ve ilave iki delilini ele alacağız. Ancak bu makalenin, Râzî'nin kaderciliğe ve özgürlüğe dair bütün delillerini vermek, onun nihaî görüşünü tespit etmek gibi bir amacının olmadığını özellikle belirtmek istiyoruz. Başka bir ifadeyle makalenin amacı mantıksal kaderciliğe dair klasik delili sunmak, bu delile karşı Aristotelesçi geleneğin çözümlerini göstermek ve Râzî'nin mantıksal kaderciliğin doğruluğuna dair delillerini incelemektir.

1. Mantıksal Kadercilik Argümanı ve Aristoteles'in Özgür İrade Çözümü

Kaderciliğe dair mantıksal argümanın en eski örneklerinden biri, Aristoteles'in, *De Interpretatione* (*Kitâbü'l-İbâre*) adlı eserinin 9. bölümünde çelişmezlik ilkesi ve geleceğe ait mümkün önermelerin modalitesini incelediği bölümde yer alır.¹ Fârâbî² ve İbn Rüşd'un (ö. 595/1198) yardımını da alarak bu argümanı şöyle anlatabiliriz: Çelişmezlik ilkesi gereği, p önermesi doğruysa -p önermesi yanlıştır. Aristoteles'in "deniz savaşı" örneğinden hareket edersek bir kişinin yarın bir deniz savaşı olacağını, başka bir kişinin ise yarın deniz savaşı olmayacağını söylediğini varsayalım. Bu durumda çelişmezlik ilkesi gereği ya birincinin ya da ikincinin söylediği doğrudur. [a] Yarın bir deniz savaşı olacağı doğruysa, o zaman bugün olduğu gibi, dün ve bütün geçmiş zamanlarda, yarın bir deniz savaşı olacağı doğrudur. Eğer doğruluktan zorunluluğa gidersek yarın deniz savaşının olması zorunludur da. Yarın bir deniz savaşının gerçekleşmesinin zorunlu olduğu doğruysa yarın bir deniz savaşının olması kaçınılmazdır. "Çünkü var olacağı doğru olarak söylenen bir şey gerçekleşmemelik edemez." [b] Öte yandan farz edelim ki yarın bir deniz savaşı olmayacağı doğrudur. Her zaman savaşın yapılmayacağı da doğrudur, çünkü gelecekteki durumun ne olacağına dair doğru bir önerme geçmişte de doğrudur. Tüm geçmiş doğrular A zaman teorisine bağlı olarak zorunlu doğrulardır; bu nedenle geçmişte, "Yarın bir deniz savaşı yapılmayacak" ifadesinin öncesinde savaşın yapılmayacağı zorunludur. Bu nedenle savaşın yapılması mümkün değildir.³

Çelişmezlik ilkesinin bir uygulaması olan bu akıl yürütme özgür irade bağlamında bir *cebr*dir ve özgür iradeye karşı büyük problemler çıkarır.

¹ Aristoteles, *Categories and De Interpretatione*, çev. J. L. Ackrill (New York: Oxford University Press, 1963), 18a-18b.

² Peter Adamson, "The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88/2 (2006), 163-188.

³ Aristoteles, *De Interpretatione*, 18b.

Çünkü iki kişiden birinin önermesi muhakkak doğru olacağı için hiçbir şey tesadüfen ya da özgür seçimle gerçekleşemez, her şey zorunlulukla ve olması gerektiği gibi olur.⁴ Bu yorum olabilecek her şey için genelleştirildiğinde hiç kimsenin gerçekte yaptıklarından başka bir şey yapma gücüne sahip olmadığı şeklinde kaderciliği gerektirir. Sonuç şöyle söylenebilir: “Olan her şey zorunlu olarak olur.” Daha açık bir ifadeyle seçim, şans ve tesadüfün zıddı olarak olan her şey cebr anlamında kaçınılmaz olarak gerçekleşir.⁵ Böylece gelecekteki tüm olayların zorunlu olduğu ve gelecekte hiçbir şeyin tesadüfen ve seçimli olmayacağı sonucu çıkar.⁶ Bu cebr sonucu, geleceğe ait mümkün tekil önermeler için çelişmezlik yasaının uygulamasından kaynaklanmış görünmektedir.⁷

Aristoteles ve meşşâî takipçileri insanî fiillerin irade ile gerçekleştiğini göstermek için ortaya çıkan bu kadercilik problemini çözmelidirler. Bu da çelişkinin, geleceğe ait mümkün önermelerde nasıl gerçekleştiğini, geçmiş ve şimdii ifade eden önermelerde ve bütün zamanları ifade eden mutlak önermelerde nasıl gerçekleştiğini göstermekle mümkün olabilir.⁸ Aristoteles’in geleceğe ait mümkün önermelerle ilgili çözümü İbn Rüşd’den de yardım alınarak üç noktada gösterilebilir:

Birinci adımda olanın olduğu zaman olması, olmayanın olmadığı zaman olmaması zorunlulukla olur. Yani olan her şey zorunlu olarak gerçekleşirken olmayan her şey de zorunlu olarak gerçekleşmez. Bir deniz savaşı fiilen olmuş ve oluyorsa bu durumda zorunlu olarak gerçekleşmiş ve gerçekleşiyordur ve her zaman zorunludur. Bir deniz savaşı olmamış ve olmuyorsa bu durumda zorunlu olarak gerçekleşmiyordur ve her zaman zorunludur.

İkinci adımda karşıt iki şeyden biri zorunlu olarak vardır. Bu durumda yarın bir deniz savaşı olması veya olmaması zorunludur. Daha yakından bakıldığında bu ifade gelecekle ilgili olayın bizatihi kendisinin iki durumundan birinin doğruluğunu ifade etmez. Tersine basitçe “Bir şey ya vardır ya yoktur” şeklindeki çelişmezlik ilkesinin doğasının zorunluluğunu ifade eder. Her hangi bir zaman fark etmeksizin çelişmezlik ilkesi bir şeyin ya var ya yok olduğunu, hem var hem yok olamayacağını, ne var ne yok olamayacağını ifade eder. Dolayısıyla “Yarın bir deniz savaşı olacak veya yarın bir deniz savaşı olmayacak” önermelerinden biri doğru öteki yanlıştır; ikisi birlikte doğru olamaz ve ikisi birlikte yanlıştır.

⁴ Aristoteles, *De Interpretatione*, 18b.

⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-İbâre*, ed. Mahmud Kasım (Kahire: Merkezü'l-Buhûsi'l-Emrîkî bi-Mısır, 1981), 70-71.

⁶ Aristoteles, *De Interpretatione*, 18b-19a.

⁷ C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione, Contradiction and Dialectic* (New York: Oxford University Press, 1996), 110.

⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-İbâre*, 77-82.

Üçüncü adımda ise yukarıda çelişmezlik ilkesinde ifade ettiğimiz durumun geleceğe ait mümkün önermelerdeki yorumu da aynı katılığı taşımaları mıdır? sorusu sorulabilir. Bu adımda geleceğe ait çelişik önermelerde bir belirsizliğin bulunduğu ileri sürülebilir.⁹ Şöyle ki ikinci adımda ifade edildiği gibi gelecekte bir şeyin olması ya da olmaması zorunludur; ancak bu zorunluluktan hareketle birinin ya da ötekinin zorunlu olduğu söylenemez. Daha açık ifadeyle bunlardan birine işaret ederek doğru, ötekine işaret ederek yanlış olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁰ Birinci adımda ifade edilen bir varlığın var olduğu zaman zorunlu olduğunu söylemekle mutlak zorunlu olduğunu söylemek aynı şey değildir. Başka bir ifadeyle olumlu ve olumsuz taraflar ayrı ayrı göz önüne alınırsa gelecekte ikisinden hangisinin zorunlu olduğu söylenemez. Deniz savaşı örneği üzerinden gidilirse “Zorunlu olarak yarın bir deniz savaşı olacaktır veya olmayacaktır; ama yarın bir deniz savaşı olması zorunlu değildir, olmamasının da zorunlu olmadığı gibi. Zorunlu olan yarın deniz savaşının olması veya olmamasıdır.”¹¹ Buna göre Aristoteles’in çözümü, *zorunlu olarak meydana gelmeyen şeylerle yani gelecekle ilgili mümkün şeylerle* ilgili olduğunda, olumlama veya olumsuzlamadan birinin belirli olarak doğru veya yanlış olduğunun zorunluluğunu reddetmektir. Bu durumda Aristo’nun çözümü, ne “Yarın bir deniz savaşı olacak” diyen kimsenin, ne de “Yarın bir deniz savaşı olmayacak” diyen ötekinin önermesinin doğru olduğudur. Nitekim şöyle söyler:

“Her şey zorunlu olarak vardır ya da değildir, olacaktır ya da olmayacaktır; bununla birlikte kimse bölümlerden sadece birini dikkate alarak birinin ya da diğerinin zorunlu olduğunu söyleyemez. Örneğin, yarın deniz savaşının olması ya da olmaması zorunludur; ama yarın bir deniz savaşının olması zorunlu değildir; olmamasının da zorunlu olmadığı gibi. Fakat yarın deniz savaşının olması veya olmaması zorunludur.”¹²

Burada daha açıklayıcı olması itibarıyla İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) Aristoteles’in çözümünü şıklarıyla nasıl anlattığına bakabiliriz: İbn Sînâ’ya göre geleceğe ait mümkün çelişik önermelerden belirli hale gelen tarafın zorunlu olacağını söyleyebiliriz. Ancak doğruluk ve yanlışlıktan biri belirli hale gelmemişse burada üç ihtimal söz konusudur: [a] “Çelişik önermelerin her ikisi de doğrudur.” Açıktır ki böyle bir ihtimal çelişmezlik ilkesine aykırıdır. Bir hakikate çelişiklerin birlikte örtüşmesi doğru

⁹ Caner Çiçekdağı, “Aristoteles’in Peri Hermeneias (Yorum Üzerine) Eserinin 9. Bölümü Üzerine Bir Yorum Denemesi: ‘Geleceğe Ait Olumsal Önermeler’” 4/8 (2015), 37.

¹⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-İbâre* (Mısır: Matbaatü Dârü'l-Kütüb, 1976), 50; İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-İbâre*, 73-74.

¹¹ Jaakko Hintikka, “The Once and Future Sea Fight: Aristotle’s Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX”, *The Philosophical Review* 73 (1964), 469.

¹² Aristoteles, *De Interpretatione*, 19a 28-32.

olsaydı örneğin Zeyd'in hem ak hem ak olmayan kara olması gerekirdi. [b] “Çelişik önermelerin her ikisi de yanlıştır.” Yukarıdaki gerekçelerle bunların birlikte yanlış olmaları da imkânsızdır. [c] “Belirli olmadıkları için iki çelişik önermeden birinin şu anda doğru veya yanlış olması zorunlu değildir aksine doğru da olabilir yanlış da olabilir.” Bununla birlikte doğruluk ve yanlışlığın her ikisinde de bulunmaması yani doğruluk veya yanlışlığın onların dışında olması mümkün değildir.¹³ O zaman belirli hale gelmemiş geleceğe ait mümkün önermeler için “Bir şey ya vardır ya yoktur” şeklindeki çelişiklik hükmünü, yine üçüncü halin imkânsızlığının “Bir şey hem var hem yok olamaz” şeklinde ifade edilen hükmünü iptal edemeyiz. Ancak yine üçüncü halin imkânsızlığının başka bir ifadesi olan “Bir şey ne var ne yok olamaz” hükmünü vakıa belirli hale gelinceye kadar askıya alabiliriz.¹⁴

2. Râzî'nin Mantıksal Kaderciliğe Dair Birinci Delili: Aristotelesçi Çözümün Tahlili ve Eleştirisi

Râzî mantıksal kadercilik delilini ileri sürerken önermelerle sabit ilkelerini birlikte anlatarak ilerler. Biz de delilin daha iyi takip edilebilmesi için ilkeleri ve öncüllerini ayırmaksızın birlikte anlatacağız.

Çelişen iki önerme, zatları itibariyle birinin doğru, ötekinin yanlış olduğu iki önermedir.¹⁵ İlkenin kendisi şöyle tanımlanabilir: İki önermenin zati dolayısıyla birinin doğru, ötekinin yanlış olmasını gerektirecek bir şekilde olumluluk ve olumsuzlukta farklı olması.¹⁶ Bu tanımda dile getirildiğine göre çelişmezlik ilkesi, iki önerme aynı konu, aynı yüklem ve aynı vakit olması şartıyla önermelerinden birinin olumsuz ötekinin olumlu olduğu, dolayısıyla aklın bunlardan birinin doğru ötekinin yanlış olduğuna kesin olarak hükmettiği iki önermedir.¹⁷ Bunu “A A olmayan değildir” olarak ifade etmek mümkündür; yani bir şey, aynı zamanda hem kendisi hem başkası olamaz.

Çelişmezlik ilkesi niceliği belirli önermelerde dördüncü bir şartı daha karşılamalıdır ki o da önermelerden birinin tümel ötekinin tikel olmasıdır.¹⁸

¹³ Ebû Alî İbn Sînâ, *Yorum Üzerine: İbâre*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 66 (82. prf).

¹⁴ Bu çözümün “üçüncü halin imkânsızlığı” hükmünü ortadan kaldırıp kaldırmadığı tartışmaları için bk. Hugh Rice, “Fatalism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)*, ed. Edward N. Zalta (Erişim 15 Mayıs 2022).

¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 9/59; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Ali Rizâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005), 1/215.

¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mantuku'l-Mûlahhas*, ed. Ahad Ferâmurz Karameleki - Âdîne Asgarînejad (Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381), 175.

¹⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/60; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/216.

¹⁸ Râzî, *Mantuku'l-Mûlahhas*, 179.

Bu da çelişki hükümlerinin nitelikleri farklı, nicelikleri aynı önermelerdeki zorunlu (vâcib), imkânsız ve imkân maddelerine göre değişebilmesi demektir. Buna göre: [a] maddesi zorunlu olan önermeler söz konusu olduğunda tümel iki zorunlu önermeden birinin doğruluğu, ötekinin yanlışlığını gerektirir. [b] Maddesi imkânsız önermeler söz konusu olduğunda tümel iki imkânsız önermeden birinin doğruluğu, diğerinin yanlışlığını gerektirir. [c] Maddesi mümkün önermeler söz konusu olduğunda ise niceliğine bağlı olarak iki tümel önerme aynı anda yanlış olabilir; iki tikel önerme aynı anda doğru olabilir.¹⁹ Ancak bizi burada mümkün önermelerin konularının zamansal durumlarına bağlı olarak ele alınması ilgilendirmektedir ki bu yoruma göre [i] geçmiş ve şimdide mümkün olup meydana gelmiş şeyler zatı itibariyle doğru, meydana gelmemiş şeyler zatı itibariyle yanlıştır.²⁰ Buraya kadar klasik fizik ve metafizik bakımından bir problem görünmemektedir. [ii] Geleceğe ait mümkün ise tartışma noktasıdır. Bu nedenle bu kısmı müstakil olarak ele alalım.

Geleceğe ait mümkün hakkında iki görüş ileri sürülebilir: [a] Özgür irade pozisyonu (el-kader): Buna göre geleceğe ait mümkün hakkında doğru ve yanlış belirli değildir, belirlenime göre biri doğru, öteki yanlış olacaktır. Bu görüş yukarıda Aristo ve onu takip eden filozofların görüşü olarak tahlil edildiğinden burada tekrar ele almayacağız.²¹ [b] Cebr yani kadercilik pozisyonu (*el-cebr*): Geleceğe ait mümkün çelişik önermelerden birinin kendinde (*nefsü'l-emir*) bizzat doğru, çelişğinin ise bizzat yanlış olması gerekir. Biz burada kadercilik bağlamını ele aldığımızdan ikinci görüşün nasıl temellendirildiğine odaklanalım:

Râzî ikinci pozisyonu desteklemek için şu delili ileri sürer:

Delilin birinci önermesi: Bir şey hakkında doğrudur veya yanlıştır dediğimizde doğruluk ve yanlışlığın nefsülemrde ve dışta mahallinin olması gerekir. Şimdi burada doğruluk ve yanlışlıkla ilgili -mutabakatlarını da dikkate alarak- üç varsayım ileri sürebiliriz. [a] Doğruluk ve yanlışlık olumsuzluk ve olumluluk açısından birbirinin karşıtıdır. Çünkü doğru örtüşen bildirimdir; yanlış ise örtüşmeyen bildirimdir. Bu durumda karşıt olan bu iki nitelikten birinin kesinlikle mevcut bir nitelik olması, ötekinin olmaması gerekir. Mevcut nitelik de ancak belirli bir nesne tarafından taşınabilir.²² [b] Doğruluk ve yanlışlık niteliklerinin her ikisinin de mevcut nitelikler olduğunu varsayabiliriz. Doğruluk ve yanlışlık mevcut ve gerçek nitelikler ise her birinin mahallinin dışta bulunması gerekir. Çünkü

¹⁹ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 179.

²⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/60.

²¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/60.

²² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/62.

kendinde mevcut olan her şey zâtı itibarıyla belirlidir ve hariçte vardır.²³ [c] Doğruluk ve yanlışlığın her ikisinin de olumsuz (*selbî*) nitelikler olduğunu varsayabiliriz. Bu durumda olumsuzluğu ifade eden niteliğin de belirli bir mahallinin olması gerekir. Çünkü olumsuzlama, var olması mümkün olan bir şeyin bir mahalde bulunmamasından ibarettir. Dolayısıyla bu niteliğin o mahalde var olma imkânı olmadığı sürece zihin, niteliğin mahalde bulunmadığına dair hüküm veremez. Öyleyse her ne kadar olumsuz bir nitelik olsa da, onun da belirli bir mahallinin olması gerekir.²⁴ Sonuçta bir şey hakkında “doğrudur” veya “yanlıştır” şeklindeki her iki hükümde bulunan -vucûdî veya selbî olmaları fark etmeksizin- doğruluğun ve yanlışlığın birer mahallinin olması gerekir.

Delilin ikinci önermesi: Zamansal olaylar, şimdinin geçmişten geleceğe doğru hareketiyle süreklilik ve akış içindedir. Buna göre daha önce var olmayan şeyler sürekli olarak meydana gelir ve yok olur. Bu nedenle zamansal olaylar insan tarafından geçmiş, şimdi ve gelecek modları içinde tasavvur edilir. Bu durumda geçmiş olaylar geçmişte değişmeyecek şekilde yerlerini alır ve değiştirilmeleri mümkün değildir. Bu, Râzî'nin cebr problemini zamanın A teorisine göre ele aldığını gösterir.²⁵ Çünkü Râzî şöyle söyler: “Geçmiş zamanda var olan bir şeyde değişikliğin meydana gelmesi imkânsızdır.”²⁶

Delilin üçüncü önermesi: Doğruluk ve yanlışlık niteliklerinin doğruluğu nefsülemre nispetlidir. Bu nedenle ontolojik bir durum olan doğruluk ve yanlışlığın nefsülemre örtüşmesi ile bunun epistemolojik olarak zihinde bilinip bilinmemesi (*zihnî imkân*) başka şeylerdir. Böylece “Zeyd yarın çarşıya gidecek veya gitmeyecek.” önermelerinin ontolojiyi ilgilendiren örtüşme yönü şöyle ifade edilebilir. Gelecek mümkün varlık hakkındaki doğrunun da yanlışın da nefsülemrde belirli olması gerekir. Çünkü doğruluk ve yanlışlık nefsülemrde meydana gelen iki niteliktir ki bu niteliklerin hakiki veya selbî olması bu durumu etkilemez. Doğruluk ve yanlışlık nefsülemrde belirli bir mahalli gerektiriyor ise bu iki önermeden birinin nefsülemrde doğru, ötekinin de yanlış olmakla nitelenmesi gerekir. Bu da demektir ki gelecek olaylar hakkında da geçmiş hakkında verilen hükmün aynısı verilebilir: Çünkü doğruluk ve yanlışlığın nefsülemrde bulunması, “gelecekte meydana gelecek bütün olayların, zatları itibarıyla, önce gelenin sonraki olması ya da sonra gelenin önceki olması *imkânsız olacak bir düzende bulduklarını* göstermektedir.”

²³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/60-61.

²⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/62.

²⁵ W. L. Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2001), 160.

²⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/57.

Delilin Dördüncü Önermesi: “Zeyd yarın çarşıya gidecek veya gitmeyecek.” önermelerinin epistemolojiyi ilgilendiren yönü insanın bilgisi ve tahmininde bir değişikliği gerektirse de olayların nefüslemlerdeki sıradüzeni ile ilgili bir sonuç doğurmaz. Yani Aristo ve İbn Rüşd’de ortaya çıkan özgürlüğe geleceğe dair önermenin bilinmemesinden hareketle kapı aralama çabası ontolojik düzlemi değiştiremez. Olsa olsa gelecekte belli bir sıradüzeni içinde zorunlu olarak işleyen bir akışa dair insanın körlüğünü ifade edebilir. Çünkü geleceğe ait mümkünle ilgili bir önermenin belirsizliği sadece zihindedir. Bu durumda zihindeki belirsizlik, doğrulukla nitelenen şeyin çelişiklerden hangisi olduğunun bilinmemesidir. Sonuç olarak epistemolojik olarak bugün geleceğe ait iki çelişik önermeden hangisinin doğrulukla, hangisinin yanlışlıkla nitelendiğini bilmeyebiliriz. Ancak nefüslemlerde ikisinden birinin bizzat doğru, diğerinin yanlış olmakla nitelendiği belirli ve gereklidir.²⁷

Epistemolojik açıdan üçüncü halin imkânsızlığını da üçüncü hali de ifade edecek şekilde iki yorum yapılabilir. Birinci yoruma göre gelecekte bir olayın mutlaka ya var ya yok seçeneklerinden birini taşıyacağı, gelecekte bir olayın hem var hem yok olmayacağı, gelecekte bir olayın ne var ne yok olamayacağı bilinir. Bu anlamıyla gelecek olayın çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı şartlarını taşıdığı söylenebilir. Ancak bu gelecekteki olayın zamanı dikkate alınarak ifade edilmiştir. İkinci yorumda ise bugünü dikkate alarak bugünden gelecekteki bir olayın var ya da yok seçeneklerinden hangisini taşıyacağı bilinemez. Bu ise üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini ihlal eden bir yorum olarak anlaşılabilir. Ancak cebr yorumu için epistemolojik yorumdaki üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin ihlali Râzî’nin değil, daha çok, özgürlük problemini insanın epistemolojik durumundan hareketle çözmeye çalıştıkları için Aristoteles ve İbn Rüşd’ün karşılaştığı bir sorun gibi görünmektedir.

Ontolojik açıdan bakıldığında ise “Zeyd yarın çarşıya gidecek veya gitmeyecek” önermeleri çelişiktir ve üçüncü halin imkânsızlığı özelliğini taşır. Çünkü ontolojik olarak:

Zeyd yarın aynı vakitte çarşıya gidecek veya gitmeyecektir.

Zeyd’in yarın aynı vakitte çarşıya hem gideceği hem gitmeyeceği söylenemez.

Zeyd’in yarın aynı vakitte çarşıya ne gideceği ne gitmeyeceği söylenemez.

Peki, bu ontolojik hükümler özgür irade açısından ne anlama gelir? Özgürlük açısından bakıldığında bu önermelerin doğruluk değerlerinin hem geçmişte hem gelecekte değiştirilmeleri mümkün olmadığı anlaşılır.

²⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/60-61.

“Bu, gelecekte meydana gelecek bütün olayların bir fazlalık, eksiklik ve değişiklik meydana gelmesi imkânsız olacak şekilde belirlenmiş olmasını gerektirir.”²⁸ Bu da demektir ki ontolojik olarak geçmişte ve gelecekte belirli olan olaylar zinciri cebr pozisyonunu savunmak için haklı bir gerekçe oluşturur.

Soruyu yeniden sorarak biraz daha ayrıntılı tartışabiliriz: Ontolojik durumdan hareketle cebr pozisyonu ispatlanabilir mi?

Aristoteles'ten “deniz savaşı” örneğini ödünç alarak Râzî'nin delilini açıklayabiliriz: Gelecekte deniz savaşı olacağı, doğru veya yanlış niteliklerini taşıyan bir önermedir. Şimdi gelecekte deniz savaşı ya gerçekleşmez veya gerçekleşir. Diyelim ki gelecekte bir deniz savaşı olacağı önermesi doğrudur. Öncelikle mümkün bir şeyin meydana geldiğini varsaymak imkânsız değildir. Yani mantıksal açıdan geleceğe ait mümkün bir şeyin gerçekleşeceğini varsaymakta bir tutarsızlık yoktur. Ancak elbette meydana gelmediğini de varsaymak mümkündür ki şimdi meydana gelmediğini varsayalım. Meydana gelmediği takdirde, onun meydana geleceğine dair önermemiz, varlık alanına girdiği ilk andan itibaren yanlış olacaktır. Hâlbuki doğrulukla nitelendiğini varsaymıştık. Doğru olduğunu söylediğimiz göz önüne alınırsa bu olayın gelecek vakitte meydana gelmemesi, geçmiş zamanda doğruluk niteliğinin ondan kalkmasını gerektirir. Bu ise geçmiş zaman üzerinde tasarrufta bulunmayı gerektirir ki bu yukarıda ifade edilen A zaman teorisi bakımından imkânsızdır. Böylece o fiilin gelecekteki vakitte meydana gelmemesinin, bir imkânsız gerektirdiği ortaya çıkmıştır. İmkânsız ve zorunlu tarafları arasındaki mümkünün gerçekleşmemesi imkânsızlığı gerektiriyorsa bu durumda mümkünün gerçekleşmemesi imkânsız, bir başka ifadeyle gerçekleşmesi zorunludur. Böylece çelişmezlik kuralı gereği deniz savaşının gelecekte gerçekleşmemesi imkânsız, gerçekleşmesi zorunludur.²⁹

Aynı akıl yürütmeyi gelecekte bir deniz savaşı olacağının yanlış olduğunu ifade eden önerme üzerinden de yürütebiliriz. Diyelim ki gelecekte bir deniz savaşı olacağı önermesi yanlıştır. Öncelikle mümkün bir şeyin meydana gelmediğini varsaymak imkânsız değildir. Yani mantıksal açıdan geleceğe ait mümkün bir şeyin gerçekleşmeyeceğini varsaymakta bir tutarsızlık yoktur. Ancak elbette meydana geldiğini de varsaymak mümkündür ki şimdi meydana geldiğini varsayalım. Meydana geldiği takdirde, onun meydana gelmeyeceğine dair önermemiz, varlık alanına girdiği ilk andan itibaren yanlış olacaktır. Hâlbuki meydana geleceğinin yanlış olduğunu varsaymıştık. Yanlış olduğunu söylediğimiz göz önüne alınırsa bu olayın gelecek vakitte meydana gelmesi, geçmiş zamanda

²⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/61.

²⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/61.

yanlışlık niteliğinin ondan kalkmasını gerektirir. Bu ise geçmiş zaman üzerinde tasarrufta bulunmayı gerektirir ki bu yukarıda ifade edilen A zaman teorisi bakımından imkânsızdır. Böylece o fiilin gelecekteki vakitte meydana gelmesinin, bir imkânsız gerektirdiği ortaya çıkmıştır. İmkânsız ve zorunlu tarafları arasındaki mümkünün gerçekleşmesi imkânsızlığı gerektiriyorsa bu durumda mümkünün gerçekleşmesi imkânsız, bir başka ifadeyle gerçekleşmemesi zorunludur. Böylece çelişmezlik kuralı gereği deniz savaşının gelecekte gerçekleşmesi imkânsız, gerçekleşmemesi zorunludur.³⁰

3. Râzî'nin Birinci Deliline İtirazlar ve Cevapları

Râzî'nin birinci deliline karşı üç itiraz ileri sürülebilir.

Öncelikle delil, doğruluk ve yanlışlık hükmünün gerçek bir nitelik olduğu, bu niteliklerin gerçekliklerinin dışta mevcut bir varlığa dayandığı ve dışta mevcut olmanın da belirlenime sahip olmak anlamına geldiği varsayımına göre inşa edilmiştir. Hâlbuki denilebilir ki doğruluk ve yanlışlık gerçek sıfatlar olmayıp dışta gerçeklikleri olmayan birer itibarî niteliklerdir; bu durumda doğruluk için bildirimin dışa örtüşmesi gerekmez ve nihayet dışın da belirlenime sahip olmakla özdeşleştirilmesi tartışılabilir.³¹ Bu soruyu bir başka açıdan şöyle ifade etmek de mümkündür. Önermenin doğruluğundan, ifade edilen şeyin zorunluluğuna geçiş mümkün müdür?

Râzî'nin bu eleştiriye verdiği cevap yukarıda ele alındı. Kısaca ifade etmek gerekirse doğruluk ve yanlışlık nitelikleri gerçek birer nitelik iseler onların mahallinin olması gerekir. Birinin gerçek ötekinin selbî veya her ikisinin de selbî nitelik olması durumunda dahi onların bir mahalle sahip oldukları ileri sürülebilir. Bu durumda itiraz ortadan kalkacaktır.

Ancak yine de hala Râzî'ye doğruluk ve yanlışlığın dışın değil, önermelerin bir keyfiyeti olduğu üzerinden bir itiraz ileri sürmek mümkündür. Râzî'nin bu itiraza cevabı, üçüncü itiraz bağlamında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

İkinci itiraz doğruluktan zorunluluğa dolayısıyla kaderciliğe geçişin mümkün olup olmadığı noktasında ileri sürülebilir. Yani bir önermenin doğruluğunun onun dışta gerçekleşmesini ve zorunlu olmasını gerektirip gerektirmediği sorulabilir. Klasik örtüşme teorisi içerisinde kaldığında Râzî'nin bu soruyu yukarıdaki cevapta olduğu gibi cevaplayacağını varsayabiliriz. Doğruluk ve yanlışlık nitelikleri örtüşme teorisi gereği mahallerine örtüşmek zorundadır. Dışla örtüşmeyen bir önerme salt zihni bir hükümdür, dışla ilgisi ve örtüşmesi olmadığı için de ya hayalî ya vehmî olan bir cehaletten ibarettir. Bu durumda önermenin doğruluk değerinden

³⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/61.

³¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/61.

dışa geçiş ve dıştan hareketle de burada zorunluluğa geçiş meşrudur. Kısaca Râzî'nin bu delil bağlamında savunduğu örtüşme teorisinde doğruluktan zorunluluğa geçiş meşrudur. Ancak bir önermenin doğruluğu ifade edildiği zaman mı yoksa gerçekleşme zamanına mı bağlı olacağı hala bir problem olarak tartışılabilir ki bunu da Râzî'nin üçüncü delilinde ele alacağız.

Üçüncü itiraz olarak her ne kadar tarafların bizzat doğru veya yanlış olduğu belirli olmasa da doğru ve yanlış olmaktan yoksun kalamadığı söylenebilir ki aslında bu itiraz Aristoteles, Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün çözümlerinin Râzî'nin deliline karşı bir itiraz olarak ileri sürülmesidir. Aristoteles ve takipçileri mümkün gelecek önermelerden kadercilik teorisinin çıkarılmasına karşı iki çelişğin doğru ve yanlış olmaktan yoksun kalmadığı ancak bizzat hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunun bugünden bilinmediğini çözüm olarak ileri sürmüşlerdi. Râzî bu çözümün kendi pozisyonunu tehdit ettiğinin farkında olduğundan bu çözümü kendi deliline karşı bir itiraz olarak kaydeder:

Râzî'nin bu itiraza cevabı farklı metinlerinden hareketle inşa edilebilir: Öncelikle zihnî zorunluluk haricî zorunluluktan özeldir. Çünkü zihnin, iki tarafının salt tasavvurundan hareketle kesin hüküm verdiği her önerme dışta da böyledir. Aksi takdirde bedihilere güven ortadan kalkardı. Fakat bunun tersi yani dışta zorunlu olan her şeyin zihinde de zorunlu olması gerekmez ki nazariler böyledir.³² Bu da dışta zorunlu olarak gerçekleşen şeylerin zihinde de zorunlu olarak bulunması gerektiği, bunun ancak bir araştırma ve delil ile belirli hale getirilebileceği anlamına gelir. Şimdi nefsülemrde doğru ve zorunlu olan bir deniz savaşının, zihinde zorunlu olarak meydana gelmediği yani *muhassal olmayan*³³ ve *müteayyin olmayan*³⁴ bir şekilde belirsizliği kabul edilebilir.

Ancak bu belirli olmama (*gayr-ı muhassal/gayr-ı müteayyin*) nasıl yorumlanmalıdır? Öncelikle zahirî yorumu sunalım: Doğru ve yanlışın maddesi zorunlu ve imkânsız önermelerde, ayrıca geçmiş ile şimdiki mümkün önermelerde belirli (*müteayyin*) olduğunu, geleceğe ait mümkün önermelerde ise belirli olmadığını dile getirmiştik. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki metni ilk bakışta böyle yorumlanabilir: Yani geleceğe ait mümkün önermelerde doğru ve yanlış belirli değildir. Çünkü “Zeyd’in kalkması mümkündür” dediğimizde doğruluğun belirli olması Zeyd’in kalkmasının belirli olması şartına bağlıdır. Ancak Zeyd’in kalkması, değişemez şekilde belirli hale geldiğinde ise mümkün değil, zorunlu olur. Ancak bu durumda o fiile irade ve kudret ilişmez. İnsan irade ve kudret sahibi olduğuna göre gelecekte Zeyd’in kalkması ve kalkmamasının belirli

³² Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 157.

³³ Fârâbî, *Kitâbü'l-İbâre*, 50; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-İbâre*, 73.

³⁴ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine: İbâre*, 67.

olmaması gerekir. Yukarıda ifade edildiği gibi doğruluk ve yanlışlık haber verilenin belirli olmasına bağlıdır. Bu durumda bunlar kendinde belirli olmayınca, iki çelişik durumdan biri doğru ve yanlış olarak belirli olamaz.³⁵ Aynı öncüller kısmen değiştirilerek bir başka akıl yürütme daha yapılabilir. Gelecekle ilgili iki çelişik önermeden biri doğrulukla nitelenecek şekilde belirli olsaydı, terkedilmesi mümkün olmayan bir kadercilik (cebr) gerekirdi. Kadercilik yanlıştır. O halde gelecekle ilgili mümkün önermeler belirli değildir.³⁶ Râzî bu yorumu zahiri ve meşhur yorum olarak niteler, hatta ona göre İbn Sînâ bu çözüme razı görünmemektedir. Râzî'ye göre tahkik şudur:

“Bil ki durum, görünüşte yukarıda anlattığımız gibi olsa da tahkik böyle değildir. Zira bütün mümkünler Zorunlu Varlık'a dayanır ve onların her birinin belirli bir vakti ve belirli bir sınırı vardır. Mümkünler sadece bu tarzda tahakkuk eder. Mümkünlerin bizatihi kendisine odaklanıldığında ise onlar hakkında ne varlık ne yokluk doğru olarak söylenemez. Mümkünlerin zorunlu varlıkta son bulması bakımından sebeplerine bağlı olduğu dikkate alınırsa onların her birinin belli bir sınırı ve bilinen bir sonu olur ve ancak buna örtüşen söz doğru ve örtüşmeyen de yanlış olur. Ancak biz onlardaki doğru ve yanlış sözü ayırt edemeyiz. Biz doğrunun bizzat kendisini bilemediğimizde doğru da kendinde belirli olmaması gerekir. Bunu daha fazla izah eden bir delil de şudur: Doğruluk ve yanlışlık, söz (önerme) için sabit olan niteliklerdir ve onlar belirli bir mahal ve konu gerektirir. “Zeyd kalkacak veya kalkmayacak” dediğimizde doğruluk [a] ya bu iki önermeden birinde bulunur. Bu önerme kendinde doğrulukla nitelenmiş olur. O halde doğru kendinde belirlidir. [b] Ya da doğruluk önermelerden birinde bulunmaz. Bu durumda onların her biri doğru ve yanlışlıktan boş olur ki bu imkansızdır. [c] Ya da onların her biri tek tek doğruluk ve yanlışlıktan boş olur, sonra onlarda doğruluk ve yanlışlık meydana gelir ki bu da makul değildir. Binaenaleyh İbn Sînâ'nın “filozofların cumhuruna göre bazı mümkünlerde belirli olmamış olsa da” sözünün anlamı şudur: Gelecekle ilgili mümkün önermelerde doğruluk ve yanlışlık meşhura göre belirli değildir, yoksa gerçekte belirlidir.”³⁷

O halde doğruluk ve yanlışlığın İbn Sînâ'nın dediği gibi önermelerin birer niteliği olması ve bunun mahiyette bilinmemesi ile sebeplerine bağlı olan varlıktaki durumunun farklı olması kaçınılmaz görünmektedir. Bu noktada esas soru şöyle dile getirilebilir: Zihnî imkândan³⁸ hareketle

³⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/217.

³⁶ Râzî, *Mantuku'l-Mûlahhas*, 176-177. Râzî devamında şöyle yazar: “Bil ki bu, kazâ ve kader meselesinin uzantılarından biridir ve metafizikte fiillerin hepsinin ihtiyaç silsilesinde Zorunlu Varlık'a dayandığına dair delil zikredeceğiz. Böyle olduğunda çelişkinin iki tarafından biri nefsü'l-emrde belirli olur. Evet, eğer burada kastedilen, bu belirliliğin mümkünün zatı nedeniyle olmadığı veya belirli tarafın hangisi olduğunu bilmediğimiz ise bu doğrudur.”

³⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/218-219.

³⁸ Zihnî imkân zihnin özne ve yüklem ilişkisine dair tereddüdünden ibarettir. Râzî, *Mantuku'l-Mûlahhas*, 158.

gelecekteki haricin/dışın kendindeki durumu da tereddüt ve imkan alanı olarak belirlenebilir mi?

Râzî bu sorunun cevabını alıntıladığımız bölümde varlık-mahiyet ayrımı yaparak gerçekteki durumun bir belirsizlik taşımadığını söyleyerek cevapladı. Ancak onun bu cevabı başka metinlerinde daha açık bir şekilde ifade ettiğini görmek mümkündür: Örneğin ona göre: “Belirsizlik sadece zihinde meydana gelir. Hariçte olan ise ya doğruluk veya yanlışlık niteliğidir. Zira önerme ikisinden de yoksun olduğu takdirde, çelişen iki şeyden yoksun olması gerekir ki bu imkânsızdır”.³⁹ O halde Râzî, Aristotelesçi geleneğin çözümünün eğer ontolojik düzlemde yorumlanırsa ontolojik düzlemde üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini ihlal ettiğini düşünmektedir.⁴⁰ Çünkü bu “Zeyd yarın ne çarşıya gidecek ne çarşıya gitmeyecek” şeklinde üçüncü halin bir ifadesinden başka bir şey değildir. Eğer Aristotelesçi geleneğin belirsizlik çözümü, epistemolojik düzlemde yorumlanırsa insanın zihni olarak bilip bilmemesinin ontolojik düzlemde belirsizliği gerektirmesi gerekli değildir.

Sonuç itibarıyla “bu delil, gelecekte meydana gelecek bütün olayların, zatlari itibarıyla, önce gelenin sonraki olması ya da sonra gelenin önceki olması imkânsız olacak bir düzende bulduklarını göstermektedir.”⁴¹

4. Râzî'nin Mantıksal Kaderciliğe Dair İkinci Delili: Gelecekle İlgili Mümkün Alanın Çelişmezlik İlkesini İhlali

Râzî'nin ikinci delili yine mümkün fikrini eleyerek iradeyi elemeye yöneliktir. Râzî bu delilini geçmiş ve şimdide olan ve olmayanın zorunlu olduğu, gelecekteki imkan fikrinin mantıksal çelişki oluşturduğu, dolayısıyla geleceğe dair imkanın da imkânsızlığı gerektirdiği fikri üzerine inşa eder. Şimdi delilin adımlarına biraz daha yakından bakalım:

Geçmiş ve şimdide nispetle imkân var mıdır? Râzî'ye göre yukarıda anlatılan zamanın A teorisine binaen geçmiş veya şimdiki bir olay, zorunlu veya imkânsız taraflardan biri haline gelmiştir. Çünkü geçmiş veya şimdiki bir olay, meydana gelmiş ve geliyorsa zorunlu olmuş, meydana gelmemiş veya gelmiyorsa imkânsız olmuştur.⁴² Daha önce Aristo tarafından dile getirilen teoriye göre, olan her şey zorunlu olarak gerçekleşirken olmayan her şey de zorunlu olarak gerçekleşmez. Dolayısıyla geçmiş ve şimdi, yokluğunun imkânının çelişğine sahip olması itibarıyla zorunludur. Râzî'nin açıklamasıyla buradaki zorunluluk yüklem bakımından

³⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/62.

⁴⁰ Râzî'nin İbn Sînâ yorumuna göre, İbn Sînâ, bu ihlalin meşhur olarak önermelerin niteliği düzeyinde gerçekleştiğini, gerçekteki durumun ise bir ihlal barındırmadığını düşünmektedir. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve'l-tenbîhât*, 1/218-219.

⁴¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/62.

⁴² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/204.

zorunluluk (*lâhık zorunluluk*) olup geçmiş ve şimdideki mümkünün varlığı yokluğunun çelişğidir. Özetle geçmiş ve şimdide bir tarafın bulunması öteki tarafın bulunmasını imkânsız hale getirir.

Peki, geleceğe nispetle imkân (*el-îmkânü 'l-istikbâlî*) var mıdır? Râzî'ye göre imkânın geleceğe nispetle varlığı da bulunması da imkânsızdır. “Zeyd yarın çarşıya çıkacak” ve “Zeyd yarın çarşıya çıkmayacak” şeklinde geleceği ifade eden iki önermeyi ele alalım. Çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleri gereği bu önerme hakkında dört seçenek ileri sürülebilir:

[a] Bu iki önerme ya birlikte doğrudur ki iki çelişğinin bir araya gelmesinin imkânsızlığı sebebiyle bu imkânsızdır.

[b] Bu iki önerme ya da birlikte yanlıştır ki iki çelişğinin birlikte ortadan kalkmasının imkânsızlığı sebebiyle bu da imkânsızdır.

[c] Bu iki önerme ya da biri belirli olmaksızın doğru ve öteki belirli olmaksızın yanlıştır. Bu kısım da yanlıştır. Çünkü bir önermenin doğru ve yanlış olması gerçek bir niteliktir. Dışta var olan gerçek bir niteliğin dışta var olan bir mahallinin olması gerekir. Dışta böyle olan ve kendinde var olan her şey kendinde belirlidir. Dolayısıyla kendinde belirli olmayan bir şeyin dışta var olmadığını, dışta var olmayan şeyin de dıştaki var olan bir nitelik için bir mahal olmasının imkânsız olduğunu söylemek gerekir. Önermenin haber verdiği şeye örtüşmesi veya örtüşmemesi varlığın kendinde (*nefsü 'l-vücûd*) sabittir. O zaman bu ikisinden birini belirsiz bir şekilde doğru kabul etmenin yanlış olduğu ortaya çıkar.

[d] Ya da geleceğe dair bu iki önermeden biri nefsülemlerde belirli olarak doğru, öteki belirli olarak yanlıştır. Bu durumda doğruyla örtüşen önermenin gerçekleşmesi zorunlu, yanlışla örtüşen önermenin gerçekleşmesi imkânsız olur.

Sonuç olarak geçmiş, şimdi ve geleceğe nispetle bir şey kendinde mümkün varlık değildir, kendisine eklenen (*lâhık*) yani yüklem bakımından zorunluluk sebebiyle ya varlığı zorunlu ya da varlığı imkânsızdır. Geçmiş, şimdi ve geleceğe nispetle mümkün bulunmadığında irade de bunlardan biriyle ilgili olmaz. Bu durumda özgürlükten bahsetmek söz konusu olamaz. Ancak önceki argümanda dile getirildiği üzere, akıl, epistemolojik olarak, gerçekleşen yönü ve imkânsız yönü bilmeyince duraksar ve tereddüt içinde kalır. Bizim imkân diye bahsettiğimiz de işte zihinde bulunan bu imkândır. Ancak zihindeki tereddütlerin gerçekte dışta ve nefsü'l-emrde bir imkân alanı veya özgürlük alanı oluşturduğu ileri sürülemez. Çünkü imkânın nefsü'l-emrde ve dışta bulunması imkânsızdır.⁴³

⁴³ Râzî, *el-Metâlibü 'l-âliye*, 1/204.

5. Râzî'nin Mantıksal Cebre Dair Üçüncü Delili: Gelecekle İlgili Mümkün Alanın İnkârına Dair Referans Noktası

Râzî'nin cebr ile ilgili üçüncü delili yine gelecekteki imkânın bulunmadığı ile ilgilidir. Ancak bu sefer ispat, çelişmezlik ilkesi üzerinden değil önermenin *olay*, *konuşma noktası* ve *referans noktası* üzerinden yapılmıştır.

Çağdaş tartışmalarda Aristoteles'in ifade ettiği mantıksal cebr argümanına karşı geliştirilen çözümlerden biri de Lucas'ın çözümüdür. Lucas bir önermenin *olay*, *konuşma noktası* ve *referans noktası* şeklindeki üç noktayı dikkate alan Reichenbach'ın zaman teorisine dayalı bir çözüm geliştirmiştir. Bu çözüme göre söylenenlerin doğruluğu dünyanın ifade anındaki durumuna değil, referans noktası sırasındaki dünyanın durumuna bağlıdır.⁴⁴ Bu çözüme göre örneğin “Zeyd yarın çarşıya çıkacak” cümlesinin referans noktası, Türkçedeki vurguyu da kullanarak “Zeyd çarşıya *yarın* gidecek” anlamında bugün değil, yarındır. Dolayısıyla bu doğrudur. Ancak “Zeyd yarın çarşıya çıkacak” cümlesi “Şimdi diyorum ki Zeyd yarın çarşıya çıkacak” şeklinde konuşma noktası *şimdi olarak* dikkate alınsaydı önerme doğru olmazdı.

Râzî bu çözümü öngörmüş ama yeterli görmemiştir. Râzî'ye göre böyle bir çözümün *konuşma noktasında* olayın imkânına dair hüküm verdiğimizde ortada olay yoktur. Olay geldiğinde ise konuşma noktasındaki hükmümüzün kendisi yoktur. Bu durumda konuşma noktasında imkânın tasarımı varsa da gerçekliği yoktur, olay gerçekleştiğinde ise imkânın kendisi yoktur. O halde gelecekteki imkân görüşü doğru değildir. Şimdi Râzî'nin argümanına biraz daha yakından bakalım:

Râzî'nin iddiası gelecekteki imkân (*el-imbân el-istikbâli*) görüşünün imkânsız olduğuydu. Bu iddiayı burada ispat eden delil şöyle anlatılabilir: Diyelim ki gelecekteki imkân hakkında şimdi var olan bir şeyin gelecekte yok olmasının mümkün olacağı üzerinden konuşabilir ve şimdi var olan bir şeyin gelecekte yokluğunun mümkün olduğuna hükmedebiliriz. Bu durumda ya şimdiki zamanı ya gelecek zamanı referans noktası olarak konuşabiliriz. Şimdi bu iki referans noktasının imkân fikrini inşa etmede yardımcı ve yeterli olup olmadığına bakalım:

Öncelikle Râzî'nin belirttiği felsefe tarihindeki üç imkan yorumuna işaret edelim. Birincisi bilfiil-bilkuvve ayrımından hareket eden İskender'in kabul ettiği ve Fârâbî'nin takip ettiği görüştür. Bu gelenek önce gelen (sâbık) - sonra eklenen (lâhık) zorunluluk ve varlık-mahiyet ayrımına sahip olmadığı için gerçekleşeni zorunlu, gerçekleşmeyi imkansız olarak kabul edip imkanı sadece geleceğe nispetle kabul etmiştir. İkinci görüş ise

⁴⁴ Rice, “Fatalism”.

Teofrastus'un ve İbn Sînâ'nın kabul ettiği görüştür. Buna gelenek ise önce gelen (sâbık) - sonra eklenen (lâhık) zorunluluk ayırımını yapabildiği için imkanı bütün zamanlara nispetle kabul etmiştir. Râzî üçüncü bir görüş olarak ise hale nispetle imkan görüşünü kabul edenleri ele almaktadır. İşte Râzî'nin burada sunacağımız argümanı, gelecekle ilgili imkan görüşünü kabul edenlere karşı ileri sürülen delillere dayanmaktadır.⁴⁵

Râzî gelecekle ilgili imkân (*el-imbân el-istikbâli*) görüşünün geçerliliğini şu delille sorgular: Diyelim ki gelecekle ilgili bir mümkün hakkında konuşurken ya şimdi var olan bir şeyin gelecekte yok olmasının mümkün olacağı veya şimdi yok olan bir şeyin gelecekte varlığının mümkün olduğuna hükmedebiliriz. Bu durumda ya şimdiki zamanı ya gelecek zamanı referans noktası olarak konuşabiliriz. Şimdi bu iki referans noktasının imkân fikrini inşa etmede yardımcı ve yeterli olup olmadığına bakalım:

[a] Ya şimdiki zamanı referans olarak konuşuyoruzdur. Bu söylemde şimdi var olan bir şeyin gelecekteki yok olma imkânının şimdide meydana geldiği varsayılmaktadır. Oysa böyle bir durum imkânsızdır. Çünkü gelecekteki yokluk, gelecekte olması bakımından geleceğin meydana gelmesine bağlıdır. Geleceğin şimdide meydana gelmesi ise imkânsızdır. O halde geleceğe ait yokluk olması bakımından geleceğe ait yokluğun meydana gelmesi, imkânsız bir şartın yani geleceğin şimdide hazır olmasına dayanır. İmkânsız dayanan imkânsızdır. O halde geleceğe ait yokluğun şimdide hazır olması imkânsızdır. Çünkü geleceğin meydana gelmesi şimdide değil gelecekte söz konusu olacaktır. Bu durumda Lucas'ın yukarıda verdiğimiz görüşünde de katıldığı gibi, konuşma noktası referans alındığında gelecekteki yokluğun imkânına dair önerme, hem zaman gerçekleşmediği için hem meydana gelmiş bir şeyi göstermediği için doğru değildir.

Râzî'nin bu argümanına “Gelecekteki yokluk, geleceğin var olması şartına bağlı olduğundan şimdide meydana gelmesi imkânsız olsa da gelecekte imkânsız değildir. Dolayısıyla konuşma zamanı şimdi olsa da, bu imkânın geleceğe nispetle var olduğunu söylüyoruz” şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Ancak Râzî bu itiraza şöyle cevap verecektir: Geleceğe ait imkân, görelige ait bir nispettir. Nispetler, birbirine nispet edilen iki şey bulunursa gerçekleşir. O halde birbirine nispet edilen iki şeyin yani geleceğin ve gelecekteki imkânın bir araya gelmesi imkânsız olduğunda bu

⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni 'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1373), 1/134; Fatma Karaismail, Fahrettin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2022), 172, 419-420 Bu vesileyle makaleyi okuyarak birçok temel noktaya dikkatimi çeken Dr. Fatma Karaismail'e teşekkür ederim.

nispetin gerçekleştiğini söylemek de imkânsızdır. Bu demektir ki geleceğe ait imkânın gerçekleşme şartları her halükarda şimdi de oluşmamıştır.

[b] Ya da geleceğe ait yokluğun imkânı geleceğin var olması anında meydana gelecektir. Bu çözümde konuşma şimdide gerçekleşse bile referans noktası gelecektir. Bu çözüm, Lucas'ın yukarıda verdiğimiz çözümdür. Râzî'ye göre bu çözüm de doğru değildir. Çünkü bu, önermedeki hükmün referans noktasının gelecek zaman olması demektir. O vakit bu, gelecekteki bir şey hakkında, “o şeyin şimdiki zamanı”na nispetle mümkün olduğunu söylemek demektir. Ancak gelecek, varlığa girdiğinde gelecek olarak kalmaz, “şimdi” haline gelir. Bu durumda hem daha önceki şıkta dile getirilen problemle karşı karşıya kalırız, hem de gelecek şimdiye dönüştüğünde zorunluluğa dönüşür. Çünkü olmakta olanın zorunlulukla gerçekleştiğini yukarıda dile getirmiştik.

Râzî gelecekteki imkânı kabul etsek bile yine de imkân görüşünün temellendirilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü “Şimdideki mevcudun gelecekte yok olması mümkündür” ifadesi, hem var olanın hüviyeti hakkında yoklukla hüküm verebilmeyi hem de hakikatlerde dönüşümü gerektirir ki bunların çelişik ve imkânsız olduğu açıktır.⁴⁶

SONUÇ

Aristoteles tarafından dile getirilen mantıksal cebre dair argüman felsefe tarihinin ilgi çekici tartışmalarından biridir. Aristoteles “Deniz savaşının yarın gerçekleşeceği veya gerçekleşmeyeceği” örneğinde olduğu gibi çelişmezlik ilkesinden hareketle görüşünü temellendirir. Aristoteles kaderciliği ima ettiğini düşündüğü bu argümanı, belirli bir şekilde “Yarın deniz savaşının olacağını” söylemenin doğru olmadığını, “Yarın deniz savaşı olmayacağı”nı söylemenin de doğru olmayacağını söyleyerek çözüm bulur. Aristoteles'in bu çözümünün üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini ihlal edip etmediği tartışılmıştır. Ayrıca felsefe tarihinde mantıksal cebr argümanının Ockham, Taylor ve Lucas gibi farklı düşünürler tarafından farklı çözümleri de vardır.

Fârâbî ve İbn Rüşd ise mantıksal cebr argümanının, yani geleceğe yönelik çelişik önermelerin modalitesinin yorumunda Aristoteles'in “ne var ne yok olamaz” hükmünü askıya alan çözümünü kabul edip ve buradan hareketle geleceğe yönelik bir irade yorumu çıkarırlar. Ancak Râzî bu belirsizliği, epistemolojik bir belirsizlik olarak yorumlar ve epistemolojik belirsizliğin ontolojik akışa müdahil olduğunu kabul etmez. Bu nedenle de geleceğin epistemolojik belirsizliğinin özgürlüğün temellendirilmesine bir katkısı olmayacağını düşünür.

⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), 65.

Râzî bazı temel ilkeleri de göz önüne alarak mantıksal cebre dair üç delil ileri sürer ve bu delillerin cebri gerektirdiğini dile getirir. Birinci delil şöyle özetlenebilir: Çelişmezlik ilkesine göre “Yarın bir deniz savaşı olacak” veya “Yarın bir deniz savaşı olmayacak” önermelerinden biri nefsülemrde doğru, öteki yanlıştır. Doğruluk ve yanlışlık nefsülemrde bulunan iki gerçek (*hakikî*) niteliklerdir. Gerçek niteliklerin hariçte mahallinin bulunması gerekir. Hariçte mevcut olan her şey zâtı itibarıyla belirlidir. Doğrunun ve yanlışın nefsülemrde belirli olması gerekir. Zamanın A teorisine bağlı olarak geçmiş zamanda var olanlarda bir değişiklik mümkün değildir. “Yarın bir deniz savaşı olacak” önermesi doğruysa nefsülemrde böyledir. “Yarın bir deniz savaşı olmayacak” önermesi doğruysa nefsülemrde böyledir. O halde gelecekteki var olacak bütün olaylar; onlarda bir fazlalık, eksiklik ve değişiklik meydana gelmesi imkânsız olacak şekilde belirlidir. Bu durumda özgür irade yoktur. Aristoteles’in çözümünün başarısızlığı sadedinde ek olarak şu da söylenebilir: Önermedeki geleceğe dair mümkünle ilgili belirsizlik zihinde doğrulukla nitelenen önermenin hangisi olduğunun bilinmemesinden ibarettir. Zihni belirsizlik geleceği belirsiz kılmaz. O halde hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu bilmiyor oluşumuzdan özgür irade çıkarılamaz.

Râzî’nin ikinci delili ise şöyle özetlenebilir: İrade mümkün fiillere taalluk eder. Bir şey geçmiş, şimdi ya da geleceğe nispetle mümkündür. İmkân her üç zamanda da yoktur. Geçmiş ve şimdide zorunluluk ya da imkânsızlık vardır. Gelecek imkân fikri de doğru değildir. Çünkü doğru ve yanlış nitelikleri, hem çelişmezlik ilkesi hem üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi gereği belirsiz olamaz. Bu nedenle de gelecek önermeler hakkında varlıkta her birinin belirli olarak doğru ve yanlış olduğunu söylemek gerekir. Belirli olan ise mümkün değildir. O halde bir şey kendinde kesinlikle mümkün değildir. Dolayısıyla bir şey ya varlığı zorunlu ya da varlığı imkânsızdır. O halde cebr vardır, irade yoktur.

Râzî’nin üçüncü delili ise şöyle özetlenebilir: İrade imkânla ilgilidir. Geçmiş ve şimdi zorunludur. Geleceğe ait imkân da yoktur. Çünkü gelecekteki imkânı, şimdiki referans olarak ele aldığımızda gelecek gelmemiştir, geleceği referans aldığımızda ise gelecek şimdiye dönüştüğü için önerme zorunlu hale gelmiştir. O halde üç zamandan birinde imkân yoktur. Sonuç olarak irade değil, cebr vardır.

Özetle Râzî her üç delilde ana fikir olarak ister geçmiş, ister şimdi ister gelecek olsun bir imkân alanı olmadığını ispat etmek suretiyle özgür bir alanın olmadığını göstermek istemektedir. Fârâbî ve İbn Rüşd ise mantıksal cebr argümanının, yani geleceğe yönelik çelişik önermelerin modalitesinin yorumunda Aristoteles’in belirli hale gelmediği için “ne var ne yok olamaz” hükmünü askıya alan çözümünü kabul edip ve buradan

hareketle geleceğe yönelik bir imkân alanı ve bu imkân alanına bağlı olarak da bir irade yorumu çıkarırlar. Ancak Râzî bu belirsizliği, epistemolojik bir belirsizlik olarak yorumlar ve epistemolojik belirsizliğin ontolojik alanı belirlemede bir rolü olmadığını ileri sürer. Bu nedenle de geleceğin epistemolojik belirsizliğini özgürlüğe açılan bir kapı olarak görmez.

KAYNAKÇA

Adamson, Peter. “The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88/2 (2006), 163-188.

Aristoteles. *Categories and De Interpretatione*. çev. J. L. Ackrill. New York: Oxford University Press, 1963.

Craig, W. L. *Time and Eternity: Exploring God’s Relationship to Time*. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2001.

Çiçekdağı, Caner. “Aristoteles’in Peri Hermeneias (Yorum Üzerine) Eserinin 9. Bölümü Üzerine Bir Yorum Denemesi: ‘Geleceğe Ait Olumsal Önergeler’” 4/8 (2015), 23-61.

Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Kitâbü’l-İbâre*. Mısır: Matbaatü Dârü’l-Kütüb, 1976.

Hintikka, Jaakko. “The Once and Future Sea Fight: Aristotle’s Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX”. *The Philosophical Review* 73 (1964), 461-492.

İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi’l-ibâre*. ed. Mahmud Kasım. Kahire: Merkezü’l-Buhûsi’l-Emrîkî bi-Mısır, 1981.

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

Karaismail, Fatma. *Fahrettin er-Râzî’nin Önerme Anlayışı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2022.

Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe*: el-Muhassal. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2019.

Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmî’l-ilâhî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987.

Râzî, Fahreddin. *Mantıku’l-Mûlahhas*. ed. Ahad Ferâmurz Karameleki - Âdîne Asgarînejad. Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûni’l-hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü’s-Sâdık, 1373.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu’l-İşârât ve’l-tenbîhât*. ed. Ali Rızâ Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005.

Rice, Hugh. "Fatalism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 15 Mayıs 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/fatalism/#1.2>

Whitaker, C. W. A. *Aristotle's De Interpretatione, Contradiction and Dialectic*. New York: Oxford University Press, 1996.

