

# Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî’den Taşköprülüzâde’ye “Mutlak Meçhul” Paradoksu

Harun Kuşlu\*

**Öz:** Kökleri Menon paradoksuna kadar uzanan ve İslam felsefe tarihinin klasik döneminde de bu yapı içinde ele alınan bir paradoksun Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte yeni bir felsefi bağlamda yeniden kurgulandığı görülmektedir. Bu aşamadan sonra yeni olan şey yalnızca paradoksun ifadesi değil, aynı zamanda ele alındığı ilmi çerçevedir. Bu çerçeve içinde mesele, bilginin imkânı sorununun sınırlarını aşmış, daha ziyade bilginin kısımları olan *tasavvur* ve *tasdik* arasındaki yapısal ilişkiye ve bu ilişkinin mantık bahislerini ele almadaki etkisine odaklanmıştır. Dahası “hiç-bilinmeyen (*el-mechûl mutlak*)” gibi farazi bir kavrama dair tasavvurun ve tasdikin nasıl meydana geldiğini açıklamayı gerekli kılarak “bilinemeyenin bilinmesi” şeklinde ifade edebileceğimiz bir hal almıştır. Fahreddin Râzî sonrası dönemde önemli mantıkçılar bu sorunu aşmak üzere oldukça etkin cevaplar üretmiştir. Bu süreç Osmanlı dönemine kadar uzanmıştır. Nihayet Osmanlı filozofu Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) kendi dönemine kadar ulaşan çözüm tekliflerine yönelik oldukça ciddi eleştiriler yöneltilmiş ve bu cevaplara nazaran daha güçlü bir çözüm teklifi sunmuştur. Zira onun kullandığı felsefi sistem içinde hem Hüneci (ö. 646/1248) ve Urmevi (ö. 682/1283) gibi bu paradoksa erken dönemde cevap üreten filozofların hem de Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) gibi kendisine –tarihsel olarak ve felsefi araçların kullanımı bakımından– daha yakın filozofların çözüm teklifleri yetersiz kalmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Öz-gönderim paradoksu, mutlak meçhul, farazi kavramlar, Fahreddin Râzî, Taşköprülüzâde.

**Abstract:** A paradox that originated from the Meno’s and perpetuated through the classical period of the history of Islamic philosophy within the same structure, seems to have been reconstructed by Fakhr al-Din al-Râzî (d. 606/1210), and hence gained a new philosophical context. Hereupon, both the statement of the paradox and the the scholarly framework within which it came to be addressed were renewed. The issue, in this framework, was centered on the structural relationship between the parts of knowledge, namely conception (*taşavvur*) and assent (*taşdik*), and the impact of such relationship on the way topics of logic came to be discussed rather than the issues surrounding the possibility of the acquisition of knowledge. In this context, it became a necessity to provide an explanation to how conception and assent arose with regard to a suppositional notion such as “the-absolute unknown (*al-majhûl mutlaq*)”. This (i.e. inquiry into finding an explanation) in turn led to our usage of an expression such as “knowing the unknown”. In an effort to overcome this problem, esteemed logicians after Fakhr al-Din al-Râzî proposed several effective solutions. Such an endeavor had continued up until the Ottoman period. Henceforth, the Ottoman philosopher Tashkoprizâda (d. 968/1561) heavily critiqued these proposed solutions, and instead provided a much stronger alternative. For, in the philosophical system that Tashkoprizâda used, the proposed solutions provided by early philosophers such as Khûnaji (d. 646/1248) and Urmawî (d. 682/1283), and the ones provided by Sadr al-Sharî’a (d. 747/1346) and al-Sayyid al-Sharif Al-Jurjânî (d. 816/1413) were equally weak, despite the fact that these latter were closer to him in both time and methodology.

**Keywords:** Self-referential paradox, absolute unknown, suppositional notions, Fakhr al-Din al-Râzî, Tashkoprizâda.

\* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü. Bu çalışmanın içerik ve ifade bakımından daha iyi hale gelmesi için eleştirilerini benimle paylaşan kıymetli büyüklerim İhsan Fazlıoğlu, Mustakim Arıcı ve Eşref Altaş’a minnettar olduğumu ifade etmek isterim.

## I. Giriş

Bilgiyi tahsil etme imkânı ve süreçlerinin felsefî bir problem olarak tartışılması en azından meşhur Menon paradoksuna<sup>1</sup> kadar geri götürülebilir. Bu mesele Platon'un *Menon* diyalogundan<sup>2</sup> sonra Aristoteles'in kesin bilgi öğretisini ele aldığı *II. Analitikler* kitabında enine boyuna tartışılmış ve onun tarafından "sonsuzca geri gidişin mantıksal imkânsızlığından dolayı bilginin tahsilinde zihindeki önbilgiye dayanılması gerektiği" düşüncesi ileri sürülmüştür.<sup>3</sup> Tartışma İslam dünyasında mantık ve yöntem konularını sistemli bir biçimde ilk defa ele alan Fârâbî'nin<sup>4</sup> (ö. 339/950) ve onu kendi düşünce geleneğinde imtiyazlı bir mevkide gören İbn Sînâ'nın<sup>5</sup> (ö. 428/1037) *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserlerinde merkezî bir mesele olarak yerini almıştır.<sup>6</sup> Ancak Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bu meseleyi farklı bir bağlam içine yerleştirmiş, böylece İslam filozofları konuyu yeni yaklaşımlarla ele almaya başlamışlardır.<sup>7</sup> Aşağıda görüleceği üzere, İbn Sînâ sonrası mantıkçılar nezdinde bu mesele "bilgiyi elde etmenin imkânı" tartışmasının sınırlarını aşmış, daha ziyade mantık konuları arasındaki yapısal ilişkiler ve mesailin tertibi gibi bütüncül bir sorun bağlamında incelenmiştir.

Fahreddin er-Râzî'den sonra Hünecî (ö. 646/1248), Ebherî (ö. 633/1264), Tûsî (ö. 672/1274), Kâtibî (ö. 675/1277), Urmevî (ö. 682/1283), Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303) Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), Sadrüşşeria (ö. 747/1346) ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) gibi önemli âlimler bu hususta kalem oynatmaya devam etmiştir. İbn Sînâ sonrası mantıkçıların meseleye odaklanma ga-

- 1 Burada ele alınan paradoksun tarihsel kökeni ve önceden yazılmış makaleler hakkında daha geniş değerlendirmeler için bkz. Joep Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamtani" al-hukm 'alayhi: An Exploratory Anthology of a False Paradox in Medieval Islamic Philosophy", *Oriens* 42, no 3-4 (2014): 399-402.
- 2 Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Sentez, 2007), 80 d4-81 a3.
- 3 Aristotle, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, çev. W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 2001), 71a1, s. 503. Bu fikir Araçça *Organon*'da "her zihnî öğrenim ve öğretim ancak önceden var olan bir bilgiyle meydana gelir" şeklinde dile getirilmektedir; bkz. Aristû, "el-Burhân", *en-Nassû'l-kâmil li-Mantika Aristû*, haz. Ferid Cebr, I (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999), 425.
- 4 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, trc. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 52 vd.
- 5 İbn Sînâ, *II. Analitikler: Burhân*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 8, 24 vd.
- 6 Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Menon paradoksunu nasıl ele aldıkları hususunda bkz. Yaşar Aydın, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler 22-24 Mayıs 2008* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 13-42.
- 7 Fahreddin er-Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, thk. Ehâd Ferâmez Karâmeliki ve Âdine Asgarinejâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381/2005), 7. Bu paradoksun İslam felsefe tarihinde *II. Analitikler*'in bağlamı ile bizim bahsettiğimiz bağlam olmak üzere iki ayrı biçimde ele alındığını açıklayan başka bir çalışma için bkz. Ehâd Ferâmez Karâmeliki ve Muhsin Câhid, "Kutbüddin Râzî ve hall-i mu'ammâ-yı mechûl-i mutlak", *Felsefe-i Dîn* 1, no 2 (Hş1384): 33-46'dan aktaran Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamtani", 399.

yeleri, genelde, bilginin kısımları olan *tasavvur* ile *tasdik* arasındaki ilişkiyi analiz etmek<sup>8</sup> ve mantık konularının ilkinden ikincisine doğru sıralanışını temellendirmek. Zira tasavvurun tabii olarak tasdiki öncelemesine paralel biçimde, kitaplarda da tasavvuru sağlayan kurallar, tasdiki sağlayanlardan önce vazedilmeli; başka bir ifadeyle mantık eserleri, bilginin zihinde husûl sırasına uygun olarak tertip edilmelidir.<sup>9</sup> Ne var ki "bir şeyin tasdike konu olacak şekilde ele alınabilmesi için bu şeyin bir biçimde tasavvur edilmiş olması gerekmektedir". Ancak aşağıda ayrıntısıyla görüleceği üzere bu kural mantıkçıları uzun süre meşgul edecek bir paradoksa yol açmıştır.

Fahreddin Râzî kuralın ifadesinden ortaya çıkan paradoksu daha erken bir zamanda gündeme getirmiş olmasına rağmen çözüm niteliğindeki ilk girişimler Hünecî ve Urmevî gibi sonraki mantıkçılar tarafından yapılmıştır. Hünecî *Keşfü'l-esrâr*'ında,<sup>10</sup> Urmevî de *Metâli'u'l-envâr*'ında<sup>11</sup> bu paradoksu ele alır ve her ikisi de aynı çözümü ortaya koyar. Bu metinler sırasıyla Kâtibî ve Kutbüddin er-Râzî tarafından şerh edildikleri için musanniflerinin teklif ettiği çözümler şârihlerce dikkate alınmış ve tenkide konu olmuştur. Ayrıca *Metâli'* haşiyesi sayesinde Seyyid Şerif Cürcânî'nin Urmevî ve Kutbüddin er-Râzî'nin görüşlerine dair değerlendirmelerine ulaşmak mümkündür. Paradoksun çözümü için dikkat çekici ve öncakilere nispetle daha dakik bir teklif ise on altıncı yüzyıl Osmanlı-Türk filozofu olan Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) bu mesele için hususen yazdığı bir risalede ortaya koyulmuştur.<sup>12</sup> Cürcânî'nin *Metâli'* haşiyesini okuduğunu vurguyla ifade eden Taşköprülüzâde,<sup>13</sup> bu meselede onun ve Kutbüddin er-Râzî'nin argümanlarını dikkatli bir biçimde takip etmiştir.

- 8 Fahreddin Râzî sonrası dönemde *tasavvur-tasdik* arasındaki ilişkinin müstakil olarak ele alındığı Kutbüddin Râzî'ye ait bir eserin içeriği ve müellifinin tasdik hakkındaki görüşleri için bkz. Ömer Türker, "Kutbüddin er-Râzî'de Tasdik Kavramı ve Felsefi İçeriği", *Nazariyat* 5, sy. 2 (Ekim 2019): 1-19.
- 9 Fahreddin Râzî öncesi İslam felsefe geleneğinde tasavvur-tasdik ayrımı Menon paradoksunu aşmanın en önemli araçlarından birisi olduğu halde, Fahreddin Râzî ve sonrasındaki mantıkçılar paradoksun bizzat bu ayırmadan kaynaklanan yeni haliyle uğraştılar. Klasik dönemde bu ayırımın kullanımı hakkında bkz. Aydın, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu", 130-42.
- 10 Efdalüddin el-Hünecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, thk. Hâlid Rüveyhib (Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1389/2010), 9-10.
- 11 Urmevî ve Kutbüddin Râzî için bkz. Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, nşr. Üsâme es-Sâidi, I (Kum: Menşûrât-ı Zevî'l-Kurbâ, 1391), 77-85.
- 12 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, "Fethu emri'l-muğlak fi mes'eleli meçhûli'l-mutlak", thk. ve trc. Harun Kuşlu, *Mantık Risaleleri*, thk ve trc. Berra Kepekçi, Mehmet Özturan ve Harun Kuşlu (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017), 107-63.
- 13 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), 554.

Önceden ortaya koyulmuş çözümlerin gücü ve zaafı bağlamında yukarıda adı geçen mantıkçıların neredeyse tamamına isimleriyle atıf yapan Taşköprülüzâde, aynı zamanda bu cevapların İslam düşüncesi içerisinde başka filozoflarca nasıl eleştirildiğini ortaya koymak suretiyle problemin tarihî gelişimine dair önemli bir resim sunar. Kutbüddin Râzî ve Cürcânî ile birlikte Hanefî-Mâtürîdî geleneğin etkili isimlerinden Sadrüşşerîa'nın görüşlerine kayda değer bir önem atfeden Taşköprülüzâde'nin bu konunun İslam mantık tarihindeki seyri hususunda başka yazılarda sunulmuş tarihsel gelişime alternatif bir çizgi sunduğunu ifade edebiliriz.<sup>14</sup> Ayrıca kullandığı araçların öncekilere nispetle daha dakik bir çözüm teklifi sağladığını görmekteyiz. Bu yüzden aşağıda ilk olarak, Fahreddin Râzî'nin paradoksu nasıl vazettiğini, sonrasında Fahreddin Râzî'den Osmanlı dönemine kadar önemli bazı mantıkçıların probleme yönelik çözüm tekliflerini ve bu tekliflerin içeriğini oluşturan araçları ele alıp, yanı sıra Kutbüddin Râzî, Sadrüşşerîa, Cürcânî ve Taşköprülüzâde'nin önceki cevapları nasıl eleştirdiğini göstermeye odaklanacağız. Yazının son kısmında ise Taşköprülüzâde'nin çözümünü ve öncekilere nispetle farkını ortaya koyacağız. Böylelikle meselenin tarihî ve problematik yönüyle birlikte, ortaya koyulan cevapların arkasında duran içeriğe odaklanarak önceki mantıkçıların çözümlerindeki hangi eksik ya da yetersiz unsurların Taşköprülüzâde'yi yeni arayışlara sevk ettiği sorusuna ışık tutacağız.

## II. Paradoksun Yeni İfadesi: Fahreddin Râzî

Fahreddin Râzî *el-Mülâhhas* adlı eserinde, Fârâbî'nin İslam mantıkçılarına bilginin kısımları olarak miras bıraktığı *tasavvur* ile *tasdik* arasındaki ilişkiyi değerlendirirken tasdikin şu üç şeyin tasavvurunu içerdiğini belirtmektedir: “Hükme konu olan”, “kendisiyle hüküm verilen” ve “hükümün kendisi”.<sup>15</sup> Dolayısıyla herhangi bir şey hakkında hüküm vermek için bu üç şeyin tasavvur edilmiş olması gerektiği, yani tasavvuru olmayan hakkında tasdik mümkün olmadığı fikri Râzî tarafından ifade edilmiş olmaktadır. Böylece bu düşünce “hükme konu olanın [en az] bir açıdan bilinir olduğu/olması gerektiği” şeklinde kurallaştırılır. Oysa ikisi de bilginin birer kısmını oluşturduğuna göre tasdik, kendi mukabili olan tasavvurla açık-

14 Lameer'in çalışması bu tartışmanın Fahreddin Râzî ve sonraki mantıkçılar tarafından nasıl sürdürüldüğünü nispeten farklı bir çizgi üzerinden göstermektedir. Bu anlamda Taşköprülüzâde'nin hem alternatif bir çizgi sunduğunu hem de önceki çözümlere yönelik tenkitleriyle felsefî içerik analizine imkân verdiğini belirtmekte fayda var.

15 Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 7.

lanan bir şey olması itiraza mahal bırakmaktadır.<sup>16</sup> Râzî eserinin ilgili yerinde bu görüşe itiraz edilebileceğini ve muhtemel itirazların içeriklerini ele alır. Bu anlamda, bazı itirazcıların önermeler arası *eş-değerlik ilişkisine* dayalı olarak söz konusu kuralı geçersiz kılma çabalarının farkındadır. Zira eş-değerlik ilişkisi gereği, esas önermenin döndürülmüş hali geçersiz kılındığında, asıl halinin de geçersiz olacağı bilinmektedir. Eğer kuralı ifade eden "Hükme konu olan en az bir açıdan bilinendir" önermesinin ters döndürmesi alınırsa "bilinemeyen, hükme konu olamayandır" önermesine ulaşılır. Böylece Râzî "*bilinemeyenin* hükme de konu olamayacağı" ifadesiyle paradoksal önermeyi dile getirmiş olur. İşte önermenin bu döndürülmüş hali geçersiz kılındığında asıl hali de geçersiz olacaktır ki şu halde geriye sadece döndürülmüş önermeyi iptal etmek kalır.

Muhtemel itirazcılar ya asıl önermesiyle çelişeceğini ya da öz-gönderim (*self-referential*) paradoksuna yol açarak kendini iptal edeceğini gösterip döndürülmüş önermenin geçersizliğini ispata koyulurlar. Onlara göre bu önerme hem aslıyla çelişik hem de kendinden geçersiz bir önermedir. Zira "bilinemeyen, hükme konu olamayandır" önermesinin konusu, yani "bilinemeyen" ya gerçekten "bilinemeyen" bir şey olarak ya da bir "bilinen" olarak kabul edilecektir. Eğer "bilinemeyen" bir şey ise o halde bu önerme asıl önermesiyle ("Hükme konu olan en az bir açıdan bilinendir") çelişki oluşturmaktadır, çünkü asıl önerme hükme konu olanın bilinen bir şey olduğunu ifade ederken bu önerme "bilinemeyeni" hükme konu etmiştir. Oysa eş-değerlik ilişkisi olan iki önermenin birbiriyle çelişik olmaması gerekirdi. İkinci muhtemel durum olarak eğer önermenin konusu "bilinemeyen olduğu bilinen bir şey" olarak alınacaksa, yani "bilinemeyen" terimi bu özelliği bakımından bir bilinense bu durumda da önerme kendi terimi bakımından çelişik olmaktadır, çünkü "bilinemeyen" olarak gönderimde bulunduğu şey burada "bilinen, bilmeye konu olan bir şeye" dönüşmüştür. Zira önerme kendi konusunu yalanlamakta, hatta geçersiz kılmaktadır. Bu yüzden kendisi geçersiz bir önermedir.

Öyleyse önermenin konusu ister bilinmeyen kabul edilsin ister bilinen, her iki halde de sonuç önermenin geçersizliğidir. Bu soruna cevap üretmek isteyen birisi ya konuyu bilinemeyen kabul edip (öz-gönderim paradoksunu kapatarak) çelişkiyi ya da bilinen kabul edip (asıl önermeyle çelişkiyi kapatıp) öz-gönderim paradoksunu üstlenmek ve çözmek zorundadır. Bu haliyle söz konusu problem ne tek başına Menon ne de öz-gönderim paradoksundan ibarettir. Bilakis karşımızda çatallanmış bir paradoks yer almaktadır. Bu durumu daha açık hale getirmek üzere önermeleri şu şekilde gösterebiliriz:

16 Bu konuda ayrıca bkz. Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamtani", 397.

[1] “Bilinmeyen”, hükme konu olamayandır.

[2a] Eğer konusu *bilinmeyen* olarak [1] önermesi doğru ise

[3] Hükme konu olan, “bilinmeyen”dir.

Oysa “bilinmeyen”, hükme konu olamayandı. [1].

Sonuç: **Çelişki** ([1] ve [3])

(Çünkü, önerme “Bilinmeyen, hükme konu olamayandır ve hükme konu olandır” anlamına gelir)

[2b] Eğer konusu *bilinen* olarak [1] önermesi doğru ise

[1] önermesi geçersizdir.

(Çünkü bu önerme bilinmeyen bilinendir demiş olur ve kendini yalanlar. Ayrıca bilinen hakkında “hükümün imkânsızlığı” hükmü geçersiz olur).

Fahreddin Râzî her ne kadar meseleyi sonraki mantıkçılar kadar açık ve muhkem terimlerle ele almamış olsa da onların üzerinde tartışmalarını icra edecekleri bu temel önermeleri ortaya koymuştur. Ancak Fahreddin Râzî, “tasdikin tasavvuru gerektirdiği” kuralını bir aksiyom olarak gördüğü için paradoksu aşmaya yönelik herhangi bir çözüm teklifinde bulunmaz. Zira onun görüşüne göre “zorunlu hükümler eleştiriye/paradoksa konu değildir (*et-teşkîkü fi’z-zarûiyyât lâ-yakdehu fihâ*)”.<sup>17</sup>

### III. Râzî Sonrası Dönemde Paradoksun Ele Alınışı: Çözümler ve Eleştirileri

Yukarıda ifade edildiği üzere, Râzî sonrası geleneğin önemli simaları mantıkla ilgili eserlerinde bu paradoksu çözmeye yönelik çeşitli cevaplar ortaya koymuşlardır. Râzî’den Taşköprülüzâde’ye kadar geçen zaman içinde kullanılan çözüm araçları esas itibarıyla şu unsurlara dayanmakta, ancak Taşköprülüzâde daha farklı araçları çözüme dâhil etmektedir:

- (a) Önergelerin hakiki ve haricî okuması.
- (b) Zatî-vasfî okuma.
- (c) Farazi varlık (*el-farz fi’z-zihn*)-haricî varlık ayırımı
- (d) Zat ve zihnî faraziye ayırımı.
- (e) Yükleme ve yüklem ayırımı.
- (f) Hüküm hali (*hâle’l-hüküm*)-hükümün itibar hali (*hâl’itibârî’l-hüküm*).

17 Fahreddin er-Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 8. Kâtibî de bu eserin şerhinde Fahreddin Râzî’nin cevap vermeye girişmediğini ve sadece bu ifadeleriyle yetindiğini belirtir; bkz. el-Kâtibî, *el-Münassas fî şerhi’l-Mûlahhas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1680, vr. 3a; ayrıca bkz. Lameer, “Ghayr al-ma’lûm yamtani”, 405-8.

Filozoflar esas itibariyle bu ayırımları kullanarak meseleyi çözmeye çalışmışlardır. Kimi zaman asıl önerme ve döndürülmüş halinin, kimi zaman sadece döndürülmüş halinin vasfı önerme olarak alınması ya da döndürülmüş halinin haricî alınamayacağı ifade edilerek hakiki önerme olarak alınması, kimi zaman da önermelerden birisinin konusunun zihni varsayım olarak alınması gibi hamleler çözüm olarak görülmüştür. Şimdi bu çözüm araçlarının ne anlama geldiğini, mantıkçılar tarafından paradoksu aşmak üzere nasıl kullanıldığını açıklayıp sonraki dönemlerde bu çözümlerin nasıl eleştirildiğini görelim.

Hüncî *Keşfü'l-esrâr*'ın giriş bölümlerinde mantık bahislerinin niçin tasavvuttan tasdikata doğru ilerlediğini temellendirmek üzere bu kuralı ve sebep olacağı paradoksu Fahreddin Râzî'ye göre daha açık cümlelerle ortaya koyar. Öncelikle şu-nun ifade edilmesi gerekir:

Tabii olarak tasavvurun tasdikten önce olması gerektiği gibi, vazî olarak, tanım (*el-kavlü's-şârih*) kanıtlamadan (*hüccet*) önce ele alınmayı hak eder. Zira iki şeyden birini yahut aralarındaki irtibatı bilmeksizin onları birbirine isnat etmek imkânsız olduğundan, her tasdikten önce üç tasavvur olması kaçınılmazdır.<sup>18</sup>

Öyleyse "bir şey üzerine hüküm vermek o şeyin bir açıdan biliniyor olmasını gerektirir". Bu kuralı ifade eden önermeyle onun döndürülmüş hali eş-değerlik ilişkisinden ötürü birbirini gerektiren önermeler olarak bir şartlı önermenin unsurları halinde ele alınır: "Eğer bir şey hakkında hüküm vermek, hükme konu olanın bilinmesini gerektiriyor" ise o halde "hiç-bilinmeyen (*el-mechûl mutlak*) hükme konu olamayandır". Oysa bu şartlı önermenin art-bileşeni paradoksa yol açmakta, bu yüzden geçersiz görülmektedir. Doğru bir önerme yanlış önermeyi gerektirmeyeceğinden<sup>19</sup> art-bileşenin yanlışlığına dayanarak ön-bileşenin de yanlış olduğu varsayılmaktadır. Hüncî ve Urmevî'nin bu şekildeki kurgularını Kutbüddin Râzî'nin ifadelerinden<sup>20</sup> destek alarak şöylece izah edebiliriz:

18 el-Hüncî, *Keşfü'l-esrâr*, 9-10.

19 Bu kural Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye*'sinde olanca açıklığıyla şu şekilde ifade edilir: "yanlışın doğruyu gerektirmesi imkânsız olduğu için... (لا ممتنع استلزام الصادق الكاذب)", el-Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye*, nşr. Mehdi Fazlullâh (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1998), 217.

20 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, I, 90 vd. Lameer'in dikkatimize sunduğu üzere, aslında Urmevî paradoksu cevaplarken her ne kadar şartlı önermenin bileşenleri arasındaki ilişkiyi gösteren kavramları kullansa da gerektirme ilişkisini önermeler arasında değil, paradoksal önermenin konusu ("bir şey üzerine hüküm vermek") ile yüklemi (bu şeyin bilinmesi) olan terimler arasında kurmaktadır, bkz. Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamtanı", 416. Bizim burada gösterdiğimiz şartlı önermenin bileşenleri kurgusu daha çok Kutbüddin Râzî'nin yorumuyla birlikte açığa çıkmaktadır.



[1] “‘Bir şey hakkında hüküm vermek’, ‘onun bir açıdan bilinmesini’” gerektirir (yani “Hükme konu olan bir açıdan bilinendir”) ise (ön-bileşen)

(TERS DÖNDÜRMESİ ALINARAK), o halde

[2] “‘Hiç-bilinmeyen’ ‘hükme konu olamaz’” doğru olur (art-bileşen)

EŞ-DEĞERLİK (GEREKTİRME) KURALI GEREĞİ

Art-bileşen yanlışsa ön bileşen yanlıştır.

[3a] Eğer [2] önermesi, “konusu hiç-bilinmeyen” olarak doğru ise

[4] O halde bazı bilinmeyenler hükme konu olur.

Oysa “Hiç-bilinmeyen hükme konu olamaz” idi [2].

SONUÇ: ÇELİŞKİ

[3b] Eğer [2] önermesi, “konusu bir bilinen” olarak doğru ise

[5] O halde bu önerme kendini yalanlamaktadır ve geçersizdir.

SONUÇ: ÖZ-GÖNDERİM PARADOKSUNDAN ÖTÜRÜ GEÇERSİZLİK.

Bu paradoksu ifade ettikten sonra Hûnecî ve Urmevî kökleri Fahreddin Râzî’ye kadar giden “önermenin hakikî-haricî okuması”<sup>21</sup> ayırımına dayalı bir çözüm tekli-finde bulunurlar. Hakikî-haricî önerme ayırımı önermenin konusunun zihindeki bir hakikate (*hakikî*) ya da zihin-dışı (*hâricî*) varlıklara gönderimde bulunmasına göre ortaya çıkar. *Keşfü’l-esrâr*’da Hûnecî, önermelerin *hakikî* ya da *haricî* olarak okunma biçimlerini ve arasındaki farkları şöyle izah eder:

“Her C [B’dir]” sözümüz, (...) haricî varlık bakımından da hakikat bakımından da dik-kate alınabilir. Birincisiyle hariçte kendisi üzerine C’nin geçerli olduğu her şeye B’nin de geçerli olduğunu kastederiz. Bu ise her ikisinin de haricî mevcut hakkında geçerli olmasını gerektirir. Böylece hüküm hariçte C olarak bulunan ve bulunmuş olan her şeyle sınırlanmış olur. İkinciyle, vücutta payı olan her şeyi değil, bilakis “şayet var olsaydı C olacak olan her şey’in, varolduğunda B olduğunu” kastederiz.

İkinci bakış açısı, iki unsurdan [konu ve yüklem] birinin hariçteki varlığına dayanmaz, bilakis bu unsurlar yoksa (*ma’dûm*) bile önerme geçerli olur. Ayrıca hariçte varlığı olunca da kendindeki hüküm sadece haricî mevcutlarla sınırlanmaz. Öyleyse ikinci bakış açısına göre, şayet hariçte siyah renkten başka bir şey yoksa “her beyaz renktir” doğru olduğu halde, “her renk siyahtır” yanlış olur. Birinci takdirle ise bunun aksi geçerli olur.<sup>22</sup>

21 Fahreddin er-Râzî, *Mantiku’l-Mûlahhas*, 141; bu konuda bkz. Tony Street, “Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic: 2.3.2. Post-Avicennan Logicians”, <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language/> (25.02.2020).

22 el-Hûnecî, *Keşfü’l-esrâr*, 84-5.



Bu dönemde bu ayrımı oldukça etkin biçimde kullanan başka bir mantıkçı Kâtibî'dir. *eş-Şemsiyye*'deki şu ifadeler önermelerin hakikî yahut haricî okunmasındaki farkı anlamada kolaylık sağlayacaktır:

İki değerlendirme arasındaki fark açıktır: Hariçte hiçbir karenin bulunmadığı bir durumda "bütün karelerin şekil olduklarını" söylemek hakiki önerme olarak doğru, ancak haricî önerme olarak yanlıştır. Fakat hariçte kareden başka hiçbir şeklin bulunmadığı bir durumda "bütün şekillerin kare olduklarını" söylemek haricî önerme olarak doğru, fakat hakiki önerme olarak yanlıştır.<sup>23</sup>

Görüldüğü üzere hakiki ya da haricî olarak alınması bir önermenin doğruluk değeri ve semantiğini belirlemede son derece etkilidir. Taşköprülüzâde'nin asırlar sonra problemin çözümü için zikrettiği ilk isimler olan Hûnecî<sup>24</sup> ve Urmevî<sup>25</sup> paradoksu bu ayırımla aşmayı denemişlerdir. Buna göre bir önermenin konusu ya hariçteki bir varlığa ya da zihindeki bir hakikate gönderimde bulunacak biçimde ele alınabilir. Ayrıca bir önermenin konusunu hakiki olarak almak için konunun hariçteki bir nesneye gönderimde bulunması gerekli değildir. Eğer "hiç-bilinmeyen hükme konu olamaz [2]" şeklindeki döndürülmüş/paradoksal önermenin konusu olan "hiç-bilinmeyen" terimini bir bilinmeyen olarak alırsak [3a] öz-gönderim paradoksunu atlatmış oluruz; zira zaten önerme bilinmeyenden bahsetmektedir ve kendini yalanlamadığı için geçerlidir. Ayrıca önermeyi haricî okuma içinde aldığımızda, hariçte "hiç-bilinmeyen" herhangi bir varlık kesinlikle bulunmadığı için önerme geçersiz olur. Nitekim hariçte olan her şey bir açıdan bilinendir. Bu önerme geçersiz olunca asıl hali ile aralarında eş-değerlik ilişkisine dayalı gerektirme ilişkisi de ortadan kalkar ve bunun yanlışlığı ötekinin yanlışlığının gereği olmaktan düşer. Öyleyse "hükme konu olan, bir açıdan bilinendir" [1] önermesiyle bu paradoksal önerme [haricî alınan 2a önermesi] arasında çelişki aranmaz, çünkü ikisi arasındaki eş-değerlik ilişkisi ortadan kalkacağı için döndürülmüş önermenin geçersizliği asıl önermeyi geçersiz kılmaz.

O halde önerme zihnî varlığa gönderimde bulunacak biçimde [hakiki alınan 2a] hakiki okumaya tabi tutulursa bu durumda geçerli olur ve çelişki de ortadan kalkar.<sup>26</sup> Zira her ne kadar hariçte hiç-bilinmeyen olarak gösterilen bir şey yoksa

23 el-Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, 212-3.

24 el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, 10.

25 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, I, 90 vd. Urmevî için ayrıca bkz. Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamta-ni", 415-22.

26 el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, 10.

da zihinde bir hiç-bilinemeyenlik anlamından söz etmek mümkündür. Bu yüzden de önerme “hiç-bilinmeyen hükme konu olamaz” [2] derken hariçteki bir “hiç-bilinmeyen (mutlak meçhul)” üzerine değil zihindeki bir hakikat/anlam üzerine bu hükmü vermiş olmaktadır [hakiki alınan 2a]. Böylece önerme konusu itibarıyla zihindeki “hiç-bilinmeyen” hakikatine gönderimde bulunan ve onun üzerine hüküm veren, öte yandan bir bilinmeyen olarak alınmaya devam ettiği için öz-gönderim paradoksunu aşmış olan hakiki bir önerme olarak çözüm sunmaktadır.

*Metâli'* şerhi üzerinden Kutbüddin er-Râzî'nin bu çözüme yönelik tavrını görmek mümkündür. Onun da ifade ettiği üzere konusu itibarıyla asıl önermenin haricî önerme olarak döndürmesini yapmak mümkün değildir. O zaman önermeyi hakiki olarak almamız gerekir ki bu durumda önerme geçerli olur ve itirazcıların ifade ettiği “paradoksal önermenin geçersiz olduğu” iddiası iptal edilir (*kizbü't-tâli memnû'*). Ancak Cürcânî, bu çözümün zaafına şu gerekçelerle işaret etmektedir: Birincisi, Hûnecî ve Urmevî'nin “hariçte olan her şey bir yönden bilinendir” iddialarını kabul etmek zorunda değiliz, aksine bilinenin “bu yön” olması mümkündür. Zira “bir şeyi bir yönden bilmek” ile “sadece ‘bu yönü’ bilmek” farklı şeylerdir. Daha açık biçimde söylersek bir şeyin hariçte olması o şeyin bilinme yönünü mümkün kılarsa da kendisini bir yönden bilmeyi mümkün kılmayabilir. İkinci olarak onlar paradoksal önermenin [2] geçersizliğini asıl önermeyle [1] aralarındaki gerektirme ilişkisinin iptaline delil yaptılar. İkinci önerme geçersiz olduğu ve doğru bir önerme de yanlış gerektirmeyeceği için her ikisi de geçersiz sayıldı. Oysa mantıksal olarak –doğrunun yanlış gerektirmesi mümkün değilse de– iki yanlış önermenin birbirini gerektirmesi mümkündür.<sup>27</sup> Yani paradoksu ortaya atan ve kurala karşı çıkan itirazcılar *tam da asıl önerme geçersiz olduğu için paradoksal önermenin de geçersiz olduğunu* iddia edebilirler. Bu yüzden söz konusu çözümün yeterince güçlü olmadığı görülebilir.

Yukarıdaki çözümün başka bir açıdan daha eleştirildiğini görüyoruz. Buna göre, eğer önerme “hiç-bilinmeyen hükme konu olamayandır” şeklinde olumlu nitelikte değil de olumsuz olarak alınır ve “*bilinmeyen hiçbir şey* hükme konu değildir” formuna sokulursa bu durumda haricî önerme çözümü düşer, çünkü olumsuz önermelerde konu olan terimin hariçte bulunması şart değildir. Böylece bilinemeyenin hariçte bulunmasına gerek kalmadan bu önerme geçerli hale gelir ve asıl haliyle aralarında çelişki yeniden gündeme gelir. Bu ise Hûnecî ve Urmevî'nin çözümünü iptal eder. Kutbüddin Râzî bu eleştiriye gündeme getirirse de Sadrüşşerîa bu eleştirinin

27 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, I, 92.

kaynağı için bizi Şemseddin Semerkandî'nin *Kıstâs*'ına yönlendirir.<sup>28</sup> Ancak bu fikri Kâtibî'nin *Keşfü'l-esrâr* şerhinden itibaren görmek mümkündür.<sup>29</sup> Semerkandî ise yukarıdaki eleştirilere ilave olarak bu çözümde geçen "hariçte bilinmeyen herhangi bir şeyin bulunmadığı" iddiasına dayalı olarak önermedeki konunun bilinen bir şey olarak alınması halinde bu tercihin bizi yeniden asıl önermeyle çelişki paradoksuna götürdüğüne dikkat çeker. Çünkü konuyu bilinen olarak almak o şeyin hariçte de bulunması gerektiğini düşündürebilir. Kutbüddin Râzî bu karşı iddianın –kendinde anlamlı olsa bile– bu tartışmada bir değerinin olmadığını, çünkü bunun itiraz kurallarına (*kânûnü't-tevcîh*) aykırı olduğunu belirtir. Ancak paradoksu aşmaya yönelik bu ilk girişimler sonraki filozofları ikna etmemiş gözükmektedir.

Önermenin semantiğini belirleyen önemli etkenlerden birisi olup mantıkçılarcın söz konusu paradoksun çözümünde kullandıkları başka bir araç zatî-vasfî okuma biçimidir. Bu okuma biçimleri İbn Sînâcî mantıktan gelmektedir ve bu sistemin temel unsurlarından birisini teşkil etmektedir. İbn Sînâ bir önermenin zatî veya vasfî olarak ele alınabileceğini *el-İşârât*'ta zorunlu önerme biçimlerini ortaya koyarken ifade eder:

Zorunluluk ya mutlak olur ya da bir şarta bağlı olarak ortaya çıkar. Şart da ya zatın varlığının sürekliliğidir (*devâm*) ya da konunun, beraberinde koyulduğu vasıfla birlikte sürekliliğidir (*devâmu kevnî'l-mevdûi bi-mâ vudî'a ma'ahû*).

İşte bu ayırım bir önermenin anlamının zatî ya da vasfî okumaya göre belirlenebileceğini ortaya koyar. "İnsan, zorunlu olarak, düşünen cisimdir" sözü zatî önermedir. Zira bu sözle "*zat* insan olarak var olmaya devam ettikçe (*mâ dâme mevcûdu'z-zât*) onun düşünen bir cisim olduğu" kastedilir. "Her hareket eden başkalaşandır" sözü ise vasfî önermeye örnektir, çünkü başkalaşma hükmü hareket etme *vasfına* bağlı kılınmıştır. Bu şartla birinci şart arasındaki fark açıktır: Zatî önermede hüküm, zatın asıl varlığına dayandırılmıştır ki, o *insandır*. Vasfî önermede ise zat değil, ona ilişen vasfî dikkate alınmıştır. Zira İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi hareket edenin bir zatı ve cevheri vardır, bu cevhere hareket etmek ve etmemek vasıfları ilâz olabilir<sup>30</sup> ve önermenin anlamı da buna göre değişir.

28 Sadrüşşeria, *Ta'dilü'l-ulûm*, Nuruosmaniye 2657, vr. 16a-17a.

29 el-Kâtibî, *Şerhu Keşfü'l-esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2664, vr. 6b; Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamtani", 410.

30 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 31. Önermelerin zatî-vasfî okumalarına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Tony Street, "Arapça Mantık", *İslam Mantık Tarihi*, der. ve çev. Harun Kuşlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 54-6, 81-7.

Bu okuma biçimine dayanarak mantıkçılar ön-bileşen ve art-bileşenin birini yahut ikisini birlikte vasfî önerme olarak alıp paradoksun çözümünde kullanmışlardır. Bu önermelerde hem ön-bileşenin konusu olan “hükme konu olan” hem de art-bileşenin konusu olan “hiç-bilinmeyen” terimleri vasfî olarak alınmaya uygundur. Zira ne hükme konu olanın zatı ‘bilinir olmayı ne de hiç-bilinmeyenin zatı hükme konu olmanın imkânsızlığını gerektirir; bilakis bu hususiyetler her iki önermenin de vasfî önerme biçiminde okunmasıyla meydana gelmektedir. Açıkça ifade etmek gerekirse “hükme konu olan, hükme konu olma vasfına sahip oldukça bilinendir” [1 vasfî] ve “hiç-bilinmeyen de hiç-bilinmeyenlik vasfına sahip oldukça hükme konu olması imkânsızdır” [2 vasfî]. Bu çözüm Kutbüddin Râzî’nin *Metâli*’şerhinde zikredilir ve Cürçânî’nin eleştirilerine konu olmuştur. Bu çözümdeki argümanın ilerleyişi şu şekildedir:

[1 vasfî] “Hükme konu olan hükme konu olma vasfına sahip oldukça bir açıdan bilinendir.”

[2 vasfî] “Hiç-bilinmeyen hiç-bilinmeyenlik vasfına sahip oldukça hükme konu olamaz.”

Eğer ikinci önermede hiç-bilinmeyen bir bilinmeyen olarak alınırsa [3a] öz-gönderim paradoksunu aşar, çünkü zaten önerme bilinmeyi konu etmektedir.

Ayrıca “bilinmeyen hükme konu olmuş” ise demek ki “bilinmeyenlik” vasfından bağımsız olarak hükme konu olmuştur [2 zatî], çünkü bilinmeyenlik vasfına sahip oldukça ancak ve ancak hükme konu olamaması gerekirdi [2 vasfî].

Sonuç: Eş-değerlik ilişkisi kalkar, çelişki düşer.

Bilinmeyi bilinmeyen olarak hükme konu eden önerme [2 zatî] vasfî önerme olmaktan çıkarak bir zatî önermeye dönüşmüştür. Şu halde, asıl önerme [1] *vasfî* (*meşrûta*), onun döndürülmüş hali ise [2] *zatî* (*genel mutlak*) önerme oldukları ve kipleri birbirini tutmadığı için aralarında çelişki ilişkisi kalmaz. Böylece önermenin çelişkiye düşürdüğü eleştirisi ortadan kalkar. Taşköprülüzâde durumu şöyle özetler:

Eğer art-bileşende hükme konu olan bir bilinmeyen olursa, o halde bazı bilinmeyenlerin hükme konu olmasının imkânsız olmaması gerekir. İşte bu gerekli olan önerme genel mutlak [zatî önerme], onu gerektiren önerme [yani ön-bileşen] ise meşrûta [vasfî önerme] olur ve aralarında çelişki meydana gelmez.<sup>31</sup>

Buna mukabil eğer ikinci önermede hiç-bilinmeyen bir bilinen olarak alınırsa yani “hiç-bilinmeyen, hiç-bilinmeyenlik vasfına sahip olduğu bilinen bir terim”

31 Taşköprülüzâde, “Fethu emri’l-muğlak”, 114-5.

[3b vasfı] şeklinde düşünülürse bu durumda bu vasıfla birlikte hükme konu olması zaten çelişki oluşturmaz; çünkü asıl önermesi de bilinenlerin hükme konu olacağını ifade etmektedir. Yani önermenin konusu bir bilinemeyen olarak öz-gönderim paradoksunu aşar, bu bilinemeyenlik vasfına binaen vasfı bir önerme olarak da hükme konu haline gelir. Ancak Cürcânî, bu ikinci alternatifte önermenin zati değil de yeni bir vasfı önerme (*hîniyye*)<sup>32</sup> haline geldiğini, dolayısıyla çelişkinin yeniden ortaya çıktığını, bu nedenle çözümün sadece birinci şık [3a] için çözüm olabileceğini belirtmektedir.<sup>33</sup> Zira önerme "hiç-bilinmeyen, hiç-bilinmeyenlik vasfına sahip oldukça hükme konu olması mümkündür" biçiminde bir vasfı mümkün önermeye dönüşmüştür. Böylece asıl önermesiyle aynı kipe sahip bir ifade haline gelmiştir.

Yine vasfı okumayı kullanan, ancak bu sefer kuralı ifade eden asıl önermeyi [1] değil de yalnızca döndürülmüş hali olan paradoksal önermeyi [2] vasfı olarak alan Semerkandî'de gördüğümüz başka bir çözüm daha bulunmaktadır. *Kıstâsu'l-efkâr* eserinde o, hakiki-harici ayırımına dayalı çözümün zaafılarına işaret ettikten sonra, daha sıkı bir cevap olarak kendi argümanını ortaya koyar. Semerkandî'nin izlediği yol "hiç-bilinmeyen hükme konu olamaz" [2] paradoksal önermesinin çelişğini geçersiz kılarak kendisini doğrulama yoludur. Böylece çelişği yanlışlanarak kendisi doğrulandığı için asıl halinin [1] de doğru olması gerektiğini açığa çıkartacaktır. Zira doğru bir önermeyi ancak doğru bir önerme gerekli kılar. "Hiç-bilinmeyen hükme konu olamaz" [2 vasfı] önermesi vasfı zorunlu önermedir ve anlamı "hiç-bilinmeyen, hiç-bilinmeyen oldukça, hükme konu olması imkânsızdır" şeklindedir. Çelişği ise "hiç-bilinmeyen, hiç-bilinmeyen oldukça, hükme konu olması imkânsız değildir" şeklindeki bir vasfı mümkün (*hîniyye*) önerme olur ve "hiç-bilinmeyen hiç-bilinmeyen oldukça hükme konu olması mümkündür" anlamına gelir. Oysa vasfı okuma içinde hiç-bilinmeyen böyle olduğu müddetçe hükme konu olması mümkün değildi. Sonuç çelişkidir ve bu yüzden önerme geçersizdir. Şu halde çelişği ("hiç-bilinmeyen, hiç-bilinmeyen oldukça hükme konu olması imkânsız değildir") geçersiz kılındığı için "hiç-bilinmeyen, hiç-bilinmeyen oldukça hükme konu olması imkânsızdır" önermesinin doğru olması gerekir.<sup>34</sup> Bu nedenle paradoksal önermenin aslı olan "hükme konu olan bir açıdan bilinendir"

32 Bu türden önerme biçimleri için bkz. Kâtibi, *eş-Şemsiyye*, 220.

33 es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 79.

34 Şemsüddîn es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr: Düşüncenin Kıstası*, haz. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 82. Ayrıca bkz. Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamtanı", 429-31.

önermesi de doğrudur. Böylece önermenin konusu bilinmeyen olarak alındığı için önerme öz-gönderimden kaynaklı geçersizliğinden kurtulmuş, ayrıca vasfî okuma içinde çelişği geçersiz olduğu için kendisi geçerli kılınmış olmaktadır.

Sadrüşşerîa, Semerkandî'nin bu teklifini kabul etmez. Ona göre bu teklif, bir çözüm değil, sadece muarazadır. Tartışma tekniği açısından ifade etmemiz gerekirse, iddianın geçerliliğini düşürür, ancak yeni bir iddia ve çözüm ortaya koymaz. Sadrüşşerîa'ya göre Semerkandî bu paradoksu ortaya atanın iddiasını zayıflatmış, ancak yeni bir delil de getirmemiştir:

Paradoksu ortaya atan (*el-mugâlit*), yanlış bir önermeyi gerektirdiği için bu önermenin –yani art-bileşenin [2]– yanlış olduğunu belirtti. Paradoksa cevap veren ise “şayet önerme yanlış olsaydı çelişği doğru olurdu, oysa çelişği doğru değildir” diyerek bu önermenin doğru olduğunu düşündü. Oysa bu, paradoksu ortaya atanın iddiasının doğruluğunun bir başka delille yanlışlandığını ispat eder. Böylece muaraza olur, ancak paradoksu ortaya atanın delili için bir geçersizlik olmaz; kaldı ki çözüm olsun. Paradokslarda muaraza olması ise hoş karşılanan bir durum değildir.<sup>35</sup>

Bu çözüm Kutbüddin er-Râzî'nin *Metâli'* şerhinde ele alınmaz, ancak Taşköprülüzâde bunun *Kıstâs* müellifi Semerkandî'den geldiğini ve *Ta'dilü'l-mîzân* yazarı olarak atıf yaptığı Sadrüşşerîa'nın eleştirilerine maruz kaldığını gösterir. Dahası kendisi de eleştirisini ifade eder. Taşköprülüzâde'ye göre önceki çözümle birlikte bu da yeterli değildir. Bu cevaplar nihai olarak paradoksu ortaya atanın delilini güçlendirmektedir, çünkü paradoksu ortaya koyan kişi zaten burada olduğu gibi ön-bileşenle [1] art-bileşen [2] arasındaki eş-değerlik ilişkinin geçersizliğini savunmaktaydı.<sup>36</sup> Bu cevaplar iki önerme arasındaki ilişkinin iptali yolunu izlemekte, belki aralarındaki ilişkiyi iptal etmekte, ancak buna dayanarak ilk önermenin doğruluğunu ispat etmemektedir.

Başka bir cevap “hiç-bilinemeyenin”; “yalnızca bilinemeyen olması” ve bir “bilinmeyen olarak bilgiye konu olması” bakımından iki ayrı *itibarla* dikkate alınmasıdır. Zira Kutbüddin Râzî'nin ifade ettiği üzere “bilinmeyenlik” tıpkı “bilinirlik” gibi bilgiye konu olan bir durumdur. Bu cevaba göre, hiç-bilinemeyen hakkında hükümün imkânsızlığı, onun hiç-bilinemez oluşuna (1. seçenek), imkânı ise bilinemez oluşunun bilgiye konu olmasına dayanır (2. seçenek). Dolayısıyla “hiç-bilinemeyen hükme konu olamaz” önermesiyle “bazı bilinemeyenler, hükme konu olabilir”

35 Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm*, vr. 18a.

36 Taşköprülüzâde, “Fethu emri'l-muğlak”, 118-9.

önergeleri, yani konunun bilinmeyen ve bilinen olarak alındığı iki durum arasında çelişki oluşmaz, çünkü ikinci önermede geçen hiç-bilinmeyen "bilinmezliği bilinen bir tikel olarak" önermenin konusu olmuştur. Birincisinde ise tümel bir kavram olarak "hiç-bilinmeyen" terimi, hakkında hüküm vermenin imkânsız olduğu bir mefhumdur. Bu yüzden önermeden önermeye konuların farklı olmasına dayanarak aralarında çelişkinin gerekliliği iddiası reddedilir. Belki bu durumu *hiç-bilinmeyen* teriminin kavramı ve gönderimi ayrımıyla düşünmek işimizi kolaylaştırabilir. Nitekim gönderimi bakımından dikkate aldığımızda hiç-bilinmeyen terimi içerdiği fertlerle birlikte asla bilgiye konu olamayacak bir şeyken, bu önermede bir tikel terim olarak, yani kavramı bakımından bilgiye, başka bir ifadeyle "hakkında hüküm verilemezlik hükmüne" konu olabilmektedir.

Kutbüddin Râzî ve Taşköprülüzâde bu cevabın kimden geldiğine dair bilgi sunmazlar, ancak onu kullanan mantıkçılardan birisi Ebherî'dir. Tûsî onun cevabını terimin gönderimi (*medlûl*) ve içeriği/anlamı (*ittisâf*) ayrımı yaparak yorumlamaktadır. Buna göre hiç-bilinmeyen hakkında imkânsızlık yüklemi kavramla/adla ilgili, buna mukabil yüklemim imkânsız oluşu onun gönderimiyle ilgilidir.<sup>37</sup> Taşköprülüzâde ise bu cevabı yüklem ve yükleme ayrımını kullanarak teyit etmektedir. Ona göre hiç-bilinmeyen için hükmün imkânsızlığı yüklemde, imkânı ise yüklemde ortaya çıkmaktadır:

Bu cevabın sonucu şudur: Hükmün imkânsız olmasının kipi yüklemim kipi, hükmün [mümkün olmasının] kipi ise *yüklemenin* kipidir. Yüklem ile yüklem farklı şeylerdir ve bu sebeple onların kipleri de farklıdır. Şu durumda birinci açıdan önermenin konusu, ikinci açıdan bizzat kendisiyle farklılaşır ve iki açıdan ele alındığında iki önerme arasında tutarsızlık söz konusu olmaz.<sup>38</sup>

Taşköprülüzâde'nin cevabı teyit etmek üzere kullandığı bu kavramlara dayanarak yukarıdaki çözümü şu şekilde anlamak mümkündür: Hiç-bilinmeyen bir bilinmeyen olarak alınıp [3a] onun hakkında hüküm vermenin imkânsızlığı dikkate alındığında esasen imkânsızlık, "hüküm verme imkânsızlığı" olarak önermenin

37 Esirüddin Ebherî ve Nasirüddin Tûsî için bkz. Nasirüddin et-Tûsî, "Ta'dilü'l-mi'yâr fi nakdi Tenzili'l-efkâr", *Mantık ve mebahisü'l-elfâz: Mecmu'â-i mütûn ve makâlât-ı tahkiki*, haz. Mehdi Muhakkık ve Toshiko Izutsu (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tehrân, 1353HŞ), 143. Lameer öz-gönderim paradoksunu günümüz mantığı açısından aşmanın yolunun farklı düzlemlerde semantik okuma yapmaktan geçtiğini belirttiikten sonra bu yolu ilk fark eden İslam filozofunun Nasirüddin Tûsî olabileceğini, ancak daha sonraki çalışmaların Urmevî etkisiyle geliştiğini belirtir. Bkz. Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamtani", 399, 407, 413-4.

38 Taşköprülüzâde, "Fethu emri'l-muğlak", 120-1.



yüklemnin bir kipidir. Yani burada imkânsız olan hiç-bilinemeyeni bilmek değil, onun üzerine hüküm imkânsızlığı olarak yüklemidir. İkinci seçenekte ise hiç-bilinmeyen hakkında, “bilinmeyen oluşu bilinen” bir şey olarak hüküm vermek yüklem değil, bilakis yüklemenin bir kipi olarak görülür. Dolayısıyla önermede yüklem ve yükleme farkına dayanarak önermenin durumları değiştiği için aralarındaki gerektirme ilişkisi de kalkar. Taşköprülüzâde bu tashihi yapmakla birlikte bu cevap hakkında muhtemel bir itirazı hatırlatmaktan da geri kalmaz: Bu cevapta “hiç-bilinemeyenin bilinmeyen olmak bakımından bilinen olmasına” hükmedilerek öz-gönderim paradoksuna geri düşülmüştür.

*Levâmiu'l-esrâr*'da Kutbüddin Râzî'nin dikkate aldığı başka bir çözüm önerisi önermenin sözdizimsel ve anlambilimsel özelliklerine odaklanan tekliftir. Bu çözüme göre “hiç-bilinmeyen hükme konu olamaz” [2] önermesi “*hiç-bilinmeyen üzerine hüküm vermek imkânsızdır*” anlamında okunur ve bu önermede konunun “hiç-bilinmeyen” terimi değil “hiç-bilinmeyen üzerine hüküm vermek” şeklindeki bileşik terim olduğu vurgulanır. Böylece aralarında çelişki vuku bulduğu iddia edilen “hükme konu olan bir açıdan bilinendir” [1] önermesiyle terimleri farklılaştığı için (birinde “bilinen”, diğesinde “bilinmeyen üzerine hüküm vermek” şeklinde) çelişki ilzâmı ortadan kalkar. Buna göre hiç-bilinmeyen terimi konu olmaktan çıkıp konunun, kendisiyle taayyün ettiği başka bir kavram haline gelir. Sözdizimi bakımından bu önerme tıpkı “Allah'ın ortağı imkânsızdır” önermesi gibidir, zira görüldüğü üzere bu önermede de “imkânsızlık” kip olarak değil, yüklem olarak gelmiştir. Cürcânî, bu çözümü “iki çelişğin bir arada bulunması muhaldir” gibi başka bir örnekle destekler. Onun ifadesiyle:

“Allah'ın ortağı imkânsızdır” ve “İki çelişğin bir arada bulunması muhaldir” önermelerinde hüküm “ortaklık” ve “bir arada olma” terimleri hakkındaki *imkânsızlık* ve *muhallîğin* kendileridir. Bu terimler de (ortaklık ve bir arada olma) “Allah” ve “iki çelişik” terimlerine izafetle taayyün eder.<sup>39</sup>

Dolayısıyla [2] “Hiç-bilinmeyen hükme konu olamaz” önermesi aslında bu sözdizime uygun olarak şekillendirilirse “Hiç-bilinmeyen üzerine hüküm vermek imkânsızdır” biçiminde yeniden oluşturulur. Taşköprülüzâde'nin ifadesiyle art-bileşende [2] hükme konu olan şey, hiç-bilinmeyen terimi değil, hiç-bilinmeyenle ilişkili olmak kaydıyla hüküm vermenin kendisidir. Böylece önermenin asıl hali ile döndürülmüş hali arasında terimler birbirinden farklı hale geldiğinden çelişki

eleştirisi düşer. Sözdizimsel hamlelere dayalı bu çözüm Kutbüddin Râzî'yi tatmin etmediği gibi,<sup>40</sup> Taşköprülüzâde tarafından da lafzi bir çözüm olarak görülür. Zira bu cevapta hükmün konu için değil, yüklem için olduğu ifade edilerek kip, konudan yükleme kaydırılmıştır. Oysa asıl önermede olduğu [1] gibi paradoksal önermede [2] de hüküm ve hükmün kipi yükleme değil, konuya ait olmalıdır. Bu yüzden Taşköprülüzâde bunu bir "çözüm olarak değil, aksine paradoksun gücünün ve çözüm-süzlüğünün itirafı" olarak yorumlar.<sup>41</sup>

*Metâli'* şerhinde görebileceğimiz son alternatif, Kutbüddin Râzî'nin "paradoksun maddesi açısından kesin cevap" olarak nitelediği çözümdür. Hünecî ve Urmevî'nin çözümleriyle birlikte bu, Kutbüddin'in zikrettiği beşinci cevaptır. Bu cevap önermenin konusunun zat ve faraziye ayırımına göre alınmasına dayanır ve Cürcânî'nin yorumuyla bir şeyin kendinde (*nefsü'l-emr*) olduğu durumla bu durumun zihni faraziyesinin farklılaşabileceğini ortaya koymak üzere geliştirilmiştir. Yani *zat* ve *farazi varlık* ayırımı, hiç-bilinemeyenin *nefsülemr*de bilinen bir şey olmasına rağmen zihinde bir bilinmeyen olarak farz edilebileceğine işaret etmektedir. Böylece hiç-bilinemeyen hakkında hüküm vermenin imkânı ve imkânsızlığı ancak bu iki itibarla söz konusudur.

Hiç-bilinemeyenin kendinde/zat olarak bilinen bir şey olmasını Cürcânî şu şekilde açıklar:

"Hiç-bilinemeyen şöyledir" dediğimizde kuşkusuz akıl, bu (bilinemeyenlik) unvanının mefhumu sayesinde yine bu mefhumun fertlerine yönelip de mefhumu, külli bir yolla fertleri mülâhaza etmenin vasıtası kıldığında bu fertler bu yönden *nefsülemr*de bilindir hale gelir. İşte bu fertler hiç-bilinemeyenin zatıdır. Şu durumda onun zatının, "bilinmezlik sıfatıyla vasıflanıyor olması bakımından" bilinen olması gerekir. (...) Zati bir açıdan bilinen olan ise *nefsülemr*de hiç-bilinemeyen olamaz, bilakis akıl ona bu mefhumla yöneldiğinde ancak aklın faraziyesi bakımından bilinmeyen olur. Şu halde, söz konusu zat üzerine hüküm vermek, onun bilindir olması bakımından; hükmü ondan olumsuzlamak ise hiç-bilinemeyenlikle vasıflanmasının varsayımı bakımından söz konusudur.<sup>42</sup>

Cürcânî'ye göre hiç-bilinemeyen terimi, terimin yüklem olabildiği fertler dikkate alındığında bu vasfı taşımaları açısından bilinen şeyler, faraziyede ise bilinmeyen

40 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, I, 97. Lameer bu çözümü Hillî'den (ö. 726/1326) nakletmektedir; ancak Hillî, "bazıları buna şöyle cevap verir" ifadesiyle birlikte bu görüşü aktardığı için yazar bu çözümün ona ait olup olmadığı hususunda kesin bir kanaat belirtmez. Bkz. Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamtanı", 425.

41 Taşköprülüzâde, "Fethu emri'l-muğlak", 122-3.

42 el-Cürcânî, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'*, 81.

bir şeydir, çünkü nefsülemrde bilinir olmasına dayanarak onun hakkında hüküm vermek, hükmün imkânsızlığını farz etmeyi engellemez. Cürcânî cevabı açıklamak üzere bu şekilde bir gayrette bulunur, ancak Taşköprülüzâde bu cevabın boşa çıkartılabileceğini ifade ederek Cürcânî'nin açıklamalarını da kabul etmez. Ona göre, hiç-bilinmeyenin zat bakımından bilinir olmasıyla eğer bu zatın kendindeki bir hususiyetle yahut bilinmeyenlik vasfından başka bir şeyle bilinir olması kastedilmişse bu asla kabul edilebilir değildir, çünkü bunlar hiç-bilinmeyi bilinen bir şeye dönüştürür; yani öz-gönderim paradoksuna bizi hapseder. Eğer bununla Cürcânî'nin anladığı gibi "hiç-bilinmeyenin, bilinmeyenlik vasfı sayesinde nefsülemrde bilinen bir şey olduğu" kastedilmişse bu da Taşköprülüzâde'ye göre kabul edilebilir bir seçenek değildir; zira hiç-bilinmeyenin bilinir olması ancak ve ancak "nefsülemrde malum bir bilinmeyenlik vasfıyla *farz edilmesi*" sayesinde mümkün olur. Bu ise bilinmeyenin sadece vasfı bakımından değil, kendi bakımından da farazi olmasını gerektirir, çünkü melzûmla vasıflanmak farazi olunca lazımla vasıflanmak da farazi olması gerekir.<sup>43</sup> O halde hiç-bilinmeyen, nefsülemrde asla bilinen bir şey olamaz. Bu eleştiri aşağıda geleceği üzere Taşköprülüzâde'nin kendi çözümünde kalkış noktası olarak alacağı esas kurallardan birisidir. Kendisi ilk ve öncelikli olarak hiç-bilinmeyenin nefsül-emrde niçin bulunmayan bir şey olduğunu ispatla işe başlamaktadır.

Buraya kadar ele aldığımız altı çözümden beşi –Semerkandî'nin çözümü hariç– Kutbüddin Râzî'nin *Metâli'* şerhinde bulunur. Taşköprülüzâde bunlara iki çözüm daha eklemektedir. Bunlardan birisi Cürcânî'nin en kolay çözüm (*cevâbun eshel*) olarak aktardığı, diğeri de Sadruşşerîa'ya ait çözümlerdir. Böylece Taşköprülüzâde kendisine kadar gelen sekiz çözümü, aleyhindeki değerlendirmelerle birlikte bize aktarır.

Cürcânî'nin anlattığı çözüme göre "hükmün, konunun tasavvurunu (bir açıdan bilinmesini) gerektirmesi" [1] aslında "hüküm veren şahısta konuya dair herhangi bir tasavvurun bulunmasını gerektirmesi" anlamındadır. Bu nedenle "hiç-bilinmeyen" hakkında hüküm verilememesi [2] herhangi bir şahsın onu tasavvur edememiş olmasına dayanmaktadır. Yani tekil bir şahıs için bilinmiyor olan herhangi bir şey, bu şahıs için herhangi bir hükme konu olamaz. Taşköprülüzâde tümel bir mefhumun tikelleştirildiği gerekçesiyle bu çözümü reddeder. Nitekim "hiç-bilineme" yahut onun mukabili olan "bir yönden bilinebilir olma" gibi kavramlar, herhangi bir şahsın tasavvuruna bağlı değil, bilakis küllî mefhumlardır. Burada geçen

43 Taşköprülüzâde, "Fethu emri'l-muğlak", 123.

paradoksal önermenin konusunun [2] herhangi bir ferdin zihniyle sınırlanmış olarak alınması yanlıştır. Bu yüzden bu çözüm elverişli değildir.

Nihayet Sadrüşşerîa'nın Şemseddin es-Semerkandî'nin cevabını tadil etmek üzere geliştirdiği ve Taşköprülüzâde'nin sekizinci cevap olarak sunduğu başka bir çözüm teklifi bulunmaktadır. Daha önce geçtiği üzere Semerkandî aslında önce Hünecî ve Urmevî'nin ortak çözümlerini zikretmiş sonra onun hakkında üç eleştiri ortaya koymuştu. Daha sonra kendisi, yalnızca paradoksal önermenin [2] vasfı okumasına dayanarak bir cevap geliştirmişti. Sadrüşşerîa *Ta'dîl* isimli eserinin başlığına uygun bir tavırla Semerkandî'nin cevabını düzenlemek üzere ortaya koyduğu eleştirisinin sonunda yeni kavramlarla bu çözümü daha güçlü hale getirir.

Pek çok filozofu meşgul etmiş "meşhur paradoksu (*el-mugalata el-meşhûra*)" Sadrüşşerîa da kendi kavramlarıyla incelemeye başlar. Semerkandî'den miras alarak önermenin vasfı okunması seçeneğini kullanmaya devam etse de o "hükümün itibara alındığı hal (*hâl i'tibârî'l-hüküm*)" ve "hüküm hali (*hâlû'l-hüküm*)"<sup>44</sup> olmak üzere yukarıda geçen çözümlerde görmediğimiz farklı bir terminolojiyi çözüme dâhil eder. Eserinin ilgili kısımlarında filozof kendi kavramlarını daha anlaşılır kılmak üzere çeşitli açıklamalar yapmaktadır. Nitekim hükümün itibar hali, bazen hüküm halinin aynısı olabilir. Örnek olarak, "Zeyd şimdi yazıcıdır" önermesinde durum böyledir. Burada hüküm şimdi verilmiştir ve hükümün gerçekleşmesi için itibara alınan zaman da *şimdi*dir. Buna mukabil "Zeyd yarın yazıcıdır" gibi bir ifade için iki durum birbirinden ayrılmış vaziyettedir; çünkü bu önermede hükümün itibara alındığı hal *yarın*, hüküm hali ise *şimdi* olmuştur.

Bu kavramlar Sadrüşşerîa'yı dikkatlice okuyan Taşköprülüzâde tarafından da kullanılmaya devam edecektir. Onun ifadeleriyle *hüküm hali* bir önermedeki tasdik dikkate alındığı hal, *hükümün itibar hali* ise tasdik gerektirdiklerinin dikkate alındığı haldir ki, bunlar (i) konu ve yüklem hâriçte ya da nefsülemrdeki birliği, (ii) ikisinden herhangi birinin diğeriyle birlikte hâriçte ya da nefsülemrde kaim oluşu ya da ;(iii) konunun diğeri nispeti gibi hususlardır. Sadrüşşerîa'da gördüğümüz önermeyi açıklamaya devam eden Taşköprülüzâde'ye göre "Zeyd yarın yazıcıdır" önermesinde hüküm hali şimdiki tasdik anı, yani hüküm verenin hüküm verdiği andır. Hükümün itibar hali ise sadece yarında yazıcılık vasfının Zeyd ile kaim oluş vaktidir. Netice olarak bu kavramların bu paradoksun çözümünde nasıl kullanıldığını görmek için Taşköprülüzâde'nin şu ifadeleri bize yardımcı olacaktır:

44 "Hüküm hali" ifadesinin Hillî tarafından da kullanıldığını görebiliyoruz; bkz. Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamtani", 425.

Bir şeyin bir şey için sübutu, hassaten olumluda, hüküm halinde ve hükmün itibar halinde sabit olanın sübutunu gerektirir, buna mukabil hükmün itibar halinde olumluda ve olumsuzda sabit olanın sübutunu gerektirmez.<sup>45</sup>

Yani hükmün itibar halinde bir şey hakkında olumlu yahut olumsuz hüküm vermek için hükmün konusunun varlığı gerekli değildir. Ancak hüküm halinde bu sadece olumsuzda gerekli değildir.

Buna göre “hiç-bilinmeyen hükme konu olamaz” [2] önermesi vasfı olmakla birlikte eğer burada hükmün itibara alındığı hal kastedilmişse, bu halde konu üzerine hüküm vermek için konunun sübutu gerekmediği için, konu bir bilinmeyen olarak alınabilir. Böylece konu bir bilinmeyen oldukça onun hakkında hüküm vermek imkânsızdır. Ayrıca kendisine bu hükmü vermek için konunun sübutu gerekli değildir. Bilinen olması takdir edilince de hükmün geçerli oluşu bununla çelişmez. Şayet ikinci alternatif olarak hüküm hali dikkate alınacaksa, sübutu gerektiği için bu sefer konu bilinen olur ve onun üzerine hüküm vermek de ancak konu bilinen oldukça mümkündür. Nitekim onun üzerine, bilinmeyen oldukça, hükmün imkânsızlığı hükmü bu şekilde verilmişti.<sup>46</sup> Dolayısıyla konu hüküm halinde bilinen, hükmün itibar halinde bilinmeyendir. Böylece biz şu an, “konunun bilinmeyen olduğu vakitte onun hakkında hükmün imkânsızlığına” hükmederiz. Bu yolla “bilinmeyen oldukça bilinmeyen hakkında hüküm vermenin mümkün olmadığı hükmüne” ulaşırız ki, bu doğrudur. Böylece hükmün itibara alındığı hal bilinmeyi sağladığı için öz-gönderimi kapatıp çelişkiyi çözer, hüküm hali bilineni sunduğu için çelişkiyi kapatıp öz-gönderimi çözer.

Sadrüşşerîa önermenin vasfı okuması seçeneğini kendi kavramlarıyla daha güçlü bir çözüm haline getirmek istemiştir. Bunun yanı sıra, tali bir çözüm daha zikreder, ancak Taşköprülüzâde *Ta'dil* yazarının bütün çözümlerini aynı karakter üzerinden eleştiriye tabi tutar. Onun çözümü hiç-bilinmeyen teriminin bir bilinen olarak alınmasına dayanmaktadır, oysa bu doğru değildir; çünkü hiç-bilinmeyen ne zatı gereği ne de başka bir açıdan bilinen bir şey değildir. O sadece hiç-bilinmeyen oluşu bakımından böyledir ki, bu durum onun için nefsülemrde geçerli olan bir şey değildir. Hiç-bilinmeyenlik vasfı olsa olsa farazi olarak bilgiye konudur. Oysa bir şey ancak aklın faraziyesi olmayıp nefsülemrde kendisi hakkında söylenebilen bir özelliğinin bilinmesiyle bilinen haline gelir ki “hiç-bilinmeyen” hakkında nef-

45 Taşköprizâde, “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, trc. Ö. Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 254-255.

46 Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm*, vr. 16a-17b.

sülemrde bu şekilde söylenebilen herhangi bir nitelik yoktur.<sup>47</sup> Taşköprülüzâde'nin daha önce başka seçenekler için de kullandığı eleştiriyi burada yeniden gündeme getirdiğini görüyoruz. Zira o, bilinemeyenin sadece bir faraziye olarak bilinemeyen vasfıyla alınabileceğini, dahası bunun da ancak varsayımdan ibaret olacağını kendi çözümünde ısrarla vurgulamaktadır.

#### IV. Taşköprülüzâde'nin Çözüm Araçları ve Teklifi

Osmanlı-Türk filozofu Taşköprülüzâde hem ilmiye sınıfının önde gelen ailelerinden birine mensup hem de kişisel ilgileri açısından sıra dışı bir isim olduğu için kendisinin yukarıda atıf yapılan filozofları okumuş olması şaşırtıcı değildir. *eş-Şekâik*'te o, hangi eseri kimin tedrisinde, hatta hangi şerh ve haşiyesiyle birlikte okuduğuna dair doyurucu bir malumat verir. Burada ele aldığımız mesele açısından oldukça etkili metinler olan, Urmevî'nin *Metâli*'ini, onun üstüne yazılmış Kutbüddin Râzî şerhini ve Cürçânî haşiyesini okuduğunu ifade eder.<sup>48</sup> İlimlerin mevzularına dair *Miftâhu's-sa'âde* adlı kitabında ise İbn Sinâ'nın mantıkla ilgili eserlerinden hemen sonra, Hünecî ile Urmevî'nin çalışmalarını zikredip *Metâli*' haşiyesinden üst düzey bir metin olarak bahseder. Mantıkla ilgili kısmın sonunda "bu ilimde zirveye ulaşmak isteyen kişinin Sadrüşşerîa'nın *Ta'dîl*'ini okuması gerektiğini" belirtir; çünkü "bu eserde müellif, önceki filozofların altından kalkamadığı meseleleri izaha kavuşturmuştur".<sup>49</sup>

Bütün bu okuma yoğunluğu bir yana, Taşköprülüzâde bu eserlerin giriş bölümlerindeki birkaç paragraf içinde ele alınan "meşhur paradoks" hakkında müstakil bir risale yazmıştır. *Fethu'l-emri'l-muğlak fi mes'ele'ti'l-mechûli'l-mutlak* isimli yaklaşık beş varaklık bu risale, kısa olmakla birlikte konunun tarihsel gelişimini gösterecek bir yöntemle yazılmıştır. Müellif, meseleye dair etkin çözümler getiren filozoflara, eserlerine ve nihayet görüşlerine açıkça atıflar yaptığı bu risaleyi mukaddime ve iki kısım olarak düzenlemiş; mukaddimede meseleyi vazederken birinci kısımda önceki filozoflarca verilmiş cevapları tenkit etmiş ve nihayet ikinci kısımda kendi çözümlerini ortaya koymuştur. Önceki filozoflara atıf yaparken o –en azından *el-Mûlahhas*'ta bu paradoksa cevap vermemiş olmasından kaynaklanmış olmalı ki– Fahreddin Râzî'yi anmadan Hünecî ve Urmevî'ye atıfla konuyu ele almaya başlamaktadır.

47 Taşköprülüzâde, "Fethu emri'l-muğlak", 128-9.

48 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 554.

49 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âti'l-ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekri ve Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr, I (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968), 299-303.

Taşköprülüzâde'nin paradoksu aşmak üzere geliştirdiği cevabın bu makalede ele alınan öteki çözüm tekliflerinde yer almayan kavramları içerdiğini görebiliriz. Zira filozof kendi çözümünü, öncekilere nispetle daha dakik hale getirecek biçimde “soyutlamaya dayalı faraziye (*el-farzu'l-intizâi*)”, “kurguya dayalı faraziye (*el-farzu'l-ihtirâi*)”, “önermenin vaz akdi (*akdü'l-vaz*)” ve “yüklem akdi (*akdü'l-haml*)” gibi kendi dönemindeki felsefi terminolojinin önemli kavramlarıyla inşa eder.

Taşköprülüzâde önceki görüşleri eleştirirken ısrarla vurguladığı “hiç-bilinemeyenin zihnî ya da haricî olarak nefsülemrde bir varlığının bulunmadığı” düşüncesini çözümünün zeminine sıkı bir biçimde yerleştirmekle işe başlar. Filozof, çeşitli var oluş tarzlarını ifade eden bu katmanların hiçbirinde “hiç-bilinemeyenin olmadığı” fikrini çıkış noktası olarak alır; çünkü nefsülemrde mevcut olan şeyler zaten “hiç-bilinemeyenlik” ile değil, onun çelişgi olan “bir şekilde bilinen olmak” ile vasıflanan şeylerdir. Taşköprülüzâde'nin ortaya koyduğu çözümü anlamak ve anlaşılır kılmak için *nefsülemr*, *zihin* ve *haricî* ilişkisini açıklamaya çalışalım.

*Nefsülemr* kavramı filozofların ıstılah dağarcığına İslam düşünce geleneğinin daha erken safhalarında girmiş olsa da Taşköprülüzâde'nin ilmî silsilesinde önemli bir yeri olan Cürçânî gibi âlimlerin tutumu, bu kavramı on beşinci ve on altıncı yüzyılın en önemli terimlerinden biri haline getirmiş gözükmektedir.<sup>50</sup> Nitekim Taşköprülüzâde'nin zihnî varlık hakkındaki risalesinin hemen başlangıcında zihin, haric ve nefsülemr ilişkisini ele alırken kendi düşüncelerini teyit etmek üzere Cürçânî'nin konuyla ilgili eserlerine müracaat ettiği görülür. Cürçânî'ye göre nefsülemr, itibar edenin itibarına ve farz edenin farz etmesine dayanmayan zihnî hükümlerdir. Taşköprülüzâde bu görüşün doğru olduğunu vurgular ve nefsülemrin manasının “şeyin, hadd-i zatında kendisi (*nefsü's-şey'i fi hadd-i zâtihî*)” olduğunu da ekler. Bir şeyin hadd-i zatında mevcut olması ise,

o şeyin varlığının (...) itibar edenin itibarına ve farz edenin farz etmesine ilişik olmaması demektir. Aksine her türlü itibardan ve farz etmeden sarf-ı nazar edilmiş olsa bile, o, yine de mevcut olmuş olur.<sup>51</sup>

50 İhsan Fazlıoğlu, “Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme–”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (Ekim 2014): 21 vd.

51 Taşköprizâde, “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, 242, 249. *Nefsülemrin haric ve zihin gibi terimlerle ilişkisi hakkında daha geniş malumat için şu iki yazıya müracaat edilebilir: İhsan Fazlıoğlu, “Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği”, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 163-96; Fazlıoğlu, “Hakikat ile İtibar”, 1-33.



Şu halde bir şeyin varlığı farazi değilse o şey nefsülemrdedir. Bu ifadeler neredeyse cümlesi cümlesine Tehânevî'nin *Keşşâf*'ında yer alacaktır. Ancak o, kimi zaman da "varlığı kurgusal faraziyeye (*el-farzu'l-ihtirâi*) dayalı olmayan şeylerin nefsülemrde olduğunun söylenebileceğini" belirtir.<sup>52</sup> Bu durumda nefsülemrde olanlar kurgusal faraziyeden gelmeyen şeylerdir. Nitekim Taşköprülüzâde, zihinde var olup da onun kurgusundan gelen şeylerin nefsülemrde olmadığını belirtir.<sup>53</sup> Sonuç olarak, "hiç-bilinemeyen (*el-mechûlû'l-mutlak*)" kavramı kurgusal faraziyeden geldiği için nefsülemrde onun bir varlığından söz edilemeyeceği bellidir.

Nefsülemr ilahî bilgiyi, insanî bilgiyi ve bilgiye konu olan haricî şeyleri ifade eder. Nitekim nefsülemr terimindeki *emr* bu üç alandaki mahiyetlerdir, *nefs* ise o mahiyetlerin durumları ve gerekleridir. Bununla birlikte "nefsülemre mutabakat" denilince söz konusu olan sadece insanın bilgisidir, çünkü bizim ilahî bilginin mutabakatını sınama imkânımız yoktur.<sup>54</sup> Demek ki bu terim haricî ve zihnî olandan daha geneldir, yani bu ikisini kuşatır. Haricî olandan mutlak manada, zihnî olandan ise bir yönden geneldir. Bu yüzden hariçte olanın tamamı ve zihinde olanın bir kısmı nefsülemrde mutlaka olmalıdır. Ancak nefsülemrde olan her şeyin hariçte olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca zihinde olanların da bir kısmı nefsülemrde değildir. Bu yüzden zihinsel varlık ile nefsülemrdeki varlık arasında eksik girişimlilik söz konusudur.<sup>55</sup> Taşköprülüzâde zihinsel olanları da *farazi* ve *hakiki zihinsel* olarak ayırtırmaktadır. Örneğin "dördün çift oluşu" hakiki, "beşin çift oluşu" ise farazi zihnidir. Netice olarak farazi olanın mukabili hakiki olandır, ama ikisi de zihnidir. Zihnî olanın mukabili haricî olandır; ancak ikisi de –zihnî olanın bir kısmı olmak kaydıyla– nefsülemrdir. Dolayısıyla hakiki olanlar farazi değil, farazi olanlar da nefsülemrde değildir. Ancak hariçte olanlar ile kurgusal farazi olmayan zihnîler nefsülemrdedir.

Bütün bunlardan sonra şunu ifade etmek gerekir ki, Taşköprülüzâde önceki çözümlerin düştüğü hataya düşmeden, yani bilinemeyeni kendinde/nefsülemrde bir bilinen yapmadan bir çözüm getirmek adına bu araçları oldukça dakik biçimde kullanır. Buna göre *hiç-bilinemeyen* kavramı, her şeyden önce zâtı bakımından bilinemeyendir. Bu kavramın nefsülemrdeki bir varlığından söz etmemiz mümkün değil-

52 Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfû'l-istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, II (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1416/1995), 1720; Fazlhoğlu, "Hakikat ile İtibar", 22-3.

53 Taşköprizâde, "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalar", 242.

54 Taşköprizâde, "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalar", 252.

55 Taşköprizâde, "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalar", 243.

dir. Küllîlerle ilgili risalesinde Taşköprülüzâde'nin değindiği gibi, küllî mefhumlar, aklın hariçten soyutlayarak elde edebileceği kavramlar olduğu gibi, dışardaki şeyle- re dayanmadan aklın sırf kendi melekelerinden de onları elde etmesi mümkündür. İşte bu ikinci türden kavramlar farazi küllîlerdir (*el-külliyâtü'l-faraziyye*), hatta akıl faraziyei tamamen kurgusal da yapabilir (*faraziyyen ihtirâiyyen*), mesela *imkânsız* kavramını *zorunlu* kavramından alması gibi.<sup>56</sup> Taşköprülüzâde'nin paradoksun çö- zümünde etkin biçimde kullandığı soyutlamaya ve kurguya dayalı faraziye ayrımını Tehânevî'nin eserinden destekle anlamaya çalışalım. Ona göre hukemâ,

farz etmenin iki türlü olduğunu söyler: Birisi soyutlamaya dayalı farz etme (*el-farzu'l-in- tizâî*) olarak anılır ki, o bir şeyde bilkuvve mevcut olanı bilfiile çıkarmaktır. Burada vaki olan, farz edilmiş olana uygundur. (...) İkincisi ise kurguya dayalı farz etme (*el-farzu'l-ih- tirâî*) olarak anılır ki, o da bir şeyde bilkuvve asla var olmayı kurgulamak ve işlemek- tir. Burada ise vaki olan farz edilmiş olandan farklıdır.<sup>57</sup>

Soyutlamaya dayalı faraziye'nin örneği kendi eksenini etrafında hareket eden bir kürede iki hareketsiz noktanın farz edilmesidir. Böylesi bir küre için, farz edilmiş iki sabit nokta kürede olana uygundur ve ona uygulanabilir. Nitekim bu faraziye, harici olmasa da küreden soyutlamayla elde edilmiştir. Bizim burada çalışmamıza konu olan *hiç-bilinmeyenlik* mefhumu ise aşağıda geleceği üzere “bir açıdan bili- nirlilik” mefhumundan kurgusal faraziye ile elde edilmiştir. Açıkça görüleceği üzere, burada farz edilmiş “hiç-bilinmeyenlik” mefhumu ile vakide olan “bir açıdan bili- nebilirlik” arasında uygunluk (*mutâbakat*) değil, aykırılık (*muhâlefet*) vardır. Dolayı- sıyla nefsülemrde olan, ister birinci anlamıyla farazi ve itibari olmayan olsun, ister ikinci ve daha geniş anlamıyla sadece kurgulayıcı faraziyeden gelmeyen olsun, her iki anlamıyla “hiç-bilinmeyenlik” mefhumu nefsülemrden çıkmayan bir kavram- dır. Bu yüzden,

hiç-bilinmeyeninin nefsülemrde varlığı kesinlikle söz konusu olmadığı için “hiç-bili- nemeyenlik” mefhumu nefsülemrde mevcut olan bir zattan soyutlanamaz, bilakis bu mefhum –tıpkı “imkânsız varlık” anlamının zorunlu varlık anlamından soyutlanması gibi– kendi çelişğinden, yani “bir açıdan bilinebilir olma (*el-ma'lûmiyye bi-i'tibârin mâ*)” anlamından gelir.<sup>58</sup>

56 Taşköprizâde Ahmed Efendi, “Kavâidü'l-hamliyyât fî tahkiki mebâhisi'l-külliyât”, thk ve trc. M. Zahid Tiryaki, *Felsefe Risaleleri*, thk. ve trc. Kübra Şenel, Cahid Şenel ve M. Zahid Tiryaki (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 122-3

57 et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1268.

58 Taşköprizâde, “Fethu emri'l-muğlak”, 130-1.

İşte bu, "hiç-bilinemeyen hükme konu olamayandır" önermesinin vaz akdini (*akdü'l-vaz*) belirleyen bir durumdur. Mantıkçılara göre vaz akdi, önermede konunun zatının, kendi unvanı vasfıyla vasıflanmasını ifade eder.<sup>59</sup> Yani bir mefhumun gönderimi olan nesnenin bu mefhumla nitelenme biçimi onun vaz akdidir. "Hiç-bilinemeyen" kavramı farazi bir kavram olduğuna göre bu kavramın nefsülemrde herhangi bir unvanla (mefhumla) vasıflanması söz konusu değildir; aksi halde hiç-bilinemeyen değil, herhangi bir mefhumu kabul ettiği için, bilinebilen bir şey olurdu. Yani nefsülemrde hiç-bilinemeyenin hiç-bilinemeyen olarak bulunması mümkün değil, bilinen bir şey olarak bulunması ise zaten söz konusu değildir. O sadece "nefsülemrde hiç-bilinemeyenliği bilinen olma" nitelemesini kabul edebilir ki, bu niteleme aklın faraziyesinden ibarettir. Bu faraziye de kurgusal faraziye. Kurgusal faraziyede akıl, bir şeyi ve onun vasfını birlikte farz eder, yani şeyin kendisi de (gönderimi) o şeye söylenebilen vasfı (anlamı) da farazidir. İşte Taşköprülüzâde'ye göre "hiç-bilinemeyen hükme konu olamaz" önermesinin vaz akdi, yani konusu olan terimin kendi mefhumunu üstlenmesi, zihnen *farz edilmiş* bir şey üzerine yine *farz edilmiş* bir vasfın geçerliliğini *farz etmekle* ortaya çıkar:

Dolayısıyla önermenin vaz akdinin neticesi, nefsülemrde farazi olarak bilinen bu vasfın, nefsülemrde mevcut olmayan, farz edilmiş zat hakkında geçerli olduğunu farz etmektir.<sup>60</sup>

"Hiç-bilinemeyenlik" mefhumunun böylesi "farazi bir hiç-bilinemeyen" hakkında söylenebilmesi, bu şeyi bilmeyi gerektirmez, çünkü bir şeyi bir yönden bilmek, aslında bu yönün o şey hakkında nefsülemrde geçerli olarak söylenebiliyor olmasını gerektirir. Oysa "hiç-bilinemeyen" için herhangi bir şeyi nefsülemrde geçerli olarak söylemek mümkün değildir. Peki böylesi bir kavram nasıl olur da tümel olabilir? Çünkü tümeli tümel yapan, her ne kadar onun çokluğa mutabakatı olsa da çokluğa bilfiil mutabakatı değildir; bilakis aklın bu mefhum için çokluğa mutabakatı farz edebiliyor olması onun tümel olmasına yeterlidir. Böylece hiç-bilinemeyen yahut imkânsız varlık gibi, fertleri hem farazi olan hem de farazi fertleri nefsülemrde bulunması mümkün olmayan tümeler de tümellik altına dâhil olur. Ancak farazi tümeler diğerleri gibi yüklem yapılamaz, çünkü onları bir şeye yüklem yapmak nefsülemrde iki zıttı bir araya getirmeyi gerektirir. Mesela *şey-olmayan* terimi hariçte veya zihinde sabit bir şey hakkında doğru olsaydı, o şey hakkında *şey* ve

59 et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1193.

60 Taşköprizâde, "Fethu emri'l-muğlak", 130-1.

şey-olmayanın aynı anda doğru olması gerekirdi ki, bu çelişkidir.<sup>61</sup> Farazi tümeller zatları gereği değil, ama mefhumları gereği iki zıttın birlikteliğini ilzam ettiklerinden onlar diğer mefhumlar gibi yüklem olamaz. Bu yüzden “hiç-bilinmeyen” kavramıyla ilgili olarak her şeyden önce dikkate alınması gereken husus, bu kavramın kendi mefhumuyla vasıflanma biçiminin tamamen kurgusal olduğudur.

İşte bu kavramlar, Taşköprülüzâde’nin kendine özgü çözüm araçlarını oluşturmaktadır. Filozofun bu meselenin çözümünde vaz akdiyle birlikte dikkate aldığı başka bir terim önermedeki yüklem akdidir (*akdül-haml*). Bu, bir önermede konunun zatının yüklem vasfıyla vasıflanma biçimini ifade eder. Vaz ve yüklem akdi önermenin mefhumunun kendilerine irca edildikleri iki şeydir.<sup>62</sup> Taşköprülüzâde’ye göre yüklem akdi ya birleşme (*bi tarîki’l-ittihâd*) ya da ilişkilendirme (*bi-tarîki’t-tâ’lik*) yoluyla tahakkuk eder. Birleşme yoluyla gerçekleşen yüklem akdi, yüklem mefhumunun, nefsülemrde onun hakkında geçerli olduğu şeyle birleşmesi şeklinde; ilişkilendirme yolunda ise unvanın farazi olarak herhangi bir şey için geçerli olduğunun takdir edilmesiyle, yüklem mefhumunun bu şey için sübutu şeklinde gerçekleşir. Taşköprülüzâde ikisi arasındaki farkı şöyle açıklar:

Birincisi, hüküm halinde konunun mutlaka –yani ister olumlu ister olumsuz olsun– sübutunu gerektirir; hükmün itibar halinde ise hassaten olumluda sübutunu gerektirir. İkincisi ise ne hüküm halinde ne de hükmün itibar halinde konunun sübutunu gerektirmez.

İkincisinde, hüküm halinde konunun sübutu gerekmez, çünkü hüküm sadece farz edilmiş bir konuya söylenmiştir; ayrıca hükmün itibar halinde de gerekmez, şayet gerekseydi hiç-bilinmeyen bir bilinmeyen olmazdı. Taşköprülüzâde ikincisini, yani ilişkilendirme yoluyla yüklem akdini önemli bir araç olarak kullanır. Hiç-bilinmeyen kendinde bir varlığa sahip olmadığı için onunla ilgili hüküm verirken ortaya çıkan yüklem akdi, ancak ilişkilendirme yoluyla gerçekleşir; aksi halde o, bilinen bir şeye dönüşürdü. Yanı sıra o, “Her bilinmeyen hükme konu olamayandır” gibi önermelerin, sureta olumlu olsa da manen olumsuz alınacağını belirtir. Bu yüzden “hükme konu olamayandır” ifadesi burada “hükme konu olması mümkün değildir” biçiminde olumsuz alınmalıdır. Bu bakımdan birleştirme yoluyla yüklem akdi ile ilişkilendirme yoluyla yüklem akdi arasında birincisinin suret ve mana bakımından yüklü önermelerde kullanılması, ikincisinin ise sureta yüklü olsa bile anlam bakımından şartlılık ifade etmesi gibi bir fark da bulunmaktadır. Taş-

61 Taşköprizâde, “Kavâidü’l-hamliyyât”, 123.

62 et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1193.

köprülüzâde, Cürcânî'ye atıfla ilişkilendirme yoluyla yüklem akdindeki anlamın bir önermede şartlılık anlamında nasıl belireceğini şu şekilde açıklar: "Şayet bu unvan bir şey hakkında doğruysa o şey hakkında yüklem mefhumu doğrudur." Buradaki meselemiz açısından ifade edecek olursak, "şayet bir şey üzerine hiç-bilinmeyen söylenebiliyorsa, hiç-bilinmeyen, hükme konu olmaz".

Önermede vaz akdi ve yüklem akdi bu şekilde belirlendikten sonra önermenin neticesinin, yani ne anlama geldiğinin ortaya çıkartılması gerekir. Taşköprülüzâde paradoksa geri döner ve "hiç-bilinmeyen, hükme konu olmaz" önermesinde konunun bir bilinmeyen yahut bilinen olarak alınması seçeneklerinden ilkinin tercih eder. Böylece öz-gönderim paradoksunu kapatıp çelişkiyi üstlenir. Bu durumda "hiç-bilinmeyen" hakkında ne açıdan hükmün imkânsız olduğunu ve ne bakımdan onun "hükmün imkânsızlığı hükmüne" konu olduğunu çelişkiye düşmeden açıklamak zorundadır. Buna göre önermede imkânsız olan, hiç-bilinmeyen birleşme yoluyla hükme konu olmasıdır; çünkü birleşme yoluyla hüküm vermek konunun bilinir olmasını gerektirir. Ancak bu kavram üzerine birleşme yoluyla hükmün imkânsız olması da ilişkilendirme yoluyla onun hükme konu olmasını imkânsız kılmaz.

Bu önermenin semantik neticesini şu şekilde yaparız: Şayet hiç-bilinmeyenlik bir şey hakkında söylene/geçerli olsa, bu şeyden, birleşme yoluyla hüküm imkânı olumsuzlanır. Öte yandan bu bizim ilişkilendirme yoluyla onun hakkında "hükme konu olmasının imkânsızlığı" hükmünü vermemize engel değildir. Zira bu yolla hüküm vermek onun bilinir olmasını gerektirmediği için ona dair "hakkında hüküm mümkün değildir" hükmünü ilişkilendirme yoluyla verebiliriz. Öyleyse paradoksal önermenin iki semantik yorumundan birisinde birleşme, diğerinde ilişkilendirme olmak üzere iki yüklem akdi söz konusudur ve önermenin konusu ve yüklemi, okuma biçimi, hatta kipi değişmeden sadece semantik ayırımlarla paradoks aşılabilmektedir.

## V. Sonuç

İslam öncesi felsefe tarihinde ve İslam felsefesinin klasik döneminde Menon paradoksu olarak ele alınan bir meselenin Fahreddin Râzî ile birlikte yeni bir biçim kazandığı görülmektedir. Paradoksun bu yeni halinde öz-gönderim problemi de işin içindedir. Ayrıca felsefi olarak üzerinde durulan mesele artık yalnızca "bilginin imkânı" meselesi değil, bilginin kısımlarının tasavvur ve tasdik olarak ele alınmasına uygun biçimde mantık konularının tertibi sorunudur. Bu yönüyle aslında bu paradoks hem tasavvur ve tasdik olmak üzere bilgi formları arasındaki ilişkiyi hem de bu iki bilgi biçimine götüren kuralları inceleyen bir disiplin olarak İslam mantığı-

nın yapısını tartışmaya elverişlidir. Sonuçta bu mevzu farazi/imkânsız kavramlara dair tasavvurun nasıl elde edildiğini ve bu kavramlar üzerine tasdikın nasıl ortaya çıktığını paradoksa düşmeden açıklamayı gerekli kılmıştır.

Her ne kadar Fahreddin Râzî “tasavvurun tasdiki öncelemesi” kuralını zorunlu olarak gördüğü için bu konuda bir cevap sunmamış olsa da paradoksun kurgusunda belirleyici olan önermeleri ifade etmiştir. Takip eden asırlar içinde giderek güçlenen cevapların gelişmesinde Râzî’nin metninde ortaya çıkan önermelerin yanında Hûnecî ve Urmevî’nin Râzî’den miras aldıkları hakiki-haricî ayırımına dayalı çözümlerinin etkili olduğu görülmektedir. Bu etki büyük oranda Kutbüddin Râzî’nin *Metali’* şerhi üzerinden gelişmiştir. Her ne kadar Taşköprülüzâde, Sadrüşşerîa gibi bir ismi bu silsileye dâhil etmiş olsa da gerek kendisinin Kutbüddin Râzî’nin şerhi ve Cürçânî’nin haşiyesi yoluyla Urmevî’nin cevabına odaklanması gerekse, Sadrüşşerîa’nın esas itibarıyla Şemseddin Semerkandî’nin cevabını tadil ederken Hûnecî’nin cevabını tenkit etmiş olması bu etkiyi göstermektedir. Dolayısıyla bu makaleye konu olan paradoksun çözülmesi yolunda ortaya koyulan cevaplar için bu ilk girişim esas teşkil etmiştir. Hatta sonraki filozofların bir kısmı bu ilk cevabı geliştirmek yoluyla, başka bir kısmı da onun geçersizliğini gösterip kendi çözümlerini sunmak yoluyla meselenin aşılmasına katkıda bulunmuşlardır. Yine de Hûnecî ve Urmevî’den Taşköprülüzâde’ye kadar geçen dönem içinde hakiki-haricî ayırımını kullanan çözüme kıyasla oldukça dakik cevapların geliştirildiği görülmektedir. Bunlar arasından özellikle önermenin vasfı okuması, “farazî kavram” fikri, kavramın adı ve gönderimi gibi hamleler ve onlar üzerine yapılan tashihler dikkat çekicidir. Hûnecî ve Urmevî’den farklı olarak Semerkandî ve Sadrüşşerîa vasfı önerme çözümünü benimsemişlerdir. Tûsî’nin cevabı ise bunlara göre biraz daha farklı bir yapıda olan gönderim-anlam ayırımına dayanır.

Sadrüşşerîa *hüküm hali* ve *hükümün itibar hali* kavramlarıyla, Cürçânî de *nefsülemr* ve *faraziye* gibi terimlerle bir yandan kendi cevaplarını tahkim ederken öte yandan Taşköprülüzâde’nin çözümüne zemin hazırlamışlardır. Onların çözüme dâhil ettiği bu kavramlar Taşköprülüzâde’nin yaklaşımında da oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Dolayısıyla çözüm araçları itibarıyla onun geleceğine işaret eden cevapların bu iki filozoftan çıktığını düşünebiliriz. Buna rağmen ikisinin yaklaşımı da Taşköprülüzâde’yi tatmin etmemiştir ve o seleflerinin çözüm araçlarını kullanmakla birlikte onlarınkine nazaran daha sıkı bir cevap bulmak istemiştir. Bunu yapmak üzere *vaz akdi*, *yüklem akdi*, *kurgusal faraziye*, *birleşmeye ve ilişkilendirmeye dayalı yüklem akdi* gibi oldukça işlenmiş kavramlara yönelmiştir. Hatta *faraziye* gibi esaslı bir terimi, Cürçânî ile ortak olarak kullanmasına rağmen ona göre farklı bir netice-

ye yönelmiştir. Zira Sadrüşşeria ve Cürçânî onun bakış açısına göre çözümlerinde *hiç-bilinmeyen* gibi bir farazi/imkânsız kavramı, doğasına aykırı bir biçimde var olanlar kümesinin dışına atamamışlardır. Taşköprülüzâde'nin ise yukarıda sayılan bütün inceltilmiş kavramlarla başarmak istediği şey bu olmuştur. Onlar sayesinde filozof hem bunu başarmış hem de bir önermenin okuma biçimini değiştirmeden (hakiki-haricî, zatî-vasfî), hatta kendinden hemen önceki neslin yaptığı gibi sadece önermenin konusu olan *hiç-bilinmeyen* teriminin yalnızca faraziye olduğunu da kabul etmeden çözümde daha az boşluk bırakacak biçimde bu terimin zihinde nasıl ortaya çıktığını vaz akdiyle, onun üzerine hüküm verme imkânı ve imkânsızlığını da yüklem akdinin iki farklı biçimiyle açıklamış; böylece cevabı önermenin sadece semantik geçişkenliğine odaklamıştır. Taşköprülüzâde bunu yaparak kendi felsefesi içerisinde *hiç-bilinmeyen* –öncekilerin kullandığı– hakiki bir terim olmaktan çıkarmıştır; çünkü hakikilik bu terimi nefsülemrin dışına atmak için yeterli değildi. Ayrıca kendine yakın neslin yaptığı gibi, sadece faraziye fikriyle de tatmin olmadı; çünkü farazi durumuna rağmen bu terim yine de kendinde bilinir bir şey olmaktan kurtulamamıştı.

## Kaynakça

- Aristotle, *Prior and Posterior Analytics*, çev. W. D. Ross, Oxford: The Clarendon Press, 2001.
- Aristû, "el-Burhân", *en-Nassü'l-kâmil li Mantıkı Aristû*, haz. Ferid Cebr, I, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999.
- Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî ve İbn Sîna'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", *Uluslararası İbn Sîna Sempozyumu: Bildiriler 22-24 Mayıs 2008*, 13-42, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- el-Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.
- Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, thk. . Ehâd Ferâmez Karâmeliki ve Âdine Asgarînejâd, Tahrân: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381/2005.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, trc. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme–", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (Ekim 2014): 1-33.
- , "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, 163-196, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- el-Hüncî, Efdalüddin, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, thk. Hâlid Rüveyhib, Tahrân: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1389/2010.
- İbn Sinâ, *II. Analitikler: Burhân*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- , *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.



- el-Kâtibî, Ali b. Ömer, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantikiyye*, nşr. Mehdî Fazlullâh, Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyî'l-Arabî, 1998.
- , *Münassas fi şerhi'l-Mülâhhas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1680.
- , *Şerhu Keşfi'l-esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2664.
- Kutbüddin er-Râzi, *Şerhu'l-Metâli'*, nşr. Üsâme es-Sâidî, I, Kum: Menşûrât-ı Zevî'l-Kurbâ, 1391.
- Lameer, Joep, "Ghayr al-ma'lûm yamtani' al-hukm 'alayhi: An Exploratory Anthology of a False Paradox in Medieval Islamic Philosophy", *Oriens* 42, no. 3-4 (2014): 397-453.
- Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Sentez, 2007.
- Sadrüşşeria, *Ta'dilü'l-ulûm*, Nuruosmaniye 2657.
- es-Semerkindî, Şemsüddin, *Kıstâsu'l-efkâr: Düşüncenin Kıstası*, haz. Necmettin Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Street, Tony, "Arapça Mantık", *İslam Mantık Tarihi*, der. ve çev. Harun Kuşlu, 17-114, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- , "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic: 2.3.2. Post-Avicennan Logicians", <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language/> (25.02.2020)
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, "Fethu emri'l-muğlak fi mes'eleti mehcûlî'l-mutlak", thk. ve trc. Harun Kuşlu, *Mantık Risaleleri*, thk ve trc. Berra Kepekçi, Mehmet Özturan ve Harun Kuşlu, 107-163, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017.
- , "Kavâidü'l-hamliyyât fi tahkiki mebhâsi'l-küllîyyât", thk ve trc. M. Zahid Tiryaki, *Felsefe Risaleleri*, thk. ve trc. Kübra Şenel, Cahid Şenel ve M. Zahid Tiryaki, 107-163, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- , *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekri ve Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968.
- , *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.
- , "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", trc. Ö. Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, Ömer Mahir Alper, 241-302, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- et-Tehanevî, Muhammed, *Keşşafu'ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, II, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1416/1995.
- et-Tûsî, Nasîrüddin, "Ta'dilü'l-mi'yâr fi nakdi Tenzilî'l-efkâr", *Mantık ve mebhâsi'l-elfâz: Mecmu'â-i mütûn ve makâlât-ı tahkiki*, haz. Mehdî Muhakkık ve Toshihiko Izutsu, Tahrân: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tehrân, 1353HŞ/1974.
- Türker, Ömer, "Kutbüddin er-Râzi'de Tasdik Kavramı ve Felsefi İçeriği", *Nazariyat* 5, sy. 2 (Ekim 2019): 1-19.
- el-Urmevî, Sirâceddin, *Metâli'u'l-envâr* (Kutbüddin er-Râzi şerhiyle birlikte), *Şerhu'l-Metâli'*, nşr. Üsâme es-Sâidî, I, Kum: Menşûrât-ı Zevî'l-Kurbâ, 1391.