

İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?*

Mehmet Özturan**

Öz: Bu makale Fahreddin Râzî'nin "tam tanım (el-haddu't-tâm) mümkün değildir" iddiasını ele almakta bu tezin etkilerini, taraflarını ve özellikle Osmanlı Filozofu Taşköprizâde'nin Râzî karşıtı pozitif argümanını incelemektedir. Râzî'nin negatif argümanı tam tanımın aslında bir şeyi kendi kendisiyle tanımlamak olduğunu iddia eder. Zira tam tanımda, tanımlanan nesnenin parçalarının tamamı, tanımlayıcı unsur tarafından içerilir ve nesne bu parçaların toplamına özdeştir. O halde tam tanım aslında bir şeyi kendisiyle tanımlama hatasını içerir. Bu argümana karşıt olarak Taşköprizâde, "tam tanım mümkündür"ü savunur. Zira tam tanımda her ne kadar tanımlanan nesne ile tanımlayıcı unsurlar aynı şeyleri içerseler de onların zihnimize sunulma formları farklıdır. Yani tam tanımda tanımlanan nesne ile tanımlayıcı unsurların aynı içerikte olmaları yetmez. Onların formları da aynı olmalıdır. O halde bu iki birim arasında formel bir farklılık olduğu gösterilebilirse tanımlanan nesne ile tanımlayıcı unsurlar arasında bir özdeşlik kurulamaz. Bu makalede birbirine karşıt iki yaklaşımın argümanlarını form ve içerik yahut anlam ve gönderim ayrımlarını kullanarak göstermeye çalıştım. Tam tanım probleminde her iki taraf da tanımlayan ile tanımlananın içeriklerini aynı kabul eder. Asıl tartışma bu içeriklerin hangi formlarda zihnimize sunulduğuna kilitlenmiştir. İşte makalemizde iki karşıt anlam teorisinin tam tanım özelindeki argümanlarını irdeleyecek bu problemin anlama ilişkin "sabit form teorisi" ile "değişken form" teorisi nedeniyle ortaya çıktığını göstereceğiz. Fahreddin Râzî ile Taşköprizâde arasındaki dönem içinden Tüsi tam tanımını savunmuş, İcî ise onun argümanını çürütmüştür; araştırma sınırlı da olsa bu iki filozofun argümanlarını da inceledik.

Anahtar kelimeler: Tam tanımın imkânsızlığı, Taşköprizâde, Fahreddin Râzî, tanımlayan, tanımlanan, tanım, özdeşlik, kendini tanımlama, içmâli bilgi, tafsîli bilgi.

Abstract: This article deals with Fakhr al-Din al-Râzî's argument, which is that "complete definition is impossible," and examines its influence on relevant discussions in later periods, as well as how subsequent scholars are engaged with this argument. Particularly, it will focus on the positive argument proposed by Tashkoprizâde, an eminent sixteenth-century Ottoman philosopher, which challenges al-Râzî's position on the subject. According to al-Râzî's negative argument, the complete definition is actually circular definition, because it entails that the whole parts of a definiendum are contained by its definiens, and that the object is identical to the total of those parts. And so, complete definition indicates the error of circular definition. As opposed to al-Râzî's argument, Tashkoprizâde holds the idea that "complete definition is possible". For him, although what definiendum and definiens contain are the same, their forms of being presented in our minds are different. In other words, if one talks about the complete sameness in definiendum and definiens, not only what they contain should be the same, but also their forms should be identical. Therefore, according to Tashkoprizâde, in order to express that definiendum and definiens are not identical, it is enough to demonstrate that they are different in terms of their forms. In this paper, I aim to compare and contrast these two contradictory arguments, by referring to the distinction between form and content, i.e. meaning and reference. In the problematic of complete definition, both sides deem the contents of definiendum and definiens to be the same. However, the main discussion between them is related to the forms in which those contents are represented in the mind. In this paper, I investigate the arguments of the two opposite theories of meaning, regarding complete definition, demonstrating that the reason behind the emergence of this issue has to do with the fixed and changeable form theories, both related to meaning. For the period between al-Râzî and Tashkoprizâde, Naşir al-Din al-Tûsî defends the idea of complete definition, whereas 'Aqûd al-Din al-İjî rejects his argument. This paper also refers to these philosophers briefly.

Keywords: Impossibility of complete definition, Tashkoprizâde, definiens, definiendum, definition, identity, circular definition, compact knowledge, decomposed knowledge.

* Yazıya yapmış olduğu katkılardan dolayı makalenin anonim hakemlerine ve Ömer Türker'e teşekkür ederim. Bu çalışma, TÜBİTAK-BİDEB 2219 programının desteği ile gerçekleştirilmiştir. Kuruma müteşekkirim.

** Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Arapça Aristotelesçi mantığın formel iki temel teorisi vardır. Bunlardan birincisi tanım, ikincisi ise kıyas teorisidir. Her iki teori de bilginin kavram ve yargı şeklindeki ikili taksimine uygun iki farklı türetim mekanizması takdim eder: Kıyas teorisi öncüllerden sonucun zorunlu olarak nasıl çıktığını incelerken tanım teorisi bilinen kavramlardan hareketle bilinmeyen bir kavramı nasıl bileceğimize ilişkin genel kuralları sunar. Tanım teorisinin temel amacı bileşik, fakat bilinmeyen bir nesneyi kavramak için onu analiz etmek ve bileşenlerini açığa çıkarmaktır. Açığa çıkan parçalar bir bütün haline getirilerek nesnenin bilgisine ulaştırır. Dolayısıyla tanım, sentezlenmiş bir bütündür ve doğal olarak, parçalardan oluşur. Bu parçaların hangi ikili kombinasyonlarla bir araya getirileceği tanım teorisinin kurallarıyla belirlenir. Bu seçeneklerden en ideal olanı ise tam tanımdır (el-haddu't-tâm).

Tam tanım bileşik bir nesnenin iki tümel (yakın cins ve yakın fasıl) altına girecek şekilde tanımlanmasını ifade eder. Bu tümeler bir nesnenin kurucu nitelikleridir. O nesneyi her ne ise o yaparlar. Diğer bir ifadeyle nesne burada “bütün”, zati özellikler ise bu “bütünün parçaları”dır. Örneğin insanın, ne olduğu bilinmeyen bileşik bir nesne olduğunu düşünelim. Bu durumda onu, yakın cinsi ve yakın faslı olarak kabul edilen “düşünen” ve “canlı” kavramlarıyla ifade ettiğimizde bu bütünün tam tanımını vermiş oluruz.

Özcü bakış açısına göre nesne (*mahiyet*) bütün, zati parçaları da onun parçalarıdır. Buradaki ontolojik bütün-parça ilişkisinin geçişken olduğu ve aynı şeyin bilgi-mantık alanı için de geçerli olduğu kabul edildiğinde tanımlanan, bir bütün; tam tanım ise parçalar olarak görülebilir. Tanımlayandaki parçalarla bir bütün olan tanımlananın kuruluyor olması önemli bir soruyu gündeme getirir: Parçaların toplamı bütüne özdeş midir? Bu soruya verilen olumlu ve olumsuz yanıtlar makalede ele alacağımız tam tanımın imkânsızlığı probleminin çıkış noktasıdır. İki karşıt iddiayla karşı karşıyayız:

- i. Bütün parçaların toplamına özdeştir.
- ii. Bütün parçaların toplamıdır fakat bunlar özdeş değildir.

İkinci iddia doğru ise tam tanım teorisi yoluna devam edecek, birinci iddia doğru ise tam tanım yapmak imkânsız hale gelecektir.¹ Çünkü parçalar toplamı bütüne özdeş ise bu durum tanımın aslında kendisiyle tanım hatası içerdiği anlamına gelecektir.

1 Makalede “Tam tanım imkansızdır” iddiasını TTİ olarak kısaltıyorum.

Bir şeyin kendi kendisiyle tanımlanamayacağı neredeyse tüm klasik bilginlerin tanım teorisiyle ilgili kabul ettiği temel aksiyomlardan biridir.² Öyle ki, biri, tanımlanmak istenen şeyi tanımın bir parçası ya da tamamı olarak kullanıyorsa, bir tür kısır döngüye düşer ve bu durum o tarfin çürütülmesi için yeterlidir.³ Bu temel ilkeye dayanarak TTİ taraftarı filozoflar tam tanımı kendisiyle tanımlama hatasına indirgemeye çalışır. Bu indirgeme projesinin ilk argümanlarını dile getiren kişi Fahreddin Râzî'dir (ö. 606/1210).⁴

Fahreddin Râzî, tam tanımın imkânına yönelik negatif argümanları, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak *Mûlahhas*'taki "Şükûk fî taksîmî't-ta'rîfât" başlığı altında dile getirir.⁵ Burada bir şeyin onu oluşturan parçalarla tanımlanmasının mümkün olmadığını; çünkü bir şeyin parçaları toplamının zaten o şeyin kendisi olduğunu söyler. Bir şeyi kendi kendisiyle kendisiyle tanımlayamayacağımıza göre parçalar toplamıyla da tanımlayamayacağımız sonucuna varılır. Diğer bir ifadeyle, tam tanımın cins ve fasıldan oluştuğundan hareket ederek aslında tanımlayan ile tanımlananın özdeş olduklarını ve özdeşlerin birbirini tanımlamasının imkânsız olduğunu dolayısıyla da tam tanımın imkânsız olduğunu iddia eder. Tam tanım teorisini iptal etmeyi amaçlayan bu argüman, sonraki kelâmcıların bilhassa ilgisini çekmiştir. Mesela İcî (ö. 756/1355) bu argümanı *Mevâkıf*'ta aynen aktardığı gibi, probleme yönelik ilk çözüm çabasını gösterenlerden biri olan Tûsî'nin (ö. 672/1273-74) argümanını da başarıyla çürütmektedir.⁶

2 Fahreddin er-Râzî, *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbihât* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 155; Nasîrüddin et-Tûsî, "Ta'dilü'l-mi'yâr fî nakdi Tenzîlî'l-efkâr", *Mantık ve mebâhisü'l-elfâz* (Tahran: Mûsesese-i Motaleat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1974), 155; Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâidü'l-mantikiyye fî şerhi risâleti's-Şemsîyye*, thk. Muhsin Bidarfer (Kum: Menşûrât-ı Bidar, 2005), 210; Ali b. Ömer el-Kâtibî, "Bahru'l-fevâ'id", Ragıp Paşa 1481, 84b. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûnî'l-hikme*, thk. A. Hicâzî Sakka, I (Tahran: Matbaa-yı İsmailiyyân, 1415), 91.

3 Muhyiddin Abdülhamid, *Risâletü'l-âdâb fî ilmi âdâbi'l-bahsi ve'l-münâzara*, nşr. Orhan Gazi Yüksel (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009), 44; Efdalüddin el-Hüncî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, ed. Khaled el-Rouayheb (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Berlin Free University, 2010), 61.

4 Fahreddin Râzî, tanım teorisinin metafiziksel problemlerini, itirazlarıyla belirleyen belki de en önemli isimdir. Onun tam tanım problemi dışında, yine tam tanımla ilgili ortaya attığı "fasıl cinsin illeti değildir" iddiası tanımın metafiziksel bağlanmalarını hedef alır. Müteahhirin dönemi mantıkçıları arasında bu sorunun ateşli bir şekilde tartışıldığını ilk olarak İbrahim Halil Üçer incelemiştir. İlgili makale bir türün cevherselel birliğini cins ve fasıl temelinde nasıl elde ederiz sorusuna cevap arayan kelâmcı ve felsefecilerin yaklaşımını Osmanlı filozoflarının metinleri üzerinden ayrıntılı bir şekilde tartışmaktadır. Bk. İbrahim Halil Üçer, "Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüseyin'in *Nakdu'l-efkâr fî reddi'l-enzâr*'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (2010): 97-122.

5 Fahreddin er-Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, nşr. Ahmet Ferâmerz Karameleki (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381), 102.

6 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I (Kum: İntişârât-ı Şerîf Rıza, 1612), 109-112.

Oysa TTİ karşıtı filozoflar bir bütünün parçalardan oluşsa da parçalar toplamına özdeş olmadığını iddia ederler. Bu filozoflar içinden bu makalede yakın bir biçimde inceleyeceğim isim tam tanımın mümkün olduğunu savunan Taşköprizâde ve onun bu probleme özel *Risâletü't-ta'rif ve'l-i'lâm fi halli müşkilâti'l-haddi't-tâmm*⁷ adlı risalesidir. Ona göre bütün ile parçalar toplamı arasında çok temel bir fark vardır: Bütün, icmal; parçalar ise tafsildir. Bu fark bile onları özdeş kabul edemeyeceğimiz anlamına gelir. Dolayısıyla “insan” mahiyeti ya da kavramı her ne kadar “düşünen” ve “canlı” parçalarından oluşsa da “insan” “düşünen canlıya” özdeş değildir.

Bu makalenin amacı tam tanım probleminin nasıl ortaya çıktığını ortaya koymak ve problemi çözmek için öne sürülen bazı argümanları ilgili metinlerden soyutlamak ve Taşköprizâde'nin çözümünün derin bir analizini vermektir. Araştırmayı yaparken TTİ lehtarlarının, yani Fahreddin Râzî, Adudüddin İcî ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) argümanlarını nasıl kurduklarını göstermeye çalıştım ve klasik argümantasyon ilminin ıstılahlarını takip ederek filozofların argümanlarını metinden soyutlamaya, takip edilebilir ve net bir şekilde yazmaya gayret ettim.

I. Tanım Teorisinin Temel Prensibi: Bir Şey Kendisi İle Tanımlanamaz

“Bir şey kendisiyle tanımlanamaz” ilkesi TTİ taraftarlarının temel gerekçesi olduğu için bu bölümde, kısaca bu ilkeyi ele alacağım.

“Nedir?” sorusu kavramsal anlamda bilmediğimiz (*el-mechûlu't-tasavvurî*) fakat karşımıza bir bilinmez olarak çıkan şeylere yönelik insan zihninin doğal olarak dile getirdiği ilk sorudur. Bu soru ne olduğunu bilmediğimiz şeyin neyi içerdiğini, nesneliğinin (mahiyet) nasıl kurulduğunu araştırma niyetiyle sorulmuştur.⁸

“Açıklayıcı Söz” (*el-Kavlü's-Şârih*) veya “Tarif” ana-başlığı altında toplanan kurallar bir nesnenin nasıl tanımlanması gerektiğini açıklar. Hatta açıklayıcı söz –daha geniş bir ifadeyle– bilinmeyen-bileşik yapıları şeyin mahiyetinin ne olduğunu anlatan söz öbeğidir. Bu başlık altındaki önemli kurallardan biri de bir şeyin kendisiyle tanımlanamayacağı kuralıdır:

7 Taşköprizâde Ahmed Efendi, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, *Mantık Risaleleri*, çev. ve thk. Mehmet Özturan (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017), 138-170.

8 Bu yönüyle “mahiyet” kelimesinin, bileşik bir nesne içeriğini analiz etme maksadıyla kullanımı özel bir ıstılahtır. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahman Merâşlı (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2003), 206-207.

Tarif eden, tarif edilenle özdeş olamaz. Zira tarif eden, tarif edilenden önce bilinmektedir. Oysa bir şey kendinden önce bilinemez.⁹

Tanım teorisi metafiziksel olarak nedensellik teorisinin derin izlerini taşır. Tanımda, tanımlayan ve tanımlanan olmak üzere iki taraf vardır. Biz tanım ifadesini okuyup kavradığımızda, bu kavrayış bilinmeyen şeyin bilgisine ulaşmamızı sağlar. Diğer bir ifadeyle tanımlayanın bilgisi tanımlananın bilgisine *neden* olur. Bu sonuç bizi illiyet teorisinin bir başka ilkesine taşır: İllet malulünden önce var olmalıdır.

İlletin malulünden önce var olması gerekliliği tanım teorisinde tanımlayanın tanımlanandan önce var olmasını gerektirir. Çünkü tanımlayan, tanımlananın bilgisine sebep olur. Bir şeyin kendi kendisini tanımlayamayacağı ilkesi tam da bu sonuçtan türetilir: Buna göre bir şey kendini tanımlayacaksa hem tanımlayan hem de tanımlanan olacaktır. Bu açıdan o, kendisinin bilgisine neden olduğu için önceden var olmalı, bu süreç sonunda bilineceği için de sonradan var olmalıdır. Bir şey kendisinden önce var olmayacağına göre bir şeyin kendisini tanımlaması imkânsızdır.¹⁰

Görüleceği üzere, burada, bir şeyin kendisini tanımlaması metafiziksel anlamda bir saçmaya sürüklediği için reddedilmiştir. Ontolojik bir ilkeyi ihlal eden “kendini tanımlama” durumu bundan sonra, TTİ taraftarlarının argümanında orta terim olarak karşımıza şu şekilde çıkacaktır: Tam tanım kendini tanımlamanın bir türevi olduğu için imkânsızdır.

II. Tam Tanım İmkansızlığı Lehinde Argümanlar

Argümanları ayrıntılı olarak ele almadan önce, TTİ problemini ortaya koyan ve argümanlarını ilk kuran Fahreddin Râzî’nin pozisyonunu ele almak faydalı olacaktır. Râzî, TTİ lehindeki argümanı ilk olarak *Mûlahhas*’ta ortaya koymuştur:

9 Hûnecî, *Keşfü’l-esrâr*, 62-67; Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 102-106, Kâtibî, *el-Risâletü’ş-Şemsiyye*, 210; Ali b. Ömer el-Kâtibî, *Câmiü’l-dekâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa 418, 19a-21a; Kâtibî, *Bahrü’l-fevâid*, 83b-84a; Ali b. Ömer el-Kâtibî, *el-Münassas fî şerhi’l-Mûlahhas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1680, 44b.

10 Bir şey kendisi ile tarif edilemez. Kâtibî, *Bahrü’l-fevâid*, 84b.

Mahiyetin, parçalarının tamamı ile tarif edilmesine gelince. Parçaların tamamı ya (1) mahiyetin ta kendisidir ya (2) mahiyet tarafından içerilmiştir ya da (3) mahiyetin haricindedir. (1.) seçenek; bir şeyin kendi kendisini tarif etmesini gerektirir. Oysa bilginler bunun (kendi kendini tarifi) olamayacağını söylemişlerdir.^{11 12}

Paragrafa göre, bir nesneye ilişkin bilgimizi türetebileceğimiz üç farklı yol vardır: (1) Nesnenin kendisinden türetiriz, (2) nesnenin parçalarından elde ederiz, (3) Nesnenin kuruluşu dışında kalan birkaç şey veya tamamen dışında kalan şeylerden hareketle onun bilgisini türetiriz.

Fahreddin Râzî bu ihtimallerden hiçbirisiyle bir nesnenin bilgisine varılamaz olduğunu iddia eder. Fakat bu seçenekler içinden biz asıl birinci ve ikinci seçenекle ilgileneceğiz. Birinci seçeneğin imkansızlığı daha önce değindiğimiz gibi tanım teorisinin sarsılmaz bir aksiyomudur. Fakat ikinci seçenek iki farklı açıdan düşünülebilir: (2a) Bir nesneyi iç unsurlarının bir kısmıyla tanımlamak veya (2b) bir nesneyi iç unsurlarının tamamıyla tanımlamak. (2)'nin alt kısımları arasında tam tanıma asıl karşılık gelen 2b'dir.¹³ Râzî'nin ve aslında TTİ taraftarlarının asıl projesi 2b'yi birinci seçeneğe indirgemek, yani şu iddiayı ispatlamaktır: Mahiyet bütünü, bu bütünü oluşturan parçaların toplamına özdeş ise tam tanım, kendisiyle tanımlama hatasını içermiş olacaktır.

11 Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 102. Bu argümanı Râzî'nin birçok kitabında görmek mümkün: Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye), 17-18; Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 91-93; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî Sakka, IX (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 103-104. Fakat Râzî'nin gerçekten bu görüşü benimseyip benimsemediği belirsizdir: *Mülâhhas* ve *Şerhu'l-Uyûn*'daki pasajlarda, Râzî, TTİ'yi eleştirirken *Muhassal*'da TTİ argümanını eleştirmeden yer vermekte *Metâlib*'te ise bu argümanı savunmaktadır. Eşref Altaş'ın Râzî eserleri kronolojisine dair muhteşem çalışmasında gösterildiği gibi, Râzî son dönem eserleri olan *Şerhu'l-Uyûn* ve *Metâlib*'i aynı tarihlerde, yani 1209 yılında telif etmiştir. Her ne kadar o *Şerhu'l-Uyûn*'da TTİ'ye karşı çıksa da *Metâlib*'te savunmuştur. Fakat *Şerhu'l-Uyûn*'un İbn Sînâci bir şerh olduğunu varsaymamız durumunda Râzî'nin gerçek görüşünün *Metâlib*'teki gibi olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 154. Yukarıdaki kronolojik gerekçelere ek olarak Râzî'nin TTİ'yi benimsediğine yönelik daha güçlü bir gerekçe ise TTİ'nin onun epistemolojisiyle olan tutarlılığıdır. Râzî'nin en bilinen tezlerinden biri "tüm tasavvurlar bedihidir" tezidir. Bu tezin mantıksal sonuçlarından biri hiçbir kavramın mantıksal bir türetimle kavranamayacağıdır; yani hiçbir kavram kesbi değildir. Râzî böyle bir iddiaya muhtemelen tanım teorisini reddettikten sonra varmıştır. "Tüm tasavvurlar bedihi olduğu için mi tanım diye bir şey yoktur, yoksa tanım diye bir şey olmadığı için mi tüm tasavvurlar bedihidir" ayrı bir araştırma konusu olsa da, kesin olan şey bu iki tezin birbiriyle tutarlı olduğudur.

12 Buradan itibaren ileriye doğru, filozoflardan yaptığımız alıntılarda "mahiyet" ve "mahiyete ait parçalar"/ "mahiyetin parçaları" ifadeleri birçok yerde geçecektir. Bir karışıklığa meydan vermemek için bağlamsal olarak farklı olsalar da birçok terim birbirinin yerine kullanılacaktır. Eşanlamalı kullanılacak iki terim grubu şöyledir: (i) Mahiyet, nesne, bütün, mahdud, tanımlanan; (ii) mahiyetin/nesnenin parçaları, had, tanımlayan.

13 Hasan Çelebi, "Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf", *Şerhu'l-Mevâkıf*, I (Kum: İntişârât-ı Şerif Rıza, 1612), 109.

Fahreddin Râzî'nin TTİ argümanını aşağıdaki gibi ifade edebiliriz:

Fahreddin Râzî'nin Argümanı: F

(1) Tanımlayanın parçalarının tamamı tanımlananın parçalarının tamamı ise bu ikisi özdeşdir.

(2) Bu ikisi özdeş ise tam tanım yapmak imkânsızdır.

(3) Tanımlayanın parçalarının tamamı tanımlananın parçalarının tamamı ise tam tanım yapmak imkânsızdır.

$(p \rightarrow q), (q \rightarrow r) / \therefore (p \rightarrow r)$

Yukarıdaki geçerli çıkarımda F1'de p ile sembolleştirdiğimiz ön-bileşen tam tanım, art-bileşen ise özdeşliği ifade etmektedir. Tartışmaya açılacak öncül F1'dir. Çıkarımdaki ikinci öncül ise zaten bir aksiyom olarak kabul edildiği için tartışmaya konu edilemez. Dolayısıyla tam tanım teorisini savunmak isteyen biri birinci öncüldeki şartlı ifadeyi hedefe almalı ve aynı parçalardan oluşuyor olmanın özdeşliği gerektirmediğini göstermelidir. Diğer bir ifadeyle TTİ karşıtlarının göstermeye çalışacakları karşıt örnek şudur: Tanımlayan ve tanımlanan aynı parçalardan oluşsa da bunlar özdeş değildir.

III. İlk İtiraz: Farklı Zamanlar Farklı Nesneler

Nasîrüddin Tûsî, F argümanını eleştirmek için F'nin öncüllerinden birini kabul etmeme hamlesine başvurur.¹⁴ F2 tartışmasız olarak kabul edilen bir bilgi olduğu için kabul etmeme hamlesi F1'e yönelecektir. Tûsî, Fahreddin Râzî'yi eleştirmek için kaleme aldığı *Telhisu'l-Mühassal*'da F1'i reddetmek için şu delili sunar:

Mahiyete ait parçaların toplamı, mahiyetin ta kendisidir görüşü doğru değildir. Çünkü parça, doğal olarak bütünden önce gelir. Bir şeyin bir şeyden önce geldiği her durumda önce gelenin sonra gelene özdeş olması imkânsızdır.¹⁵

14 Bu hamleye âdâbü'l-bahs literatüründe *men'* veya *münâkaza* adı verilir. Bkz. Taşköprizâde Ahmed Efendi, "Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara", *Mantık Risaleleri* içinde, çev. Berra Kepekçi (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017), 23.

15 Nasîrüddin et-Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal el-ma'rûf bi-Nakdi'l-Muhassal*, 2. baskı (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1405), 7. Ufak farklılıklarla birlikte aynı argüman Tûsî'ye atfedilerek Taşköprizâde'nin *Tam Tanım Risalesi*'nde de zikredilir. Bkz. Taşköprizâde, "Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü", 157. Aynı argüman *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da geçer. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Mevâkıf Şerhi: Şerhu'l-Mevâkıf* (metin-çeviri), çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), I, 198-199.

Yukarıdaki paragraftan hareketle Tûsî'nin argümanını şöyle yazabiliriz:

Nasîrüddin Tûsî'nin Argümanı: N

(1) Nesneye ait parçaların tamamı nesneye özdeş olsaydı bu parçaların nesneden önce var olmaması gerekirdi.

(2) Nesnenin parçaları nesneden önce vardır.

(3) O halde nesneye ait parçaların tamamı nesneye özdeş değildir.

$(p \rightarrow q), \neg q, \therefore \neg p$

Alıntıladığımız paragrafta Tûsî -ileride inceleyeceğimiz Taşköprüzâde'den farklı olarak- birinci öncüldeki varsayımda görüleceği üzere, özdeş olmanın neyin bir gereği olduğuna odaklanmak yerine özdeş olmanın neyi gerektirdiği üzerine itirazını kurmuştur. İki şeyin özdeş olması için bu iki şeyin farklı zamanlarda ortaya çıkmaması gerekir. Tûsî mahiyet ile mahiyet parçalarının ayrı ayrı iki farklı zaman diliminde oluştuğunu gösterebilirse bütünün parçalardan farklı olduğunu, yani tanımların tanımlanana özdeş olmadıklarını göstermiş olacaktır.

Tûsî'nin argümanın temelini bir şeyin kendi kendisini tanımlayamayacağı aksiyomunun felsefi temelini oluşturan "kendi kendinden önce var olmak saçmadır" ilkesi oluşturmaktadır. Bu ilke ispata gerek duymayacak kadar açık bir ilkedir. Fakat biz nesnelerin varlığa gelişlerinde bir zamansal farklılık olduğunu, yani bazı şeylerin bazı şeylerden önce var olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla önce-sonra gelme niteliklerini kullanarak mahiyet/nesneye dikkatimizi yoğunlaştırabilir ve mahiyet ile onun parçaları arasında bir öncelik sonralık ilişkisini gösterebildiğimiz takdirde bunların özdeş olamayacağını söyleyebiliriz: M, nesne (mahiyet veya tanımlanan); M_1 ve M_2 bu nesnenin parçaları (tanımlayan) olsun. Tûsî'nin deliline göre M nesnesinin kurucu unsurları olan M_1 ve M_2 , M'den önce mevcut olur. Buna bağlı olarak Tûsî argümanını şöyle kurar: M, M'den önce var olamaz (temel neden). Eğer M, M_1 ve M_2 'ye özdeş olsaydı; M_1 ve M_2 , M'den önce var olamayacaktı. Fakat M_1 ve M_2 , M'den önce var olmaktadır. O halde M; M_1 ve M_2 'ye özdeş değildir.

Ne var ki Tûsî'nin argümanında *nesneye ait parçalar*, yani *tanımın parçaları* ifadesi belirsiz bir ifadedir. Tanımın parçaları derken tanımın her bir parçasını mı yoksa tanımın parçaları toplamını mı kasteder? Yani " M_1 tek başına M'den, M_2 tek başına M'den önce var olur"u mu iddia etmekte; yoksa " $M_1 + M_2$, M'den önce var olur"u mu iddia etmektedir? Ortada iki ihtimal olduğuna göre Tûsî şu iki tezden birini savunacak: (i) Mahiyet ve mahiyetin parçaları *toplamı* birbirine özdeş değildir. (ii) Mahiyetin parçalarının *her biri* müstakil olarak mahiyete özdeş değildir.

Tekrar hatırlamakta fayda var: Tam tanım problemi tanımlayan ile tanımlananın özdeş olup olmadığını tespit problemidir. Tanım *cins ve faslın toplamı*, yani $M_1 + M_2$ olduğu için tek başına cinsin ve tek başına faslın, türden önce var olduğunu ispatlamak bu problemi çözemeyecektir. Tûsî argümanının başarılı olması için ikinci tezin ispatlaması gerekir. Birinci tezde saplanıp kalması durumunda argüman başarısızdır. İcî ve Cürcânî, Tûsî'nin ikinci tezi ispatlayamadığını ileri sürer. Onlara göre *cins ve fasl toplamının*, yani tanımlayanın, tanımlanandan önce var olduğu Tûsî'nin argümanından çıkarılamaz.

IV. Şerhu'l-Mevâkıf'ta Tûsî Eleştirisi: Her; Hepsini mi, Her Biri mi?

İcî, Tûsî'nin zamansal farklılığı esas alan argümanını incelerken onun hesabı verilmemiş bir sıçrama yaptığını keşfeder: Tûsî “Çünkü parça, doğal olarak bütünden önce gelir” demiş ve buradan hareketle tanımlayanın tanımlanandan önce var olması gerektiğini çıkarmıştır. Tûsî'nin yukarıdaki tezi niceliksel belirsizlik içermektedir. Tezde geçen “parça” ifadesi belirsizdir ve ortada bu belirsizliği gidermek için iki ihtimal vardır: (i) Parça yerine “her bir parça” denilebilir veya (ii) parça yerine “parçaların toplamı” denilebilir. İkinci ihtimalin parçaların toplamı olması aslında onun tanımlayan olması demektir. Burada sunacağımız itirazda İcî, birinci ihtimali kullanarak Tûsî'nin argümanını saçmaya indirger. Zira ikinci ihtimal zaten ispatlanmak istenen ana tezdır. Yani Tûsî'nin asıl göstermek istediği şey parçalar toplamı olan tanımlayanın, tanımlanandan önce var olduğudur. Bunu gösterebildiği takdirde tanımlayan, tanımlanandan önce var olduğu için onlar özdeş olamaz diyebilecektir. Dolayısıyla ikinci ihtimal varsayılmaz. Varsayılırsa bu, “ispat etmek isteneni ispat adımlarında kullanma”, yani *müsâdera ale'l-matlûb* (begging the question) hatası olur.

İlk olarak itirazın *Mevâkıf*'ta nasıl kurulduğuna bakalım:

(Mahiyete ait) parçalardan her birinin, mahiyetten önce var olması (mahiyete ait) parçaların hepsinin mahiyetten önce var olmasını gerektirmez.¹⁶

İlk alıntıda İcî, Tûsî'ye ait “parçalar” kelimesinin niceliksel belirsizlik içerdiğine işaret etmektedir. “Parçalar” ile “her bir parça” mı yoksa “parçaların toplamı” mı kastedilmiştir? Argümanı daha somut hale getiren Cürcânî, bu belirsizliği gidermek için bu kelimeye en alt birim olarak “her bir” anlamını verir. Bu durumda T1 öncü-

16 Adudüddin İcî, “el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam”, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I (Kum: İntişârât-ı Şerîf Rıza, 1612); Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, 200.

lündeki varsayım şu ifadeye dönüşür: Her bir parça nesneden önce varsa nesneye ait her bir parça nesneye özdeş değildir.¹⁷

“Mahiyetin parçaları” ifadesinin “mahiyetin her bir parçası” şeklinde yorumlanması, Tûsî argümanı üzerinde yıkıcı bir etki yaratacaktır. Îcî ve Cürçânî’nin, Tûsî’ye ait “parçalar” kelimesindeki belirsizliği “her bir” ve “hepsi” şeklinde iki ihtimale indirgeyerek nasıl giderdiği *Şerhu’l-Mevâkıf*’taki itirazlarının temelini oluşturur. Tartışmanın bu aşamasında önemli role sahip iki kavram ile karşı karşıyayız: Her biri ve hepsi.

Bu iki farklı anlam için Arapçada *küll* kelimesi kullanılır. Küll kelimesi “her biri” ve “hepsi” anlamları için ortak kullanılan bir kelimedir.¹⁸ Fakat önerme söz konusu olunca bu iki anlam arasında önemli farklılıklar vardır. “Her biri” bir niceleme edatıdır. Bu edatın etki alanı önermenin konusudur. Yüklemin bu alandaki her eleman hakkında söylenebileceğini ifade eder. Mesela (i) “Her insan bu eve sığar” önermesinde insan kümesi içinden seçilecek her bir elemanın normal bir eve sığabileceğini ifade eder. Oysa “hepsi” kelimesinin işlevi daha farklıdır. Bu edat bir konunun başına geldiğinde ancak ve ancak konunun kapsamındaki elemanların her birinin toplanıp bir bütün oluşturduktan sonra yüklemdeki hükme uygulanabilir olduğunu söyler. Buna göre “Her insan bu eve sığar” önermesinde elbette ki insanların hepsi kastedilmemektedir. Benzer şekilde (ii) “Her asker düşmanı alt eder” derken alt etme hükmü askerlerin toplamı için söylenebilir. Dolayısıyla “her bir asker tek başına düşmanı alt eder” anlamı kastedilemez. Sonuç olarak (i) ve (ii) önermelerde “her” ifadesi kullanılmıştır; fakat ilkinde her bir ikincisinde ise hepsi anlamına gelir.¹⁹

Görüleceği üzere Tûsî aslında tam tanımın, mahiyet yani tanımlanan ile özdeş olmadığını göstermeye çalışıyor ve bunun için “tam tanımın her bir parçası mahiyetten önce var ise tam tanım da mahiyetten önce vardır” sonucuna varmak istiyordu. İşte Îcî ve Cürçânî “her bir” ile “hepsi” aynı şeyler değildir demek suretiyle bu gerektirme bağıntısını keserek sonuçta şöyle demiş oldu: Mahiyetin her bir parçasının mahiyetten önce var olması bu parçaların hepsi olarak gördüğümüz tam tanımın mahiyetten önce var olmasını gerektirmez. Ya peki gerektirseydi? Şayet “mahiyet” ile “mahiyeti kuran parçaların hepsi”nin arasında bir önce-sonra olma ilişkisi kurul-

17 Tûsî argümanını anlattığım sayfada ilk öncülü şöyle yazmıştım: “Nesneye ait parçaların tamamı nesneye özdeş olsaydı bu parçaların nesneden önce var olmaması gerekirdi.” Yukarıdaki öncül ise bu öncülün eşdeğeri olan “Parçalar nesneden önce varsa nesneye ait parçalar nesneye özdeş değildir” öncülüne “her bir” niceleyicisi eklenerek oluşturulmuştur.

18 “her bir” anlamındaki “her” için *el-küllü’l-efrâdi*, “hepsi” anlamındaki “her” için ise *el-küllü’l-mecmûi* terimleri kullanılmaktadır. Bkz. Taşköprizade, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 159; Abdullah b. Hüseyin el-Yezdi, *Hâşiye alâ Tehzîbi’l-mantık*, 2. baskı (Kum: Islami Publishers affiliated to the Group of Lecturers of Islamic Seminary of Qum, y.y.), 271.

19 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 111; Cürçânî, *Mevâkıf Şerhi*, 200.

saydı Tûsî'nin zamansal farklılık ilkesi uygulanmaya elverişli olacaktı. İcî ve Cürcânî “hepsi” ile “her biri” arasında esaslı bir fark gözeterek bu yolu kapamış oldu.

İcî ve Cürcânî'nin Argümanı: (Î)

(1) Nesneye ait her bir parçanın önce var olması nesneye ait parçaların hepsinin önce var olmasını gerektirseydi her bir insanın sığıdığı bir eve insanların hepsi de sığardı.

(2) Her bir insanın sığıdığı eve insanların hepsi sığmaz.

(3) Nesneye ait her bir parçanın önce var olması nesneye ait parçaların hepsinin önce var olmasını gerektirmez.

$(p \rightarrow q), \neg q, \therefore \neg p$

Parçaların tek başlarına sahip oldukları niteliklerin parçalar toplamı için genelleştirilme hatasının, Tûsî'nin zamansal farklılık ilkesini temel alan argümanı üzerindeki etkisi daha da yıkıcıdır. İcî ikinci adımda, bu aşırı-genelleştirmenin “bir şeyin kendi kendisinden önce var olması”nı gerektirecek ontolojik bir saçmaya sebep olacağını gösterir. Diğer bir ifadeyle “her bir” niceleyicisinin kapsamında olan nesneler için verilen hükümler, bu nesnelerin toplamına, yani “hepsi”ne uygulanırsa “kendi kendisinden önce var olma” saçmalığına yol açar.²⁰

Şerhu'l-Mevâkıf'taki eleştiriye anlamak için tanım teorisinde üç farklı birimin olduğunu görmek önemlidir: (1) Haddin (Tanımlayan) parçaları: M_1 ve M_2 , (2) Hadd (Tanımlayan): $M_1 + M_2$, (3) Mahdud (Tanımlanan): M . Tûsî, “tanımlayan tanımlanandan farklıdır” demek için ilk olarak 1'in 3'ten farklı olduğunu söyleyerek aynı niteliğin 2 ve 3 arasında da mevcut olduğu sonucuna sıçramıştır: Tanımlayanın parçaları olan M_1 , M_2 yani 1'in unsurları müstakil olarak farklı zamanlarda çıktığı için, M 'den yani 3'ten farklıdırlar. (1)'in her bir parçası için söylenen bir yüklem bu parçaların toplamı için de söylenebileceği, yani hepsinde var olduğunu Tûsî gibi varsayarsak (1)'in yerine (2)'yi yazabilir ve $M_1 + M_2$, M 'den farklıdır çıkarımında bulunabiliriz. Diğer bir ifadeyle, bir önermenin konusuna (1)'deki öğeleri getirdiğimizde bu önerme doğru değeri alıyorsa (2)'deki öğeleri yine aynı yere getirdiğimizde ikinci önerme de doğru değeri almalıdır. İcî bu aşırı genelleştirme hatasının “kendinden önce var olma” hatasına yol açacağını iddia eder ve aynı kuralın (1) ve (2) arasında uygulanmasını teklif ederek bu saçmalığı somut bir şekilde gözler önüne serer. Kısacası Tûsî, “ $M_1 + M_2$ tanımlanandan yani M 'den farklıdır” demek isterken aynı varsayımının tanımlayanın parçaları ve tanımlananın tamamı arasında uygulanabileceğini farkedememiştir.

20 İcî, “el-Mevâkıf”, 112; Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, 200.

M_1 ve M_2 tanımlayanın parçalarıdır; $M_1 + M_2$ ise tanımlayanın parçalarının toplamıdır. Tûsî tanımlayanın tanımlanandan önce var olduğunu iddia ederken tanımlayanın parçalarının tanımlanandan önce var olduğunu zaten söylemiş ve buradan doğrudan doğruya tanımlananın toplamının, tanımlayandan önce var olduğu sonucunu çıkarmıştı. Bu çıkarımı yapabilmesi için tanımlayanın parçaları ile tanımlayanın toplamını eşdeğer kabul etmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle “her bir parça” ile “parçalar toplamının” doğru bir öncülde birbirinin yerini alarak yer değiştirmesi yargının doğrulunu etkilemeyecektir. O zaman M_1 ve M_2 ’nin konu olduğunda doğru değeri alan bir önerme bulalım: “ M_1 ve M_2 , M_1+M_2 ’den önce vardır”. İşte bu önermede, konu yerindeki M_1 ve M_2 ’nin yerine, M_1+M_2 ’yi yerleştirdiğimizde bir şeyin kendi kendisinden önce var olduğu sonucu çıkar. Özetle İcî’nin itirazı, Tûsî’nin varsayımının (1) ve (2)’ye uygulanmasıyla oluşturulmuştur:

Aşağıdaki argümanlarda 1-4 arası Tûsî’nin 5-6 ise İcî-Cürcânî’nin ontolojik saçmaya indirgeme argümanıdır.

(1) “Her bir” için verilen hüküm “hepsi” için de verilebilir (aşırı genelleştirme hatası)

(2) Tanımlayanın her bir parçası M_1 ve M_2 , tanımlayanın hepsi ise M_1+M_2 ’dir.

(3) M_1 ve M_2 ’den her biri M’den önce gelir.

(4) O halde M_1+M_2 , M’den önce gelir (1,2,3’ten).

(5) M_1 ve M_2 ’den her biri, M_1+M_2 ’den önce gelir.

(6) M_1+M_2 , M_1+M_2 ’den önce gelir (1 ve 2’den saçmaya indirgeme).

Tûsî’nin gerçekleştirdiği tam tanım savunusu başarısızdır. Problemi çözmeye yönelik farklı bir savunu tıpkı Frege’nin *Sinn* (anlam) ve *Bedeutung* (gönderim) ayırımına benzer bir biçimde Taşköprizâde Ahmed Efendi tarafından *Risâletü’t-ta’rif ve’l-i’lâm fi halli müşkilâti’l-haddi’t-tâmm* adlı müstakil bir risalede incelenir. Onun çözümü tanımlayan ile tanımlanan arasında bakış açısından kaynaklanan, zihinsel niteliklere dayalı olarak oluşan bir farkın olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre tanımlayan ve tanımlanan aynı içeriklere sahip olsalar bile zihnin bu birimleri tutma biçimleri ve formları farklı olduğu için onlar özdeş kabul edilemezler.

V. Taşköprizâde: Aynı Malzemeyi Taşıyan Farklı Çantalar

Taşköprizâde’nin *Risâletü’t-ta’rif ve’l-i’lâm fi halli müşkilâti’l-haddi’t-tâmm* adlı eseri tam tanımın lehinde ve aleyhinde argümanları ele alan müstakil bir risaledir. Tam tanım probleminin gelişim aşamalarını gösteren eserde problem etrafında görüş

belirtmiş önemli isimler tartışılmaktadır. Fahreddin Râzî, Tûsî, İcî, Cürcânî, Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), Sirâceddin Urmevî (ö. 682/1283), Sadeddin Teftâzânî (ö. 792/1390), Mübârekşâh (ö. 784/1382 sonrası?) metinde atıf yapılan isimlerdir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta aynı problemin ele alındığı bölümde ise Sadrüşşerîa, Teftâzânî, Mübârekşâh dışındaki isimlerin hepsi görüşleriyle birlikte ele alınmaktadır. Bu açıdan, *Risâle*, büyük oranda *Şerhu'l-Mevâkıf*'in incelenmesiyle oluşturulmuş bir metindir. Fakat bu makalede ben, Taşköprizâde'nin tam tanım problemini nasıl çözmeye çalıştığına yoğunlaşacağım. Her ne kadar *Risâle*'de birçok yaklaşım biçimi ele alınsa da onun asıl odak noktasını Râzî'nin argümanındaki bir öncülü niçin kabul etmediğini gerekçelendirmek oluşturmaktadır.

Fahreddin Râzî'nin tam tanım karşıtı delilini bir daha hatırlayalım:

Fahreddin Râzî'nin argümanı: F

(1) Tanımlayanın (muarrif) parçalarının tamamı tanımlananın (muarraf) parçalarının tamamı ise bu ikisi özdeştir.

(2) Bu ikisi özdeş ise tanım yapmak imkânsızdır.

(3) Tanımlayanın parçalarının tamamı tanımlananın parçalarının tamamı ise tanım yapmak imkânsızdır.

$(p \rightarrow q), (q \rightarrow r) \therefore (p \rightarrow r)$

Yukarıdaki argüman ile ilgili Taşköprizâde'nin itiraz edebileceği tek öncül – Tûsî'nin yaptığı gibi– F1 öncülüdür. F2 öncülü tanım teorisinin bir aksiyomudur. Bu öncüle itiraz etmek gereksizdir. Fakat F1 öncülü sağlam bir gerekçe gösterilerek kabul etmeme hamlesi (*men'*) ile savuşturulabilir. Taşköprizâde'ye göre F1 yanlıştır: Tanımlayan ve tanımlanan aynı unsurlardan oluşsa bile birbirinin aynısı değildir, diğer bir ifadeyle iki şeyin aynı unsurlardan oluşması aynı olmalarını gerektirmemektedir. Bunun için Taşköprizâde'nin bize iki terim, tanımlayan ile tanımlanan arasındaki farklılığı göstermesi gerekir. Nasıl olur da tanımlayan ve tanımlanan aynı birimlerden kuruldukları halde birbirine özdeş olamaz?

Şimdi bu sorunun çözümüne geleyim. Biz şu kabulü tercih ediyoruz: “Tanımlayan, tanımlananı oluşturan parçaların tamamından ibarettir.” Bununla birlikte şu görüşün doğruluğunu da kabul etmiyoruz: “Tanımlayan tanımlananın aynısıdır.”²¹

Yukarıdaki paragrafta, Taşköprizâde açık bir şekilde F1'in ön-bileşeninin doğru olduğunu kabul ediyor. Fakat ona göre F1'in art-bileşeni yanlıştır. Bir öncülün doğ-

21 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 152.

ruluğunu kabul etmeme ve bu öncüle karşıt örnek getirme hamlesine klasik âdâb literatüründe men *mea's-sened* adı verilir.²² “X’ten dolayı P’nin doğru olduğunu düşünmüyorum” yapısında olan bir hamledir. Men başarılı olursa iddia sahibi bu öncülü sonuç olarak verecek başka bir kıyas kurmak zorunda kalır veya bu öncülden vazgeçer. Yukarıdaki paragrafı bu bilgiler ışında özetlersek Taşköprizâde’nin hamlesini şöyle ifade edebiliriz: X gerekçesinden dolayı aynı unsurlardan oluşan tarif ve tanımlanan birbirine özdeş değildir.

Şimdi bu X gerekçesinin içeriğine yoğunlaşalım. Bu önermenin içeriği Taşköprizâde’ye göre TTİ lehtarlarının neyi temel varsayım olarak kabul ettiklerini ortaya çıkaracaktır. Taşköprizâde’ye göre tam tanımlı mümkün görmeyen TTİ taraftarlarının dayandıkları saklı varsayım şudur: “Tanımlayan ve tanımlanan her açıdan aynıdır.” Dolayısıyla Taşköprizâde “Tanımlayan ve tanımlanan her açıdan aynı değildir” tezini savunacağı için “Tanım ve tanımlanan her açıdan aynıdır” temel varsayımına bir karşıt örnek getirmeli, en az bir açıdan tanım ve tanımlananın farklı olduğunu göstermelidir. Taşköprizâde, TTİ lehtarlarının “Tanımlayan ve tanımlanan her açıdan aynıdır” varsayımıyla hareket ettiklerini düşünür. Onun bu varsayımı şu satırlarından çıkarılabilir:

Bununla birlikte şu görüşün doğruluğunu da kabul etmiyoruz: “Tarif eden tarif edilenin aynıdır.” Çünkü (tarif edene ait) parçaların bütünü, mufassal (ayrı ayrı) olarak bilinmekte, (tarif edilen) şey ise mücmel (derlenmiş) olarak bilinmektedir. Bu ikisi arasında dağlar kadar fark vardır.²³

Alıntıladığımız paragrafta da görüleceği üzere Taşköprizâde tanımlayan ve tanımlananın aynı parçalardan oluştuklarını kabul etmekte, fakat bu durumun onları özdeş olarak kabul edilmesini gerektirmediğini, her ikisi arasındaki kritik bir farkın yani icmal-tafsil farkının bulunduğu işaret ederek ispatlamaya çalışmaktadır: Tanımlayan, M_1 ve M_2 parçalarını barındırır. Aynı şekilde tanımlanan da M_1 ve M_2 parçalarını barındırır. Çünkü her ikisi de aynı parçalardan oluşmaktadır. Bu ikisi arasında icmal-tafsil farkı olduğuna göre tanımlayan $M_1 + M_2$ olarak temsil edilebilir. Tanımlananı, tanımlayanın derlenmiş formu olarak göstermek için onu M olarak temsil edebiliriz.

İlk iki alıntı ile birlikte Taşköprizâde’nin argümanını şu şekilde soyutlayabiliriz:

Taşköprizâde’nin argümanı: T

22 Taşköprizâde, “Âdâbü’l-Bahs ve’l-Münâzara”, 43.

23 Taşköprizâde Ahmed Efendi, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 152.

(1) “Tanımlayan ve tanımlanan aynı içeriğe sahiptir ve özdeşdir” ise tanımlayan ve tanımlanan aynı niteliklere sahiptir.

(2) Tanımlayan ve tanımlanan aynı niteliklere sahip değildir.

(3) (Tanımlayan ve tanımlanan aynı içeriğe sahiptir ve özdeşdir) değildir.

$$(p \wedge q) \rightarrow r, \neg r / \therefore \neg (p \wedge q)$$

Görüleceği üzere, Taşköprizâde’nin, kabul etmediği önerme F1 önermesidir ve T argümanında $(p \wedge q)$ olarak ifade edilmiştir. Onun tek amacı F1 önermesinin neyi gerektirdiğini belirleyerek tam tanım ve tanımlananın bu gerekli şartı taşımadığını göstermektir. Tam tanım ve tanımlananın aynı içerikte olduğunu kabul etmekle birlikte bunların özdeş olduğunu da söylemek istiyorsak, bu iki birimin bütün özelliklerinin aynı olması gerekir. Dolayısıyla Taşköprizâde, tanımlayan ve tanımlanan arasında bir farkın olduğunu gösterebildiği takdirde tanım ve tanımlananın özdeş olmadıklarını söyleyebileceklerdir.

VA. Tanım ve Tanımlanan Arasında Dağlar Kadar Fark Var

Yukarıda kısaca değindiğimiz tanımlayan ile tanımlanan arasındaki icmal-tafsil farkı, tanımlayan ve tanımlananın her açıdan aynı olmadığını; yani en azından bir açıdan farklılaştıklarını ifade etmek için kullanılmaktadır. Taşköprizâde TTİ lehtarlarını yorumlarken onların haklı olabilmesini “tanımlayan ve tanımlananın içerik ve nitelik açısından aynı olması” şartına bağlamıştır. Eğer TTİ taraftarları tam tanımın bir özdeşlik olduğunu ve bundan dolayı böyle bir tanımın imkânsız olduğunu göstermek istiyorlarsa, tanımlayan-tanımlananın aynı birimleri içerdiklerinde, yani muhtevaları bir olduğundan daha fazlasını, hatta radikal bir biçimde tanımlayan ve tanımlananın özelliklerinin aynı olduğunu ispatlamaları gerekir. Özetle, Taşköprizâde, “tanımlayan ve tanımlanan her açıdan aynı özellikleri taşırlarsa onlar özdeşdir” varsayımını atfettiği TTİ taraftarlarının özdeşlik için “tüm özelliklerin aynı olması” şartını karşılayamayacaklarını iddia eder. Ona göre bu iki şey arasında fark yaratan özellik icmal ve tafsil özellikleridir: Tanımlanan mücmel bir bilinen, tanımlayan ise mufassal bir bilinendir.²⁴

İcmal-tafsil temelli bir fark Taşköprizâde’nin özdeşliği reddetmek için kullandığı temel gerekçedir. Bu gerekçenin temelini anlayabilmek için icmal-tafsil terim-

24 Tanımlayan ile tanımlanan arasında icmal-tafsil farkı İslam mantıkçıları tarafından daha önce de biliniyordu. Hatta makalenin girişinde Fahreddin Râzî’nin *Muhassal* ve *Şerhu’l-Uyûn*’da bu görüşü benimsediğini belirtmiştim. Dolayısıyla ilgili çözüm Taşköprizâde’ye özgü bir çözüm değildir.

lerinin birer zihinsel etiket niteliğindeki formlar olduğunu kavramak önemli bir adımdır. Tanımlayanın tafsili, tanımlananın ise icmalî olarak bilindiğini söylemek tanımlayan ve tanımlayanın zihinsel nitelikler açısından farklı nitelikler aldığını kabul etmeyi gerektirir. Çünkü icmal ve tafsil nitelikleri zihinde yer alan iki biline-ne, yani tanımlayana ve tanımlanana arız olmaktadır. Dolayısıyla Taşköprizâde ilk olarak tanımlayan ve tanımlananın birer “bilinen” olduğunu vurgulayarak, onların zihinde yer aldıklarını ve dolayısıyla bunların özdeşliğine karar vermek için zihinsel nitelikleri dikkate almamız gerektiğini ima eder.²⁵ Dolayısıyla Taşköprizâde tanımlayan ve tanımlananın özdeşliği için tüm niteliklerinin aynı olması şartını sunsa da aslında çok daha sınırlı bir nitelikler alanına işaret etmektedir: Zihinsel nitelikler. Buna göre onun varsayımı şu şekilde ifade edilebilir: Tanımlayan ve tanımlanan her ne kadar aynı içerikten oluşsalar da aynı zihinsel niteliklere sahip olmadıkları müddetçe özdeş olamazlar.

Açık atıfları olmamakla birlikte bu yaklaşımın İbn Sînâ’dan beslendiğini söyleyebiliriz:

Özellikle de türetim aracılığıyla bilinmeyenleri kavramak ve bilinmeyen bu şeylerin bilinenlere dönüşmesini istiyorsak onların tasavvur mekânındaki niteliklerini dikkate almaya zorunlu olarak ihtiyaç duyarız. (Çünkü) şeylerin “bilinmeyen” (ile nitelenmesi) ancak ve ancak zihinde olmaları açısından. Aynı şekilde şeyler “bilinen” niteliğini almışlarsa zihin mekânında oldukları için bu niteliği almışlardır. Her ne kadar şeylerin kendiliklerinde başka niteliklerin mevcut olduklarını (kabul etsek de) bilinen şeylerden hareket edip bilinmeyen şeylere varma sürecinde, şeylere ilişkin nitelikler, (asıl) düşünce mekânında onlara ilişkin niteliklerdir.²⁶

Yukarıdaki paragraftan hareketle denilebilir ki “tanımlayan ve tanımlananın özdeşliklerine karar verebilmek için her ikisinin de bütün nitelikleri aynı olmalıdır” gibi bir yaklaşım abartılıdır. Paragrafta nereye ait niteliklerin aynı olmasını beklememiz gerekiyor sorusunun cevabına yönelik bir ipucu vardır: Zihin. Tanımlayan ve tanımlanan mutlak birer kelime olarak kullanılmakla birlikte aslında her ikisi de

25 “Şeylerin mahiyetleri kimi zaman şeylerin dış dünyadaki varlıklarında olur, kimi zaman da tasavvurda (düşüncede) olur. Dolayısıyla mahiyetler üç şekilde değerlendirilir. (...) Üçüncüsü ise mahiyetin tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, onun zihindeki varlığına özgü vasetme, yükleme, yüklemedeki tümellik, tikellik, yüklemedeki zatilik ve arazilik gibi ilerde öğreneceğin arazılar ilişecektir. Çünkü dıştaki varlıklarda zatilik, arazilik, bir şeyin mübtada ve haber olması, öncül ve kıyas olması vb. bulunmaz. Şeyler hakkında düşünmeyi ve onları bilmeyi istediğimizde, zorunlu olarak şeyleri tasavvur etme ihtiyacı duyarız. Bu durumda şeylere zorunlu olarak tasavvurda bulunan haller ilişir ve biz, özellikle de düşünce ile bilinmeyenleri elde etmeyi amaçlıyorsak ve bu da bilinenlerden hareketle oluyorsa kaçınılmaz olarak şeylerin tasavvurda sahip olduğu bu halleri dikkate alma gereği duyarız”. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 7-8.

26 Alternatif bir tercüme için bk. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 8.

“bilinen” şeylerdir: Tanımlayanı bildiğimiz için tanımlananı biliriz. Tanımlayan ve tanımlanan da zihinde olup biten, zihinsel süreçlerdir. O halde bu iki şeyin özdeş olduğunu iddia etmek için aynı niteliklere sahip olduklarını söylemek istiyorsak nitelikler listesini kontrol edeceğimiz mekân *zihinsel mekân*, listedeki nitelikler *zihinsel nitelikler* olmalıdır. Özetle, “tanımlayan ve tanımlanan aynı niteliklere sahiptir” iddiası, “tanımlayan ve tanımlanan aynı zihinsel niteliklere sahiptir” şeklinde daraltılır. Bu noktadan sonra ele alınacak problem tanımlayan ve tanımlananın aynı zihinsel niteliklere sahip olup olmadığıdır. Zira bu yoruma göre tam tanım problemini ortaya çıkaran şey tanımlayan ile tanımlananın farklı zihinsel niteliklere sahip olduğunun farkına varılmamasıdır.

“Tam tanım (tanımlayan) ile nesne (mahiyet, tanımlanan) birbirine özdeş midir?” tartışmasının birden *zihinsel özdeşlik* tartışmasına kaydırılmış olduğu ya da aslında sorunun zihinsel özdeşlik sorunu olarak görülmesi dikkate değerdir. “Tanımlayan ve tanımlanan birbirinin aynısıdır” temel tezi, Taşköprizâde’nin bu iki şeyin zihinsel mekânda var olduğu ve farklı zihinsel niteliklere sahip olduğunu ima etmesinden sonra “tanımlayan ve tanımlanan *zihinde* birbirinin aynısıdır” tezine indirgeniyor. Artık bu teze karşı çıkmak, tanım ve tanımlananın zihinde aynı parçalardan oluşmakla birlikte onları zihnimize sunuş biçimleri açısından farklılaştığını göstermeye eşdeğer olacaktır.

Oysa bu konuyla ilgili dile getirilen şüphe, parçaları mufassal olarak bilmek ile mezkur parçaları mücmel olarak bilmek arasında bir fark gözetilmediği için ortaya çıkmıştır.²⁷

Taşköprizâde’nin tanım problemini çözmek için temel stratejisi “zihinsel nesne” ve “zihinsel nesneye bakış açısı” arasında bir ayrım yapmaktır. Frege’nin *Sinn* ve *Bedeutung* ayrımını andıran bu çözüm önerisinin ana teması şudur: Tanım ve tanımlanan “bilinen” kavramlardır. Bilinen kavram oldukları için onlar birer zihinsel nesnedir. Ortak özellikleri zihinsel nesne olmak olan bu iki birimin içerikleri de aynıdır. Fakat zihnimizin aynı içeriklere sahip olan ve aynı cinsten –yani bilinen olmakta– ortak olan bu iki birime yönelik bakış açısı birbirinden farklıdır. Diğer bir ifadeyle cinsten olan bu iki birim farklı biçimlerde zihne sunulur. Buna göre bir insan, tanım ve tanımlananın aynı parçalardan oluştuklarını, yani aynı birimleri tuttuklarını bilmekle birlikte bu birimlerin zihindeki kavranma biçimleri veya formları değişik olduğu için onları aynı/özdeş kabul etmeyebilir.²⁸ Bu fark kriterine

27 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 152.

28 Bir nesnenin kendi varlığı ile onun zihindeki varlığını ayırtan filozoflar bu ayrımı “müttehit bizzat muhtelif bi’l-itibar” ifadesi ve türevlerini kullanarak ifade etmektedir. Mesela bir erkeğin amca, dayı, baba vb. adlarla adlandırılması ona yönelik farklı bakış açılarının bir ürünüdür. Aslında aynı kişiden

göre “insan” ile “düşünen canlı” ifadeleri, Taşköprizâde’ye göre, aynı zihinsel nesneleri tuttukları halde, farklı formlarla bunları tutarlar. Diğer bir ifadeyle onların *Bedeutung*ları bir; fakat *Sinn*leri farklıdır.

Tanımlayan ve tanımlananın zihinde kavranma biçimlerinin farklı olması genel bir ifadedir. Taşköprizâde bundan sonra kavranma biçimleri için spesifik iki nitelik takdim eder: *icmal* ve *tafsil*. Tafsil, bir bütünü birimlerine parçalarına ayırmak, ayrıntılandırmak, detaylandırmak anlamına gelir. İcmal ise ayrı halde duran birimleri derlemek, bütün hale getirerek tek bir şeyleştirmek, birlik vermek anlamında kullanılır. Buna göre “insan” ile “düşünen canlı” ifadelerinin aynı şeyler olmadıklarını iddia etmek, takdim edilen bu spesifik ayırmadan sonra şöyle olacaktır: “İnsan” derlenmiş bir anlam, “düşünen canlı” ise tafsil edilmiş, detaylandırılmış, birimleri ayrı ayrı ortaya konmuş bir anlamdır. Dolayısıyla zihnimiz ilk olarak tanımı her bir birimini tek tek ortaya koyarak bildikten sonra bu bildiklerine birlik vererek tek bir şey haline getirmektedir. Görünüşte aynı içeriğe sahip olan tanımlayan ve tanımlanan, sırasıyla, zihinde ayrıntılandırılmış ve derlenmiş iki farklı bakış açısıyla eşleşmektedir.

Türetim Aşamaları

Taşköprizâde’nin TTİ ile ilgili ikinci adımı icmal-tafsil farkına dayanan iddiasının doğru olduğunu göstermektedir. Ona göre tanımlayan ve tanımlanan tanım sürecinde zihinde farklı basamaklarda oluşur ve zihindeki bu basamakların kendilerine özgü nitelikleri vardır. O halde tanım ve tanımlanan farklı basamaklarda oluştuğu için farklı niteliklerle nitelenmelidir. Mesela “bilinen şey” bu basamakların birinde *mufassal* niteliğini alırken, başka bir basamakta *mücmel* niteliğini alır. Mufassal niteliğini alan bilinen şey “tanımlayan”, mücmel niteliğini alan bilinen şey ise “tanımlanan”dır. Tanımlayan ve tanımlanan aynı içeriğe sahip olsa da farklı basamaklara veya istasyonlara uğramaları onları içerik olarak değiştirmese bile nitelik olarak bir değişime uğratar. Dolayısıyla tanımlayan ve tanımlanan zihin mekânında farklı ni-

bahsediyoruz; fakat ona yönelik bakış açılarımız farklılaştığı için farklı adlar veriyoruz. Tıpkı Venüs yıldızının farklı zamanlarda görünmüş olmasından hareketle ona Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı adlarını vermemize benzer bir durum: Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı aslında aynı şeylerdir, fakat onlara yönelik bakış açımız ya da onları zihnimize sunma biçimimiz farklı adlandırmalarla sonuçlanmıştır. Diğer bir ifadeyle Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı müttehit bizzat muhtelif bi’l-itibardır. Klasik bir örnek olarak İbn Sînâ’nın *Burhan* adlı eserinde öğretim ve eğitim ile ilgili söylediklerini düşünebiliriz. “Öğretim ve öğrenim *zat bakımından bir ama itibar bakımından ikidir*. Çünkü tek bir şey –ki bu, bir bilinmeyi bir bilinenle elde etmeye doğru yönelmektir–, gerçekleştiği şeye kıyasla öğrenim adını alırken kaynaklandığı şeye yani fail illete kıyasla öğretim adını almaktadır.” İbn Sînâ, *İkinci Analitikler: Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 8.

telikler aldığına göre onlar özdeş olarak görülemez.

Zihne giren şeylerin ister istemez zihinsel niteliklerden etkilendiği şeklindeki İbn Sînâcî yaklaşımın bir uygulamasını sunan Taşköprizâde'ye göre, tanım yapma sürecinde, “bilinen şey” *dört farklı* aşamadan geçmek zorundadır.²⁹ Aşamaların dört tane olması tesadüf değildir. Her bir aşama dört neden teorisine uygun bir biçimde, –fail neden zihin olmak üzere– tam tanımın bir maddesi, formu ve gayesi olduğundan hareket eder. İlk iki aşamada bu maddenin nasıl oluştuğu üçüncü aşamada bu maddeye nasıl form verildiği dördüncü aşamada ise bir forma kavuşan bu maddenin hangi amaçla yapıldığı ortaya konacaktır. Tüm bu aşamaları anlatırken Taşköprizâde'nin asıl göstermek istediği şey tam tanımlı imkânsız görenlerin üçüncü ve dördüncü aşamaları hatalı bir şekilde özdeş kabul etmiş olmalarıdır. Zira tanımlayanın mufassal, tanımlananın da mücmel niteliğini kazandığı aşamalar son iki aşamadır.

Birinci Aşama: Salt İcmal

أن الأمر الخارجي هو مجموع الحقائق المفصلة، فإذا حصلت صورته في الآلات يحصل بالإجمال المحض من غير علم بكنهها

Haricî nesne mufassal hakikatlerin toplamıdır. Dolayısıyla haricî nesnenin sureti, aletlerde husûle geldiğinde (haricî nesneyi oluşturan) suretin kühnü bilinmeden sadece icmalî (derli toplu) bir şekilde husûle gelir.³⁰

أولاهها: مرتبة الإجمال المحض وهو المطلوب المجهول

Mertebelelerin birincisi “salt icmâl” mertebesidir ki “matlup olan meçhul” (denilen şey budur).³¹

إذ لو لم يوجد الأولى لم تتوجه النفس إلى الكسب أصلاً

Çünkü birinci mertebe olmayacak olsa nefis kesbe (türetime) asla yönelmez.³²

29 Taşköprizâde dört aşamanın her birini bir cırıda değil, farklı paragraflarda bazen farklı sayfalarda anlatmaktadır. Ben, her aşamayla ilgili bu bilgileri bir araya getirerek birleştireceğim.

30 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 153.2.4-5 (Bu dipnot ve takip eden dipnotlarda nokta ile ayrılan rakamlar şunları göstermektedir: İlk rakam sayfa, ikincisi paragraf numarası, üçüncüsü ise satır numaralarıdır).

31 Taşköprizâde, 155.1.1.

32 Taşköprizâde, 155.1.4-5.

İlk aşama salt icmal evresidir. Salt icmal evresi dış dünyadan edindiğimiz formların ta kendisidir. Zihnimiz aslında birer birer nesnelerden oluşan ve bu yönüyle çokluk içeren bu dünyayla karşı karşıya kaldığında edilgen bir durumdadır. Zihin, sahip olduğu duyu organları aracılığıyla bu dünyaya farkında olmaksızın maruz kalır. Bu maruz kalma sonucunda dış dünyadan soyutlanan formlar zihne dolur. Fakat zihne doluşan bu formların ne içerdiği belli değildir. Âdetâ ne tür bir paketi depoya attığını bilmeyen bir depo görevlisi gibi zihin, dış dünyayı tek tek paketleyerek zihne gönderir. İşte Taşköprizâde'nin "salt icmal" dediği şey dış dünyanın derlenmiş bir bütünlük içinde duyularla paketlenerek zihinde depolanmasını yansıtmaktadır. Özetle, salt icmal evresinde, dış dünya duyularla paketlenir; fakat paketin içinde ne olduğu belli değildir.

Zihnimize doluşmuş bu paketlerin içeriğine yönelik (i) *tam* bir bilgimiz bulunmasa da (ii) onlar *hiçbir şekilde* bilmediğimiz şeyler de değildir. Nesneye ilişkin tam bilgimizin olması veya hiçbir bilgimizin bulunmaması tezlerinin her ikisi de İslam felsefesinin bir şeyi öğrenme faaliyetlerine ilişkin yaygın olarak kabul edilen temel ilkeleriyle uyumsuzdur. Zira bu tezlerden her biri öğrenme faaliyetini imkânsızlaştırmaktadır: İlk tez, "bir şeyi tam olarak bilseydik onu bir daha bilmeyi isteyemezdik" ilkesi olan "tahsilü'l-hâsıl muhaldir" ilkesine indirgenir.³³ İkinci ihtimal olan "hiçbir şekilde bilinmeyi bilmeyi istemezdik" yargısı ise insan nefsinin mutlak meçhule yönelik bilgi faaliyetine girişemeyeceğini ifade eden "nefsin mutlak meçhule teveccühü muhaldir" prensibine göre yanlıştır.³⁴ Dolayısıyla dış dünyadan derlenerek zihne taşınmış bu suretlerin veya paketlerin içeriğinin *tam bilindiği* ya da *hiçbir şekilde bilinmediği* doğru değildir. O halde bu suretler bir açıdan bilinmekte, bir açıdan bilinmemektedir. İşte Taşköprizâde'nin, ontolojik bağlamda "salt icmal", epistemik bağlamda "matlup meçhul" olarak paragrafta adlandırdığı evre, bu iki durumun dışında kalan durumu anlatmaktadır. Sonuç olarak matlup meçhulü şöyle betimleyebiliriz: Ne olduğu tam olarak bilinmeyen fakat en azından bileşik olduğu için ayrıştırılarak bilinebilecek zihinsel formlar.

Tanımlanmak istenen nesnenin en azından bilinilebilir yapıda olduğunu nereden çıkarıyoruz? Taşköprizâde bu soruna değinmemektedir. Fakat dış dünyanın derli bir şekilde zihinsel formlarla temsil edilmesi bizce bu soruya bir cevap teşkil eder. Suretlerin zihinde *derli* bir şekilde yer ettiğini söylemek, aslında bu suretlerin bileşik nesnelerin suretleri olduğu iddiasını da gömülü bir şekilde barındırmaktadır. Zira basit bir şeyin derlenmiş olduğunu söylemek pek makul değildir. Bir derlemeden söz etmek için derlenmiş nesnenin birden fazla unsuru olmalıdır.

33 Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâid*, 55.

34 Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâid*, 25.

Derlenmiş nesne veya formların var olduğunu kabul etmek tanım teorisi açısından kritik bir varsayımdır. Tanım teorisi, bileşik nesnelere ilişkin türetim kurallarını inceler. Hatta bu teori, basit nesnenin tanımlanamayacağını, en azından mantıksal bir tanımının verilemeyeceğini iddia eder.³⁵ İşte dış dünyanın salt icmal olarak zihinde temsil edilmesi aslında dış dünyanın tanım teorisi için elverişli bir malzemeye dönüştürülmesini ifade etmektedir. Zira bir nesne bileşik olmadıkça tanımlanabilirler kümesinin bir elemanı olamaz. Sonuç olarak salt icmal veya matlup meçhulün bilinebilir bir yapıda olması onların bileşik olmasından kaynaklanmaktadır. Bilinebilir bir yapıda olması ise derlemenin içeriğini bilmemek, fakat derlenmiş olduğunu bildiği için teşrih edebileceğini düşünmek olarak yorumlanabilir.

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız “salt icmal” veya “matlup meçhul” evresi Taşköprizâde tarafından türetim yapma (kesb) fiilinin açıklanmasında ilk adımı oluşturmaktadır. Matlup meçhul, insanda türetim yapma isteğini oluşturan şeydir. Diğer bir ifadeyle türetim yapma amacının yöneldiği nesnedir. Ona göre böyle bir evre olmasaydı, insan, bilmediği şeylerin bilgisine erişmek için kavramsal türetime, yani tanım yapmaya girişmezdi. Fakat insanın böyle bir girişimi tartışılmaz bir olgudur. O halde salt icmal ve matlup meçhul diye bir evre olmak zorundadır.

Derlenmiş bir bütünlük içinde zihinde yer alan ve içeriği bilinmeyen bu formlar, yani matlup meçhul “öğrenmeyi istediğimiz nesneler” kümesini oluşturur. Bir şeyi öğrenmek istiyorsak bu şey ancak ve ancak bu küme içerisinden çekip alınarak teşrih masasına yatırılır. Bu anlamda düşünme faaliyetinin nesnesini, salt dış dünyadaki nesnelerin kendisi değil, onların zihinselleşmiş hallerinin biriktirildiği bir depodaki nesneler oluşturur. Yani ancak buradaki şeyleri öğrenmeyi isteyebiliriz.

İkinci Aşama: Temyiz/Ayrıştırma

ثم إذا التفتت إليها النفس تنبه أن لها تركباً من الحقائق المفصلة، فتحلّلها بقوتها المميزة إلى مفهومات كثيرة بعضها ذاتيات وبعضها عرضيات.

Bu aşamadan sonra nefis bu surete dikkatle baktığı zaman farkeder ki mezkur suretin (mufassal hakikatlerden oluşan) bir tür terekküp (bileşik olma) hali vardır. Peşi sıra nefis, sahip olduğu mümeyyize kuvvesiyle bu hakikatleri bir kısmı zati, bir kısmı arazilerden olan bir çok mefhuma ayırıştırır.³⁶

وثانيتها: مرتبة التحليل إلى الأمور المعلومة التي هي مادة الحدّ

35 İbn Sinâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 16.

36 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 153.2.5-7.

İkinci mertebe “haddin maddesi”nden ibaret olan “bilinen şeylere ayırıştırma” mertebesidir.³⁷

ولو لم يوجد الثانية لم تتمكن من الكسب أصلاً

İkinci mertebe olmasaydı nefis kesbe kesinlikle güç yetiremezdi.³⁸

İkinci aşamada zihin, derlenmiş ve bütünlük arz eden bu formlara bakar. Zihnin ilk farketdiği şey içeriye doluşan bu formların her ne kadar derlenmiş ve bütün bir halde görünüyorsa da bileşik formlar olduğu, yani farklı unsurlardan derlenmiş olduğudur. Bunu farkederek etmez zihin mücmel formları kavramsal analize tabi tutar. Analiz sonucunda ortaya bir sürü parça çıkar. Ortaya çıkan bu parçalar tanımın veya türetim fiilinin ana malzemesini oluşturur. Nitekim Taşköprizâde bu ana malzemeyi –dört neden teorisine işaretlerle– tanımın maddesi olarak adlandırmakta, bu evrede yapılan işleme ise temyiz/ayırıştırma adını vermektedir. Birinci aşamada, dış dünyayı tek tek paketleyerek zihne gönderen depo görevlisi, ikinci aşamada paketlerin bileşik olduğunu farkederek onu unsurlarına ayırır.

Taşköprizâde tanımlama fiilini bir düşünme türü olarak değerlendirdiğinden ele aldığı her aşamanın düşünme için ne ifade ettiğine de değinmektedir. Bu mukayeseye göre düşüncenin tanımında geçen “bilinenlerin tertip edilmesi”³⁹ ifadesinde “bilinenler” denilen şey, tanım/tanımlayandaki malzemeye tekabül etmektedir. Tanımlayanın kuruluşu ancak ve ancak bu malzemeyle mümkündür. Dolayısıyla kavramsal düşünce (tasavvur), maddi illet mesabesindeki bu parçalar olmaksızın gerçekleşemez.

Üçüncü Aşama: Form Bulma Arayışı

ثم تميز الذاتيات من العرضيات وتعين أعم الذاتيات وأخصها بواسطة مباحث الكليات ثم تلاحظ كيفية تحصيل الأخص للأعم، وإزالة إبهامه على نحو ما وقع في العلم الفعلي بواسطة قوانين مباحث القول الشارح حتى تحصل تلك الحقيقة الواحدة الجامعة للحقائق المفصلة

Daha sonra zatileri arazilerden temyiz ederek en genel ve en özel zatileri küllilere ilişkin kaideler aracılığıyla belirler. Ardından daha özel olan zâtilerin daha genel olan zâtileri nasıl oluşturduğunu ve onda belirsiz kalan noktaları fiili bilgiye uygun olacak şekilde nasıl izale edeceğini kavlı-î şârih bölümünde ele alınan kaide ve kanunları kullanmak suretiyle mülâhaza eder.⁴⁰

37 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 155.1.1-2.

38 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 155.1.5-6.

39 Kutbüddin Râzî, *Tahriru'l-kavâid*, 53.

40 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 155.2.7-8.

وثالثتها: مرتبة معرفة جهة الارتباط بينها وهي صورة الحدّ المعبر عنها بالترتيب

Üçüncü mertebe, bunlar (bilinen şeyler) arasındaki irtibat yönünü bilme mertebesidir ki “tertîp” olarak ifade edilen “haddin sureti”nden ibarettir.⁴¹

ولو لم يوجد الثالثة لم يحصل أثر الاكتساب أصلاً

Üçüncü mertebenin olmaması durumunda iktisabın eseri/sonucu ortaya çıkmaz.⁴²

Tanımın üçüncü aşaması tanımlayanın bir *forma* kavuştuğu aşamadır. Taşköprizâde tanımın sırf bu formel parçayı elde etme amacıyla yapıldığını belirtir.⁴³ Peki nedir bu form? Hatırlanacağı üzere tanımlama sürecinin ikinci aşamasında, zihinsel nesne bir tahlil ve teşrihe tabi tutularak çokluk halinde parçalara ayrılmıştı. Üçüncü aşamaya geçildiğinde ise bu parçalar/ maddeler iki farklı işleme tabi tutulmaktadır: İlk işlemde zati ve arazi olarak iki farklı etiketle damgalanan parçalar ikinci işlemde bilgisine varmak istediğimiz nesneyi bize verecek şekilde tekrar organize edilmektedir. Tanıma form işte bu ikinci işlemde verilir.

Üçüncü aşamanın ilk işleminde zihin, daha önce tahlil vasıtasıyla edinmiş olduğu tanımın maddelerini kategorize etmeye çalışır. Tahlil sonucu ortaya çıkan bu kavramlar birer tümel olduğu için onları tümel kavramlara özgü nitelik ve kuralları dikkate alarak değerlendirmesi gerekir. Bu kurallar mantık metinlerinde külliler bahsi altında incelenen temel kavramlara karşılık gelir. Bu kurallara göre bir değerlendirme yapan zihin, kavramsal parçaları yani tümelleri zati ve arazî olarak tasnif ederek ilk olarak zati olanları arazî olanlardan ayıklar. Zatilerin de tasnif edilmesi gerekir. Zatiler içinden en genel ve en özel olanları, yani sırasıyla cins ve fasıl adaylarını belirler. Bu belirleme işleminde beş tümele ait kuralları (*mebhasu'l-külliyyât*) düşünür. Beş tümelin tanımları ve kuralları, en özel ve en genel kavramların belirlenmesi için bir alet çantasıdır.

Zatiler üzerinde düşünmenin temel amacı türe özgü zati bir özelliğin türden daha kapsamlı olan zati bir özelliğe nasıl ekleneceğini bulmaktır. Türe özgü zati özellik *fasıl*, türden daha kapsamlı zati özellik ise *cinstir*. Cins türden daha kapsamlı olduğu için belirsiz (müphem) bir kavramdır. O halde zihin cinse hangi faslın ekleneceğini ve böylelikle tanımlamak istediği türü elde edeceğini tespit etmeye çalışır.

⁴⁴ Bu işlem tür elde edilinceye kadar sürer.

41 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 155.1.2-3.

42 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 155.1.5-6.

43 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 169.1.6.

44 Cinsin belirsizliği ve ona fasıl eklenerek mahiyetin elde edileceği düşüncesi için bk. Kutbüddin Râzî,

Bu yoruma göre türün elde edilmesi için faslın cinse eklenmesi tanımın formel parçasıdır. Bu formel parçayla kastedilen şey cinsin belirsiz olması ve faslın ona eklenerek cinsi oluşturmaktır. Taşköprizâde tanımın formunun cinsin belirsizliğini giderme anlamına geldiği hususunda ısrarcıdır. Hatta ona göre “düşünce”nin tanımında yer alan “tertîp” kelimesinin tanımdaki izdüşümü, cinsteki belirsizliğin, tür lehine, fasıl eklenerek giderilmesidir. Buna göre tertîp, cinsin öne alınması ve daha sonra faslın gelmesi şeklindeki bir dizayn değildir. Özetle tanımın üçüncü aşaması maddeleri tespit edilmiş nesne için bir form bulma arayışı yani belirsiz olan cinsi, fasılla belirgin kılmaktır.

Görüleceği üzere üçüncü aşamanın iki basamağı mantığın iki bölümüne teka-bül eder: Tümler ve Tanım teorisi. Tümler teorisinde, tümel kavramlara ilişkin kavramsal nitelikler incelenir ve bu inceleme sayesinde malzeme yığınınındaki parçalar zati ve arazî etiketleriyle nitelenir. Diğer bir ifadeyle tanımlanmak istenen nesneye ilişkin zihinsel malzeme arasındaki irtibat noktaları belirlenir. Tanım teorisiyle de cinsteki belirsizlik giderilir.

Dördüncü Aşama: Tanımın Derlenmesi

... حتى تحصل تلك الحقيقة الواحدة الجامعة للحقائق المفصلة كما حصل في العلم الفعلي

Öyle ki bu süreç sonunda mufassal (ayrı ayrı) hakikatleri içinde barındıran bu yek pare hakikat (suret) fiili bilgide husule geldiği şekilde husule gelir.⁴⁵

ورابعها: مرتبة حصول الحقيقة الواحدة وهي مرتبة معرفة المحدود

Dördüncü mertebe, tanımlananın bilindiği, yek pare (tek) hakikatin husulü mertebesidir.⁴⁶

ولو لم يوجد الرابعة لم يحصل غرض الاكتساب فيكون الكسب لغواً

Dördüncü mertebenin olmaması halindeyse iktisabın gayesi (olan tahdit) meydana gelmeyeceği için kesb anlamsız hale gelir.⁴⁷

“Muhâkemât: Şerhu Şerheyi'l-İşârât ve't-Tenbihât”, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, I (Kum: Neşru'l-Belâğa, 1375), 76.

45 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 153.2.8-10.

46 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 155.1.3-4.

47 Taşköprizâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, 155.1.3-4.

Dördüncü aşama tanımın derlenmesi, tek bir hakikat haline getirilmesi aşamasıdır. Derlenip toparlanacak olan şey elbette ki bir çokluk olmalıdır. Bu çokluk daha önce ikinci ve üçüncü aşamalarda ortaya çıkmıştı. İkinci aşama zihinsel suretin parçalanıp bölünmesi, üçüncü aşama ise zihinsel nesneden sökülen bu parçalar üzerinde nesnenin bilgisini verecek şekilde bir tertip yapılmasıdır. Dördüncü aşamada ise zihin birleştirir/tekleştirir. Tanımlama süreci bittikten sonra zihinde farklı hakikatleri, yani tümeleri bir araya getiren onları derleyen tek bir yapı oluşur. Bu aşama olmaksızın düşünme veya tanımlama eylemi amacına ulaşmamış; diğer bir ifadeyle boşuna uğraşılmış olur.

İkinci ve üçüncü aşamalar tanımlayanın bilgisini elde ettiğimiz aşama iken, dördüncü aşama tanımlananın bilgisini elde ettiğimiz aşamalardır. Bunlar birbirinden form açısından farklıdır. Her ne kadar üçüncü aşama belirsizliği gidermek anlamındaki bir formu içerse de dördüncü aşamadaki form daha farklı bir işlevdedir. Onun işlevi kendinden önceki aşamalarda ayrı ayrı duran parçaları bir tutkal gibi birleştirmek, onları tek bir şey haline getirmektir. Dolayısıyla dördüncü aşama olan “tanımlananı bilmek”, tanımlama işleminin ikinci ve üçüncü aşamasındaki madde ve suretin toplamına ilişkin bir bilgidir. Diğer bir ifadeyle zihin tanımın bilgisini derlemekte, ayrı ayrı paketleri bir araya getirerek bantlamak suretiyle tek paket haline getirmektedir. Bu paket, kendisini oluşturan zati damgalı iki paketçik içermektedir. Zihin daha önce bu paketçikleri elde etmişti. Fakat son aşamada bu paketleri derleyici bir iple bağlayarak ona tek paket görünümünü kazandırmıştır. İşte tanımlayan ve tanımlananı bilmek, sırasıyla, ayrı iki paketi ve sonra onun birleşmiş tek paket halini bilmeye benzetilebilir.

Taşköprüzâde’nin incelemesinden anladığımız kadarıyla tanım teorisinde *iki farklı form* bulunmaktadır. İlk form tanımlayanda (*had*) yer alan bir formdur ve tanımlanmak istenen (*mahdud*) nesneyi oluşturacak şekilde cins ve fasılın eklenmesi, yani cinsteki belirsizliğin fasıl sayesinde giderilmesidir. Zira cins; tür ve fasıldan daha genel bir kavram olduğu için tek başına, tanımlanacak nesnenin zihinde kendi dışında kalan şeylerden ayrıştırılması noktasında yetersizdir. İkinci form ise cins ve fasıl bir bütünlük içerisinde düşündür. İkinci form aslında zihnin birleştirme fonksiyonu olarak da yorumlanabilir. Zira daha önceki aşamada elde edilen tümel-ler, yani cins ve fasıl sentezlenerek tek bir hakikat haline getirilmektedir.

Tanımlayanı bilmek ile tanımlananı bilmek arasında önemli bir fark vardır. Yani üçüncü ve dördüncü aşamalar birbirinden farklıdır: Tanımlayanı bilmek, birden fazla şeye yönelik bir bilgidir. Çünkü tanımlayanı bilme aşamasında zihin mücmel olan zihinsel formu tahlil ve teşrih ederek parçalarını ortaya çıkarır. Bu parçalar cins ve fasıldır. Tanımlananı bilmek işte bu cins ve fasıl ve bu ikisi arasındaki

ilişkiyi bilmektir. Oysa tanımlananı bilmek tek, parçalanmamış bir bilgidir: Zihinde cins ve faslın birlikte düşünüldüğü bir form oluşur. Öyle ki bu bilgi, her bir parçaya, yani cins ve fasla sirayet ederek onların niteliklerini zihinde derli toplu bir şekilde temsil eder. Sonuç olarak tanımlananın bilgisi ikinci bir formla birlikte oluşur. Bu form tektir ve içermiş olduğu cins ve fasıl hakkında derli (icmalî) bir bilgi verir. Oysa tanımlayanın bilgisi zihinsel suretlere yönelik bir bilgidir.

Hatırlanacağı üzere tanım yapmanın ilk aşamasında dış dünyanın zihnimizde mücmel olarak bilindiği belirtilmişti. Son aşamada da tanımlananın mücmel bir bilgi olduğunu söyleyen Taşköprizâde, ortada bir sorun olduğunu farkındadır. Bu sorun dört aşamadan oluşan tanımlama sürecinin birinci ve dördüncü basamaklarındaki bilgimizin mücmel bir bilgi olduğunu iddia eder. Diğer bir ifadeyle “matlup meçhul” olan bilgi, mücmel bir bilgi iken “tanımlanan” da mücmel bir bilgidir. Ona göre aralarında önemli bir fark vardır. Matlup meçhul olan bilgi, içeriğine dair hiçbir ipucu vermemektedir. Fakat derli bir bilgi olduğu için teşrih ve tahlil edilerek parçalı yapısı açığa çıkarılmaktadır. Oysa tanımlananın bilgisinde durum farklıdır. Tanımlanan her ne kadar mücmel bir bilgi sunsa da onun içeriğine yönelik bizde bir bilgi mevcuttur. Bu bilgiyi üçüncü aşamada cins ve faslı öğrenerek elde etmiştik. Sonuç olarak ilk aşamadaki mücmel bilgi içeriğini henüz keşfetmediğimiz, fakat bir şeyler içerdiğini bildiğimiz derli bir bilgi iken son aşamadaki mücmel bilgi içeriği keşfedildikten sonra birleştirilmiş derlenmiş bir bilgidir.

Buraya kadar Taşköprizâde’nin bir tanım hangi aşamalardan geçerek gerçekleşir sorusuna dört aşamalı bir cevap verdiğini gördük. Ona göre tanım teorisi dört neden teorisine bağlı kalınarak açıklanmıştı. İkinci aşama tanımın malzemesini, üçüncü aşama tanımın formunu, dördüncü aşama ise tanımın gayesini oluşturmaktadır. Zira ilk aşamada mücmel olan zihinsel form, dış dünyayı temsil ederek zihne taşınır; ikinci aşamada bu mücmel form tahlil ve teşrih edilerek tümeller, yani tanımın maddesi elde edilir; üçüncü aşamada tümeller, tanımlanacak olan nesneyi verecek şekilde cins-fasıl nitelikleri altına düşürülür, yani tanımın formu bulunur; dördüncü aşamada ise bu çoklu yapı birleştirilerek mücmel hale getirilir ki bu da tanımın temel gayesidir. Dolayısıyla tam tanım ve tanımlanan arasında kurulmak istenen özdeşlik Taşköprizâde’ye göre üçüncü ve dördüncü aşamaları birbirine karıştırmaktadır. Onun çözümünü anlamada yardımcı olacak bir analogi kurabiliriz.

Tanımlanmak istenen nesneler masaüstündeki klasörlerdir. Bu klasörlerin içinde farklı dosyalar yer alır. Klasör, dağınık dosyaları kendi içinde toplamakta, derlemektedir. Fakat biz masaüstündeki bu klasörlerin boş olmadığını bilsek de ne içerdiğini bilmediğimizi farzediyoruz. Bir klasörü tıklayıp içinde hangi dosyalar ol-

duğunu öğrenip daha sonra bu klasörü kapatabiliriz. Klasörü kapattığımızda klasör yine masaüstünde tek bir klasör olarak yer alacaktır. Fakat içeriğini öğrendiğimiz bu klasöre bakış açımız ve bilişsel tutumumuz bu sefer farklılaşacaktır. O, ilk başta içeriğini bilmediğimiz tek bir klasörken şimdi artık içeriğini bildiğimiz tek bir klasördür. İşte Taşköprizâde'nin had ile mahdud arasında gördüğü temel fark buna benzetilebilir: Klasörün içindekilere baktığımızda birçok dosya görmekteyiz; fakat bu dosyaları gördükten sonra klasörü kapattığımızda, içindekileri muhafaza ederek tek bir klasör görünümünü almaktadır. Her iki durumda dosyaların sayısı ve muhtevası aynıdır. Fakat dosya görünümündeki klasörde çokluk, tek klasör görünümünde ise birlik vardır. Yani had ve mahdud içerik olarak aynı olarak kalsa da hadde bir çokluk, mahdud da ise birlik mevcuttur. Aynı örnek mahdud ile matlup meçhul aşamaları için de uygulanabilir. Matlup meçhul ve mahdud, mücmel bir bilgi sunar. Fakat mahdud içinde ne olduğu bilinen bir bilgi sunarken matlup meçhul içinde keşfedilecek fakat henüz bilinmeyen şeylerden müteşekkil olduğu bilgisini sunar.

VI. Değerlendirme ve Sonuç

Tam tanıma dair iki karşıt yaklaşımı incelemeye çalıştık. Bu yaklaşımlardan biri bu sorunu ilk ortaya atan Fahreddin Râzî ve takipçilerine, diğeri ise bu problemi zihinsel formlar üzerinden çözmeye çalışan Taşköprizâde'ye aittir. Tartışmanın temel sorusu, tam tanım ifadelerinin kendisiyle tanım hatasına indirgenip indirgenemeyeceği, yani tam tanımın kendisiyle tanıma özdeş olup olmadığıdır. Zira Râzî meşhur argümanında, tam tanımın aslında “kendisiyle tanım” olduğunu ileri sürerek bu tür bir tanımın imkânsız olduğunu, haklı olarak bir şeyin kendisiyle tanımlanamayacağını iddia ediyordu. Onun argümanının çıkış noktası şudur: Zihnimizdeki bileşik nesneler veya mahiyetler, özsel parçalarının toplamından *fazla* bir şey *değildir*. Yani bu nesneler veya mahiyetler özsel parçalar iki tane olduğu için bu iki şeyin toplamına özdeştir. Onun argümanında bu gerekçe şöyle ifade edilmişti: “Tanımlayanın (muarrif) parçalarının tamamı tanımlananın (muarraf) parçalarının tamamı ise bu ikisi özdeştir.” Bu yaklaşımı tam tanıma uygulayabiliriz: Tanımlanan ve tanımlayan olmak üzere tam tanımda iki ayrı uç vardır. Tanımlanan zihinsel bileşik nesneye tekabül eder. Tanımlayan ise onu kuran özsel parçalardır. Özdeşlik bir kez bu özsel parçaların toplamı olarak görüldüğünde ve bundan fazlasına gidilmediğinde doğal olarak tanımlayan ve tanımlanan birbirine özdeş olacaktır. Oysa tanım ile tanımlananın özdeş olması imkânsızdır.

Râzî'nin argümanına karşıt bir biçimde, Taşköprizâde ise, sadece parçalar değil *fazladan* onların zihnimize sunulduğu formları da dikkate almadığımız sürece tam tanım problemini çözemeyeceğimizi düşünür. Diğer bir ifadeyle tanımlayan ile ta-

nımlanan arasındaki özdeşlik sorununun zihinsel nitelikler ve formlar açısından ele alınması durumunda, tanımlayan ile tanımlanan arasında kurulmak istenen özdeşliğin gerçekleşemeyeceğini çünkü her ikisinin de farklı niteliklere sahip olduğunu öne sürer. Onun bu farklı niteliklerle kastettiği şey, farklı niteliklerle kastettiği tanımlayan ve tanımlananın sahip olduğu aynı içeriğin farklı formlar içinde tutulmasıdır. Onun argümanının temeli özdeşliğin içerikten fazlasını gerektirdiği, içeriğin sunulma biçimlerinin de özdeşlik tanımına dâhil edilmesi gerektiğidir. Dolayısıyla o tanımlayan ve tanımlanan arasındaki özdeşlik sorununu “içerik artı form” üzerinden çözmeye çalışmıştır. Bu çözüm kısaca şöyle özetlenebilir: Tanım ve tanımlanan ‘bilinen’ şeylerdir. Dolayısıyla her ikisi de zihindedir. Onların bilinen olması aynı cinsi paylaştıklarını gösterse de bu ortaklık onları özdeş kabul etmemiz için yeterli değildir. Zira “düşünen canlı” tanımlayandır, bilinmeyen fakat bileşik bir nesnenin ayrıştırılmasıyla oluşturulmuştur, bundan farklı bir biçimde, insan tanımlanandır, zihnin ayrı bileşenleri derleyip tek bir suret haline getirilmesiyle oluşmuştur. Dolayısıyla tanımlanan birden fazla unsurdan oluşan mufassal bir yapı iken tanımlanan derli bir yapıdır. İçerikleri aynı fakat formları farklıdır. Bu fark onların özdeş olmasını engellemektedir. Taşköprizâde bu argümanıya şu sonuca varmıştır: Tanımlayan ve tanımlanan aynı içeriğe sahip oldukları halde özdeş değildir.

İlginçtir ki tam tanım problemi tartışılırken her iki taraf tek örnek dahi vermemektedir. Fakat en azından Taşköprizâde için onun argümanına uygun bir örnek bulmak mümkün. Açıkçası tanımlanan ile tanımlayan arasında icmal-tafsil farkı tek bir mantıksal formda yansıtılabilir: –M tanımlanan ve mücmel, $M_1 + M_2$ tanımlayan ve tafsil olmak üzere– Taşköprizâde’ye göre tam tanımın mantıksal formu “M, $M_1 + M_2$ ’dir” olmalıdır. Daha somut şekilde “insan, düşünen canlıdır” şeklinde yazılabilir. Bu mantıksal form, Taşköprizâde’ye, tanımsal ifadelerin bilişsel içeriklerine yönelik –onun metinde takdim etmediği– önemli bir avantaj sağlar.

Mahiyetin bileşimselliğini tahlil ederek ortaya koyan ve sonra bu tahlili tek bir form içinde zıplayan bu form epistemolojiye uygulanarak genişletilebilir. Zira mücmel bir ifadeyi bilmek ile tafsili bir bilgiyi bilmek arasında –hiç yoksa bile– bir bilgi artışı vardır. O halde problem epistemik zeminde, bilgi verme-vermeme açısından da değerlendirilebilir. İcmal-tafsil formlarının yaratacağı bu doğal sonuç, tam tanım ile kendiyile tanım arasında bilgi verici olma-olmama niteliği açısından bir fark yaratacaktır. Bu fark İslam felsefesinde yaygın kullanılan bir terim olan “tahsîlül-hâsıl” terimiyle karşılanabilir. Tahsîlül-hâsıl, zaten bilinen bir şeyin bir daha bilinemeyeceğini, bunun imkânsız olduğunu ifade eden prensibin adıdır. Genelde bu ilkenin altında değerlendirilen bilgiler, zorunlu olan ve bir türetim sonucunda elde edilmeyen, herkesin bildiği, totolojik ifadelerdir. Mesela “M, M’dir” veya “ $M_1 + M_2$, $M_1 + M_2$ ’dir” ifadeleri bir şeyin, kendisi olarak var olduğunu ifade eder. Bu,

zorunlu bir bilgidir. Bu tümceyi okuyan birinin bilgisi artmamaktadır. Aynı şekilde, “insan, insandır” veya “düşünen canlı, düşünen canlıdır” tanımını okuyan birinin de hiçbir bilgisi artmamaktadır. Sonuç olarak bir tanım, kendisiyle tanım ise o kesinlikle hiçbir bilgi vermez, tahsîlü’l-hâsıldır. Bu aşamada şöyle bir argüman kurmak makuldür: Eğer “tam tanım” ve “kendisiyle tanım” özdeş olsalardı kendisiyle tanımlamada var olan bir niteliğin tam tanımda da var olması gerekirdi. Ne var ki kendisiyle tanımda yeni bir bilgi verme yoktur.

Oysa Taşköprîzâde’nin argümanına uygun mantıksal formda yeni bir bilgi verme vardır, tahsîlü’l-hâsıl değildir. Zira “ M_1+M_2 , M_1+M_2 ’dir” ifadesinde bilgi verici bir özellik yoktur. Fakat “ M , M_1+M_2 ’dir” ifadesinde “ M_1+M_2 ”, M ’nin açılımı olarak sunulmuştur. En azından M_1+M_2 , M ’nin detaylı bir analizini vermektedir. “ M_1+M_2 , M_1+M_2 ’dir” tümcesini okuyan kimse bir şey öğrenmezken “ M , M_1+M_2 ’dir” gören birinin bilgisi artar. Sonuç olarak tam tanım probleminde, tanımlayan ile tanımlanan arasında bir özdeşlik kurma, Taşköprîzâde’nin takdim ettiği mantıksal form cihetinden ikisi arasındaki bilgi verme-bilgi vermeme niteliği bağlamında oluşan bir farktan dolayı mümkün görünmemektedir.

Tam tanıma ilişkin bu sınırlı argüman ve yaklaşımlardan hareket ederek metafizik, dil felsefesi ve epistemoloji ile ilgili önemli sonuçlara varılabilir. Tam tanımın imkânsız olduğunu iddia eden ve bunu mümkün gören iki karşıt taraf temelde mahiyetin bileşimselliği üzerinden, zihinsel ve bileşik niteliklerine sahip iki yapının –tanımlayan ve tanımlananın– parçaları üzerine odaklanarak bunlar arasında bir özdeşlik olup olmadığına karar vermeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle tam tanım probleminde iki farklı anlam ve nesne felsefesine sahip taraflar, “Özdeşlik nedir ve nasıl tanımlanmalıdır?” sorusunu tam tanım özelinde tartışmaktadır. İki farklı cevap iki farklı anlam teorisi olduğunu gösterir.

Tanımlayan ve tanımlanan yapılarının kendi içeriklerini tutma biçimlerine ve özdeşliklerine ilişkin iki farklı anlam kuramı ortaya çıkmıştır: Anlama ilişkin sabit formlar ve değişken formlar teorisi. Bu kuramlardan ilki Râzî’ye aittir. Hatırlanacağı üzere Râzî TTİ argümanını kurarken tam tanımın, “kendisiyle tanım” olduğunu iddia ediyordu. Bizce Râzî’nin TTİ argümanını öne sürmesi için tam tanımın mantıksal formu olarak “ M_1+M_2 (tanımlayan), M_1+M_2 ’dir (tanımlanan)” formunu kabul etmiş olması gerekir.⁴⁸ O, ancak ve ancak bu form sayesinde tam tanımın kendisiyle tanım olduğunu iddia edebilir. Görüleceği üzere bu formda, tanımlayan ve tanımlanan ortak tek bir forma sahiptir. Diğer bir ifadeyle sabit bir form, hem tanımlayan hem de tanımlananda tekrar etmiştir. Bu da göstermektedir ki TTİ

48 Bu bileşik form, tanım teorisinde tanımlanmak istenen nesnelerin bileşik olmasından kaynaklanmaktadır.

tarafatları ve özelde Râzî, tanımlanmak istenen ve bileşik olan şeyin bu bileşik formunu olduğu gibi korumayı tercih ederek nesnenin zihinsel parçalarını farklı formlarda zihne sunmayı kabul etmemektedir. Bileşik nesneye ait parçaların zihinde tutulma biçimleri ve formları tanımlayanda ve tanımlananda değişmediğine göre özdeşlik “sabit form aynı içerik” üzerinden tanımlayarak tanımlayan ve tanımlananın tam tanımında aynı oldukları sonucuna varmıştır. Klasik ifadeyle tanımlayan ve tanımlanan hem zat hem itibar bakımından aynıdır. Hem içerik hem de formların aynı olmasını gerektiren bu yaklaşımı, anlama ilişkin *sabit formlar* teorisi olarak adlandırıyorum. Zira TTİ argümanını tutarlı bir biçimde savunabilmek için tanımlayan ve tanımlanan kısımlarının içerikleri yanında formlarının da sabit olduğunu söylemek gerekmektedir.

Sabit formlar teorisine karşıt bir biçimde Taşköprizâde, anlama ilişkin *değişken formlar* teorisini benimser. Ona göre tanımlayan ve tanımlanan aynı içeriklerden oluşsalar da farklı formlarla bu içerikleri tutar. Fregeci bir ifadeyle *Bedeutongları* aynı olsa da *Sinnleri* farklıdır. Ona göre tanımlayan ve tanımlananın aynı parçalardan oluşması, her ikisinin de sonuçta aynı olmalarını gerektirmez. Zira tanımlayan ve tanımlanan madde olarak aynı olsalar da bu maddelerin zihinde içine konulduğu kaplar farklıdır. Tanımlayanı oluşturan unsurlar mufassal formu içinde, tanımlananı oluşturan unsurlar ise tanımlayanın unsurlarıyla aynı olmakla birlikte tafsil kabı içinde tutulmaktadır. Dolayısıyla her ikisinin maddesi aynı olsa da bu maddeler icmal-tafsil gibi farklı zihinsel formlar sayesinde birbirinin aynısı olmaktan kurtulur.

Sabit formlar ve değişken formların karşıtlığını İslam felsefesinin “müttehit bizzat muhtelif bi’l-itibar” terimleriyle karşılayabileceğimiz gibi Frege’nin “Sinn ve Bedeutung” ayrımıyla da ifade edebiliriz. Buna göre tam tanımında sabit formlar teorisini kabul eden Râzî’ye göre tanımlayan ve tanımlanan zat itibarıyla bir olduğu gibi itibar itibarıyla da birdir. Yani onların içerik ve formları aynıdır. Değişken formlar teorisinin savunucusu Taşköprizâde’ye göre ise tanımlayan ile tanımlanan müttehit bizzat muhtelif bi’l-itibardır. Diğer bir ifadeyle onların içerikleri aynı olsa da formları farklıdır.

Sabit form anlayışının tam tanımın imkânsızlığına yol açan temel neden olduğu açıktır. Bu teorinin önemli iki önemli sonucu olduğunu düşünüyoruz: Zihinsel maddenin, yani mahiyetin içeriklerinin herhangi bir form değişimine uğramadığını düşünmek tam tanımın sadece tek bir formda yazılmasını gerektirmektedir. İşte Râzî yazılabilecek bu tek forma dayanarak ilk olarak tam tanım diye bir tanım kategorisinin olmadığı sonucuna vardı. Zira tanımlayan ve tanımlananın her ikisi de

M_1+M_2 formunda yazılacaksa, elbette ki bu bir şeyi kendisiyle tanımlama hatasından kurtulamayacağımız anlamına gelir. Bu hataya neden olduğu için tam tanım diye bir şey olmamalıdır. Ayrıntılarına girmemekle birlikte Râzî tanım teorisine ilişkin karşıt argümanlarında bir bütün olarak tanım teorisini reddetmiş, bir şeyi tanımlayarak veya onun bilgisini tanım teorisinden türeterek kavrayamayacağımızı öne sürmüştür. Bu durumu düşünerek vardığımız ikinci sonuç ise şudur: Râzî’yi “tasavvurlar bedihidir” tezine götüren en önemli aşamalardan biri tam tanımın ve genel olarak tanım teorisinin reddidir. Tüm tasavvurların bedihi olarak kavrandığı bir sistemde mantıksal bir tanım yapmak mümkün değildir. Bu sonucu daha da ilerilere taşımak mümkündür: Önümüze mantıksal tanım olarak konan ne varsa aslında onlar bir adın dil düzeyinde açıklanması yani *şerhu’l-isim*den öteye geçemez. Bu ise nominalist bir tanım teorisine giriş kapısıdır.

Ayrıca belirtmek gerekir ki sabit formlar içinde mahiyetin parçalarının zihne sunulması teorisi, tam tanım ifadelerinin bilgi verme bilgi vermeme açısından bir fark yarattığı savunusunu da boşa çıkarmaktadır. Zira “ M_1+M_2 M_1+M_2 ’dir” ifadesinin bilişsel açıdan bilgi verici değildir.

Bu makalede ben sadece Taşköprîzâde’nin özel olarak ilgilendiği Râzî argümanını incelemeye odaklandım. Tam tanım probleminin arka planı ve sonuçlarını takip etmek Râzî gibi üretken ve değişkenlik gösteren bir müellif üzerinden pek kolay değil şüphesiz. Bu çalışmanın klasik mereoloji, hylomorfist anlam teorisi, nesne teorisi, zihin ve zihin dışındaki nesnelere ilişkin bilgi teorisi, mutlak mahiyetin yani kendinde şeyin bilinip bilinemeyeceği gibi birçok kritik konulardan beslendiğini söyleyebilirim. Bu problemin ne tür bir metafizik-epistemolojik kabullerin sonucu ya da semptomu olarak ortaya çıktığını tespit etmek için daha yolun başındayız. Fakat hepsinden öte ben tam tanım tartışmasının kilit noktasının zihinsel formların sabitliği ve değişkenliği olduğu sonucuna vardım. Zira tam tanım ifadelerinin kendisiyle tanım veya analitik ifadeler olması ile zihinsel maddelerin sabit formlar içinde zihne sunulması arasında bir eşdeğerlik vardır. Aynı şekilde tam tanım ifadelerinin kendiyle tanım olmadığı, sentetik olduğu, birer tahsilü’l-hâsıl olmadığını iddia etmek de onların icmal tafsil gibi değişken formlar içinde zihne sunulmasına eşdeğerdir. Dolayısıyla niçin icmal ve tafsil formlarının oluştuğunu tespit etmemiz gerekiyor. Râzî ve takipçileri bu formların varlığından elbette ki haberdardı; fakat bilerek tanımlayan ve tanımlananların sahip oldukları içerikleri tek bir forma saptırdılar. Evet, sabit form-sabit içerik ile değişken form-sabit içerik tezlerinin metafiziğine eğilmemiz gerekiyor. İlerleyen araştırmalarda bu probleme ışık tutmayı amaçlıyoruz.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Nşr. Muhammed Abdurrahman Merâşlı. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2003.
- _____, *Şerhu'l-Mevâkıf*. Kum: İntişârât-ı Şerîf Rıza, 1612.
- _____, *Mevâkıf Şerhi: Şerhu'l-Mevâkıf* (metin-çeviri). Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Hasan Çelebi. "Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf". *Şerhu'l-Mevâkıf*, I. Kum: İntişârât-ı Şerîf Rıza, 1612.
- el-Hûnecî, Efdalüddin. *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*. Ed. Khaled el-Rouayheb. Tahrân: Iranian Institute of Philosophy & Berlin Free University, 2010.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. Çeviren Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- _____, *İkinci Analitikler: Burhan*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- _____, *Mantığa Giriş*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İcî, Adudüddin. "el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm", *Şerhu'l-Mevâkıf*, I. Kum: İntişârât-ı Şerîf Rıza, 1612.
- el-Kâtibî, Ali b. Ömer. *Bahrü'l-fevâ'id*. Ragıp Paşa 1481.
- _____, *Câmiü'd-dekâik*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa 418.
- _____, *el-Münassas fî şerhi'l-Mülâhas*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1680.
- Kutbüddin Râzî. "Muhâkemât: Şerhu Şerheyi'l-İşârât ve't-Tenbihât". *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3 cilt. Kum: Neş-ru'l-Belâğa, 1375.
- _____, *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantıkıyye fî şerhi risâleti's-Şemsiyye*. Thk. Muhsin Bidarfer. Kum: Menşûrât-ı Bidar, 2005.
- Muhyiddin Abdülhamid, *Risâletü'l-âdâb fî ilmi âdâbi'l-bahsi ve'l-münâzara*. Nşr. Orhan Gazi Yüksel. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009.
- er-Râzî, Fahreddin. *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbihât*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- _____, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.
- _____, *el-Metâlibü'l-âliye*. Nşr. Ahmed Hicâzî Sakka. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- _____, *Mantiku'l-Mülâhas*. Nşr. Ahmet Ferâmerz Karameleki. Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381.
- _____, *Şerhu Uyûni'l-hikme*. Thk. A. Hicâzî Sakka. Tahrân: Matbaa-yı İsmailiyyân, 1415.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, "Âdâbü'l-Bahsi ve'l-Münâzara". *Mantık Risaleleri*, çev. Berra Kepekçi. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017.
- _____, "Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü". *Mantık Risaleleri*, çev. ve thk. Mehmet Özturan. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Tûsî, Nasîrüddin. "Ta'dilü'l-mî'yâr fî nakdi Tenzîli'l-efkâr". *Mantık ve mebahisu'l-elfâz*. Tahrân: Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahrân, 1974.
- _____, *Telhisu'l-Muhassal el-ma'rûf bi Nakdi'l-Muhassal*, 2. bsk. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1405.
- Üçer, İbrahim Halil. "Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fî reddi'l-enzâr*'ı Bağlamında Bir Tahlil". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (2010): 97-122.
- Yezdi, Abdullah b. Hüseyin. *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-mantık*, 2. bsk. Kum: Islami Publishers affiliated to the Group of Lecturers of Islamic Seminary of Qum, t.y.