T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

SEYYİD ŞERÎF EL-CÜRCÂNÎ'DE ZORUNLU BİLGİLERİN TEMELLENDİRİLMESİ

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMED NUR ALİ TABANLI

İstanbul, 2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

SEYYİD ŞERÎF EL-CÜRCÂNÎ'DE ZORUNLU BİLGİLERİN TEMELLENDİRİLMESİ

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMED NUR ALİ TABANLI

Danışman: DR. ÖĞR. ÜYESİ HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ

İstanbul, 2022

ÖZET

SEYYİD ŞERÎF EL-CÜRCÂNÎ'DE ZORUNLU BİLGİLERİN TEMELLENDİRİLMESİ

Antik Yunan mirasının İslâm dünyasına intikaliyle birlikte kelâmcılar bir şekilde bilgi sorunuyla yüzleşmiş, bilginin mümkün olup olmadığını, mümkünse bilginin kaynaklarının ne olabileceği sorununu tartışmışlardır. Bu tartışmalar özellikle kelâm geleneğinin müteahhirun döneminde git gide daha incelikli bir hal almıştır. Yeni sorular ortaya çıkmış, eski meseleler bazı noktalarda farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Söz konusu tartışmaların zaman içerisinde incelikli bir hal aldığı tartışmalardan biri de bilginin mümkün olup olmadığı, eğer mümkünse temelde yer alan bilgilerin ne tür bilgiler olduğu sorunudur. Bilindiği gibi sofistik meydan okumanın temel iddiası gerekçelendirme sürecinin ya sonsuza değin geri gittiği (*infinite regress*) ya da döngüsel olduğu yönündeydi. Kelâmcılar ve filozoflar bu sorunu gerekçelendirme sürecinin sonsuz olmadığını, çünkü temelde yer alan, başka deyişle çıkarımsal olmayan ve kuşkudan azâde bilgilerimizin bulunduğunu, bilginin de ancak bu yolla mümkün olduğunu öne sürerek çözümlerler. Özellikle Râzî'nin *el-Muhassal*'ında ortaya koyduğu çaba ile bu sorun derinleştirilmiştir. O *el-Muhassal*'da söz konusu sorunla ilgili dört farklı yanıtın mümkün olduğunu ifade eder: Temelde yer alan önermelerimiz ya i- yalnızca duyusal önermelerdir, ya ii- yalnızca bedihî önermelerdir, ya iii- hem duyusal hem de bedihi önermelerdir, yahut da iv- temelde yer aldığı öne sürülen, kuşkudan azâde olan hiçbir önerme yoktur. Daha sonrasında Râzî bu mümkün tavırların olası gerekçelerini izah edip, kendi konumunu, yani (iii) temellendirir.

Râzî'nin geliştirdiği bu tartışma daha sonrasında Îcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserine neredeyse bire bir taşınır ve sonrasında Cürcânî tarafından titiz bir şerh faaliyetinin konusu kılınır. Cürcânî de tıpkı Râzî gibi (iii)'ü benimser. Bu araştırmada Cürcânî'nin kendi konumunu nasıl temellendirdiğini *Şerhü'l-Mevâkıf* adlı eseri üzerinden betimlemeye çabalayacağız.

Anahtar Kelimeler: zorunlu bilgi, Cürcânî, bilginin imkânı, bilginin temelleri, bedihî önermeler, duyusal önermeler, zorunluluk

ABSTRACT

THE JUSTIFICATION OF NECESSARY KNOWLEDGE IN AL-JURJĀNĪ'S THOUGHT

With the transfer of the ancient Greek heritage to the Islamic world, theologians somehow faced the problem of knowledge and discussed whether knowledge is possible and, if possible, what the sources of knowledge might be. These discussions became more and more sophisticated especially in the period of the mutaʾakhkhirūn of the kalām tradition. New questions have arisen, old issues have been dealt with from different perspectives at some points. One of the debates in which these discussions have become more sophisticated over time is the question of whether knowledge is possible, and if possible, what kind of knowledge is the underlying knowledge. As is known, the main claim of the sophistic challenge was that the justification process was either infinite regress or cyclical. Theologians and philosophers solve this problem by arguing that the process of justification is not endless, because we have fundamental, in other words, non-inferential and doubt-free knowledge, and knowledge is possible only in this way. This problem has been deepened especially with the effort of al-Rāzī in his *al-Muhassal*. In *al-Muhassal*, he states that four different answers are possible regarding the problem in question: Our basic propositions are either i- only sensuous propositions, ii- only a priori (badihî) propositions, or iii- both sensuous and a priori (badihî) propositions, or iv- There is no proposition that is claimed to be fundamental, which is free of doubt. Later, al-Rāzī explains the possible reasons for these possible attitudes and justifies his position, namely (iii).

This discussion developed by al-Rāzī was later transferred almost exactly to al-Ījī 's work *al-Mawāqif*, and then made the subject of a meticulous annotation activity by al-Jurjānī. Just like Razi, al-Jurjānī adopts (iii). In this research, we will try to describe how al-Jurjānī grounded his own position through his work called *Sharḥ al-Mawāqif*.

Key terms: necessary knowledge, possibility of knowledge, foundations of knowledge, a priori propositions (badihî), sensory propositions, necessity

ÖNSÖZ

Bilgi sorunu kelâmın başlangıcından itibaren kelâmcıları meşgul etmiş sorunlardan biridir. Onlar bu sorun bağlamında bilginin tanımlanması, bilginin kaynakları, bilginin mümkün olup olmadığı vb. meseleleri tartışmaya açmışlardır. Bu tartışmalar sonraki süreçte özellikle Râzî, Îcî ve Cürcânî gibi isimler tarafından derinleştirilmiştir. Önceki meseleler farklı çözümlere kavuşturulmuş, yeni kavramlar kullanılmaya başlanmış ve yeni sorular ortaya atılmıştır. Derinleştirilen bu sorulardan biri de bilginin mümkün olup olmadığı, eğer mümkünse bilginin en temelinde yer alan inançlarımızın ne türden inançlar olduğu sorusudur. Bu sorun bir yandan kelâm epistemolojisinin en temel problemlerinden biri olması diğer yandan modern epistemoloji tartışmalarına bir katkı olabilecek nitelikte olması itibariyle dikkate değer görünmektedir.

Bu tezin yazım süreci boyunca yardımlarını esirgemeyen baştan danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli olmak üzere Prof. Dr. Rahim Acar, Doç. Dr. Rıdvan Özdinç, Prof. Dr. Hulusi Arslan, Doç. Dr. Mustafa Bozkurt ve Dr. Öğr. Üyesi Adnan Gürsoy hocalarıma katkı ve eleştirilerinden ötürü teşekkürü bir borç bilirim. Yanı sıra yazım süreci boyunca çokça "kahrımı çekmiş olan" değerli dostum M. Fatih Çakmaktaş'a özellikle teşekkür ediyorum. Ayrıca diğer dostlarım Yasemin Köycü'ye, Recep Yartaşı'na, Abdullah Kaşit'e ve isimlerini burada sayamadıklarıma da teşekkür ediyorum.

Muhammed Nur Ali Tabanlı

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 1
1. Araştırma Sorusu 1
2. Probleme Yönelik Getirilen Çözümler 3
3. Tezin Kaynakları 9
4. Araştırmanın Planı ve Yöntem 9
BİRİNCİ BÖLÜM: DUYUSAL ÖNERMELERİN ELEŞTİRİSİ, SOFİZM VE CÜRCÂNÎ'NİN ÇÖZÜMÜ 12
1. Duyusal Önermelerin Aleyhine Argümanlar 13
1. 1. Tümel Duyusal Önermelerin Zorunluluğunun İmkânsızlığı 13
1. 2. Duyusal Yanılgılar 14
1. 3. Arazların Süreksizliği 20
1. 4. Rüya Argümanı 22
1. 5. Var Olmayan Nesnelerin Var Gibi Algılanması 23
1. 6. Cürcânî'nin Argümanlarla İlgili Değerlendirmesi 24
2. Sofizmin Argümanları ve Cürcânî'nin Eleştirisi 27
İKİNCİ BÖLÜM: BEDİHİ ÖNERMELERİN ELEŞTİRİSİ 30
2. Argümanlar 32
2. 1. "Bir şey ya vardır ya da yoktur." Bedihî Önermesinin Mantıksal Geçerliliğini Hedef Alan Argümanlar 32
2. 1. 1. Ayrışmanın Sübutîliği 35
2. 1. 2. "Yokluğun Değillenmesi" Kavramının Çelişkili Olması 36
2. 1. 3. Varlık-Yokluk Yüklemlerinin Geçersizliği 37
2. 1. 4. Üçüncü Halin İmkânı 50
2. 2. Alışkanlığa Dayalı İnançlarla Bedihi İnançlar Arasındaki Benzerlik 50
2. 3. Mizacın Etkisi 51
2. 4. Tekâfüü'l-Edille 52
2. 5. Kesin Olarak Doğru Görülen Yargıların Yanlışlanması 53
2. 6. Zorunlu Önermelerle İlgili Anlaşmazlıklar 54
3. Argümanlarla İlgili Cürcânî'nin Çözümleri 54
3. 1. Birinci Argümanın Çözümlenmesi 54
3. 1. 1. Birinci ve İkinci Gerekçenin Çözümlenmesi 55
3. 1. 2. Üçüncü ve Dördüncü Gerekçenin Çözümlenmesi 56
3. 2. Diğer Argümanların Çözümlenmesi 62

SONUÇ 67
KAYNAKÇA 69

GİRİŞ

1. Araştırma Sorusu

Epistemoloji tarihindeki yaygın bir kurama göre şu ya da bu nesneye dair bilginin imkânı, kendilerinden kuşku duyamayacağımız ve çıkarımsal olmayan bilgilerin varlığına bağlıdır. Bu bilgiler zorunlu bilgiler olarak adlandırılır ve tüm bilgimizin en nihayetinde bu tarzda yargılara dayandığı varsayılır. Aksi takdirde bilginin imkânını yadsıyanların var olduğunu iddia ettikleri durumun kaçınılmaz olacağı öne sürülür: bir bilginin doğruluğunu kanıtlama ya sonsuzca yargının kanıtlanmasını (*infinite regress*) ya da döngüsel kanıtlamayı gerektirecektir. Bu durum bilginin imkânsızlığını gösterdiğine göre "Bilgi mümkündür" (P) önermesinin doğruluğu şu iki önermenin doğruluğunu zorunlu kılar: (i) "Bazı önermeler vardır ki bunlar hiçbir biçimde kuşkuya açık değildir." ve (ii) "Bu kuşkuya açık olmayan önermelerin doğrulukları çıkarımsal değildir." (P)'nin i ve ii'nin doğruluğunu gerektirdiği yargısı şöyle kanıtlanabilir: Bilgi terimi kesin bilgi anlamında alındığında onun imkânı, en temelde yer alan bilgilerin kesinliğine bağlıdır. Çünkü öncüllerin kesinlik açısından taşıdıkları nitelikler sonuç önermelerine de sirayet eder. Dolayısıyla söz gelimi x temel önermesi kesin değilse onunla bağlantılı çıkarımsal bir önerme olan y önermesi de kesin olamayacaktır. İkinci olarak x temel önermesinin doğruluğu eğer başka bir önermeye bağlı ise bu, temelde yer alan önermelerin de kanıtlanabilir olduğunu dolayısıyla kanıtlama sürecinin sonsuza değin uzatılabileceğini, böylelikle bilginin olanaksız olduğunu gündeme getirecektir. Öyleyse (P) önermesinin doğru olabilmesi için i ve ii önermelerinin doğru olmaları gerekmektedir

Yukarıda sunulan kanıtlama, çağdaş epistemolojide ortaya çıkan temelcilik karşıtı kuramları[1] dışta bırakacak olursak bilginin mümkün olduğunu öne süren tüm düşünce

[1] Söz konusu bu temelcilik karşıtı kuramlar Gettier'in 1987'de kaleme aldığı "Is Justified True Belief Knowledge" adlı kısa makalesindeki eleştirisi yoluyla mümkün olmuştur. bkz. Nebi Mehdiyev (ed.), *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 105; Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23/6 (1963), 121-123. Gettier'e göre öyle durumlar mümkündür ki bu durumlarda söz gelimi p önermesi i- doğru, ii- gerekçelendirilmiş ve iii- inanılmış olsa da p bilgi olmayabilir. Gerekçelendirme koşuluna yönelik bu itiraz temelci kuramlara alternatif kuramların geliştirilmesine imkân sağlamıştır. Temelcilik karşıtı kuramlara dair ayrıntılı bilgi için bkz. Paul K. Moser, *Oxford Epistemoloji*, çev. Hasan Yücel Başdemir - Nebi Mehdiyev (İstanbul: Adres Yayınları, 2020), 206-220.

geleneklerinin ortak yargısıdır. Bu kanıtlamayı benimseyen tüm düşünce dizgeleri *temelci* olarak adlandırılır.[2]

Ne var ki temelcilik tek bir biçimde var olmamıştır. Kimi düşünürler bilgimizin (i) temelinde yer alan ve çıkarımsal olmayan zorunlu doğrulukların yalnızca duyusal önermelerin bir kısmına karşılık geldiğini, (ii) kimileri yalnızca aşikâr doğrulukta olan önermelere karşılık geldiğini öne sürmüştür. (iii) Bazıları ise hem duyusal önermelerin bir kısmının hem de bedihî önermelerin bilgimizin zemininde yer aldığını iddia etmiştir. Bu üç düşüncenin yanı sıra bir de temelciliğin geçersiz olduğunu, başka deyişle hiçbir bilginin zorunlu doğrulukta olamayacağını, dolayısıyla (iv) bilginin olanaksız olduğunu öne süren kuşkucu gelenek bulunmaktadır.

Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eserinde bu ayrışmaya işaret ederek kendini –tıpkı kelâmcı ve filozof selefleri gibi- sözünü ettiğimiz üçüncü konuma (iii) yerleştirmekte ve diğer grupların olası argümanlarının neler olabileceğine işaret etmektedir.[3] Bu argümanlar temelde ya söz konusu temel inançların *çıkarımsal olduklarını* ya da *kuşkuya açık olduklarını* gösterme hedefindedir. İşte biz tezimizde Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ına yazdığı şerh üzerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) bilginin mümkün olup olmadığı, eğer mümkünse hangi türden bilgilerin en temelde yer aldığı problemine dair kendi konumunu, yani (iii) numaralı yargıyı nasıl temellendirdiğini betimlemeye çabalayacağız.

Yukarıda dile getirdiğimiz zorunlu bilgilerin kanıtlanamayacağı yönündeki yargı dikkate alındığında kullandığımız "temellendirme" kavramının bir problem teşkil edeceği söylenebilir. Esasında hem Îcî hem de Cürcânî ilgili pasajlarda "ispât" terimini kullanmaktadırlar. Ne var ki onların bu terimle kastettiği şey *doğrudan* ispât değildir.[4] Başka deyişle onlar hiçbir biçimde zorunlu bilgilere gerekçe sunmamaktadırlar. Çünkü

[2] Temelciliğin ne olduğu ve tarihine dair ayrıntılı bilgi için bkz. S. Bernecker - D. Pritchard (ed.), *The Routledge Companion to Epistemology* (Routledge, 2011), 235-244; Roderick M. Chisholm, *The Foundations of Knowing* (Univ of Minnesota Press, 1982), 3-63; Moser, *Oxford Epistemoloji*, 197-223; Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, 131-153.

[3] Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 214-280.

[4] Doğrudan kanıtlama ile çürütmeye dayalı kanıtlama arasındaki bu ayrım hem Aristoteles'te hem de İbn Sînâ'da yer almaktadır. Doğrudan kanıtlama kabaca bir yargının doğruluğu için gerekçe sunmak olarak ifade edilebilir. Çürütmeye dayalı kanıtlama ise bir yargının karşıtının doğru olmasının olanaksızlığından hareket etmekte, söz konusu yargıya dair bir gerekçe sunmamaktadır. Böylesi bir ayrımın nedeni kuşkusuz temelde yer alan önermelerin kanıtlanamazlığı ilkesinin korunması, başka deyişle sonsuzca geriye gidiş probleminden kurtulma çabasıdır. bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 111. Ayrıca bkz. Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa : Metafizik*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), c. 1, 47.

yukarıda da işaret ettiğimiz üzere bu türden bilgilere gerekçe sunabiliyor olmak, gerekçelendirme sürecinin sonsuz olduğu veya döngüsel olduğu anlamına gelecektir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın bu soruna ilişkin pasajları incelendiğinde hem *Mevâkıf* yazarının hem de şârihin "ispât" terimiyle *kıyâsü'l-hulf*'u[5] kastettikleri anlaşılacaktır. Çünkü söz konusu pasajlarda yer alan hiçbir yargı zorunlu bilgilere bir kanıt sunmaz, aksine bu pasajlarda yapılan yegâne şey karşıt argümanların çürütülmesinden, başka deyişle saçmaya indirgenmesinden ibarettir.

2. Probleme Yönelik Getirilen Çözümler

Temelciliğin tarihini Aristoteles'e (ö. MÖ 322) değin götürmenin mümkün olduğu düşünüldüğünde bu yaklaşımın Cürcânî'ye kadar uzun bir tarihinin olduğunu söyleyebiliriz. Burada söz konusu çözümlere ayrıntıları ile değinmekten çok özellikle Cürcânî'nin etkilendiği geleneklerin başat isimlerinin probleme ilişkin tutumları üzerinde duracağız. Bu noktada akla gelen ilk isim kuşkusuz Aristoteles'tir. Her ne kadar Aristoteles'in bir temelci olup olmadığı tartışma konusu olsa da[6] onu uygun bir biçimde temelci kuramın ilk formülasyonunu sunan biri olarak kabul edebiliriz.[7] *İkinci Çözümlemeler* ve *Metafizik* adlı metinlerindeki bazı ifadeleri kuşkusuz Aristoteles'in bir temelci olduğu fikrini destekler görünmektedir.[8] Nitekim pek çok Aristoteles yorumcusu ilgili pasajlardan hareketle onun bir temelci olduğu sonucuna varmışlardır.[9] Biz burada bu tartışmaları göz ardı ederek, başka deyişle Aristoteles'in temelci olduğu varsayımını doğru kabul ederek onun görüşlerine kısaca işaret edeceğiz.

*İkinci Çözümlemeler'*inde Aristoteles hem döngüsel kanıtlama biçiminin hem de sonsuz akıl yürütme sürecini içeren kanıtlama biçiminin geçersiz olduğunu öne sürer.[10]

---

[5] Hulfî kıyas kabaca bir önermenin çelişiğinin doğru olmasının olanaksızlığını gösterme yoluyla söz konusu önermenin doğruluğunun kanıtlandığı akıl yürütme biçimini ifade eder. bkz. Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b Muhammed et-Tahtani er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye* (Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1948), 165.

[6] Aristoteles'in temelci olmadığını öne süren veya temelci olduğu yönündeki yargının oldukça problematik olduğunu öne süren yorumlara ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Breno Andrade Zuppolini, "Aristotle's Foundationalism", *Dissertatio* 44 (2016), 187-211.

[7] Owen Goldin, "Circular Justification and Explanation in Aristotle", *Phronesis* 58/3 (2013), 199.

[8] Aristoteles, *Metafizik*, 111-123; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul : Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2005), 11.

[9] Goldin, "Circular Justification and Explanation in Aristotle", 199; Fatih Öztürk, "Temelcilik, Uyumculuk Ve Sonsuz Gerileme Problemi", *Felsefe Dünyası* 60 (15 Aralık 2014), 48; Terence Irwin, *Aristotle's First Principles* (Clarendon Press, 1989), 130-131; Terence Irwin, "Aristotle", *Blackwell's A Companion to Epistemology*, ed. Jonathan Dancy - Ernest Sosa, Blackwell Companions to Philosophy (Wiley-Blackwell, 2010), 241.

[10] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 12-14.

Buna bağlı olarak eğer en az bir önerme bilgi statüsünde yer alacaksa bunun, temelde yer alan birtakım inançların var olduğunu göstereceğini ifade eder. Elbette temelde yer alan söz konusu bu inançların çıkarımsal olmamaları gerekir. Aksi takdirde sonsuzca gerileme problemi ortaya çıkacak, böylece bilgi tümüyle olanaksız olacaktır.

Aristoteles'in *Metafizik* adlı kitabının *Gamma* bölümünde geliştirdiği açıklamalar *İkinci Analitikler*'de dile getirdiği ifadelerle paraleldir. Ne var ki Aristoteles *İkinci* Analitikler'den farklı olarak *Metafizik*'te en kesin ilke olarak adlandırdığı ilkenin dolaylı bir kanıtlamasını sunar. Dolaylı kanıtlama ile Aristoteles'in kastettiği, *saçmaya indirgeme* olmalıdır.[11] Çünkü Aristoteles'in ilgili pasajlarda sunduğu kanıtlama yalnızca karşıt yargının içerdiği çelişkilerin veya kabul edilemez sonuçların serimlenmesinden ibarettir.[12] İlgili pasajlar incelenecek olursa temel inançlar söz konusu olduğunda Aristoteles'in zihninde doğruluğu kendiliğinden aşikâr önermelerin bulunduğu söylenebilir.

Bununla birlikte duyusal önermelerle ilgili olarak Aristoteles'in konumunu belirlemek oldukça güç görünmektedir. Aristoteles'in duyuların yanılmazlığına ilişkin ifadeleri ile karşılaşan bir okur onun duyusal önermeler konusunda temelci bir yaklaşımı benimsediği, başka deyişle duyusal önermelerin bir kısmının zorunlu doğrulukta olduğu kanaatine sahip olduğu sonucuna kolaylıkla varabilir.[13] Ne var ki Aristoteles'in bazı ifadeleri karşıt yöndedir.[14] Bu durum Aristoteles dizgesinde bir tutarsızlığın bulunduğu anlamına gelebilir. Çünkü o bir yandan duyuların yanılmaz olduğunu ifade ederken, diğer

---

[11] Alan Code, "Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates the Principle of Non-Contradiction?", *Canadian Journal of Philosophy* 16/3 (1986), 356; Montgomery Furth, "A Note on Aristotle's Principle of Non-Contradiction", *Canadian Journal of Philosophy* 16/3 (1986), 374-375.

[12] Aristoteles'in *Metafizik*'te ilgili pasajlarda sunduğu kanıtlamanın kendi temelciliği açısından bir problem teşkil ettiği sonucuna ulaşan bir çalışma için bkz. Jan Lukasiewicz, "On the Principle of Contradiction in Aristotle", çev. Vernon Wedin, *The Review of Metaphysics* 24/3 (1971), 485-509. Bu esere şu kaynak üzerinden ulaştık: Ramazan Atıl Karabey, "Çelişmezlik İlkesinin Kesinliği Sorunu", *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı - Çağdaş Mantık Tartışmaları*, ed. Nazlı İnönü (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018), 5/90-93.

[13] Aristoteles, *Metafizik*; Aristoteles, *The Complete Works of Aristotle the Revised Oxford Translation* (Princeton University Press, 1984, 1984), 1456, 1490-1491, 1498, 1539. Bu kaynağa şu eser üzerinden ulaştık: Irving Block, "Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception", *The Philosophical Quarterly (1950-)* 11/42 (1961), 1.

[14] Irwin, *Aristotle's First Principles*, 31; Aristoteles, *Metafizik*, 129. [1010b1] Aristoteles her ne kadar bu pasajda duyuların yanılabilir olduğunu açıkça ifade etse de en azından bazı duyusal önermelerimizin doğruluğundan kuşkulanmanın anlamsız olduğunu öne sürer: "Eğer yaşlılığın büyüklük olup olmadığı ve renklerin yakından mı yoksa uzaktan mı ya da sağlıklı olana mı yoksa hastaya mı ve daha ağır olanların zayıfa mı yoksa güçlüye mi oldukları gibi göründükleri ve hakikatin uyanık olana mı yoksa uyuyana mı olduğu gibi göründüğü konularında açmazda iseler, bu hayret etmeye değer." Aristoteles'in sözünü ettiği duyusal yanılsamaların listesi için bkz. Irwin, Aristotle's First Principles, 490.

yandan duyuların yanılabilir olduğunu ifade etmektedir. Esasında onun duyusal önermelerle ilgili olarak bir temelci olup olmadığı sorununu tartışmaya açık kılan nokta tam da Aristoteles'in söz konusu tutarsız görünen ifadeleridir. Bu durum Aristoteles yorumcularının farklı sonuçlara ulaşmasına neden olmuştur. Aristoteles'in duyularla ilgili birbiriyle tutarsız görünen söz konusu ifadeleri bazı yorumcular tarafından şöyle izah edilmektedir: Aristoteles duyuların yanılmaz olduğunu öne sürdüğünde bununla kastettiği *normal koşullar altında* gerçekleşen duyumlardır, fakat yanılabilir olduğunu söylediğinde "duyu" kavramına *anormal koşullar altında* gerçekleşen duyumları da dâhil etmektedir.[15] Bu yorum dikkate alındığında Aristoteles'in hem kelâmcıların aşikâr doğrulukta kabul ettikleri bedihî önermeleri hem de birtakım duyusal önermeleri bilginin zeminine yerleştirdiğini, bu anlamda onun yukarıda işaret ettiğimiz (iii) numaralı yargıyı benimseyen bir temelci olduğunu söylemek mümkündür.

Aristoteles dizgesinde geliştirilen söz konusu temelci yaklaşımın büyük ölçüde benzer bir biçimde İslam Felsefesi geleneğine intikal ettiğini söyleyebiliriz.[16] İbn Sînâ da tıpkı Aristoteles gibi bilginin imkânını zeminde yer alan birtakım kavram ve önermelerin varlığına bağlamaktadır. *İkinci Analitikler*'inde o Aristoteles'in döngüsel kanıtlamanın ve aynı zamanda sonsuzca geriye gidişin olanaksızlığına ilişkin kanıtlarını olduğu gibi nakletmektedir. Yine birtakım ilk ilkelerin var olması gerektiğini ve bu ilkelerin çıkarımsal olmaması gerektiğini ifade etmektedir.[17] Bu bakımdan İbn Sînâ'nın temelci bir yaklaşımı benimsediğini söylemek mümkündür.[18] Söz konusu bu ilkeler bir yandan bedihî önermeleri, yani aklın herhangi bir orta terime ihtiyaç duymaksızın doğruluğunu zorunlu olarak kabul ettiği önermeleri, diğer yandan da duyusal önermelerin bir kısmını içermektedir.[19] Ne var ki duyusal önermeler kavramı İbn Sînâ dizgesinde birden fazla anlama gelmektedir. Bu noktada onun hangi türden duyusal önermeleri bilginin temeline yerleştirdiğini belirlemek gerekir. İbn Sînâ iki tür duyusal verinin bulunduğunu öne sürer: Birincisi vehim yetisinde toplanan ve tekillere ilişkin olan duyusal veriler (*ma'rifet*),

[15] Block, "Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception", 7.
[16] Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays* (Cambridge University Press, 2013), 123.
[17] Yusuf Daşdemir, "İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları", *Felsefe Dünyası (Dergi)* 55 (Ocak 2012), 227; Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa : İkinci analitikler Burhan* (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2015), 64-71, 196, 264.
[18] Ömer Türker, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 244. İbn Sînâ'nın temelci bir yaklaşıma sahip olmadığı yönündeki bir iddia için bkz. John McGinnis, "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method", *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*, ed. Shahid Rahman vd. (Springer Science & Business Media, 2008), 129-153.
[19] Dimitri Gutas, "The Empiricism of Avicenna", *Oriens* 40/2 (2012), 394-398; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa - Burhân*, 13-17; Türker, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 219, 239-244.

ikincisi aklın söz konusu duyusal veriler üzerinde kendine özgü faaliyetini gerçekleştirdiğinde elde edilen duyusallar.[20] Bu ikinci türden duyusallar temelde duyulur nesnelerin makul suretlerine karşılık gelirler. Aklın faaliyetiyle oluşan bu ikinci türdeki duyusallar(*müşahedât*) tüm duyusal yargıların, başka deyişle duyulur nesnelere ilişkin yargıların zemininde yer alırlar. Müşahedâta dayalı olarak oluşturulan söz konusu bu duyusal yargılardan kesin olanlarını İbn Sînâ dört türe indirgemektedir: *mücerrebât, hadsiyyât, vehmiyyât*[21] *ve mütevâtirât*.[22] Bu yargılara daima bir kıyas eşlik eder. Buna bağlı olarak diğerlerine karşın müşahedât dolaysızdır, başka deyişle biz müşahedâtın doğruluğunu herhangi bir başka gerekçeye dayanmaksızın kavrarız.[23] Buraya kadar dile getirdiklerimizden anlaşıldığı üzere belirli bir biçimde yorumlandığında Aristoteles ve İbn Sînâ'nın temelci bir epistemolojik dizgeye sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Kelâmcılar erken dönemlerden itibaren temelci yaklaşımı benimser görünmektedirler. Zorunluluk kavramı (*ızdırâr*) kelâmın başlangıç aşamasında daha çok özgür irade sorunu bağlamında ortaya çıksa da sonraki süreçte söz konusu kavram bilgiyle ilişkilendirilerek epistemolojik bir veçhe kazanmıştır. Nitekim biz ilk olarak Ca'd b. Dirhem'in (ö. ö. 124/742 [?]) zorunluluk kavramını bilgi ile ilişkili olarak kullandığını, yine Rafizî kelâmcıların tüm bilgilerin zorunlu olduğu iddiasını dile getirdiklerini biliyoruz. Erken dönem kelâmına ilişkin kaynakların yetersizliği, söz konusu varsayımı sorunlu hale getirse de Hişâm b. Hakem (ö. ö. 179/795) ve Ca'd b. Dirhem'in zorunluluk kavramını özgür irade sorunu bağlamında kullandıklarını ve kavramın henüz epistemolojik bir veçhe kazanmadığını öne sürmek makul görünmektedir.[24] Sonraki

---

[20] Türker, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 241; Dimitri Gutas, "İbn Sinâ'nın Empirizmi", *İbn Sinâ'nın Mirası*, ed. M. Cüneyt Kaya, Klasik yayınları; 11 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 253.

[21] İbn Sînâ her ne kadar vehmiyyâtı doğruluğu zorunlu öncüllerden saysa da vehme ait tüm yargıların doğru olduğu söylenemez. Söz gelimi "Her var olan bir mekânda var olmalıdır." şeklindeki vehme ait yargı, aklın zorunlu varlığın mekândan bağımsız biçimde var olduğu yönündeki yargısıyla çeliştiği için yanlış olmak durumundadır. Vehme ait yargılarla akla ait yargılar arasındaki ayrım için bkz. İbn İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa - Burhân*, 14; Gutas, "İbn Sinâ'nın Empirizmi", 365; Ali Durusoy, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Ocak 2005), 125-141. İbn Sînâ akla ait yargılarla vehme ait yargıları ayrıştırırken bu iki yetinin ulaştığı yargının incelenmesi gerektiğini, eğer yargıda yer alan özne ve yüklem duyuları aşıyorsa veya duyularla algılanamıyorsa bu durumda vehmin yargılarına güven olmayacağını ifade eder. Daha açık bir deyişle İbn Sînâ dizgesinde vehmin yargıları yalnızca duyulur nesnelerle ilişkili olarak doğru olabilir.

[22] Gutas, "İbn Sinâ'nın Empirizmi", 253-256.

[23] Gutas, "İbn Sinâ'nın Empirizmi", 253; Ebu Ali el-Hüseyin b Abdullah b Ali İbn Sinâ, *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 70.

[24] Binyamin Abrahamov - Fethi Kerim Kazanç, "İslâm kelamında zorunlu bilgi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 238; Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1963), 52; Joseph van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddîn al-Îcî* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMHB, 1966), 114.

süreci ayrıntılarıyla betimlemek bu araştırmanın kapsamını aşıyor olmakla birlikte zorunlu-iktisabi bilgi ayrımının, başka deyişle temelciliğin ortaya çıkışının izini Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. ö. 235/849-50 [?]) değin sürmemiz mümkündür.[25] Ebü'l-Hüzeyl'den sonra bu ayrım Muammer ve Nazzâm üzerinden sonraki dönem Mu'tezilîlerin başat epistemolojik iddialarından biri haline gelmiştir.[26] Yine bu ayrım Eş'arîler'de de varlığını aynen koruyacaktır.[27] Fakat –yukarıda da belirttiğimiz üzere- özellikle Eş'arî kelâmcılar felsefî gelenekle karşılaştıktan sonra zorunlu bilgilerle ilgili olarak Meşşâî mirası benimsemiş görünmektedirler. Her şeyden önce Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası kelâmcılar Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'inden haberdardılar. Bu onlara zorunlu bilgilerle ilgili olarak yeni bir terminoloji kazandırıyordu. Genel tasnif, başka deyişle bedihî olan önermelerle duyusal önermeler arasındaki ayrım benimseniyor olsa da artık kelâmcılar zorunlu bilgiler söz konusu olduğunda Meşşâî terminolojiyi kullanmaya başlamışlardı.[28]

Zorunlu bilgilerle iktisâbî bilgiler arasındaki ayrımın kelâm geleneğinde tam olarak ne zaman ortaya çıktığını tespit etmek güç olduğu gibi bu ayrımın hangi bağlamda ortaya çıktığını belirlemek de kolay görünmemektedir. İlk bakışta bu ayrımın bilginin imkânı

---

[25] Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 124.

[26] Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 3: A History of Religious Thought in Early Islam*, çev. Gwendolin Goldbloom (Boston, Leiden: Brill, 2017), 3/93, 414; Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât b. Ahmed el-Hemedânî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, XII, en-Nazar ve'l-ma'ârif*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963), 42, 67; Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 125. Bununla birlikte bilgilerde zorunlu-iktisâbî ayrımını benimsemeyen ve tüm bilgilerin zorunlu olduğunu öne süren Mu'tezilî kelamcılar (*Ashâbu'l-ma'ârif*) da bulunmaktadır. Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 127.

[27] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *el-İrşad ila kavâtıi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad* (Kahire : Mektebetü'l-Hanci, 1950), 13; Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (Beyrut, Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 18; Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed Basri el-Bâkıllânî, *Temhidü'l-evail ve telhisü'd-delail.* (Beyrut : Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986), 26; Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed Basri el-Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşad : es-sagir*. (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1993), 183; Ebû Bekr Muhammed b Hasan b Furek el-Ensârî İbn İbn Fûrek, *Mücerred makalati'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari.* (Beyrut : Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1987), 15, 16, 247.

[28] Zorunlu bilgilerin bir kategorisi olarak *mücerrebât, hadsiyyât, vehmiyyât* gibi kavramlar kelâm geleneğine Meşşâî mirasın etkisiyle dâhil olmuştur. Bu kavramların kelâmın felsefîleşme sürecinin başlattığını söyleyebileceğimiz Gazzâlî üzerinden kelâm geleneğine dâhil olduğu söylenebilir. Bu yargının doğruluğunu tespit için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfâ - İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 108-116; Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, İSAM yayınları; 153 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 474; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-Mubîn fî şerhi meâni elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, thk. Hasan Mahmud eş-Şafiî (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 91-92; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Lübnan, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/210.

sorunu bağlamında gün ışığına çıktığını öne sürmek makul görünse de böylesi bir yargıya varmakta acele etmemek gerekir. Ebü'l-Hasen Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlât*'ından anladığımız kadarıyla kelâmcılar sofistlerin varlığından ve dile getirdikleri argümanların en azından bir kısmından haberdardılar.[29] Ayrıca söz konusu ayrımın ortaya çıktığı ilk kelâmcıların Antik Yunan mirasından haberdar oldukları dikkate alındığında bu varsayım biraz daha güç kazanmaktadır.[30] Ne var ki bize ulaşan erken dönem kelam metinlerinde söz konusu ayrım bilginin imkânı meselesi ile ilişkilendirilmemektedir. Dolayısıyla bu ayrımın ancak Meşşâî mirasla karşılaştıktan sonra bilginin imkânı sorunuyla ilişkilendirildiğini söyleyebiliriz.

Temelciliğin tarihi bu denli erken dönemlere kadar geri götürülebiliyor olsa da Fahreddin er-Râzî öncesinde söz konusu temellere yönelik ayrıntılı itirazların, en azından kelâmî gelenek içerisinde geliştirildiğini söylemek pek mümkün görünmüyor.[31] Elbette hem bedihîlerle hem de duyusallarla ilgili birtakım eleştiriler Râzî'nin *el-Muhassal*'ından önce de bulunmaktaydı. Ne var ki bir bütün olarak göz önünde tutulduğunda söz konusu eleştirilerin Râzî öncesinde yer almadığı söylenebilir. O söz konusu eserinde yukarıda işaret ettiğimiz bilginin imkânı ve temelde yer alan önermelerin hangi türden olduğu sorunuyla ilgili dört tavra işaret etmekte, bu tavırların mümkün gerekçelerini ele almaktadır. Bu noktada bedihî önermelere ilişkin eleştiriler ve bu eleştirilerin çözümleri özellikle dikkate değer görünmektedir. Sözgelimi varlık yükleminin bir tür teselsüle neden olabileceği, bu yüzden herhangi bir nesnenin var olduğuna veya şu ya da bu özellikle nitelendiğine ilişkin önermelerin geçersiz olabileceği yönündeki eleştiriden ve bu eleştiriye sunulan çözümden bahsedilebilir. Dikkatle incelendiğinde bu probleme üretilen, varlık bildiren önermelerde yer alan varlık yükleminin itibarî, ikincil akledilir

[29] Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 433. Bunun dışında diğer kaynaklarda da sofistlerin argümanlarına değinilmektedir. Bkz. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh.*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Devha: Câmiatü'l-Katar, 1399), 1/113-114; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/41-59.

[30] Her ne kadar erken dönem eserlerin hiçbiri bize ulaşmamış olsa da tabakât kitaplarında erken dönem Mu'tezilî yazarlarla ilgili aktarılan bilgiler dikkate alındığında bu yargı doğru görünmektedir. Bkz. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî vd., *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile.*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut - Berlin: Darü'l-Farâbî - Klaus Schwarz Verlag, 2017), 229, 242-243.

[31] Râzî'nin geliştirdiği itirazlar için bkz. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 25-36. Râzî'nin söz konusu pasajlarda zorunlu bilgilere karşı tavırlarla ilgili yapmış olduğu dörtlü tasnif Râzî'den önce Âmirî ve Şehristânî tarafından yapılmış olan bir tasniftir. Bununla birlikte bu eserlerde Râzî'nin geliştirdiği argümanlara rastlanmamaktadır. Bkz. Ebü'l-Hasan Muhammed b Yusuf el-Amiri, *Kitabü'l-Emed ale'l-ebed*, thk. E. K. Rowson (Beyrut: Darü'l-Kindî, 1979), 59-60; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1975), 2/3-4.

bir yüklem olarak alınması gerektiği yönündeki çözüm erken dönem kelâmî gelenekten ciddi bir kopuşu içerir görünmektedir. Râzî'nin *el-Muhassal*'da dile getirdiği söz konusu eleştiriler olduğu gibi Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ına aktarılmış Îcî tarafından çözüme kavuşturulmuş, Cürcânî tarafından titiz bir şerh çabasının konusu kılınmıştır.

3. Tezin Kaynakları

Tezimizde klasik ve çağdaş birçok kaynaktan yararlandık. Klasik kaynakların başında Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ı ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin bu esere yazdığı şerhi gelmektedir.

***Şerhu'l-Mevâkıf*:** Müteahhir kelâmının klasiği olarak kabul edilen *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı metin tezimizin temel kaynağını teşkil etmektedir. Bilgi ve akıl yürütme ile ilişkili olan meselelerin büyük ölçüde Râzî'nin *el-Muhassal*'ı dikkate alınarak hazırlanmış olan[32] bu eserin "Zorunlu Bilgilerin İspatı" başlığı altındaki içeriği yukarıda dile getirdiğimiz araştırma sorumuzun ana odağını oluşturmaktadır.

***Şerhü'l-mevâkıf ve meahu haşiyetu's-Siyâlkûtî ve'l-Çelebi alâ şerhi'l-mevâkıf*:** Esasında *Şerhü'l-Mevâkıf*'ı bir kelâm klasiği haline getiren husus sonraki dönemde ciddi oranda şerh ve hâşiyeye konu olmasıdır. Bu durumun birkaç nedeni olabilir. Birincisi eser pek çok noktada anlaşılması güç bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla ulema sınıfı bu esere nitelikli bir şerh yazmanın bir tür yetkinlik göstergesi olduğunu düşünmüş olabilir. İkincisi ulema kelâmın tüm meselelerinin *Şerhü'l-Mevâkıf* tarafından tüketildiğini düşünmüş, dolayısıyla müstakil bir metin kaleme alma ihtiyacı hissetmemiş olabilir. Birinci yorum geçerli kabul edildiğinde eserin –tümünün olmasa bile- gerçekten de anlaşılması güç bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Biz de tez süreci boyunca bu güçlükle yüzleşmek durumunda kaldık ve bu nedenle *Şerhü'l-Mevâkıf* üzerine Siyâlkuti ve Hasan Çelebi tarafından yazılan meşhur iki haşiyeden istifade ettik.

***Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecrîdi'l-akâid, Hâşiyetü't-tecrîd*:** Şemseddin el-İsfehânî tarafından Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikâd*'ına yönelik kaleme alınan şerhe Cürcânî'nin hâşiyelerini içeren bu eser tezimiz açısından özellikle bedihiyyâtla ilgili eleştirilerin ve çözümlerinin incelenmesinde oldukça işlevli olmuştur.

4. Araştırmanın Planı ve Yöntem

[32] Ömer Türker, "Şerhu'l-Mevâkıf: Kelam İlminin Son Büyük Klasiği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/28 (2016), 376.

Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zorunlu Bilgilerin Temellendirilmesi başlığını taşıyan tezimiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bir yandan duyusal önermelerin zorunluluğuna ilişkin kuşkuları işlerken diğer yandan sofistik iddiaları ele aldık. Elbette her iki eleştiri biçimi de temelde ayrı bölümler halinde işlenmeliydi. Ancak yukarıda sözünü ettiğimiz temel inançlara ilişkin er-Râzî tarafından geliştirilen ve Îcî ile Cürcânî'nin miras olarak aldığı olası eleştiriler incelendiğinde sofizme ayrılan kısmın diğerlerine nazaran oldukça kısıtlı olduğu dikkate çarpacaktır. Esasında Cürcânî'nin de belirttiği gibi bir sofist bedihîlere yöneltilen eleştirileri de duyusallara yöneltilen eleştirileri de kullanabilir. Dolayısıyla sofizme atfedilebilecek ve diğerlerine atfedilemeyecek olan tek bir delilden bahsedilebilir. Bu delilin ne olduğunu metinde işleyeceğiz. Bu nedenle sofizme atfedilebilecek söz konusu eleştirilere ayrı bir bölüm açmamayı tercih ettik. İkinci bölümde ise bedihî önermelerle ilgili geliştirilen olası eleştirileri ele aldık.

Cürcânî'nin metinleri söz konusu olduğunda belki de göze çarpan ilk güçlük dile getirdiği yargıları sadece şerh faaliyeti bağlamında mı dile getirdiği yoksa aynı zamanda kabul ettiği görüşler bağlamında mı dile getirdiği sorunudur.[33] Ne var ki Cürcânî'nin kaleme aldığı metinlerin neredeyse tamamının şerh çalışması olduğu göz önüne alındığında bu güçlük aşılabilecek bir güçlük olarak görünmemektedir.[34] Bu noktada izlenebilecek uygun bir yöntem Cürcânî'nin şerh olarak kaleme aldığı metinlerindeki yargılarıyla bizzat kendisinin kaleme aldığı metinlerin karşılaştırılmasıdır. Eğer söz konusu metinlerdeki yargıları, şerh bağlamında dile getirdiği yargılarla örtüşüyorsa bu durumda bu yargının şârihe nispet edilmesi makuldür. Ne var ki şerh bağlamında kaleme almadığı eserlerinin yalnızca bir tanesi tez konumuzla ilişkilidir: *Risâle fî nefsi'l-emr*. Bu eser Cürcânî'nin benimsediği doğruluk kuramıyla ilgili önemli ipuçları içermektedir. Esasında bu küçük risâle ikinci bölümde işleyeceğimiz önemli bir itirazın, yani şu ya da bu nesnenin varlığından veya yokluğundan nasıl geçerli bir biçimde söz edebileceğimiz yönündeki eleştirinin çözümlenmesinin anahtarını içermektedir. Cürcânî'nin müstakil olarak kaleme aldığı eserlerde dile getirilenlerle, şerh bağlamında dile getirdiği yargılar arasında bir karşılaştırma yapamadığımız durumda şu yöntem izlenebilir: Cürcânî'nin kaleme aldığı diğer şerhlerde dile getirdiği yargılarla örtüşmenin olup olmadığını,

[33] Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcani'nin tevil anlayışı : yorumun metafizik, mantıkî ve dilbilimsel temelleri* (İstanbul : Marmara Üniversitesi, 2006) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 5.
[34] Cürcânî'nin eserleri için bkz. Mahmud b Abdurrahman el-İsfahani - Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecrîdi'l-akâid, Hâşiyetü't-tecrîd*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 1/69-91.

Cürcânî’nin ilgili problem bağlamında karşıt bir yargıyı dile getirip getirmediğini incelemek.

BİRİNCİ BÖLÜM: DUYUSAL ÖNERMELERİN ELEŞTİRİSİ, SOFİZM VE CÜRCÂNÎ'NİN ÇÖZÜMÜ

Bu bölümde bir yandan duyusal önermelerin zorunlu doğrulukta olamayacağı yönündeki yargının gerekçelerini ele alırken diğer yandan sofizmin argümanlarına değineceğiz. Giriş kısmında da işaret ettiğimiz üzere bilginin mümkün olup olmadığı, hangi türden yargıların zorunlu doğrulukta olup olmayacağı sorunuyla ilgili dört farklı tavırdan söz edilebilir:

i. yalnızca duyusal önermeler zorunlu doğrulukta olabilir,
ii. yalnızca bedihî önermeler zorunlu doğrulukta olabilir,
iii. hem duyusal önermeler hem de bedihî önermeler zorunlu doğrulukta olabilir,
iv. ne duyusal ne de bedihî önermeler zorunlu doğrulukta olamaz, dolayısıyla bilgi olanaksızdır.

Bu bölümde (ii) numaralı yargının mümkün gerekçelerini Cürcânî'nin *Şerhü'l-Mevâkıf*'ta yer alan takriri üzerinden ele almaya çalışacağız. Söz konusu bu gerekçeleri kısaca ifade edecek olursak: 1- Salt duyulara dayalı olarak, diğer deyişle aklın faaliyetine başvurmaksızın duyulur nesnelere ilişkin tümel yargıların doğru olduğunu çıkaramayız. Başka deyişle duyulur nesnelerin algısından hareketle tümevarım yoluyla tümel ve kesin bir yargıya ulaşmamız olanaklı değildir. 2- Duyu organlarımız bazı durumlarda yanılmaktadır. Bu durum duyuların güvenilmez olduğunu, dolayısıyla hiçbir duyusal yargının zorunlu doğrulukta olamayacağını göstermektedir. 3- Arazlar iki anda sürekli olarak var olmadıkları halde tıpkı cevherler gibi sürekli var olan nesneler olarak algılanmaktadır. Bu durum duyuların güvenilmez olduğunu gösterecektir.[35] 4- Rüyada gördüğümüz nesnelerin varlığına ilişkin kesin inancımızla uyanık olduğumuz durumda nesnelerin var olduğuna yönelik kesin inancımız epistemolojik açıdan eş-değerdedir. Dolayısıyla her ikisi de kuşkulu olmak durumundadır. 5- Bazı durumlarda var olmayan nesneleri var gibi algılarız. Bu da duyuların güvenilmez olduğunu gösterecektir.

Yukarıda işaret ettiğimiz (iv) numaralı yargıya Cürcânî temelde şu yargıya indirgeyebileceğimiz birkaç argüman atfetmektedir: (i) ve (ii) numaralı yargıların

[35] İlerleyen kısımlarda işaret edeceğimiz üzere Cürcânî'nin ayrı bir argüman olarak ele aldığı 3 ve 5 numaralı argüman esasında 2 numaralı itirazın bir parçası olarak görülebilir.

gerekçeleri her ikisinin de yanlış olduğunu, dolayısıyla bilginin mümkün olmadığını gösterir. Şimdi Cürcânî'nin takrir ettiği biçimiyle bu argümanları ve bu argümanlara yönelik çözümlerini Cürcânî'nin benimsediği (iii) numaralı yargıyı temellendirmesi bağlamında ele alabiliriz.

1. Duyusal Önermelerin Aleyhine Argümanlar

1. 1. Tümel Duyusal Önermelerin Zorunluluğunun İmkânsızlığı

Bu noktada *ilk argüman*, yalnızca duyulara dayandırıldığında tümel yargıların geçerliliğinin kanıtlanamayacağı, başka bir deyişle "tümellerde duyunun hükmüne itibar edilmeyeceği"[36] yönündeki argümandır. Bu argümana göre duyunun nesnesi daima tekildir. Her ne kadar bazı durumlarda aynı anda birden fazla nesneyi örneğin görme yetimizle kavrayabiliyor olsak da duyu yoluyla tek bir anda kuşatılabilir olan nesnelerin sayısı oldukça sınırlıdır. Bu sınırlılık, duyularımıza dayalı olarak geliştirdiğimiz tümel önermelerin yalnızca duyulara dayandırıldığı takdirde geçersiz olduklarını kesin biçimde gösterir. Fakat bir önermenin tümelliğinin birkaç biçimi olduğu göz önünde tutulduğunda bu yargının mutlak biçimde doğru olduğu söylenemez. Cürcânî *Şerhü'l-Mevâkıf*'ın bir pasajında haricî tümel ile hakiki tümel arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımı kısaca şu biçimde ifade edebiliriz: Haricî tümel, bir kavramla işaret edebileceğimiz, o kavramın altına düşen dışsal varlıklara karşılık gelirken; hakiki tümel belirli bir kavramın altına düşürülebilecek[37] olmuş olan, şu anda olan ve olabilecek olan tüm nesneleri kuşatır. Bu ayrım önemlidir, çünkü haricî bir tümelin duyusal önermelerle kanıtlaması verilebilir. Örneğin belirli bir bölgedeki meyvelerin şu ya da bu özelliğe sahip olduğu yönündeki tümel bir önerme her bir meyvenin tek tek incelenmesi yoluyla kanıtlanabilirdir. Dolayısıyla söz konusu ayrım dile getirilmeksizin hiçbir tümel önermenin duyusal önermeler aracılığıyla kanıtlanamayacağını söylemek açıkça yanlıştır.[38]

Haricî tümellere ilişkin yargıların duyular yoluyla kanıtlaması sunulabiliyor olsa bile bu imkân hakiki tümeller söz konusu olduğunda ortadan kalkacaktır. Söz gelimi çelişmezlik ilkesini ele alalım. Bu ilkenin çok sayıda tekil durumlarla örtüştüğünü deneyim yoluyla gösterebiliriz. Ama bu ilke öylesine tümel bir ilkedir ki var olanların ve

[36] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* c. 1, 217.
[37] Bir terimi bir kavramın altına düşürmek, o terimin karşılık geldiği varlığın söz konusu kavramın kapsamında olduğunu öne sürmek anlamına gelir.
[38] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* 1/218.

varlığı mümkün olanların hiçbiri bu ilkenin dışına çıkamaz. Buna bağlı olarak her ne kadar deneyimden yola çıkıyor olsak da bu ilkenin doğruluğu yalnızca duyuya dayandırılarak ortaya konamaz. Çünkü bu yasayı ne kadar çok sayıda deneyimle söz gelimi n sayıda deneyimle desteklemiş olursak olalım $n+1$. durumun yasaya uymama olasılığı vardır. Bu yargının anlaşılabilmesi için meşhur bir örnekten faydalanabiliriz: Yüz tane beyaz kuğu gördükten sonra basitçe tüm kuğuların beyaz olduğu çıkarımını yaptığımızı varsayalım. Bu durumda diyelim "İki yüzüncü kuğu siyah değildir." şeklindeki önermenin yanlış olacağı kesin biçimde söylenemez. Bu önermenin çelişiği, yani "İki yüzüncü kuğu siyahtır." biçimindeki önerme kesin olarak yanlış olmadığına göre "Tüm kuğular beyazdır." şeklindeki önerme de kesin olarak doğru olamaz. Çünkü bir önermenin kesinliği, çelişiğinin doğru olma olasılığını tümüyle ortadan kaldırır. Şu hâlde tümel önermelerin doğruluğu hiçbir biçimde yalnızca duyusal önermelere dayandırılarak *kesin olarak* çıkarılamaz.[39]

1. 2. Duyusal Yanılgılar

İkinci argüman, tikeller söz konusu olduğunda benzer biçimde duyularımıza dayandırdığımız önermelerin geçerliliği ile ilgili kuşkuların öne sürülebileceği yönündedir. Hatta Cürcânî "*duyularımızın tikellerde yanılabildiğini"*[40] açıkça itiraf eder. O bu tarz yanılgılara çok sayıda örnek verir ve her birinde yanılgıya neden olan şeyin ne olduğunu açıklar. Söz konusu duyusal yanılgıları şu şekilde ifade edebiliriz:

1- *Küçük olanın büyük görünmesi*: "Karanlıkta uzakta duran bir ateş" bize olduğundan daha büyük görünür. Cürcânî'ye göre bu tarzda bir yanılgının oluşmasının nedeni ateşin, aydınlattığı hava ile bir bütün olarak görünmesi ve gözden yayılan ışınların karanlığa tam olarak nüfuz edememesidir. Benzer biçimde "sudaki üzüm tanesinin armut büyüklüğünde*"* görünmesi yine küçük olan bir nesnenin büyük görünmesinin bir örneğidir. Cürcânî böylesi bir görsel yanılsamanın ışığın kırılımına bağlı olarak açıklanabileceğini düşünmektedir. Şöyle ki, belirli bir nesnenin görülmesinde gözden yayılan ışınlar, tepe noktası gözde, tabanı nesnenin yüzeyinde olacak biçimde, iki zıt yönde, fakat nesneye doğru bir koni biçiminde yayılırlar. Işığın yayılım alanında şeffaflık düzeyleri birbirinden farklı nesneler varsa bu durum ışığın kırılmasına, dolayısıyla tepe noktasındaki açının genişlemesine neden olur. Açının genişlemesine bağlı olarak da

[39] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 219.
[40] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 239.

nesneler olduklarından daha büyük görünürler. Cürcânî'nin işlediği bir diğer örnek "göze yaklaştırıldığı sırada yüzüğün" normalde olduğundan daha büyük görünmesi durumudur. O, bu durumun göz bebeğindeki açının büyümesine bağlı olarak açıklanabileceğini düşünmektedir.[41]

2- *Büyük olanın küçük görünmesi:* Uzakta bulunan nesneler olduklarından daha küçük görünürler. Böylesi bir yanılsama Cürcânî'ye göre, yine göz bebeğindeki açının küçülmesi ile ilişkilidir.

3- *Bir olanın çok görünmesi:* Bazen de nesneler bize bir oldukları halde çok gibi görünürler. Söz gelimi elimizi gözümüze bastırıp gökyüzüne baktığımızda iki ay varmış gibi görürüz. Cürcânî, bu durumun gözdeki sinirlerle ilişkili olduğunu düşünmektedir. Gözdeki sinirlerde herhangi bir sapma olmadıkça, gözden yayılan ışınlar nesne yönünde paralel iki doğru oluştururlar,[42] böylece nesne tek olarak görünür. Ancak göze bastırıldığında sinirlerde sapma meydana gelir ve paralellik bozulur, dolayısıyla bir olan, birden fazlaymış gibi görünür.

Ayı doğuşu sırasında hem denizde hem de gökyüzünde görmekteyiz. Bu durum bir olanın birden fazla görünmesinin bir örneği sayılabilir. Cürcânî bu durumun bir yanılsama olduğunu düşünüyor olmalı ki Îcî'nin ifadeleri üzerinde herhangi bir düzeltmeye kalkışmaz, aksine durumu açıklamaya kalkışır. Peki, bu gerçekten de bir yanılsama mıdır? Bu tarzda bir durumun yanılsama olmadığı haklı olarak öne sürülebilir. Çünkü duyusal yanılgı ancak şu üç durum söz konusu olduğunda meydana gelebilir: a- Var olanın yok gibi görünmesi, b- var olmayanın var gibi görünmesi ve c- bir şeyin olduğundan farklı bir biçimde görünmesi. Şimdi, bu üç durumdan hiçbirinin söz konusu örnekte bulunduğunu öne süremeyiz. Çünkü söz konusu durumda gerçekten de biri ay diğeri de onun sudaki yansıması olmak üzere iki nesne vardır. Şu hâlde böylesi bir durumda herhangi bir duyusal yanılgının bulunmadığını, dolayısıyla bu durumun bir örnek olarak dile getirilmesinin uygun olmadığını söylememiz gerekir. Bu noktada Cürcânî'nin dile getirdiği diğer bir örnek kendini şaşı bakmaya zorlayan kişi örneğidir. Bu kişi gerçekte bir nesne varken iki nesne varmış gibi görür. Bu durum, Cürcânî'ye göre, göz bebeğinin odağında yaşanan bir sapmadan dolayı meydana gelir.[43]

---

[41] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 221.

[42] Elbette bu doğruları koninin içindeki doğrular olarak düşünmek gerekir. Ayrıca bu doğrular gözün merceğinden veya koninin tepe noktasından tabanda oluşan dairenin veya elipsin merkezine dik açıyla düşerler.

[43] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 221-223.

4- *Çok olanın bir görünmesi:* Bazı durumlarda duyularımız birden fazla olan nesneyi bir nesneymiş gibi görür. Sözgelimi bir değirmen taşına farklı renklerdeki şeritleri dairesel biçimde yerleştirip taşı hızla döndürdüğümüzde taş bize tek bir renge sahipmiş gibi görünür. Cürcânî bu durumun iç duyulara bağlı olarak açıklanabileceğini düşünmektedir. Şöyle ki, normal bir algıda iç duyular kuramına göre nesne ilkin ortak duyuda belirir, ardından hayal gücünde açığa çıkar. Fakat bu düzen nesnelerin oldukça hızlı biçimde peş peşe algılanması durumlarında, örneğin söz konusu yanılgı durumunda bozulmakta, çok sayıda nesnenin algısı ortak duyuda birbirine karışmaktadır. Böylelikle değirmen taşı birden fazla renge sahipken tek bir renge sahipmiş gibi görünmektedir.[44]

5- *Var olmayanın var gibi görünmesi:* Duyusal yanılgımızın diğer bir türünde gerçekte var olmayan nesneler bize var gibi görünürler. Bu noktada birçok örnekten söz edebiliriz: (a) Çölde serabın görülmesi, (b) bir takım el çabuklukları yoluyla oluşan görsel yanılgılar, (c) yağmur damlalarının peş peşe hızlı biçimde düşmesi ile oluşan düz çizgi görüntüsü, (d) meşalenin dairesel biçimde hızlıca döndürülmesi sonucu oluşan bir daire görüntüsü. (c) ve (d) durumlarını Cürcânî değirmen taşı örneğine benzer biçimde iç duyulara bağlı olarak açıklar.[45]

6- *Hareketli olanın sakin, sakin olanın hareketliymiş gibi algılanması:* Bu tip durumlar da duyusal yanılgımızın bir türünü teşkil ederler. Bu noktada Cürcânî'nin verdiği örnekler sırasıyla şu biçimdedir: (a) Gölge hareketli olduğu halde onu hareketsiz bir nesneymiş gibi algılarız, (b) gemideki bir yolcu gemiyi hareketsiz, karayı hareketli olarak algılar. (a) durumunda yanılsamanın nedeni Cürcânî'ye göre, gölgenin hareketinin algılanamayacak ölçüde yavaş olmasıdır, (b)'deki yanılsamanın nedeni ise yolcunun gemideki konumu açısından hareketsiz, fakat kara karşısındaki konumu itibariyle hareketli olmasıdır.[46]

7- *Belirli bir yön doğrultusunda hareket eden şeyin, o yönün* zıddına *doğru hareket ediyormuş gibi algılanması:* Bazı durumlarda da belirli bir yöne doğru hareket eden nesneleri hareket ettikleri yönün zıddına doğru hareket ediyorlarmış gibi algılarız. Sözgelimi gökyüzünün açık olduğu bir sırada hareketi kolaylıkla gözlemlenebilen bir bulut gerçekte aya doğru hareket ediyor olsa da –eğer ayın görünmesini engellemiyorsa- biz bu duruma şahit olduğumuzda tam tersine ayı buluta doğru hareket ediyormuş gibi

[44] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 223.
[45] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 223-225.
[46] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 225.

algılarız. Bu tarzda bir yanılsama ile ilgili olarak şuna işaret etmekte fayda var: Her ne kadar İcî söz konusu yanılgının oluşmasında olmazsa olmaz bir koşula işaret etmemiş olsa da Cürcânî bu koşulun farkındadır. Bu koşul bulutun doğudan batıya doğru hareket etmesi gerektiğini, aksi takdirde herhangi bir yanılsamanın oluşamayacağını ifade eder. Çünkü bulutun batıdan doğuya doğru hareket ettiğini varsaydığımızda ay gerçekten de söz konusu bulut yönünde hareket etmektedir. Diğer durumda hem ay hem bulut doğudan batıya doğru hareket etmesine rağmen biz ayı bulut yönünde, yani batıdan doğuya doğru hareket ediyormuş gibi algılarız. Böylesi bir yanılsamanın nedeni, Cürcânî'ye göre, ayın gözlemciye olan uzaklığıdır. Şimdi, A, B ve C şeklinde üç parçadan oluşan bir bulut varsayalım. Gözden yayılan ışınlar söz konusu bulutun A parçasına ulaştıklarında henüz ayın hareketi gözlemlenmeden önce –ki bu durum açıkça ayın uzaklığı ile ilişkilidir- bulutun diğer parçası olan B parçası ay ile paralel bir konuma yerleşir. Bu durum ilk bakışta ayın, bulutun bir parçasından diğer bir parçasına doğru yol aldığı izlenimine yol açmaktadır. Ne var ki astronomik deliller ayın daima doğudan batıya doğru hareket ettiğini göstermektedir. Benzer bir yanılsama durumu gözlemcinin hareketli olduğu varsayıldığında da söz konusudur. Gökyüzünde ince bulutların bulunduğu bir sırada ayı eğer doğuya doğru hareket edersek, doğuya, batıya doğru hareket edersek de batıya doğru hareket ediyormuş gibi algılarız. Cürcânî için bu durumun nedeni ayı gözlemlediğimiz sırada bulutların peş peşe hızlıca ilerlemesidir. Bu sayede bizde ayın, bulutun parçaları arasındaki mesafeyi kat ettiği izlenimi oluşmaktadır.

8- *Yansımalar yoluyla açığa çıkan yanılgılar:* Diğer bir yanılsama şu ya da bu nesnenin su vb. sıvılardaki yansımalarında açığa çıkmaktadır. İcî bu tarzda bir yanılsamaya iki örnek verir: (i) Ağacın sudaki yansımasında tersine çevrilmiş ve suya nüfuz ediyormuş gibi görünmesi, (ii) aynanın yapılış biçimlerine bağlı olarak yüzün olduğundan farklı biçimlerde, sözgelimi daha geniş veya daha uzun görünmesi. Cürcânî (i)'deki durumun ışığın yayılımının keyfiyeti ile ilişkili olduğunu düşünmektedir. Şöyle ki, ağaçtan yansıyan ışınlar normalde nefsin alışkın olduğu doğrusal biçimde değil de Cönk aletinin tellerine benzer biçimde yayılmaktadırlar. Bu durum nefiste ağacın suya nüfuz ettiği, baş kısmının suda daha derin bir noktada, kök kısmının ise daha yüzey bir noktada bulunduğu izlenimine yol açmaktadır. Ne var ki ağaç suya nüfuz etmemektedir. (ii). durumdaki yanılsamaları Cürcânî aynanın biçimlerine bağlı olarak açıklamaktadır. Buna göre dört olasılıktan söz edilebilir: (i) Aynanın dairesel, fakat yarım olması hali, (ii) aynanın iç bükey yahut dış bükey olması durumu. (i). durumu Cürcânî, kendi içinde iki

olasılığa ayırmaktadır: (i.a)- Söz konusu aynaya yüzün uzunluğuna paralel olacak biçimde bakılması, bu durumda yüz normal uzunluğunda görülmekteyken, normalde olduğundan daha dar görünür. Böylesi bir yanılsamanın nedeni nesnenin uzunluğunun yansıdığı ayna ile eşit veya ondan daha büyük olması, fakat genişliğinin daha küçük olmasıdır. Çünkü nesne yansıdığı alanla eşit olmadığı takdirde ışıkların yansıdığı açı küçülmekte, bu sayede de nesne normalde olduğundan daha küçük olacak biçimde yansımaktadır. (ib) Aynaya yüzün genişliğine paralel olacak biçimde bakıldığında yüz normalde olduğu ölçüde geniş, fakat normalde olduğundan daha kısa görünür. (i.a) durumundaki yanılsama ile ilgili açıklama (i.b) ile ilgili olarak da geçerlidir. Çünkü (i.b)'de de yanılsama açının daralması ile ilişkilidir.

Eğer duyularımız bazı noktalarda yanılabiliyorsa bu, onların diğer durumlarda da yanılabileceklerini gösterecektir. Buna bağlı olarak duyusal önermelerin zorunlu doğrulukta olamayacağını öne süren biri duyusal yanılsamalara işaret edecek, buradan hareketle bir önermenin zorunlu bilgi olmasının koşullarından biri olan *kuşkusuzluk* koşulunun duyusal önermelerde bulunamayacağını kanıtlamaya çabalayacaktır. Cürcânî yukarıda da işaret ettiğimiz üzere duyusal yanılgıların varlığını kabul eder. Bu durum ilk bakışta benimsediği konum itibariyle, başka deyişle duyusal önermelerin zorunlu doğrulukta olabileceği yönündeki kanaati açısından bir sorun arz ediyor görünmektedir. Çünkü *kuşkusuzluk* zorunlu bilgi olmanın koşulu ise bu durum duyusal önermelerin hiçbirinin zorunlu doğrulukta olmadığını gösterebilir. Cürcânî bu sorunu daha sonra da işaret edip açıklayacağımız üzere "aklın tanıklığı" kavramıyla çözümleyecektir. Buna göre duyular her ne kadar bazı koşullarda yanılabiliyor olsalar da biz "aklın tanıklığı" yoluyla bazı duyusal önermelerin kuşkudan azade olduğunu söyleyebiliriz.

Ne var ki bu çözüm duyusal önermelerin zorunlu doğrulukta olabileceğini göstermeyebilir. Her şeyden önce yukarıda sıralanan duyusal yanılgıların nasıl meydana geldiklerinin açıklanması gerekir. Bu açıklama bizi şu yargıya ulaştırmaktadır: akıl birtakım kriterler belirleyerek duyuların kendisine sağladığı verileri ölçüp biçebilir, hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğunu belirleyebilir. Bu kriterleri sağlayan şey doğa bilimlerinde geliştirilen kuramlardır. Cürcânî'nin sunduğu çözümler esasında her bir yanılsamayla ilgili olan kuramları kullanmakta, bu kuramlar yoluyla *hangi koşullar altında duyuların yanıldığını* tespit etmektedir. Duyuların hangi koşullar altında yanıldığı tespit edildiğinde bu bize kuşkudan uzak olan duyusal önermelerin hangileri olduğuna dair bilgiyi temin eder. Elbette daha ileri düzeyde bir kuşkuculuk bu türden bir çözümle

yetinmeyebilir. Söz gelimi bir kuşkucu bilimlerin sağladığı verilerin hatalı olduğunu öne sürerek duyuların hangi koşullar altında yanıldığının tespit edilmesinin olanaksız olduğunu öne sürebilir. Böylesi bir karşı çıkış Cürcânî'de, öyle görünüyor ki, insanın psikolojik yapısı dikkate alınarak çözüme kavuşturulmaktadır. Başka deyişle insan ruhsal yapısının bir gereği olarak duyularının kendisine sağladığı verilerden kuşku duymaz. Bu güven duyma hali özellikle "Güneş aydınlatır." biçimindeki inançlarda, tabiri caizse duyulur nesnelere ilişkin makul bir biçimde şüphelenemeyeceğimiz inançlarda daha da güçlenmektedir. Çünkü bu tipten inançlarımızla ilgili zihnimizde herhangi bir kuşku belirmemektedir.

Bu noktada böylesi bir yaklaşımla ilgili olarak şu yönde bir itirazın mümkün olduğu söylenebilir: Dikkatlice incelendiğinde bu çözümde mantıksal bir sıçrama göze çarpmaktadır. (i) Bir inanca ilişkin kuşkunun yokluğundan söz konusu (ii) inancın kuşkulanabilir bir inanç olmadığı çıkarılmaktadır. Oysa (i)'den (ii)'ye geçiş mümkün olsa da bu geçiş problematik olarak kalmak durumundadır. Çünkü herhangi bir nesnenin varlığına ilişkin elimizde bir delilin bulunmaması söz konusu nesnenin, bu bağlam içerisinde kuşkusuz doğrulukta görünen duyusal önermelerin doğru olmadığını gösteren bir durumun yokluğunu kesin bir biçimde temellendiremeyecektir. Buna bağlı olarak her ne kadar Cürcânî "Güneş aydınlatır." biçimindeki duyusal önermelerin kuşkusuz doğrulukta olduklarını söyleyebiliyor olsa da *şüphe edilebilir* olmadıklarını söyleyemeyecektir. Böylesi bir itirazın mümkün bir yanıtı Cürcânî'nin sunduğu çözümün bu tarzda bir sıçramayı içermediği yönünde olacaktır. Çünkü bu çözüm söz konusu inançlarla ilgili şüphelenmek için mümkün gerekçelerin var olup olmadığına ilişkin herhangi bir şey dile getirmez, aksine dile getirdiği şey insanın psikolojik yapısının bir gereği olarak bu türden inançlarla ilgili gerçek anlamda bir şüpheye düşmesinin olanaksız olduğudur.

Burada söz konusu duyusal yanılsamalarla ilgili Cürcânî'nin açıklamalarına dair bir noktaya daha değinmekte fayda var. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere zorunlu bilginin iki koşulu bulunmaktaydı: i- Çıkarımsal olmama, başka deyişle mantıksal kanıtlama zincirinde temelde yer alma ve ii- kuşkudan uzak olma. Söz konusu duyusal yanılsamaların nasıl meydana geldiklerini izah etmek ilk bakışta bu önermelerin doğruluklarının başka önermelere dayanılarak ortaya konulduğunu gösteriyor olabilir. Çünkü bu açıklamalar duyusal önermelere şu tarzda bir mantıksal yapıyı kazandırıyor olabilir:

i. Ö duyusal önermesi zorunlu doğrulukta olan bir önermedir.
ii. Çünkü Ö önermesinde yer alan öznenin duyumsanması *normal koşullar altında* gerçekleşmiştir.

Bu mantıksal yapının tüm duyusal önermelerde yer aldığını varsaydığımızda hiçbir duyusal önermenin zorunlu doğrulukta olduğu ileri sürülemez. Çünkü bu yapı çıkarımsal olmama koşulunu taşımamaktadır. Şu halde yukarıda yer alan açıklamaların duyusal önermelerin zorunlu doğrulukta olamayacağını gösterdiğini söylemek durumdayız. Ne var ki Cürcânî bu açıklamaların hiçbirinin duyusal önermelerin doğruluğunu kanıtlamadığını ifade eder. Çünkü kanıtlanabilirlik zorunlulukla çelişmektedir. Öyleyse bu tipten açıklamalarının işlevi ne olacaktır? Cürcânî bu sorunu şu şekilde çözümler: Söz konusu yanılgılarda açığa çıkan karmaşıklığın çözümlenmesi, böylelikle nefsin diğer duyulurlarla ilgili olarak güveninin arttırılması.[47] Başka deyişle bu açıklamaların işlevi duyusal önermelere ilişkin kuşkuları çözümlemekten ibarettir.

1. 3. Arazların Süreksizliği

Üçüncü argüman, duyularımızın arazların sürekliliği-süreksizliği[48] konusundaki yanılgısı üzerine kurulur. Bilindiği gibi Eş'ariler arazların iki anda baki olmadıklarını, buna bağlı olarak da renk arazının süreksiz olduğunu öne sürmektedirler.[49] Fakat duyularımız söz konusu arazı sürekli var olan bir nesneymiş gibi algılar. Bu itirazı daha da öteye taşımak olanaklıdır. Söz gelimi biri kalkıp yalnızca arazların değil, aynı zamanda cevherlerin, buna bağlı olarak cisimlerin de süreksiz olduğunu öne sürebilir. Böylelikle söz konusu eleştiri cisimlerin sürekliliğini de içerek biçimde genişletilmiş olacaktır.[50]

Cürcânî bu sorun bağlamında Nazzâm'a atıf yapmaktadır. Bunun nedeni muhtemelen Nazzâm'ın cisimlerin süreksizliğine ilişkin düşüncesidir. Bilindiği gibi Nazzâm yaşadığı dönemde kelâmcılar tarafından yaygın bir biçimde kabul edilen atomcu kavrayışı reddetmekte, Aristotelesçi gelenekte kabul gören nesnelerin sonsuza değin bölünebileceği fikrini benimsemekteydi. Her ne kadar Nazzâm'ın nesnelerin bilfiil olarak mı yoksa bilkuvve olarak mı sonsuza değin bölünebileceğini düşündüğünü

[47] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* c. 1, 235.
[48] Süreklilik kabaca bir nesnenin varlığının herhangi bir kesinti olmaksızın var olmasını ifade etmektedir. Daha açık deyişle x nesnesi birbiri ardınca gelen t_1 ve t_2 anlarında varlığını sürdürüyorsa veya bu iki an arasında yok olmuyorsa x nesnesinin sürekli olduğu söylenir. Kelâmcıların büyük çoğunluğu arazların süreksiz olduğunu fakat cevherlerin sürekli olduğunu düşünmektedirler.
[49]
[50] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* c. 1, 229.

belirleyemesek de geliştirdiği tafra kuramını dikkate aldığımızda onun nesnelerin sonsuza değin bilfiil bölünebildiğini varsaydığını öne sürebiliriz. Çünkü nesnelerin bilkuvve sonsuza değin bölünebildiği varsayımında hareketin imkânı için tafra kuramının geliştirilmesine gerek yoktur. Daha açık deyişle bilkuvve sonsuza değin bölünebilme cisimlerin sonlu olmasını imkânsız kılmadığı için hareketin imkânınının açıklanmasında tafra kuramına gerek duyulmaz. Bununla birlikte bilfiil sonsuza değin bölünebilme cisimlerin hacim itibariyle sonsuz olmasını gerektirdiği için hareket ancak tafra kuramı yoluyla izah edilebilir. Tafra kuramını benimsemiş olması Nazzâm'ı sürekli yaratma fikrine götürmüş görünmektedir. Çünkü böylesi bir varsayımın geçerli olduğu mümkün bir dünyada hareket ancak Tanrı'nın nesneleri bir noktada yok edip bir başka noktada yaratması yoluyla, yani tafra yoluyla mümkün olabilir.[51] Bu da esasında diğer kelâmcılardan farklı olarak Nazzâm'ın yalnızca arazların süreksiz olduğunu değil aynı zamanda cevherlerin de süreksiz olduğunu düşündüğü anlamına gelmektedir.[52]

Öyle görünüyor ki burada Cürcânî duyusal önermelerin geçerliliğine ilişkin kuşkucu bir yaklaşımın Nazzâm'ın benimsediğini varsaydığı bilfiil sonsuza bölünebilme iddiasıyla desteklenebileceğini düşünmektedir. Ne var ki Nazzâm gerçekten bu varsayımı doğru kabul etse bile buradan hareketle Nazzâm'ın tüm cisimlerin süreksiz olduğu yaklaşımını benimsediği çıkarımını yapmak doğru olmayabilir. Çünkü Nazzâm şu iki yargıyı tutarlı bir biçimde benimseyebilir: i- Hareket ancak tafra yoluyla mümkündür. ii- Cisimler hareket etmedikleri müddetçe sürekliliğe sahiptir. Burada önemli olan Nazzâm'ın ne düşündüğü değil aksine cisimlerin süreksiz olduğu yönündeki yargının doğru olduğu varsayımından hareketle duyuların *normal koşullar altında bile* yanıldığının söylenebilir olmasıdır. Duyular normal koşullar altında bile yanılabiliyorsa bu durumda duyulur nesnelere ilişkin hiçbir inanç zorunlu olarak doğru olma niteliğini alamayacak, dahası hiçbir biçimde güvenilir olmayacaktır. Bunun da ötesinde –daha sonra da işaret edeceğimiz üzere- duyusal önermeler güvenilir olmayacaksa nihayetinde bu aklın yargılarının da güvenilirliğini zedeleyecek, sofizme kapı aralayacaktır.

Bu argümanla ilgili olarak son bir noktaya daha işaret edebiliriz: Esasında ikinci argümanın bir parçası olarak da düşünebileceğimiz bu argüman temelde duyusal

[51] Her ne kadar kelâmcılar Nazzâm'ın bilfiil sonsuza değin bölünebilme varsayımını benimsediğini öne sürseler de bu iddia problematiktir. Ayrıca tafra kuramının hareketin imkânı ile ilişkisi için bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* II/3 (2015), 82.

[52] Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm düşüncesinde atomculuk eleştirileri* (İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 85.

önermelerle ilgili diğer argümanlarla benzer bir mantıksal yapıya sahiptir: i- Duyularımız x, y, z…*n* sayıda durumda yanılmaktadır. ii- Bir durumda yanılan bir yeti başka durumlarda da yanılabilir. iii- Öyleyse duyular hiçbir durumda güvenilir değildir.

1. 4. Rüya Argümanı

Dördüncü argüman, rüya ile uyanık olma durumunun karşılaştırılmasına dayanır.[53] İnsan rüyasında duyumsadığı nesnelerin gerçekten var olduklarından asla kuşkulanmaz. Ama bu güvenin, kesin inancın varlığından rüyada duyumsanan şeylerin gerçekten var oldukları çıkarılamaz. Benzer bir kesin inancı aslında uyanık ve sağlıklı olduğumuz durumlarda da yaşarız. İşte bu noktada biri kalkıp bir nesneyi duyumsuyor olmamız her ne kadar makul biçimde şüphe edilebilir olmasa da bundan duyumsanan nesnenin zihinden bağımsız biçimde gerçekten var olduğunun çıkarılamayacağını öne sürebilir. Bu durumda duyusal önermeler ancak ve ancak şu önermeler doğru olduklarında zorunlu doğrulukta olabilirler:

a- Duyusal yanılgıya yol açan nedenler a, b, c,… *n* şeklindedir ve bunların dışında hiçbir neden yoktur.

b- Uyanık ve sağlıklı olduğumuz durumlarda söz konusu *n* sayıda nedenden hiçbiri yoktur.

c- Bu nedenler var olmadığında hiçbir biçimde duyusal yanılgı da var olamaz.

Bu önermeler herhangi bir duyusal önermenin doğruluk koşullarını ifade eder. Ne var ki bu önermelerin kanıtlanması olanaksızdır. Çünkü gerçekten de uyanık ve sağlıklı olduğumuz durumlarda var olan, sürekli olarak ve tutarlı biçimde bizi yanılgıya sürükleyen, fakat kendisini hiçbir biçimde fark edemediğimiz, söz gelimi Descartes'ın kötü cini[54] gibi bir nedenin bulunması pekâlâ mümkündür. Böylesi bir nedenin var olmadığı konusunda bize güvence sağlayacak herhangi bir veri yok gibi görünüyor. Çünkü söz konusu nedenin var olduğuna dair elimizde delil olmasa bile delilin yokluğundan medlulün yokluğunu çıkaramayız. Dahası böylesi bir çıkarım yapabiliyor olsak bile söz konusu çıkarımın, çelişiği muhtemel olmayacak biçimde kesin bir çıkarım olduğunu öne süremeyiz.[55] Bu durumda duyusal önermelerin geçerliliği asla

[53] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 231.
[54] John Cottingham, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan (Ankara: Doruk Yayıncılık, 2003), 46.
[55] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 231-233.

gerçekleşmeyecek bir şarta bağlandığı için duyusal önermeler *kuşkulu olmak* durumundadırlar.

Söz konusu şartlar geçerliliğin koşulu olduklarına göre bundan açıkça duyusal önermelerin zorunlu doğrulukta olamayacakları sonucu çıkar. Çünkü bir önermenin kanıtlanabilirliği ile zorunlu bir bilgi teşkil ediyor olması birbiri ile çelişkili durumlardır. Dolayısıyla hem duyusal önermelerin geçerliliğinin söz konusu şartlara bağlı olduğunu hem de onların zorunlu bilgi teşkil ettiklerini öne sürmek birbiri ile çelişik yargıları benimsemek anlamına gelecektir. Bu durumda ya geçerlilik için söz konusu şartların gerekli olmadığı söylenecektir ya da duyusal önermelerin zorunlu doğruluk niteliğine sahip olmadığı kabul edilecektir. Birinci olasılık doğru olmadığına göre ikincisi doğru olmalıdır. Şu hâlde bundan duyusal önermelerin zorunlu doğrulukta olmadıkları sonucu çıkar.

Yukarıda dile getirilen önermeler duyusal önermelerin zorunluluğunun yadsınması için yeterli değildir, bunun ötesinde böylesi bir görüşe yöneltilebilecek muhtemel bir eleştirinin de önlenmesi gerekir. Şimdi, eğer duyusal önermelerin güvenilir olmadığını öne sürüyor fakat bununla birlikte akla ait apaçık yargıların zorunlu doğrulukta olduğunu kabul ediyorsak, duyusal yanılgılar söz konusu olduğunda, sözgelimi çölde bir serap gördüğümüzde ve gördüğümüz şeyin gerçekten var olduğunu düşündüğümüzde, bizde beliren bu yargının akılla bir bağıntısının olmadığını kanıtlamalıyızdır. Çünkü eğer gerçekten de "hâkim", şu ya da bu yargıya varan araç duyular değil de akıl ise bu durumda duyusallara yöneltilen eleştiri doğrudan aklı hedef alacaktır. Şu hâlde duyuların da belirli bir anlamda hüküm veren olduğunu kabul etmeliyiz ki böylece tutarlı biçimde duyusal önermelerin zorunlu olmadıklarını, duyularımızın sıklıkla yanıldığını, fakat bununla birlikte akla ait apaçık yargıların zorunlu doğruluklarını koruduklarını savunabilelim.[56] Tam bu nokta Cürcânî'nin duyusal önermelerin zorunluluğunu eleştirenlere karşı cevabını oluşturacaktır. İleride bu soruna biraz daha ayrıntılı biçimde değineceğiz.

1. 5. Var Olmayan Nesnelerin Var Gibi Algılanması

Beşinci argüman, İcî tarafından diğer argümanlardan farklı bir argüman olarak sunulur.[57] Çünkü gerçekte ikinci argümanın bir parçası olarak görülmesi gereken bir örnek onun bir parçası değilmiş gibi sunulmuştur. Şeffaf ve renksiz olan kar tanelerinin

[56] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 1/233.
[57] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 1/235.

birleştiklerinde bize renkli gibi görünmeleri, *"duyulur olmayan bir şeyin duyulur gibi"* görünmesi pekâlâ ikinci argümanın bir parçası olmalıydı. Çünkü ikinci argüman da *"duyulur olmayan bir şeyin duyulur gibi"* görünmesi şeklindeki –söz gelimi serabın görülmesi- durumları içermektedir.

1. 6. Cürcânî'nin Argümanlarla İlgili Değerlendirmesi

Cürcânî'nin yukarıda tasvir ettiğimiz argümanlara ilişkin çözümüne geçmeden önce bir noktaya işaret etmekte fayda var. Bu argümanların tamamında birtakım duyusal önermeler doğru kabul edilmektedir. Söz gelimi duyuların bazı durumlardaki yanılgısından hareket eden ikinci argüman temelde duyusal önermelere dayanmaktadır. Başka deyişle biz belirli bir duyumun bir yanılsama olduğu yargısına ancak daha önceki deneyimlerimizden hareketle ulaşabiliriz. Söz gelimi bir küreğin suya batırıldığında kırık görünmesinin bir yanılsama olduğunu daha önceki deneyimlerimizden hareketle kavrarız. Bu durumda duyusal önermelerin zorunluluğuna yöneltilen eleştiri paradoksal biçimde duyusal önermelere dayanıyor görünmektedir. Bu anlamda bu eleştirinin daha baştan geçersiz olduğu, dolayısıyla bu tarzda bir eleştirinin dile getirilmesinin işlevsiz olduğu söylenebilir. Ne var ki paradoksal görünen bu durumun gerçekte bir paradoks olmadığı söylenebilir. Çünkü duyusal önermelerin zorunluluğuna yönelik eleştiri duyusal önermelerin doğru olmadığı sonucuna varmaz. Bu argümanların hedeflediği yegâne şey duyusal önermelerin –doğru olabilmekle birlikte- zorunlu doğrulukta olamayacaklarını göstermektir. Başka deyişle bu argümanlar şu ya da bu yargının doğruluğunu yalnızca tartışmanın bir gereği olarak almakta, nihâyetinde duyusal önermelere güven olacaksa birbiriyle çelişik yargıların benimsenmesi gerektiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla bu argümanlar işlevlidir ve onların çözümlenmesi Cürcânî'nin kendi konumunu temellendirmesi bakımından oldukça önemlidir.

Kısaca ifade edecek olursak Cürcânî'nin yukarıda dile getirdiğimiz argümanlara yanıtını temelde şu üç yargıya indirgeyebiliriz:

1- "Bütün, parçadan büyüktür." biçimindeki akla ait apaçık yargılar nasıl hata olasılığını tümüyle dışlıyorlarsa, bir takım duyusal önermelerde de hata olasılığı bulunmamaktadır. Sözgelimi "Güneş aydınlatıcıdır." veya "Ateş yakıcıdır." şeklindeki önermelerden hiçbir biçimde kuşku duyamayız. Bu önermelerdeki hata olasılığını tümüyle ortadan kaldıran şey aklın "bedâheti"dir.[58] Cürcânî öyle görünüyor ki bedâhet

[58] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf,* 1/235.

kavramıyla aklın apaçık biçimde kavrama faaliyetine işaret etmektedir. Daha açık deyişle Cürcânî bazı duyusal inançlarımızın tümüyle kuşkudan azade olduğunu düşünmektedir. Ne var ki burada tartışmaya açılabilir bir nokta bulunmaktadır. Eğer nesneler arasındaki nedensel bağıntı Eş'arî âdet kuramının bir sonucu olarak *apaçık bildiğimiz* bir şey değil de yalnızca çıkarımsal olarak bildiğimiz bir şey ise Cürcânî'nin sözünü ettiği örneklerin zorunlu bilgilerin bir ferdi olması mümkün değildir.[59] Çünkü –daha önce de sıklıkla işaret ettiğimiz üzere- hiçbir zorunlu bilgi çıkarımsal olamaz. Bununla birlikte bu örnekler *kuşkusuzluk* koşulunu taşıyor görünmektedirler. Çünkü bu tipten önermelerle ilgili makul bir şüphe geliştirmemiz olanaksızdır.

Meseleyi bu şekilde vaz ettiğimizde Cürcânî'nin bir yandan (i) nesneler arasındaki nedensel bağıntıya dair bilginin *çıkarımsal* olduğunu diğer yandan ise (ii) "Güneş aydınlatıcıdır." biçimindeki önermelerin, yani kendinde nedensel bağıntı anlamını taşıyan birtakım duyusal önermelerin zorunlu doğrulukta olduğunu söylediğinde ilk bakışta bir tür tutarsızlığa düştüğünü düşünmek makul görünür.[60] Ne var ki zorunlu bilgi kavramının iki anlama sahip olduğu düşünüldüğünde (i) ve (ii)'nin birbiriyle tutarsız olmadığını söyleyebiliriz. Bilgi meselesi söz konusu olduğunda birinci anlamıyla zorunluluk çıkarımsal olmayan temel inançlarımıza atfedilir, ikinci anlamıyla zorunluluk bu zorunlu yargılara geçerli ve tutarlı biçimde dayandırılan bilgilerimize atfedilir.[61] Dolayısıyla buradaki zorunluluğun birinci anlamda değil de ikinci anlamda bir zorunluluk olduğu söylendiğinde (i) ve (ii)'nin tutarsız olmadığı söylenebilecektir. Ne var ki Cürcânî söz konusu örneği birinci anlamıyla zorunlu bilgilere ilişkin bir bağlamda dile getirmekte olduğu için bu örnek birinci anlamıyla zorunlu bilgiler kapsamında değerlendiriliyor olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında metinde bir tür tutarsızlığın bulunduğu öne sürülebilir.

2- Duyusal önermelerin zorunluluğunu eleştiren biri, Cürcânî'ye göre duyuların hüküm verdiği yargısını reddettiğinde eğer tutarlı olacaksa yanılgıların akla ait olduğunu kabul etmelidir. Çünkü yanılgı duyularda ortaya çıkıyor olsa da duyunun sağladığı veriyi kullanıp bir yargıya varan akıldır. Dahası duyuların herhangi bir yargıya vardığını öne sürmek anlamsızdır.[62] Dolayısıyla akıl eğer bu şekilde yanılabiliyorsa bu durum onun

[59] Bu sorunun farkında olan Râzî hiçbir duyusal önermenin –buradaki bağlam özelinde kendinde nedensellik bağıntısını içeren hiçbir duyusal önermenin- kesinliğe erişemeyeceğini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", 447.
[60] Cürcânî'nin (i) yargısını benimsediğine dair bkz. el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* 1/80.
[61] Ayşe Kaya, *Fahreddîn Er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 83; el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* 1/190.
[62] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* 1/233.

kendiliğinden, yani duyuların sağladığı malzemeleri kullanmaksızın verdiği yargılarda da yanılabileceğini gösterir.[63] Böylelikle duyusalların eleştirisi ile başlayan bilgiye bir sınır çizme çabası bedihîleri de kuşatacak biçimde genişleyecek nihayetinde sofizmi haklı çıkaracaktır.

3- Akla ait apaçık yargıların kuşku olasılığını tümüyle dışta bıraktığı bu tarzdaki duyusal önermeler dışındaki duyusal önermeler kesinliklerini bir takım ek ögeler vasıtasıyla kazanırlar.[64]

Söz konusu bu ek ögelerin neler olduğuna değinmemiz şimdiye değin betimlemeye çabaladığımız pasajlara bir ışık tutabilir. Öyle görünüyor ki Cürcânî'nin sözünü ettiği bu ek ögeler akla ait birtakım faaliyetlere karşılık gelmektedir.[65] Ne var ki bu ek ögelerin ne olduğu duyusal önermelerin biçimine bağlı olarak değişecektir. Duyusal önermelerin biçimleri Cürcânî'nin "bilimlerin ilkeleri" (*mebadiu'l-ulûm*) olarak saydığı yedi öncülden beşine karşılık gelir[66]: *müşahedât, mücerrebât, hadsiyyât, vehmiyyât ve mütevatirât.* Şimdi bu öncülleri ve bu öncüllerde kesinliği sağlayan ek ögelerin neler olduğunu sırasıyla ele alalım.

Müşahedât, Cürcânî'nin tanımıyla yalnızca duyum yoluyla elde edilen yargıları ifade eder. Bunların bir kısmı doğruluğu zorunlu tekil duyusal önermelere karşılık gelir. Bu tekil önermeler için kesinliğin nedeni kendileri dışında bir şey değildir. Ancak müşahedâtın diğer türünde örneğin "Bütün ateşler yakıcıdır." biçimindeki tümel bir önermede kesinliği sağlayan şey bu önermeye eklenen, aynı nesnenin veya durumun tekrar tekrar deneyimlenmesi ve "illete" dair bilgidir.[67] Esasında tekrarı ve illete dair bilgiyi söz konusu önermeye eklediğimizde önerme müşahedâtın kapsamından çıkıp mücerrebâtın kapsamına dâhil olacaktır.

Mücerrebât ise aklın benzer biçimde tekrar eden durumlara dair duyular vasıtasıyla elde ettiği yargılara karşılık gelir. Bu tarzdaki yargılar kesinliklerini "gizli bir kıyastan" alırlar. Buna göre bir durumun sürekli aynı biçimde tekrarlanıyor olması

[63] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 1/233.
[64] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 237; Moiz Hasan, *Foundations of Science in the Post-Classical Islamic Era: The Philosophical, Historical and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharîf al-Jurjani's (d. 1413) Project* (İndiana, Notre Dame: Yok, 2017), 69.
[65] Hasan, *Foundations of Science*, 69.
[66] Hasan, *Foundations of Science*, 71; er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye*, 457.
[67] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 1/423.

tesadüfen olamaz, aksine söz konusu bu tekrarın bir nedeni olmalıdır. Bu iki ek öğenin, yani tekrar ve gizli kıyasın birleşimiyle de mücerrebât kesinlik düzeyine erişebilir.

Hadsiyyât zihnin orta terime ihtiyaç duymaksızın doğrudan sonuca ulaştığı ve şüpheyi ortadan kaldıran aklî faaliyetleri ifade eder. Bunlar da mücerrebât gibi kesinliğin oluşması için iki ek öğeye ihtiyaç duyarlar: tekrar ve mücerrebâttakiyle birebir aynı olan gizli kıyas.[68]

Vehmiyyât vehim gücü ile elde edilen yargılara karşılık gelir. Vehim gücü müteahhirûn dönem kelâmının, dolayısıyla Cürcânî'nin de tevarüs ettiği İbn Sînacı psikolojide önemli bir yeri olan iç duyulardan biridir ve canlıların duyulur nesnelerde duyularla algılanamayan tekil niteliklerinin kavranmasında etkindir.[69] Sözgelimi bir koyunun kendisine saldıran kurttaki düşmanlık durumunu kavraması vehim gücüne ait bir idrak biçimidir. İlgili paragrafta Cürcânî vehmiyyâtın duyulur nesnelerle ilgili bizi kesin yargılara ulaştıracağını fakat aklîyyâta dair yanıltıcı bilgiler vereceğini; duyulurlarla ilgili olarak vehmin yargılarını kesinliğe ulaştıran şeyin aklın söz konusu yargıları tasdiki olduğunu ifade eder.[70]

Mütevatirât, belirli bir konu ile ilişkili olarak yalan üzerinde uzlaşmaları imkânsız olacak kadar çok sayıdaki insanın ilettiği habere dayalı olarak elde edilen önermeleri ifade eder.[71] Bu tipteki önermeler kesin olabilmek için (i) tekrar ve (ii) gizli bir kıyas ve (iii) müşahedeye dayalı olma niteliklerine gerek duyarlar.[72]

2. Sofizmin Argümanları ve Cürcânî'nin Eleştirisi

Cürcânî *Şerhü'l-Mevâkıf*'ta kelâm geleneğini izleyerek sofizmin üç biçiminin bulunduğunu söyler. Birinci biçimiyle sofizm, mutlak kuşkuculuğa karşılık gelen hiçbir hakikatin bulunmadığı yönündeki yargıyı içermektedir (*inâdiyye*). Eğer hiçbir hakikatin bulunmadığı söyleniyorsa bu durumda hiçbir yargının zorunlu doğrulukta olmadığı, temelcilerin zorunlu ve kanıtlanamaz olduğunu söyledikleri apaçık önermelerin de

[68] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 1/425.
[69] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 1/427.
[70] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 1/427.
[71] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 1/425.
[72] Cürcânî ilgili pasajda söz konusu gizli kıyasın ne olduğuna dair herhangi bir şey dile getirmez. Bu noktada *Şerhü'l-Mevâkıf* haşiyelerine başvurulabiliriz. Abdülhakîm Siyalkûtî burada bahsi geçen gizli kıyasın şu biçimde olduğundan söz eder: "Eğer (söz konusu haber) doğru olmasaydı yalan üzerinde uzlaşmaları imkânsız olacak miktarda insan onu aktarmazdı. Ancak art-bileşen (talî) geçersizdir." bkz. es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu haşiyetu's-Siyâlkûtî ve'l-Çelebi alâ şerhi'l-mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimyâtî (Lübnan, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), c. 2, 40.

bulunmadığını söylemek gerekecektir. Cürcânî bu türden bir sofizme neden olan şeyin birbirine karşıt eş-ölçüde doğru görünen yargılar olduğunu ifade etmektedir. Söz gelimi "Cisimler sonsuza değin bölünebilir." önermesi ile "Cisimler sonsuza değin bölünemez, bölünme bir noktada son bulur." önermesini ele alalım. Her iki önerme de eş ölçüde doğru görünmektedir. Çünkü birinci önermenin delilleri en az ikinci önermenin delilleri kadar güçlü görünmektedir.

Cürcânî hiçbir hakikatin bulunmadığını öne süren bu sofizm biçiminin kendi içinde çelişik olmak durumunda olduğunu ifade eder. Çünkü bu türden sofizm söz konusu eş güçteki karşıt önermelerden hareket etmekte, nihâyetinde olumsuz da olsa bir yargıya varmaktadır: hakikat yoktur. Bu yargı kendi içinde çelişir, çünkü hiçbir hakikatin var olmadığı yargısı, en azından bu yargının bir hakikatinin bulunduğu anlamına gelecektir. Dolayısıyla bu biçimiyle sofizmin doğru olma olasılığı yoktur.

İkinci biçimiyle sofizm hakikatin göreli olduğu ve öznelerin kavrayışlarına göre biçimlendiği yargısını öne sürer (*indiyye*). Söz gelimi biri hastalığı nedeniyle balın tadını acı olarak algılıyorsa, diğeri sağlıklı olduğu için tatlı olarak algılıyorsa her ikisi de doğrudur. Cürcânî sofizmin bu biçiminin yanlışlığının açık olduğunu ifade etmektedir. Bunun nedeni muhtemelen bu türden sofizmin çelişki yasasıyla açık biçimde çelişiyor olmasıdır: bir nesne aynı anda hem x hem x-değil olamaz.

Sofizmin üçüncü biçimi bilinemezcilik (*lâ-edriyye*) olarak adlandırılır. Bu türden sofizm Cürcânî'nin betimlemesine göre hissiyyât ve bedihiyyâta yönelik eleştirilerden hareket etmekte, nihayetinde bilginin imkânına ilişkin olumsuz yargı da dâhil olmak üzere tüm yargıları askıya almaktadır.[73]

Cürcânî sofistik iddiaların eleştirisinde büyük ölçüde kendisinden önceki kelâm geleneğini izlemekte, sofistlerle tartışmanın anlamsız olduğunu düşünmektedir. Bir tartışmayı mümkün kılan şey inançların varlığı olduğuna göre elbette sofistlerle tartışmanın bir anlamı olmamalıdır. Bu nedenle Cürcânî sofizmin argümanlarına cevap vermek yerine uygun çözümün sofistlere zorunlu doğrulukta olan önermelerin doğruluğunu kabul ettiklerini itiraf ettirmek olduğunu ifade eder. Daha açık deyişle sofist birine acı çektiğini itiraf edinceye kadar acı çektirilmesi gerektiğini ifade eder. Elbette bu yöntem ilginç görünür. Fakat Cürcânî'nin burada gerçekten de bu yöntemin uygulanması gerektiğini düşünmemize gerek yoktur. Kelâm geleneğinde yaygın olan bu türden ifadeler

[73] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 274-278.

söz konusu yöntemin uygulanması gerektiğini değil, belki de sofistlerin iddialarında sahici olmadığını ifade ediyordur.

Buraya kadar olan kısımda duyusal önermelerin zorunlu doğrulukta olamayacağı yönündeki yargıyla sofizmin gerekçelerini ve Cürcânî'nin kendi konumunu, yani hem duyusal önermelerin bir kısmının zorunlu doğrulukta olduğu hem de sofizmin geçersiz olduğu yönündeki kanaatini nasıl temellendirdiğini ele aldık. Bundan sonraki bölümde Cürcânî'nin sözünü ettiği bedihî yargıların zorunlu doğrulukta olmadığı fakat yalnızca duyusal önermelerin bir kısmının zorunlu doğrulukta olabileceği yönündeki kanaati taşıyan grubun argümanlarına değineceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM: BEDİHİ ÖNERMELERİN ELEŞTİRİSİ

Bir önceki bölümde duyusal önermelerin zorunluluğunun eleştirisine değinmiştik. Bu bölümde Îcî ve Cürcânî'nin tasvir ettiği biçimiyle bedihî önermelerin, yani doğruluğu kendiliğinden aşikâr önermelerin eleştirisine değineceğiz. Îcî ve Cürcânî bu eleştirileri bedihîleri eleştiren fakat duyusal önermelerin zorunlu doğrulukta olabileceğini savunan farazî bir gruba atfetmektedir. Söz konusu argümanların işlenmesinden önce bedâhetin ne anlama geldiğine kısaca işaret edebiliriz. Bedihî önermeler, önermenin bileşenleri üzerine aralarındaki mantıksal bağıntıyı dikkate alarak düşündüğümüzde önermenin doğruluğunu kavradığımız türden önermeler olarak tanımlanmaktadır.[74] Bu anlamda "Bütün parçadan büyüktür." önermesinde yer alan kavramlar anlaşıldığında önermenin doğruluğu da eş-zamanlı olarak ve zorunlulukla kavranır. Çünkü yalnızca bu iki kavramın ve aralarındaki bağıntının tasavvuru bize "büyüktür" yükleminin, söz konusu önermede yer alan özneye zorunlulukla yüklendiğini gösterecektir.[75]

Bu tipteki önermeleri eleştirmeye çabalayan birinin kuşkusuz birçok yöntemi olabilir. Yapabileceği şeylerden biri duyusal önermelerin bedihî önermeler karşısındaki konumunu ortaya koymak, onların daha güvenilir olduğunu dahası duyusal önermelerin bedihî önermelerin ön-koşulu olduğunu, buna bağlı olarak eğer duyusalların geçerliliği kuşkuya açıksa bunun, bedihîlerin de kuşkuya açık olduğunu göstereceğini kanıtlamaktır. İlkin duyumsamadığımız hiçbir nesneyle ilgili bir yargıya sahip olamayacağımız yargısını öne sürebilir. Söz gelimi renk körü birine kırmızı rengini tasvir ettiğimiz bir durumu düşünelim. Her ne söylersek söyleyelim ona kırmızının renk olduğunu anlatabilsek dahi kırmızıyı anlatmamız olanaksızdır. Bu argüman her türden yargımızın temelinde duyusal idraklerin bulunduğunu, duyumsamadığımız hiçbir nesneyle ilgili ne kavrama ne de bir yargıya sahip olamayacağımızı gösterir ve eğer tüm nedenlerin, nedeni oldukları şeylerden daha yetkin oldukları yargısı doğruysa duyusal önermelerin bedihî önermelere göre daha yetkin, daha güçlü olduklarının kabul edilmesi gerekir. Söz konusu grubun temel argümanını Cürcânî bu şekilde tasvir eder. Bununla birlikte Cürcânî bu argümana bir kayıt düşme gereği duyar: Duyusal önermelerle bedihîler arasındaki asliyyet-fer'iyyet bağıntısı, akıl yürütmelerdeki öncül-sonuç bağıntısından farklıdır, başka deyişle koşulun doğruluğu veya yanlışlığı sonucun doğruluğu veya yanlışlığından

[74] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* c. 1, 183, 265.
[75] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn,* c. 1, 183; el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* c. 1, 265.

bağımsızdır. Bu, bedihîlerle ilgili eleştirilerin nihayetinde duyusallarla ilgili bir eleştiriye dönüşmesini engeller.[76] Böylesi bir kaydın sebebi kuşkusuz karşıt farazî yaklaşımların kendi iç-tutarlılıklarını sağlamak, böylece mümkün olduğu ölçüde güçlü bir karşı çıkış oluşturup benimsenen felsefî konumu sağlamlaştırma amacıdır.

Söz konusu gruba ait bu temel yargı, yani duyusal önermelerin bedihîlere göre daha yetkin olduğu, dahası bedihî önermelerin zorunlu doğrulukta olamayacağı yönündeki yargı altı argümana dayandırılır. Bu argümanları kısaca şöyle ifade edebiliriz: 1- Tüm bedihî yargıların temeli olan "Bir şey ya vardır ya da yoktur."[77] biçimindeki bedihî önerme kesin değildir. Bu argüman dört gerekçeyle kanıtlanmaya çalışılır: i- (BVY) önermesi belirli bir kavrayışta "Ma'dum vardır." yargısının doğruluğunu gerektirir. ii- (BVY) önermesinde yer alan "var" ve "yok" terimleri arasında bir karşıtlığın bulunduğunu söylemek birtakım çelişkileri içermektedir. Dolayısıyla (BVY) önermesi geçersiz olmalıdır. iii- (BVY) önermesinde yer alan varlık ve yokluk yüklemleri geçerli bir biçimde nesnelere yüklenemez. iv- Halin varlığına ilişkin tartışmalar (BVY) önermesi ile ilgili makul kuşkuların geliştirilebileceğini gösterir. 2- Çelişiğinin doğruluğu olanaksız olmayan alışkanlığa (*âdet*) dayalı yargılarımız[78] kesin görünmekle birlikte kesin değillerdir. Bu türden yargıların taşıdıkları kesinlik düzeyiyle bedihî yargıların taşıdığı kesinlik düzeyi eş-dereceli olduğu için bedihî yargılar da en az onlar kadar güvenilir değildir. 3- Mizacın tüm yargılarımız üzerinde bir etkisinin bulunduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak bedihî yargılarımızda da bu tipten bir etkinin olduğu söylenebileceği için bedihî yargıların zorunlu doğrulukta olmadığı söylenmelidir. 4- Öncülleri bedihî olan ve birbiri ile çelişen yargıların eş-ölçüde doğru görünmesi ve çürütülememesi bedihî önermelerin zorunluluğu ile ilgili eleştirel yargıları haklı kılmaktadır. 5- Uzunca bir süre mutlak doğru olarak kabul edildikten sonra çürütülen birtakım yargıların varlığı da bedihî önermelerle ilgili haklı kuşkuların olduğunu göstermektedir. 6- Birtakım mezheplerin zorunlu doğrulukta olduğunu öne sürdükleri yargıları başka mezheplerin eleştirmesi, başka deyişle hangi yargının zorunlu doğrulukta olduğu meselesinin tartışmaya açık olması bedihîlerle ilgili kuşkuları haklı kılacaktır. Şimdi sırasıyla bu argümanları tasvir edebiliriz.

[76] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn,* c. 1, 153.
[77] Bu önermeyi bundan sonra yazıda kısalığı temin etmek adına (BVY) şeklinde ifade edeceğiz.
[78] Eş'arî kelâm geleneğinde nedenselliğin işleyişine dair geliştirilen âdet kuramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 147-165.

2. Argümanlar

2. 1. "Bir şey ya vardır ya da yoktur." Bedihî Önermesinin Mantıksal Geçerliliğini Hedef Alan Argümanlar

Bir önermenin, söz gelimi p önermesinin, doğruluğu çelişiğinin doğruluk olasılığının bulunmadığı yönündeki yargının kanıtlanması yoluyla bulunabilir. ¬p'nin doğru olmasının olanaksızlığı eğer başka bir önermeye dayanıyorsa, söz gelimi q önermesine dayanıyorsa, bu takdirde p önermesinin doğruluğunun q önermesine bağlı olduğunu söyleriz. Bu durum şu üç bedihî önerme için de geçerlidir:

1- "Bütün parçadan büyüktür."

2- "Bir şeye eşit olan şeyler birbirilerine de eşittir."

3- "Bir şey aynı anda iki farklı konumda bulunamaz."

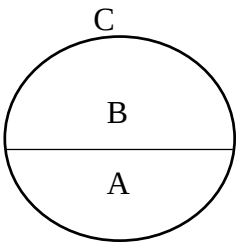
Çünkü bu üç önermenin çelişiklerinin doğruluğu (BVY)'nin bir gereği olarak olanaksızdır. Bu durum bedihî önermelerin "en açığının" ve "en güçlüsünün" (BVY) önermesi[79] olduğunu gösterir.[80] Öyleyse bedihî önermelerle ilgili bir eleştiri (BVY) önermesinin doğru olmadığını ya da en azından kesin olmadığını göstermekle yetinebilir. Bu önermenin kesin olmadığının gösterilmesi bile bedihî önermelerle ilgili kuşkuları haklı çıkarmakta yeterli olacaktır. Cürcânî 1, 2 ve 3. önerme ile (BVY) önermesi arasındaki söz konusu mantıksal bağıntının şu şekilde kanıtlanabileceğini düşünür[81]: Bütünün parçadan büyük olmadığı varsayıldığında bu varsayım zorunlu olarak söz konusu parçanın hem var olmasını hem de var olmamasını gerektirir. Böylesi bir sonuç açık biçimde (BVY) önermesi ile çelişeceğine göre 1. önerme doğrudan (BVY) önermesinin bir sonucudur.

---

[79] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 155.

[80] Îcî ve Cürcânî'nin dile getirdiği bu yargının izi Fahreddin er-Râzî'ye değin sürülebilir. Râzî tüm bedihî önermelerin temelde (BVY) önermesine indirgenebileceğini ifade etmekteydi. Bu esasında mantık tarihi bakımından bir değişimin söz konusu olduğunu gösterecektir. Çünkü Aristoteles üçüncü halin olmazlığı ilkesinin, çelişmezlik ilkesinden türetilemeyeceğini öne sürmekteydi. Özgüç Güven, "Mantık Felsefesinde Temel Tartışmalar", *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi* 7 (Ekim 2016), 111. Bu değişimin İbn Sînâ'da gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Çünkü o tüm yargıların zemininde yer alan aksiyomun "Bir şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur." biçimindeki aksiyom olduğunu düşünmektedir. Daşdemir, "İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları", 230.

[81] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 155-157.



Şekil 1

A ve B şeklinde iki parçadan oluşan bir C dairesi varsayalım. A eğer C'den büyükse bu durumda B parçasının var olmaması gerekir. Fakat biz C dairesini yukardaki biçimde vaz ettiğimize göre B parçası var olmak zorundadır. Öyleyse parçanın bütünden büyük olduğu yönündeki varsayım söz konusu parçanın (B) hem varlığını hem de yokluğunu gerektireceğine göre "Bütün parçadan büyüktür." biçimindeki önerme (BVY) önermesinin zorunlu bir sonucudur.

2. önermenin (BVY)'nin gereği olduğunu kanıtlamak için x, y ve z'nin a'ya eşit olduğu bir durumu varsayalım. Böyle bir durumda eğer "Bir şeye eşit olan şeyler birbirlerine de eşit" değillerse diyelim x a'ya eşit olmaz, başka deyişle x ile a arasında eşitlik yoktur. Başlangıçta x ile a arasında bir eşitlik varsaymışken sonuçta x ile a arasında herhangi bir eşitliğin bulunmadığı yargısını dile getirdik. Bu bir nesnenin, yani x ile a arasındaki eşitliğin hem var olduğu hem de var olmadığı sonucunu gerektirdiğine göre 2. önerme (BVY)'nin bir gereği olarak zorunlu doğruluktadır.

İki farklı konumda yer alan hiçbir iki nesnenin birebir özdeş olduğu söylenemez. Dolayısıyla herhangi "bir" nesnenin birden fazla konumda bulunduğu söylendiğinde esasında o nesnenin birden fazla olduğu dile getirilmiş olur. Bu yargı söz konusu nesnenin ikinci konumda yer alan kısmının hem var olduğu hem de var olmadığı yargısının doğruluğunu gerektirdiğine göre 3. önerme (BVY)'nin bir gereği olarak doğru olmalıdır.

Bir önermenin zorunluluğu onun gerekçelendirilebilir olması ile çeliştiğine göre söz konusu üç önermenin zorunlu bilgi olmadığı öne sürülebilir. Ne var ki yukarıdaki gerekçelendirmeler esasında hakiki bir gerekçelendirmeden farklıdırlar:

gerekçelendirilen önerme gerekçelendirme eyleminden önce de gerekçeyi dile getiren özne açısından doğrudur. Çünkü söz konusu özne ister bu gerekçeleri bilsin ister bilmesin bahsini ettiğimiz üç önermenin de doğruluğunu kolaylıkla fark edebilmektedir. Dolayısıyla bu üç önerme söz konusu anlamda gerekçelendirilebiliyor olsa bile bu onların zorunlu bilgi olmaları ile çelişmez.[82] Yine de yukarıda dile gelen gerekçelerin gerekçelendirilen önermeden daha kapalı olduğu ve bir akıl yürütmede öncülün sonuçlardan daha açık olması bir ilke olduğundan söz konusu gerekçelendirmelerin ya eksik olduğu ya da gerçek bir gerekçelendirme olmadığı öne sürülebilir.

Bu noktada metnin tasvirinden bağımsız olarak mantık ilkelerinin birbirileri karşısındaki konumu ile ilgili Îcî ve Cürcânî'nin yaklaşımı daha açık bir biçimde şu tarzda ifade edilebilir: mantık ilkeleri her ne kadar ifade edilişlerinde farklı olsalar da aslında (BVY) önermesinin içerdiği anlamları ortaya koyan önermelerdir. Bu yorum hem onların (BVY) önermesinden *çıkarılabilirliğini* hem de (BVY) önermesi tarafından *gerekçelendirilmemiş* olmalarını temin eder. Bir örnek bu noktanın anlaşılmasında işlevli olacaktır: (i) "Ahmet şu anda ayaktadır." yargısı zorunlu olarak (ii) "Ahmet vardır." ve (iii) "Ahmet ayakta durma gücüne sahiptir." biçimindeki önermelerin doğruluklarını gerektirir. (ii) ve (iii) her ne kadar (i)'den çıkarılabilir olsa da (i) onların doğruluğunun zorunlu gerekçesi değildir. Çünkü (ii) ve (iii) açık biçimde (i)'in doğruluğundan bağımsız biçimde doğru olabilir. Bu yorumun aklın tüm ilkelerinin (BVY) önermesine indirgenmesinin uygun bir yorumu olduğunu öne sürebiliriz.

Tüm bedihî önermeler (BVY) önermesine indirgenebildiğine göre (BVY)'nin sıkı bir eleştirisi bedihî önermelerin geçerliliğini ortadan kaldıracaktır. Bu noktada yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Cürcânî bedihîleri eleştirenlere bir argüman atfetmektedir: Bedihîlerin en açığı ve en güçlüsü olan (BVY) önermesi kesin değildir. Bu argüman dört gerekçeye dayandırılır.[83] Söz konusu bu gerekçelere değinmeden önce mantıksal geçerlilik kavramını aydınlatmak uygun olabilir. Çünkü buradaki gerekçelerin tamamı (BVY) önermesinin geçersizliğini kanıtlamak amacındadır. Mantıksal geçerlilik basitçe bir önermenin kendi içinde tutarlı olmasını, başka deyişle doğruluğunu gerektirdiği önermeler bütününde tutarlılığın bulunmasını ifade eder.[84] Söz gelimi p önermesi eğer x, y, z…*n* sayıda önermelerin doğruluğunu gerektiriyorsa ve bu *n* sayıda önermelerin

[82] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 157.
[83] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 157.
[84] Teo Grünberg, "Mantık ve Gerçeklik", *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 369.

arasında bir tutarsızlık söz konusu değilse bu, p önermesinin tutarlı olduğunu buna bağlı olarak geçerli olduğunu gösterecektir.

2. 1. 1. Ayrışmanın Sübutîliği

Cürcânî'nin tasvir ettiği birinci argümanı şu şekilde tasvir edebiliriz: (BVY) önermesi söz konusu olduğunda tuhaf bir durumla karşı karşıya geliriz. Bu önerme belirli bir kavrayışta kendi çelişiğinin doğruluğunu gerektirmektedir: "Ma'dum vardır." Çünkü şu ya da bu önermenin anlamlılığı, önermenin bileşenlerinin tasavvur edilebilir olmasını gerektirir. Bir nesneyi tasavvur etmek onu diğer tüm nesnelerden ayrıştıran niteliklerini kavramak anlamına geldiğine göre tasavvur edilebilirlik söz konusu nesnenin ayrışmasını gerektirecektir. Şu hâlde (BVY) önermesinin anlaşılır bir önerme olması ma'dumun kendisi dışındaki nesnelerden ayrışmasını gerektirir. Ne var ki ayrışma niteliği olumsal bir nitelik olduğu, dolayısıyla yalnızca var olan bir nesneye yüklenebildiği için (BVY) önermesinin doğruluğu "Ma'dum vardır." önermesinin doğruluğunu gerektirir. Buna bağlı olarak (BVY) önermesi daha en baştan kendi içinde çelişmekte, başka önermeler için belirlediği ölçüte kendisi uymamaktadır.[85]

Bu argüman iki açıdan eleştiriye açık görünmektedir. İlkin söz konusu ayrışma şartı ma'dumun zihinde var olması yoluyla sağlanabilir. Ma'dumun zihinde var olmasında mantıksal herhangi bir olanaksızlık bulunmadığına göre ma'dum tasavvur edilebilir olmalı, böylelikle (BVY) önermesi de hem anlamlı hem de bedihî bir önerme olmalıdır. İkincisi eğer ma'dum tasavvur edilebilir değilse "Ma'dum tasavvur edilebilir değildir." biçimindeki önerme anlamsız olmak durumundadır. Çünkü bu önermede yer alan özne açık biçimde tasavvur edilebilirlik koşulunu taşımamaktadır. Böylelikle ma'dumun tasavvur edilebildiği varsayıldığında (BVY) önermesinin doğruluğu, tasavvur edilemezliği varsayıldığında ise "Ma'dum tasavvur edilebilir değildir." önermesinin anlamsızlığı açığa çıktığına göre (BVY) anlamlı ve bedihî bir önerme olmalıdır.

Ne var ki (BVY) önermesinde yer alan varlık ve yokluk kavramlarının birbirleriyle çelişik kavramlar olduğu, dolayısıyla yokluk kavramının mutlak yokluğa karşılık geldiği dikkate alındığında (BVY) önermesinin ikinci kısmını teşkil eden "x yoktur." yargısı anlamlı bir yargı olamaz. Çünkü x mutlak bir biçimde var olmadığı için tasavvur edilebilir değildir. x'in mutlak olarak yok olmadığı, zihinde var olduğu öne sürüldüğünde (A) "x yoktur." yargısı anlamlı bir yargıya dönüşüyor olsa da bu yargı (BVY)'nin ikinci

[85] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 159.

kısmındaki (B) "x yoktur." yargısına karşılık gelmez. Daha açık deyişle (A) önermesindeki yokluk yüklemi önermenin öznesinin mutlak bir biçimde yok olduğu yargısını içermezken (B) önermesindeki yokluk yüklemi bu anlamı içermektedir. Öyleyse var olmayanın zihindeki varlığı (A) önermesine benzer olan olumsuz önermelerin anlamlılığını temin ediyor olsa bile (BVY) önermesinin ikinci kısmındaki yokluk yükleminin anlamlılığını temin edemez. İkinci olarak gerçekten de ma'dum tasavvur edilemez bir şey ise "Ma'dum tasavvur edilemez." önermesi anlamsız olmak durumundadır. Bu durum bedihî önermelerle ilgili kuşkuların haklı olduğunu gösterecektir. Çünkü böyle bir durumda (BVY) ile "Ma'dum tasavvur edilemez." biçimindeki bedihî önermenin birbiri ile çeliştiği anlaşılır. Bedihî önermelerin birbirileri ile çelişiyor olmaları esasında onların güvenilir olmadığını kanıtlamakta yeterlidir.[86]

2. 1. 2. "Yokluğun Değillenmesi" Kavramının Çelişkili Olması

Cürcânî'nin dile getirdiği ikinci argümanı şu şekilde tasvir edebiliriz: Eğer varlık ile yokluk arasında herhangi bir fark söz konusu değilse bu (BVY) önermesinin işlevsiz olduğunu gösterir. Çünkü söz konusu farklılığın var olmadığı varsayıldığında (BVY) önermesinin aslî anlamında[87] içerilen her iki olasılığın da aynı anda doğru olmasının olanaksız olduğu yönündeki yargı yanlış olacaktır. Dolayısıyla varlık ile yokluk arasında bir farkın bulunduğu yargısı doğru olmalıdır. Ne var ki farklılık ancak nesnelerde bir mahiyetin bulunması ve onların bu mahiyet nedeniyle ayrışması yoluyla olanaklıdır. Bu (BVY) önermesindeki varlık ve yokluk kavramlarının bir mahiyetinin bulunduğu anlamına gelir. (BVY)'nin geçerli olması için söz konusu iki terimin farklılığı da yeterli değildir ayrıca bu terimler karşıt terimler olmak zorundadır. Fakat bu terimlerin karşıtlığını varsaydığımızda şu sorunla yüzleşiriz: "x y'ye karşıttır." yargısı kendisinde değilleme anlamını zorunlu olarak barındırır. Çünkü değilleme olmaksızın herhangi iki kavram arasında karşıtlığın bulunacağını çelişkiye düşmeksizin düşünemeyiz. Öyleyse yokluk kavramının varlık kavramı ile karşıt bir kavram olduğunu öne sürebilmemiz yokluğun değillenmesinin olanağına bağlıdır. Akıl eğer yokluk kavramını

[86] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 160.

[87] Burada (BVY) önermesinin aslî anlamı ile "var" ve "yok" terimlerinin çelişik terimler olarak alındığı (BVY) önermesini kastediyoruz. Bu anlamın aslî olmasını sağlayan şey söz konusu iki terimin ancak çelişik terimler olarak alındıklarında üçüncü bir durumun olanaksızlığını gösteriyor olmalarıdır. Aslî anlamdan söz ettiğimize göre buna bağlı olarak (BVY) önermesinin diğer olası anlamlarından da söz ediyoruz demektir: i- "var" terimi hem dışta varlığı hem zihinde varlığı; yalnızca dışta varlığı; yalnızca zihinde varlığı içeriyor olabilir. ii- "yok" terimi hem dışta yokluğu hem zihinde yokluğu; yalnızca zihinde yokluğu; yalnızca dışta yokluğu içeriyor olabilir. Buna bağlı olarak (BVY) önermesi farklı biçimlerde anlaşılabilirdir.

değilleyemiyorsa bu (BVY) önermesindeki "var" ve "yok" terimleri arasında bir karşıtlığın bulunmadığı; eğer değilleyebiliyorsa da (i) "yokluğun değillenmesi" kavramına birbiri ile çelişen iki kavramı yüklemek durumunda olduğumuz anlamına gelir. Şöyle ki (i) kavramı bir yandan yalnızca yokluğun hakikatinin değillenmesi olması itibariyle (ii) "mutlak yokluğun" bir parçası olurken, öbür yandan da (i) bizi kendi karşıtına götürdüğü, yani "mutlak varlık" kavramına götürdüğü için (ii)'nin bölüşeni olur. Bu durum (BVY) önermesinin ya çelişik sonuca götürdüğü için geçersiz olduğu ya da (BVY) önermesindeki *ya…ya da…* mantıksal sabitlerinin taşıdığı iki olasılığın birbiri ile karşıt olasılıklar olmadığını, dolayısıyla (BVY)'nin taşıdığı aslî anlamın geçerli olamayacağını gösterir.[88]

2. 1. 3. Varlık-Yokluk Yüklemlerinin Geçersizliği

"Var" veya "yok" terimlerini şu ya da bu nesneye yüklediğimizde bununla yalnızca şu iki anlama işaret edebiliriz: ya söz konusu nesnenin kendinde var olduğunu, başka deyişle bir cevher olarak var olduğunu söylüyoruzdur yahut da arazî olarak var olduğunu söylüyoruzdur. Ne var ki Îcî ve Cürcânî'nin söz konusu gruba atfettiği argümana göre varlık bu iki anlamda da nesnelere geçerli bir biçimde yüklenemez. İlkin kendinde varlık olasılığını düşünelim. Bu olasılık üzerine düşündüğümüzde x'in varlığı veya yokluğuna dair yargının "geçerli bir tasavvur" yoluyla dile getirilemeyeceğini görürüz. İlk olarak "x vardır." önermesi anlamsız bir önermedir. Çünkü böylesi bir yüklem bizi ya totolojik bir yargıya ya da çelişik bir sonuca götürecektir. Söz konusu önermenin anlamsızlığına ilişkin bu yargı şu şekilde temellendirilir: x'in varlığı ya i- x'in kendisiyle özdeştir ya da ii- değildir. x'in varlığının x'e özdeş olduğunu varsaydığımızda "x vardır." önermesi totolojik bir önerme olacaktır. Ayrıca x ile varlık mefhumları arasındaki fark bedihîdir. (ii) doğru ise "x vardır." önermesi iki gerekçeden ötürü geçersiz bir önermedir.

Cürcani'nin dile getirdiği birinci gerekçeyi dört öncülle sunabiliriz:

(Ö) 1: x'in varlığının x'in kendisine özdeş olmadığı varsayıldığında bundan x'in var olmadığı sonucu çıkar. x'in var olduğu yargısı x'in varlığının kendisi ile özdeş olduğu varsayıldığında totolojik ve dolayısıyla işlevsiz bir yargı olduğuna göre x'in varlığının x ile özdeş olmadığı yargısı benimsenmelidir. Öyleyse "x yoktur." önermesi geçerli olmalıdır.

[88] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 161.

(Ö) 2: (P) "Varlık vardır." önermesi doğru bir önermedir. Bu önermenin doğruluğu şöyle gösterilebilir: i- (P) eğer geçerli değilse yani söz konusu önermenin niteliği değiştirilmiş biçimi doğru ise bu durumda kendi içinde çelişik bir önerme ortaya çıkar ve böylesi bir önermenin doğru olma olasılığı yoktur. Ayrıca doğru olma olasılığı bulunuyor olsa bile ~P, (BVY)'nin sahip olduğu *maniatu'l-cem'* biçimindeki mantıksal yapıyı ortadan kaldıracaktır. ii- Eğer (P) geçerli değilse (i)'de tasvir ettiğimizden farklı bir durum daha mümkündür: ne var olan ne de yok olan bir şey vardır. Bu durumda (BVY) önermesinde içerilen her iki olasılığın da aynı anda doğru olmasının imkânsız olduğu yönündeki yargı geçerliliğini yitirecektir. Öyleyse eğer (P) doğruysa bu akıl yürütmede varılan sonuç (S) doğru olacaktır, değilse (BVY) önermesi doğru olamayacaktır.

(Ö) 3: (Ö) 1 ve (Ö) 2 geçerli olduğuna göre "x vardır." önermesi şu anlamı içerir: var olan bir şey (varlık) bu önermede var olmayan bir şeye (x'e) yüklenmiştir.

(Ö) 4: Var olmayan bir şeye varlığın yüklenmesi (BVY) önermesinin bir gereği olarak olanaksızdır, çünkü bu tarzda bir yüklem çelişik iki kavramı bir nesneye yüklemektedir.

(S): Öyleyse bedahetin yargıları bizi birbiri ile çelişen iki sonuca götürmektedir: 1- (Ö) "x vardır." önermesinde x'in varlıkla özdeşliği varsayıldığında (Ö) totolojik olurken, x'in kendisinin, x'in varlığıyla özdeş olmadığı varsayıldığında var olan bir şey var olmayan bir şeye yüklenmektedir. 2- (BVY)'nin bir gereği olarak var olmayan bir şeye var olan bir şeyin yüklenmesi olanaksızdır. Bu iki çelişik sonuç bir yandan genel olarak bedahetin yargılarının güvenilir olmadığını gösterirken öbür yandan da "x vardır." önermesindeki "var" terimi kendinde varlık olarak anlaşıldığında önermenin çelişkiye veya anlamsızlığa düşmeksizin tasavvur edilemeyeceğini göstermektedir.[89]

Cürcânî'nin sunduğu ikinci gerekçeyi şu şekilde ifade edebiliriz: (A) Olumlu bir önermede yüklem yalnızca iki işleve sahip olabilir. Birincisi özne ile özdeşlik kurmak, ikincisi ise özne ile yüklem arasında bir nitelenme bağıntısı kurmak. Önermelerde özne ile yüklem özdeş olduğunda söz konusu önermenin totolojik olduğunu daha önce ifade etmiştik. Totolojik önermeler gerçeklikle ilgili bize herhangi bir şey söylemezler. Cürcânî

[89] Benzer bir akıl yürütmeyi Cürcânî başka bir metninde ele almaktadır. Bkz. el-İsfahani - el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecrîdi'l-akâid, Hâşiyetü't-tecrîd*, c. 2, 202-205. (el-İsfahani, 2020, c. 2, ss. 202-205)

onların anlamsız olduklarını söylediğinde böylesi bir anlamı kastediyor olmalıdır.[90] Öyleyse bir önermenin anlamlılığı için geriye olumlu önermelerde yüklemin özneyle bir nitelenme bağıntısı kurma işlevi kalmaktadır. Ne var ki hiçbir nitelenme bağıntısı teselsüle düşmeksizin düşünülemez. Bu, olumlu önermelerde özne ile yüklem arasında bir nitelenme bağıntısını mantıksal geçersizliğe düşmeksizin dile getiremeyeceğimiz anlamına gelir. Şu halde "x vardır." önermesi bu iki olasılıkta ya anlamsız olmakta ya da teselsüle sebep olduğu için mantıksal olarak geçersiz olmaktadır. Bu noktada söz konusu teselsülün nasıl ortaya çıktığını şu şekilde izah edebiliriz: olumlu bir önermede yüklem özneye bir şeyin yüklenmesini ifade etmektedir. Buna bağlı olarak söz konusu önerme olumlu olduğu için önermenin içeriğinde yer alan özne ve yüklemin işaret ettikleri nesnelerin var olması gerekir.[91] Şu hâlde "x vardır." önermesi eğer x ile varlık birbirinden farklı olacaksa bu hem x'in hem de ona yüklenen "varlığın" var olmasını gerektirecektir. Fakat eğer varlık varsa, bu durumda o da var olmakla niteleniyor olmalıdır. Bu ikinci bir varlığın var olmasını, ikinci varlık da var olduğuna göre üçüncü bir varlığın var olmasını gerektirecek, bu böylece sonsuza değin gidecektir. Şu hâlde "x vardır." biçimindeki önermenin ya totolojik bir önerme olduğu ya da mantıksal açıdan geçersiz bir önerme olduğu söylenmelidir. Olumlu bir önerme daha önce de ifade ettiğimiz gibi yalnızca iki işleve sahip olduğu için herhangi bir nesnenin varlığına ilişkin yargı geçerli olamayacaktır.[92]

Yüklemle ilgili olarak bir önceki paragrafta dile getirdiğimiz (A) yargısının doğrudan ilgili pasajda yer almadığını, fakat ondan çıkarılabilir olduğunu ifade etmeliyiz. Çünkü Cürcânî'nin ilgili argümanı tasvirinde yalnızca iki olasılıktan söz edilmektedir: Yüklem olumlu önermelerde ya i- özdeşlik kurar ya da ii- nitelenme bağıntısına işaret eder. Bu iki olasılık dışında herhangi bir olasılığa işaret etmemiş olması Cürcânî'nin bir öncül olarak burada işaret ettiğimiz önermeyi kullandığını gösterir. Bununla birlikte Cürcânî bu yargıyı daha sonra açık biçimde ifade edecektir: "Eğer yüklem konudan farklı ise -ki biz şu anda bu tarzda bir durumdan söz ediyoruz- bu takdirde anlam zorunlu olarak konunun yüklemle nitelendiği yönünde olacaktır."[93] Ne var ki bu yargı burada tartışmanın bir gereği olarak dile getirilmiş de olabilir. Bu yüzden Cürcânî'nin diğer metinlerinde

[90] Siyalkûtî ve Hasan Çelebi bir şeyin kendisine anlamlı bir biçimde yüklenmesinin mutavaat yüklemi olarak olanaksız olsa da iştikâkî bir yüklem olarak olanaklı olduğunu ifade etmektedir. (S. Ş. Cürcânî vd., 1998: c. 1, s. 161)
[91] Burada dile getirdiğimiz yargı *fer'iyyet ilkesi* olarak da adlandırılmaktadır.
[92] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn,* c. 1, 164.
[93] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 253; Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn,* c. 1, 169.

olumlu önermelerdeki yüklemin işlevi ile ilgili olarak ne söylediğini incelemek uygun olabilir. Cürcânî'nin işaret ettiğimiz pasajlarda dile getirdiği yargıyı destekleyici bir ifadesini *Tesdidü'l-kavâid* haşiyesinde bulmaktayız: "(Söz konusu problemin) tek çözümü yüklemin zâtiler söz konusu olduğunda özdeşlik olarak alınması, zâtiler dışındaki şeyler söz konusu olduğunda da nitelenme olarak alınmasıdır."[94]

Teselsülün yalnızca dışsal nesnelerle ilgili olarak olanaksız olduğu, itibarî nesneler söz konusu olduğunda olanaksız olmadığı ifade edilerek olumlu önermelerde yüklem ile özne arasında nitelenme bağıntısının bulunduğu önermelerin geçerli oldukları öne sürülebilir.[95] Ne var ki bedihîleri eleştiren biri bu itiraz karşısında da söyleyecek bir şeylere sahiptir. Şimdi nitelenme bağıntısı yalnızca nitelik ile nitelenen varsa var olabilir. Dolayısıyla bu tarzda bir bağıntının varlık nedeni zihin değil, nitelik ile nitelenen olarak adlandırdığımız nesnelerdir. Başka deyişle nitelenme bağıntısı söz konusu nesnelerde var olduğuna göre dışsal olmalıdır. İtibarî olduğu, yani dışsal herhangi bir gerçekliğe işaret etmediği fakat gerçekliği tasvire elverişli olduğu söylenebilse de zihinde var olan bu itibarî bağıntı ya dışsal nesnelerle örtüşecektir ya da örtüşmeyecektir. Eğer örtüşürse bu, söz konusu bağıntının dışsal bir nitelenme bağıntısının varlığına işaret ettiğini gösterir. Bu durum dışsal nesnelerde teselsülün varlığını gerektirecektir. Örtüşmediği takdirde de herhangi bir anlamı olmayacaktır. Şu hâlde nitelenme bağıntısının itibarî bir bağıntı olduğu varsayımı da söz konusu bağıntının mantıksal geçerliliğini temin etmekte yeterli olmamaktadır.[96]

Buraya kadar tasvir ettiğimiz kısım Cürcânî'nin (BVY) önermesinde yer alan varlık kavramının nesnelere yüklenmesi ile ilgili kuşkuların tasvirini oluşturuyordu. Şimdi söz konusu önermede yer alan olumsuz kavrama, yani yokluk yüklemine odaklanabiliriz. Cürcânî burada da daha önce yaptığı taksime benzer bir taksimi uygular: x'in varlığı ya x ile özdeştir ya da değildir. x'in varlığının x ile özdeş olduğunu söylediğimizde "x yoktur." biçimindeki önerme şu önermeleri zorunlu olarak içerecektir: 1- x belirli bir biçimde var olmakla özdeştir. 2- x mutlak biçimde yoktur. Daha önce (BVY) önermesinde yer alan "var" ve "yok" kavramlarının birbirleri ile çelişen kavramlar olduğuna işaret etmiştik. Bu kavramlar çelişmedikleri takdirde üçüncü bir durumun mantıksal olanaksızlığından, böylece (BVY) önermesinin bedahetinden söz edilemez.

[94] el-İsfahani - el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecrîdi'l-akâid, Hâşiyetü't-tecrîd*, c. 2, 205.
[95] Bir kavramın itibarî olmasının ne anlama geldiğini, teselsülün itibarî nesnelerde neden olanaksız olmadığını Cürcânî'nin burada tasvir edilen argümanlara ürettiği çözümler kısmında işleyeceğiz.
[96] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 164.

Bunun anlamı yokluğun yüklendiği nesnenin ne zihinde ne de hariçte var olamayacağı, varlık kavramının hiçbir biçiminin ona yüklenemeyeceğidir. Öyleyse "x yoktur." önermesinin zorunlu olarak içerdiği 1 ve 2 önermeleri birbirleri ile çeliştikleri için söz konusu önerme x'in varlığının x'e özdeş olduğu durumda mantıksal olarak geçersiz olmak durumundadır. x'in varlığının x'e özdeş olmadığını varsaydığımızda da benzer bir durumla karşı karşıya kalırız. Bu noktada Cürcânî iki gerekçeye atıf yapar. Birinci gerekçe, "x yoktur." biçimindeki önermenin "x vardır." önermesinin doğruluğunu gerektirdiğini, dolayısıyla geçersiz bir önerme olduğunu ifade eder. Daha önce de geçtiği üzere herhangi bir nesnenin tasavvur edilebilmesi o nesnenin en azından zihinde var olmasını gerektirir. Bir nesnenin zihinde var olduğuna yönelik yargı ile bir nesnenin mutlak olarak var olmadığı yönündeki yargı birbiri ile çelişeceği için "x yoktur." önermesi ancak ve ancak "x vardır." önermesi doğru ise geçerli bir önerme olacaktır. Bu durumda bir önerme kendi çelişiğinin doğruluğunu gerektiriyorsa geçersiz olacağı için "x yoktur." önermesi geçerli bir önerme olarak görülemez.[97]

Cürcânî ikinci gerekçeyi şu şekilde sunar: (BVY) önermesinde yer alan yokluk terimi mutlak yokluğa işaret ettiği ve bir nesnenin mahiyeti o nesnenin varlığı ile özdeş olduğu için söz konusu nesnenin var olmadığı dile getirildiğinde bu x'in mahiyetinin varlıktan yoksun olduğu anlamına gelir. Daha açık deyişle "x yoktur." önermesi x'in ne zihinde ne de hariçte var olmadığı anlamına geldiği için x'in mahiyeti varlıktan yoksundur. (A) Ne var ki bir şeyin mahiyetinin varlıktan yoksun olduğu yönündeki yargı doğru bir yargı değildir. Cürcânî söz konusu argümanın bu öncülünü (A) *Şerhü'l-Mevâkıf'*ın başka bir yerinde kanıtlayacağını ifade eder.[98] Atıf yaptığı yer "Ma'dum şey değildir." yargısının kanıtlandığı birinci marsadın altıncı maksadı olmalıdır.

Söz konusu yargının bağlamına ve burada dile getirilen argümanla olan ilişkisine kısaca değindikten sonra bu yargının kanıtlarına dair Cürcânî'nin tasvirini sunabiliriz. Ma'dumun şeyiyyeti meselesi ilkin teolojik bir sorun bağlamında ortaya çıkan bir meseledir. Tanrı'nın bir şeye ol dediğinde o şeyin oluvereceğini ifade eden ayetin nasıl anlaşılması gerektiğini ele alan Mu'tezili kelâmcılar bu soruna oldukça özgün bir çözüm üretirler. Buna göre Tanrı'nın yaratma eylemine konu olan şey yoklukta sabit olan mümkün ma'dumlardır yoksa onun yaratması hiçlikten var etme biçiminde değildir.[99]

[97] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* c. 1, 251.
[98] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 253; Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn,* c. 1, 169.
[99] Söz konusu kuramı özgün kılan nokta Mu'tezile'nin ma'dumların Tanrı'nın ilminde veya herhangi başka bir varlığın idrakinde bulunmadığı aksine dışta yokluk halinde sabit olduğu yönündeki düşünceleridir.

Onlar böylece (i) "Ma'dum sabittir." yargısıyla söz konusu teolojik probleme bir çözüm ürettiklerini düşünmüşlerdi. Bu yargının bağlamını kısaca bu şekilde ifade edebiliriz. Peki böylesi bir yargı nasıl mahiyetin varlıktan yoksun olma imkanını gerektirmektedir? Bu noktada şunu söyleyebiliriz: Mümkün bir ma'dumun ne dışta ne de zihinde var olmadığı söylendiğinde bu, söz konusu ma'dumun varlıktan yoksun olabileceği anlamına gelecektir. Buna bağlı olarak bir mahiyet var olmasından bağımsız olarak herhangi bir çelişkiye düşülmeksizin düşünülebilecektir.[100] Eğer bu imkân söz konusu olmasaydı o takdirde (i) yargısı olanaksız olacaktı. Öyleyse (i)'in doğruluk olasılığı mahiyetin varlıktan bağımsız biçimde düşünülebilmesine bağlıdır. Ne var ki bu tarzda bir yargı olanaksızdır. Cürcânî bu yargının olanaksızlığını işlediği pasajlarda ilkin ma'dumun şey olduğu görüşünün eleştirisinde kullanılan beş gerekçeye işaret eder. Bu gerekçelerin bazı açılardan eleştiriye açık olduğunu belirttikten sonra (i) yargısının kendisinin de benimsediği iki sağlam gerekçesine işaret eder.[101]

Bu noktada birinci gerekçe şu yöndedir: Ma'dumların sabit olduğu öne sürüldüğünde şu tarzda bir durumla karşılaşırız: birincisi ma'dumların zâtları ile sübutları birbirlerinden farklıdır.[102] Çünkü eğer farklı olmasalardı bu durumda sübut kavramını tüm ma'dumlara yükleyebildiğimiz gibi herhangi bir madumun zâtını da diğer tüm ma'dumlara yükleyebilirdik. Ayrıca sübut ve zât terimlerinin farkını şu iki ifadenin birbirinden farklı olmasından anlıyoruz: "x sabittir." "x, x'tir." İkinci ifade herhangi bir anlamdan yoksun iken birincisi anlamlıdır. Sübut teriminin var olmak dışında bir anlamı olmadığına göre ma'dum sabit ve şey olamaz. Çünkü böyle bir yargı (BVY) önermesi ile açıkça çelişecektir. Cürcânî bu gerekçenin taşıdığı problemin tartışmayı terimler bağlamına çekmesi olduğuna işaret eder. Çünkü söz konusu gerekçe aslında sübut

Kuramın nasıl ortaya çıktığı, tarihsel süreçte nasıl bir bağlam değişikliğine uğradığı ve varlık-mahiyet ayrımında İbn Sînâ düşüncesini nasıl etkilediğine dair ayrıntılı bilgiler için bkz. Robert Wisnovsky - Arzu Meral, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Ocak 2004), 85-118.

[100] Herhangi bir mahiyetin varlıktan yoksun biçimde düşünülmesi tümüyle olanaksız olan bir şeydir. Çünkü bir şeyi düşünüyor olmak bir bakıma o şeyi zihnimizde var etmek anlamına gelecektir. Bu şey zihnimizde var olduğuna göre ona mutlak yokluğu atfetmemiz açık biçimde kendi içinde çelişik bir yargı olacaktır.

[101] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 549-561.

[102] Bu noktada zât ve sübût terimlerinin taşıdığı anlama kısaca işaret edebiliriz. Zât terimi birden fazla anlama işaret eder. Bu terim bir taraftan tekil bir nesneye işaret ederken diğer taraftan söz konusu nesneyi her ne ise o yapan nitelik veya nitelikler bütününe (mahiyet) işaret edebilir. Sübût teriminin taşıdığı anlam bakış açışına göre farklılaşabilir. Mu'tezile terimin var olmaktan daha genel bir anlama geldiğini ifade ederken Eşariler ve filozoflar bu terimi varlıkla eş-kapsamlı bir terim olarak kabul ederler. Zât ve sübût terimlerinin anlamları ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn Ve'l-Ulûm* (Lübnan, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/536, 816-818; Alnoor Dhanani, *Kelâmın fizik kuramı : Basra Mu'tezilesi kozmolojisinde atomlar, uzay ve boşluk*, çev. Mehmet Bulğen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 39-43.

teriminin şu anlama değil de bu anlama gelmesini bir öncül olarak kullanmaktadır. Ne var ki terimlerin taşıdıkları anlamın ne olacağı uzlaşıma bağlıdır ve tartışmaya açık değildir. Ma'dumun şeyiyyetini savunan biri sübut teriminin farklı bir anlama sahip olduğunu söyleyerek bu gerekçenin yetersiz olduğunu pekâlâ öne sürebilir. Ayrıca söz konusu gerekçenin kullandığı diğer öncüller matlubun kanıtlanmasında herhangi bir işleve sahip değildir. Dolayısıyla bu gerekçe bize matlubun doğruluğunu sağlamamaktadır.

Cürcânî'nin dile getirdiği ikinci gerekçeyi şu şekilde tasvir edebiliriz: Ma'dumların sabit olduğu söylendiğinde bu sonsuz sayıda ma'dumun sabit olmasını gerektirecektir. Çünkü bir türün kapsamına girebilecek sonsuz sayıda fert bulunmaktadır. Ne var ki sonsuz sayıda ma'dumun sabit olduğunu varsaydığımızda bir çelişki ortaya çıkar. Şöyle ki yoklukta sabit olan söz konusu bu nesnelerin oluşturduğu sonsuz büyüklükteki bütüne (A) kümesi, var olanların tümünü içeren kümeye (B) kümesi ve bu iki kümenin toplamı olan kümeye de (C) kümesi diyelim. Bu durumda (C) kümesi (A) kümesinden sonlu bir küme miktarında daha büyük olacaktır. Eğer bir şey diğerinden sonlu miktarda daha büyükse bu söz konusu iki nesnenin sonluluğunu gerektirecektir. Dolayısıyla (A) kümesi de sonlu olacaktır. Fakat başlangıçta onun sonsuz olduğu varsayılmıştı. Bu durumda ma'dumun sabit olduğu düşüncesi bizi bir çelişkiye götürdüğü için geçersiz olmalıdır. Fakat Cürcânî'ye göre bu gerekçe de yetersiz olmak durumundadır. Çünkü bir şeyin diğerine göre azlığı veya çokluğu söz konusu şeylerin sonluluğunu gerektirmez. Bu noktada verilebilecek bir örnek Tanrı'nın ilmi ile kudretinin nesnelerinin sonsuz olmakla birlikte birinin diğerine göre daha fazla olmasıdır. Bu, bir sonsuzun diğerine göre daha fazla veya daha az olabileceği dolayısıyla bu gerekçenin doğru olmadığı anlamına gelir.

Üçüncü gerekçe yokluk halinde sabit olan ma'dumların sübutunun imkanına odaklanmaktadır. Buna göre eğer söz konusu ma'dumların sübutu zorunlu ise bu onların varlıklarının da zorunlu olmasını gerektirecek, böylece zorunlu varlık bir değil birden fazla olacaktır. Eğer sübutları zorunlu değilse bu durumda sübutlarını önceleyen bir yokluk durumunun bulunması gerekecektir. Çünkü mümkün olan her şey hâdistir.[103] Dolayısıyla her iki olasılıkta da bu gerekçenin yeterli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

[103] Bu öncülle ilgili olarak şunu söyleyebiliriz: bir nesnenin imkânı o nesnenin zamansal hudûsunu zorunlu olarak gerektirmez. Bilindiği gibi filozoflar Tanrı dışında var olan tüm nesnelerin ezeli olduğunu düşünürler fakat bu ezelilik zamansal hudûsla çelişiyor olsa da zâtî hudûsla çelişmez. Dolayısıyla bu öncülün yanlışlığı söz konusu gerekçenin matlubu kanıtlamada yetersiz olduğunu göstermektedir. Zamansal hudûs-zâtî hudûs arasındaki farkla ve diğer hudûs biçimleri ile ilgili olarak bkz. Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *el-Erbain fî usuli'd-din* (Lübnan, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 13-14.

Cürcânî bu gerekçe ile ilgili olarak daha önce dile getirilmiş olan bir eleştiriye işaret eder. Bu eleştiri sübutun zorunluluğunun varlığın zorunluluğunu gerektirmediği yönündedir. Gerçekten de Mu'tezile'nin sözünü ettiği anlamda sübut olarak adlandırılabilecek bir durum söz konusu ise her bir nesnenin sübutu zorunlu olmak durumundadır. Ne var ki eğer sübutun zorunluluğu varlığın zorunluluğunu gerektiriyor olsaydı tüm mümkün olanların varlığı zorunlu olurdu. Fakat ma'dumun şeyiyyetini benimseyen biri bu yargıyı kabul etmek durumunda değildir. Çünkü bu iki yargı hiçbir tutarsızlığa düşülmeden kabul edilebilirdir: "Tüm mümkün ma'dumların sübutu zorunludur." "Hiçbir mümkün ma'dumun varlığı zorunlu değildir." Dolayısıyla bu gerekçenin de matlubu temellendirmede yetersiz olduğu söylenmelidir.

Dördüncü gerekçe temelde nitelenmeye dayanmaktadır. Âmidî'ye atfedilen bu argümana göre bir önermede mevzu olumlu bir nitelik alıyorsa bu onun var olduğunu, olumsuz bir nitelik alıyorsa da var olmadığını gösterir. Sözgelimi "x uzundur." dediğimizde yüklem olumlu olduğu için, yani bir şeyin diğer bir şeyde var olduğunu ifade ettiği için x'in var olduğu bu önermenin zorunlu içeriğidir. Benzer biçimde "x yoktur." denildiğinde bu önerme zorunlu olarak x'in sabit olmadığı yargısını gerektirecektir. Çünkü yokluk bir *nefy* sıfatıdır. Ne var ki Âmidî'nin sağlam olduğunu öne sürdüğü bu argüman Cürcânî'ye göre matlubun kanıtlanmasında yeterli değildir. Çünkü söz konusu argümanın varsayımının aksine olumsuz bir nitelik yüklendiği nesnenin yokluğunu gerektirmez. Birinin kör olduğu söylendiğinde hiç kimse bundan o kişinin var olmadığı sonucunu çıkarmaz. Dolayısıyla Âmidî'nin dile getirdiği nefiy sıfatının yüklendiği mevzunun yokluğunu gerektireceği yönündeki kural Cürcânî'nin dile getirdiği karşı örnekle çürütülmüş olur, böylece söz konusu gerekçenin matlubun kanıtlanmasında yetersiz olduğu açığa çıkar.

Ma'dumun sabit olmadığını ifade eden beşinci gerekçe ma'dumların birbirlerine karşı farklılık-ayniyyet bakımından konumlarını temele almaktadır. Buna göre ma'dumların ayrışıp ayrışmadıkları ile ilgili olarak şu üç olasılık söz konusudur: i- Bir ma'dum diğerinden zâtı nedeniyle ayrışır, ii- Bir ma'dum diğeriyle zâtı nedeniyle birdir, iii- ma'dumlar zâtları nedeniyle ne ayrışırlar ne de birdirler. i doğru değildir, çünkü ma'dumların zâtları eğer farklılığı gerektiriyor olsaydı bu durumda her iki nesne bir diğerinden zâtı itibariyle ayrışacaktı. Buna bağlı olarak tek bir tür altında toplanabilecek her iki şey, söz gelimi iki siyah bir diğerinden zâtı nedeniyle ayrışacaktı. ii de doğru olamaz. Çünkü eğer doğru olsaydı tek bir türe ait yalnızca bir fert varlığa gelebilirdi.

Ma'dumun şey'iyyetini savunanlara göre varlığa gelen her bir şey aslında karşılık geldiği ma'dumun varlığa gelmesi olduğu için eğer ma'dumlar salt türler olarak bulunuyorlarsa bu durumda dış dünyada tek bir türe ait yalnızca bir fert var olabilirdi. Ancak var olanları biz türler olarak ayırabildiğimize göre bir türün yalnızca bir örneğinin bulunduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla ikinci seçenek de doğru olamaz. i ve ii doğru olmadığına göre bundan birbiri ardına nesnelere ilişen niteliklerin (*mütezâyilât*) ma'dumlara ilişmesinin mümkün olduğu sonucu çıkar. Başka deyişle i ve ii'nin doğru olmaması bu argümana göre bir safsatayı gerektirmektedir: "Ma'dumlarda değişim mümkündür." Ma'dumların sabit olduklarını varsaydığımızda böylesi bir safsata gerektiğine göre ma'dumların sabit olmadığı yönündeki yargı doğru olmalıdır.

Burada söz konusu argümanla ilgili bir belirsizliğin bulunduğu göze çarpıyor. Çünkü ma'dumları türler ve bu türlerin kapsamında yer alan tekiller olarak düşündüğümüzde ma'dumlarla ilgili olarak her iki yargı da doğru olacaktır: i- ma'dumlar diğerlerinden zâtları itibariyle ayrışmazlar, ii- ma'dumlar diğer ma'dumlardan zâtları itibariyle ayrışırlar. Şöyle ki tek bir tür altında yer alan tekilleri dikkate aldığımızda birinci yargı, farklı türden tekilleri dikkate aldığımızda ikinci yargı doğru olacaktır. Bu belirsizliğin bulunuyor olmasındandır Cürcânî bu gerekçeye iki olası çözüm üretir ve bu gerekçenin matlubu kanıtlamada yetersiz olduğunu ifade eder. Söz konusu iki olasılık zât teriminin taşıdığı anlama bağlı olarak ortaya çıkar. Bu terim hem hüviyet hem de mahiyet anlamına gelebilmektedir. Eğer mahiyet anlamına geliyorsa farklılığın hüviyetler nedeniyle olduğu, zâtların ayrışmanın nedeni olmadığı söylenebilir. Böyle bir durumda bir hüviyete söz konusu mütezâyil niteliklerin peş peşe ilişmesi gibi bir durum söz konusu olmayacağı için ma'dumların sabit olduğu düşüncesi hala savunulabilirdir. Zât eğer hüviyet anlamına geliyorsa bu durumda ma'dumların farklılığın nedeninin zât olduğu söylenebilir. Çünkü bir ma'dum diğerinden mahiyet itibariyle pekâlâ farklılaşabilir. Cürcânî ilgili pasajda bu gerekçe ile ilgili farklı çözümlere de işaret etmektedir.[104] Bu çözümlerden biri Siyalkûtî'nin el-Ebherî'ye atfettiği mümkün ma'dumların yokluk halinde sabit iken bir olmanın onların zâtına dahil olduğu fakat söz konusu zâtlar varlığa geldiklerinde onlara çokluğun ilişebileceği yönündeki çözümdür. Böyle bir olasılığın bulunması bir önceki paragrafta işaret ettiğimiz ii olasılığının doğru olduğunu ifade etmekte, böylece bu gerekçe matlubu kanıtlamakta yetersiz olmaktadır.[105]

[104] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* c. 1, 556.
[105] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn,* c. 1, 200.

Bu beş zayıf gerekçenin ardından Cürcânî güvenilir bulduğu iki gerekçenin tasvirini sunar. Birinci gerekçe mümkün ma'dumların ezelde sabit oldukları söylendiğinde kudretin onlar üzerinde bir etkisinin bulunduğunun söylenemeyeceği yönündedir. Çünkü bir failin bir nesne üzerinde iki bakımdan etkisi olabilir: i- Fail nesnenin varlığında etkili olmuştur, ii- Fail nesneyi her ne ise o yapmıştır. i ve ii doğru olamaz. Çünkü varlık bir hal olduğu için kudretin hal üzerinde bir etkisinin bulunduğundan bahsedilemez. Bunun nedeni hallerin "ne bilinebilir ne de bilinmez" olmasıdır. [106] Ne var ki Mu'tezile'nin tamamı varlığın bir hal olduğu düşüncesini benimsememektedir. Varlığın hal olmadığı varsayıldığında yukarıda dile getirilen iki olasılıktan (i ve ii) birincisinin doğru olmadığı açığa çıkmaktadır. Sabit ma'dumlar ezelî oldukları için failin onlar üzerinde bir etkide bulunması mümkün olmadığına göre ii de doğru olamaz, dolayısıyla failin sâbit ma'dumlar üzerinde bir tesirinin bulunduğu söylenemez. Bu da aslında bir yaratıcının bulunmadığı anlamına geldiği için ma'dumların sabit olduğu düşüncesi küfrü gerektirmektedir. Burada Cürcânî i ve ii dışında üçüncü bir olasılığın daha bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre failin sabit ma'dumlar üzerindeki etkisi ma'dum zâtın varlıkla nitelenmesidir. Ne var ki nitelenme ademî bir şey olduğu için bir şeyin başka bir şeyle nitelendirilmesinin, o şeyi var etmek olmadığı, dolayısıyla failin bir etkisinin bulunmadığı söylenmelidir. Cürcânî üçüncü olasılığa yönelik bu eleştirinin bir problem taşıdığını düşünmektedir. Şöyle ki bir şeyin başka bir şeyle nitelenmesine neden olmak, nitelenmenin varlığına neden olmak değildir. Söz gelimi "bir boyacı" elbiseyi boyadığında boyalı olma özelliğini var etmez, aksine elbisenin boyalı olmakla nitelenmesine neden olur.[107]

Bu noktada Hasan Çelebi'nin bu argümanla ilgili olarak dile getirdiklerine göz atabiliriz. Bir haşiyesinde o, bu argümanın tahkike dayalı olmayıp ilzâmî olduğunu ifade eder. Fakat ona göre bu ilzâm geçerli değildir. Çünkü argüman hasmın varlığın bir hal olup olmadığına dair görüşüne dayanmaktadır. Eğer hasım varlığın bir hal olduğunu kabul ediyorsa bu durumda "Size göre hal değildir." biçimindeki yargı hatalı olacak, eğer hali kabul ediyorsa bu durumda da "failin etkisi hal üzerindedir." şeklindeki yargı hatalı olacaktır. Bu noktada en uygun yordam nitelenmenin ademî bir şey olmasına bağlı olarak

[106] Hâl ne var olan ne de var olmayan olarak tanımlanan, varlık ve yokluk arasındaki üçüncü bir durumu ifade eden bir kavramdır. Hakkında daha sonra daha ayrıntılı bilgi vereceğiz. Onun ne bilinebilir ne de bilinmez olmasının gerekçesi de aslında sahip olduğu bu varlıksal yapısıdır. Bu durumu daha açık bir biçimde şöyle ifade edebiliriz: Eğer var olsaydı bilinebilirdi fakat var değildir. Yok olsaydı bilinmezdi fakat yok değildir. Öyleyse ne bilinebilir ne de bilinemezdir.
[107] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* c. 1, 557.

varlığın, var olmakla nitelenemeyeceğini dolayısıyla failin varlık üzerinde bir etkisinin olamayacağının söylenmesidir. Ne var ki bu karşı çıkış varlığın var olduğunu kabul edenler karşısında etkisiz kalacaktır.[108]

Cürcânî'nin güvenilir olduğunu öne sürdüğü ikinci gerekçe sabit ve menfî arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Bilindiği gibi Mu'tezile ma'dumların bir kısmının menfi bir kısmının da sabit olduğunu öne sürmekteydi. Çünkü tüm ma'dumların sabit olduğunun söylenmesi nihayetinde şerik-i bari, üçgen daire vb. gibi imkânsız şeylerin de sübutunu gerektirir. Bu çekinceden hareketle onlar tüm ma'dumların sabit olmadığını, onların bir kısmının menfi olduğunu öne sürerler. Ne var ki eğer ma'dumlarda bu tarzda bir ayrım yapmak mümkünse bu takdirde menfi olanın da sabit olduğunun, dolayısıyla imkânsız ma'dumların da sabit olduğunun savunulması gerekir. Çünkü Mu'tezile'nin benimsediği "Ayrışma sübutu gerektirir." yargısı menfî olan sâbitten ayrıştığı için menfinin de sabit olmasını gerektirir. Dolayısıyla "Ma'dumlar sabittir." önermesi zorunlu olarak "İmkânsız ma'dumlar da sabittir." önermesinin doğruluğunu gerektirecektir. İmkânsız ma'dumlar sabit olmadığına göre bu iki önerme arasında var olan lüzum bağıntısının bir gereği olarak "Ma'dumlar sabittir." önermesinin de yanlış olması gerekir. Îcî ve Cürcânî bu ikinci gerekçenin ilzâmî bir gerekçe olduğuna, matlubu burhanî olarak kanıtlamadığına vurgu yapmaktadırlar. Burhânî değildir, çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi bir şeyin ayrışması o şeyin sübutunu gerektiriyorsa ancak o zaman ma'dumların sabit olduğu düşüncesi imkânsız ma'dumların da sübutunu gerektirir. Ayrışma sübutu gerektirmediğine göre bu gerekçenin gösterdiği yegâne şey Mu'tezile'nin bir tutarsızlığa düştüğüdür, yoksa matlubun kanıtlanmasında bu gerekçe yeterli değildir.

Ma'dumun bir şey olmadığı kanıtlandığında, başka deyişle Mu'tezile'nin öne sürdüğü ne dışta ne de zihinde var olmayan fakat bununla birlikte dışta sabit olan ma'dum fikri hiçbir biçimde kabul edilemeyecek olduğunda bu, eğer bir mahiyetten söz ediyorsak onun ya dışta ya da zihinde var olması gerektiği anlamına gelecektir. Dolayısıyla herhangi bir mahiyetin söz konusu iki varlık biçiminin en az birinden yoksun kalması olanaksız olduğuna ve (i) "x yoktur." biçimindeki önermedeki "yok" terimi de (BVY) önermesinin olumlu kısmında yer alan "var" teriminin çelişiği olduğuna göre (i) hiçbir biçimde doğru olamaz. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi eğer "yok" terimi "var"ın çelişiği ise ve "var" terimi de hem dışta hem de zihinde var olmayı içeriyorsa bu "yok" teriminin mutlak

[108] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 201.

yokluk anlamına geldiğini gösterecektir. Şu hâlde (BVY)'nin bir bileşeni olan (i) önermesi geçerli olmadığına göre (BVY) önermesi de geçerli bir önerme olamaz.[109]

Buraya kadarki argümanlar (BVY) önermesinde içerilen varlık ve yokluk terimlerinin kendinde varlık-yokluk anlamında alındığında geçersiz olduğunu göstermekteydiler. Cürcânî bundan sonra ikinci olasılığı işlemeye koyulur. Bu argüman söz konusu önermedeki varlık-yokluk terimini başkasında var olma, yani arazî varlık anlamında alındığında da (BVY) önermesinin geçersiz olduğu yönündedir. Şöyle ki, daha önce de ifade ettiğimiz gibi olumlu önermelerde yüklemin iki işlevi olabilir: yüklem önermede yer alan mevzuyla mahmul arasında ya özdeşlik ya da nitelenme bağıntısı kurar. "A, B'dir."[110] biçimindeki önermelerde farklı iki nesnenin özdeş olması olanaksız olduğu için yüklemin yegâne işlevi A ile B arasında bir nitelenme bağıntısı kurmaktır. Ne var ki nitelenme bağıntısı mantıksal geçerliliğe sahip değildir. Dolayısıyla iki şey arasında nitelenme bağıntısını ifade eden "A, B'dir." biçimindeki önermeler geçersiz olacak, böylece (BVY) önermesinde yer alan var veya yok terimleri arazî varlık anlamında alındığında (BVY) önermesi geçersiz hale gelecektir. Nitelenme bağıntısının mantıksal geçersizliğini gösteren şey onu iki çelişik kavram olan *vücudî* ve *ademî* bir şey olarak düşünemiyor olmamızdır. Söz konusu bağıntının vücudî olduğu söylendiğinde şu tarzda bir sorun ortaya çıkmaktadır: İlkin nitelenme ya (i) nitelik ve nitelenen ile özdeştir ya (ii) onların bir parçasıdır ya da (iii) onların dışında fakat onlar nedeniyle var olan bir şeydir. (i) ve (ii). seçenekler açık biçimde yanlış olduğuna göre doğru olan (iii). seçenek olmalıdır. Fakat (iii) de geçersizdir. Şöyle ki, bir kavramın vücudî olması işaret ettiği nesnenin dışta var olduğu anlamına gelecektir. Nitelenme bağıntısının dışta var olması ise kaçınılmaz biçimde teselsülün ortaya çıkmasını gerektirecektir. Çünkü iki nesne arasında var olan nitelenme bağıntısı olumsal olsaydı bu, söz konusu nitelenme bağıntısının da varlıkla nitelenmesini, yani ikinci bir nitelenmenin varlığını gerektirecekti. İkinci nitelenme var olduğuna göre o da varlıkla niteleniyor olmalıdır. Dolayısıyla üçüncü bir nitelenme de vardır. Bu böylece sonsuza değin gider. Şu hâlde nitelenmenin vücudî, başka deyişle dışsal olduğu söylendiğinde "A, B'dir." biçimindeki önermelerin geçersiz olması gerekir. Nitelenmenin ademî olmamasının nedeni "nitelenmemenin" çelişiği olmasıdır. Dolayısıyla bu iki çelişik kavramdan her ikisi de

[109] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 252; Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 169.
[110] Burada bağlam nitelenme bağıntısı olduğu için A ile B'nin birbirinden farklı nesneler olduğu varsayılmıştır. Böylesi bir kaydı düşmemizin nedeni A ile B'nin dilsel açıdan farklı fakat aynı göndergeye sahip nesneler olarak düşünülebilme olasılığıdır.

olumsuz olsaydı iki çelişiğin ortadan kalkması gerekirdi.[111] Şu hâlde nitelenme bağıntısının ademî olduğu da söylenemeyeceğine ve vücudî-ademî kavramları arasında üçüncü bir durum düşünülemeyeceğine göre "A, B'dir." biçimindeki nitelenme bağıntısını içeren önermeler geçersiz olmak durumundadırlar.[112]

Sonuç olarak üçüncü gerekçe (BVY) önermesinde içerilen varlık ve yokluk terimlerini hangi anlamda alırsak alalım (BVY) önermesinin geçersiz olduğunu kanıtlama hedefindedir. Bu noktada Siyalkutî'nin üçüncü gerekçe ile ilgili bir yorumuna işaret etmek uygun olabilir:

"Açık ki bu gerekçe genel olarak yüklemlemenin olanaksız olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla "Ateş sıcaktır ve vardır." biçimindeki duyusal yargıları da eleştirmektedir. Öyle görünüyor ki bedihîleri eleştirenler yalnızca duyusal tasavvurları kabul etmekte, onlardan hareketle oluşturulan yargıları reddetmektedirler. Çünkü bu tarzda yargılara varan akıldır ve müttehem olanın tanıklığı geçerli değildir."

Bu pasajdan anlaşıldığı üzere Siyalkutî üçüncü gerekçenin "x vardır." ve "x yoktur." biçimindeki önermelerin geçersiz olduklarını, dolayısıyla genel olarak tüm yüklemleme biçimlerinin olanaksızlığını ifade ettiğini öne sürer.[113] Bu, aslında Cürcânî'nin tasviriyle ilgili bir sorunun varlığını gösterebilir. Duyusal önermeleri benimseyip, bedihî yargıları eleştiren biri bu tipte bir eleştiri geliştirmemelidir. Çünkü bu eleştiri nihayetinde duyusal önermelere de güven olamayacağını, böylece tüm zorunlu bilgilerin güvenilir olmadığını gösterir. Dolayısıyla söz konusu gerekçenin yalnızca bedihîleri eleştirenlerin argümanları kısmında değil de sofistlerin argümanları kısmında işlenmesi daha uygun olacaktır. Ne var ki Siyalkûtî duyusalların zorunluluğunu kabul etmekle tüm yüklemlemelerin olanaksız olduğunu benimsemenin bir çelişki oluşturmadığını ifade ederek Cürcânî'nin söz konusu gerekçeyi sofistlerin argümanları kısmında değil de bedihîleri eleştirenlerin argümanları kısmında ele alınmasının savunulabilir olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat Siyalkûtî'nin bu yorumunu farklı bir bağlamda okumak mümkün. Onun bu yargıyı dile getirirken Îcî'nin tasnifiyle ilgili bir

[111] Bilindiği gibi iki çelişik önermeden en az birinin doğru olması mantıksal bir yasadır. Ne var ki -daha sonra Cürcânî'nin de işaret edeceği üzere- söz konusu iki çelişik önerme dışta var olmayan bir nesne söz konusu olduğunda aynı anda ortadan kalkabilir. Söz gelimi "Pegasus'un kuyruğu uzundur." "Pegasus'un kuyruğu uzun değildir." biçimindeki önermeler her ne kadar birbirleri ile çelişiyor olsalar da her iki önerme de yanlıştır. Çünkü dışta Pegasus diye bir varlık yoktur. Diğer taraftan bu önermelerde yer alan özne, Pegasus'un zihindeki varlığına işaret ediyorsa bu iki önermeden en az biri doğru olmalıdır.el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* c. 1, 259.
[112] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* c. 1, 252.
[113] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn,* c. 1, 161.

problemi ele almadığını aksine Îcî'nin tasvir ettiği biçimde bedihîleri eleştiren birinin tutarlı biçimde tüm yüklemlemelerin olanaksızlığını kabul etmek durumunda kalmaksızın bedihî önermelerin geçersizliğini nasıl savunabileceği sorununu tartışmakta olduğunu söyleyebiliriz.

2. 1. 4. Üçüncü Halin İmkânı

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi (BVY) önermesi aynı zamanda üçüncü bir durumun olanaksız olduğunu göstermekteydi. Başka deyişle ne var olan ne de yok olan veya hem var olan hem de var olmayan bir şey bu önermenin bir gereği olarak olanaksızdır. Cürcânî'nin işaret ettiği dördüncü gerekçe, üçüncü bir durumun olanağına odaklanmaktadır. Bilindiği gibi erken dönem Mu'tezile kelâmcılarının bir kısmı ilahi sıfatların ilahi zât ile olan ilişkisine bir çözüm olarak hâl kavramını ortaya atmışlardı. Ne var ki hâlin varlığını savunmak (BVY) önermesinin, dolayısıyla tüm bedihî bilgilerin ihlali anlamına gelecektir. Buradan hareketle halin varlığını kabul edenler ile reddedenler arasındaki tartışmada söz konusu bu iki grubun bedihî olanla olmayanı birbirine karıştırdıklarını söyleyebiliriz. Eğer bu şekilde bedihî olan ile olmayan birbirine karışıyorsa bu, bedihî bilgilerin güvenilir olmadığını gösterecektir. Bu noktada halin varlığını savunan kişilerin hem sayı bakımından dikkate değer olmaları hem de belirli bir disiplinde otorite olarak görülebilecek isimler olmaları önemlidir. Esasında bu nokta Cürcânî'nin ilgili pasajlarda tasvir ettiği bu gerekçenin temelini oluşturmuyor olsa bile onu güçlendirmektedir: "Sözleriyle delil getirilebilecek derecede çok sayıda bir grup düşünür…"[114] Bu noktada Îcî'nin argümanları tasnifiyle ilgili bir problemin yer aldığını öne sürebiliriz. O altıncı argümanda bedihîyyatın birbirine karıştırılabileceği iddiasının tasvirini sunar. Burada dördüncü gerekçe olarak öne sürdüğü halin varlığına ilişkin tartışma da bu açıdan bakıldığında altıncı argümanın bir parçası olmalıydı.

Buraya kadar sözünü ettiğimiz dört gerekçe bedihî bilgilerimizin zemininde yer alan, bir bakıma özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olmazlığı ilkesini kendinde barındıran (BVY) önermesinin mantıksal bakımdan geçersiz bir önerme olduğunu göstermekteydi. Şimdi Cürcânî'nin tasvir ettiği kalan beş argümana değinebiliriz.

2. 2. Alışkanlığa Dayalı İnançlarla Bedihi İnançlar Arasındaki Benzerlik

[114] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 255; Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 172.

İkinci argüman alışkanlığa dayalı olarak doğru olduğunu benimsediğimiz yargıları konu edinmektedir. Cürcânî bu tipten yargılara birkaç örnek verir. Yaşlı birini gördüğümüzde onun bir anda ortaya çıktığını değil de zaman içerisinde büyüdüğünü düşünürüz ve bu yargının kesinliğine ilişkin herhangi bir kuşkuya kapılmayız.[115] Bu tipten yargılarla ilgili kuşkuya kapılmıyor olmamızın nedeni söz gelimi x olayını daima y, z, t …*n* gibi niteliklere sahip olarak tecrübe etmiş olmamızdır. Oysaki akıl bu noktada x'in şimdiye değin olduğu biçimden farklı olamayacağı yönündeki yargının kesinliğini değilleme olanağına sahiptir. Bu noktada Cürcânî alışkanlığa dayalı olarak eriştiğimiz bu tipten yargıların doğru olmadığını gösterebilecek mümkün durumlar tasarlar. Bunun iyi bir örneği "yaşlı adamın bir anda ortaya çıkması" durumudur. Ona göre ister evrenin zorunlu bir nedensellikle işlediğini varsayalım (felsefi gelenek) isterse Tanrı'nın özgür iradesine bağlı olarak işlediğini (kelâmî gelenek) varsayalım bu tarzda bir durumun mümkün olduğu gösterilebilir.[116] Kelâmda Tanrı fail-i muhtar olarak kavrandığı için onun iradesi bu tarzda anormal durumları meydana getirebilir. Felsefede ise Tanrı muceb bi'z-zât olsa bile akıllarda veya gökyüzünde meydana gelebilecek olağandışı bir durum söz konusu "yaşlı adam" örneğine benzer durumların var olabileceğini gösterir. Gerçekten de yaşlı adamın bir anda ortaya çıkmasının olanaksızlığına yönelik kesin inancımızla, bedihî veya hissî zorunlu önermelere ilişkin kesin inancımız arasında bir derece farkı yoktur. Eğer kesin inanç bir noktada bize güven vermiyorsa, aslında bir şeyin olduğundan farklı biçimde olabileceği durumlarda o şeyin olduğundan farklı biçimde olamayacağı yönündeki bir yargıya bizi ulaştırıyorsa bu kesin inancın güvenilir olmadığını gösterecektir. Böylece bilgimizin zemininde yer alan temel inançlarımızın doğruluğunun zorunlu olmadığını, buna bağlı olarak bilginin olanaksız olduğunu gösterecektir.

2. 3. Mizacın Etkisi

Cürcânî'nin tasvir ettiği biçimiyle üçüncü argümanı şu şekilde sunabiliriz: bir yargıyı benimsememizde "mizacımız" veya içinde yaşadığımız toplumun ortak kabulleri etkili olmaktadır. Aslında bu tip durumlara çok sayıda örnek verilebilir. Söz gelimi belirli bir toplumda "hayvanların kesilmesi" ahlaki olarak yanlış görülürken başka toplumlarda bu gayet normal bir davranış olarak görülebilir. Her iki toplumda yaşayan bireyler birbirine karşıt bu iki yargının kesin biçimde doğru olduğuna inanmaktadırlar. Bu tip

[115] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 259.
[116] Nedenselliğin bu iki tipteki kavranışı için bkz. Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, 147-165.

inançlarda oluşan kesinlik düzeyiyle doğruluğu zorunlu olan temel önermelerde doğan kesinlik düzeyi birbirine eşittir.

Ne var ki ikinci argümandaki duruma benzer biçimde bir kesin inanç bizi hatalı bir yargıya götürürken diğeri götürmüyor görünmektedir. Eğer kesinlik her ikisinde de eşit ise neden birine güvenmekte fakat diğerini dışlamaktayız? Bu noktada bazı yargılara içinde yaşadığımız toplumdan veya bireysel özelliklerimizden bağımsız biçimde ulaştığımız şeklinde bir yanıt üretebiliriz. Ne var ki bu yanıt da bedihîleri eleştiren biri için yeterli olmayabilir. Çünkü o eleştirisini bir adım öteye taşıyıp şunu söyleyebilecektir: öznelerin belirli inançları benimsemelerinde etkili olan yanıltıcı nedenlerin var olmadığı kanıtlanamaz. Pekâlâ "mizacımızın" veya "alışkanlıklarımızın" üzerimizdeki etkisini fark edemiyor olabiliriz. Dahası bir şeyin varlığına dair bir gerekçeye sahip olmamamız o şeyin yokluğunu kanıtlayamayacağına göre "mizacımızdan" bağımsız herhangi bir yargının bulunduğu yönündeki yargı en azından çelişiği olanaksız olan bir yargı değildir.[117]

2. 4. Tekâfüü'l-Edille

Cürcânî'nin tasvir ettiği dördüncü argüman kesin doğrulukta görünen iki çelişik önermeye dayanmaktadır. Varsayalım ki F_1 ve F_2 iki fail olsun ve bu iki failin benimsediği p ve q yargıları olsun. F_1, G_1 gerekçesinden hareketle p yargısını benimsemiş, F_2 de G_2 gerekçesinden hareketle q yargısını benimsemiş olsun. Bunun dışında p ve q yargıları birbiriyle çelişik yargılar olsunlar. Bu iki failin benimsediği yargılar da kullandıkları gerekçeler de çürütülemez yargılar olarak görünsünler. İşte dördüncü argüman bu tarzda bir durumun varsayımına dayanmaktadır. Bu noktadan hareketle bu argüman (A) "Bazı yargılar bize aşikâr doğrulukta görünüyor olsalar da doğru değillerdir." yargısını genişleterek "Eğer aşikâr göründüğü halde doğru olamayan yargılar varsa bu tüm bedihî bilgilerin güvenilir olmadığını gösterecektir." biçimindeki bir yargıya varır. (A)'yı (BVY) önermesinin doğruluğuna dayandırabiliriz. Çünkü (BVY) önermesinin bir gereği olarak p ve q yargılarının en az biri yanlış olmak zorundadır.

Burada varsayılan duruma iyi bir örnek vehmin ulaştığı (y) "Var olan her şey bir mekândadır." yargısı ile aklın ulaştığı (z) "Zorunlu varlık bir mekânda var olamaz." yargısının birbirleriyle çelişmesidir. Kuşkusuz bedihîleri savunan biri bu noktada bu iki yargıdan biri vehme, diğeri de akla aittir dolayısıyla bu durum bedihîlere olan güveni

[117] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 263.

sarsmaz diyebilir. Ne var ki bedihîleri eleştiren biri bu noktada vehim ile akıl arasındaki ayrımı eleştirip, hem (y)'nin hem de (z)'nin aşikâr doğrulukta göründüğünü söyleyip eleştirisini daha ileri bir noktaya taşıyabilir.[118] Şu hâlde Cürcânî'nin tasvir ettiği argümana göre bedihî yargılara güvenin olmayacağını söyleyebiliriz. Fakat bu noktada p ve q yargılarının belirli bir süreliğine çürütülmez görünmesinin bir problem teşkil etmediği, zaman içerisinde bu iki yargıdan en az birinin çürütülmesi için bir gerekçenin bulunabileceği söylenebilir. Yine de bedihîleri eleştiren biri kendi konumunu bu itiraz karşısında savunabilecektir. Diyecektir ki p veya q yargılarından her ikisinin de t_1 anında çürütülemiyor fakat t_2 anında çürütülebilir olmaları durumu değiştirmeyecektir. Çünkü her halükârda p ve q yargıları belirli bir anda çürütülmez göründükleri için bu durum aklın ulaştığı bedihî yargılarla ilgili meşru kuşku zemininin var olduğunu gösterecektir.[119]

2. 5. Kesin Olarak Doğru Görülen Yargıların Yanlışlanması

Beşinci argüman uzunca bir müddet kesin olarak doğru olduğu düşünülen yargıların doğru olmadıklarının anlaşılması durumlarını temele almaktadır.[120] Bu durumun uygun bir örneği 17. yy'lara değin benimsenen Ptolemaios'çu astronomidir. Gözlemlerin hassaslaşması, söz konusu kuramda ortaya çıkan çözülmez görünen problemlerin varlığı nihayetinde bu kuramın doğru olmadığının anlaşılmasına yol açmıştı.[121] Bedihîleri eleştiren biri bu durumu alıp genişletebilir: "Bize aşikâr doğrulukta görünen fakat belirli bir zaman diliminde yanlışlığı ortaya konmuş yargılar vardır." şeklindeki önermeden hareketle "Bize aşikâr doğrulukta görünen tüm önermeler çürütülebilir." yargısına ulaşabilir. Böylece o, bedihî önermelere yönelik kesin inancımızın söz konusu örnekte çürütülen önermeye yönelik kesin inanç ile derece bakımından eşit olduğunu, buna bağlı olarak her ikisine de güven duyamayacağımızı söyleyecektir.

---

[118] İç duyulardan biri olan vehim yetisi İbn Sînâ'cı psikolojide soyutlamanın üçüncü aşamasına karşılık gelir. Vehmin işlevi somut nesnelerde var olan fakat soyut olan anlamların kavranmasıdır. Söz gelimi bir koyun kendisine saldırabilecek kurttaki "saldırganlık" anlamını kavraması bu yeti sayesinde mümkün olmaktadır. Soyut ve tümel anlamları idrak etmesi mümkün olmadığı için bu yeti, kendi sınırlarını aştığında bazı yanılsamalara neden olur. Bu yanılsamaları fark eden akıl yetisidir. Yukarıda verdiğimiz örneği İbn Sînâ söz konusu bu iki yetinin birbirinden nasıl ayrıştığını göstermek amacıyla kullanmaktadır. Durusoy, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği", 130.

[119] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 265; Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn,* c. 1, 182-183.

[120] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 265; Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 184.

[121] Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 149-160.

2. 6. Zorunlu Önermelerle İlgili Anlaşmazlıklar

Cürcânî'nin tasvir ettiği altıncı argüman şu yöndedir: bazı yargılar zorunlu doğrulukta olmadıkları halde zorunlu doğruluktaymış gibi görünebilirler. Bunu gösteren şey çeşitli mezheplerin üzerinde uzlaşamadıkları birtakım önermelerdir. Sözgelimi Mu'tezile zararlı yalanın kötülüğüne ilişkin önermenin zorunlu doğrulukta olduğunu öne sürerken filozoflar ve Eş'ariler bu tipte ahlakî yargıların zorunlu doğrulukta olamayacağını öne sürmektedirler. Bu durum esasında zorunlu bilgilerin kapsamına ilişkin tartışmaların mümkün olduğunu, dolayısıyla her ne kadar zorunlu olarak görünseler de bedihî bilgilerin de tartışmaya açık olduğunu gösterecektir. Diğer argümanlarda olduğu gibi bu argümanda da bir tür genişletmenin var olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle bedihîlerin eleştirisi yine aklın tekil bir konuda verdiği hatalı bir yargının, ulaştığı diğer yargılarla ilgili makul kuşkunun zemini olabileceğine ifade eder.[122] Bu argümanda Cürcânî burada dile getirdiğimiz örnek dışında çok sayıda örnekten söz eder. Söz konusu bu örneklere burada değinmek konuyu gereksiz uzatmak olacaktır. Bu nedenle doğrudan hem bu argümanın hem de diğer argümanların çözümlerine değinmek uygun olacaktır.

3. Argümanlarla İlgili Cürcânî'nin Çözümleri

3. 1. Birinci Argümanın Çözümlenmesi

Birinci argümana ilişkin Cürcânî'nin çözümlerine değinmeden önce bu argümanı kısaca tasvir edebiliriz. Bu argümanın ilk üç gerekçesi temelde varlık yükleminin geçerliliğini sorgulamaktadır. Eğer varlık yüklemi mantıksal olarak geçersiz bir yüklem ise bundan açık biçimde (BVY) önermesinin geçersizliği çıkarılabilir. Hatırlanacağı üzere birinci gerekçe ma'dum kavramının tasavvur edilebilir bir kavram olmasının bizi kendi içinde çelişkili olan bir önermeye sürüklediğini ifade etmekteydi: "Ma'dum vardır." İkinci gerekçe (BVY) önermesinin bileşenlerinin, yani varlık ve yokluk kavramlarının birbirilerinden farklı olmalarının ancak değilleme yoluyla olanaklı olduğunu, yokluğun değillenmesinin de bizi çelişik bir duruma sürüklediğini ifade etmekteydi. Yokluk kavramının değillenmesi (i) mutlak yokluk ile (ii) yokluğun değillenmesi kavramları arasındaki mantıksal ilişkide (ii)'nin (i)'in hem bölüşeni hem de parçası olmasını, böylelikle birbiriyle çelişen iki kavramın (ii)'ye yüklenmesi gerektiğini ifade etmekteydi.

[122] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 265.

Üçüncü gerekçe hem kendinde varlık hem de arazî varlık anlamında alındığında varlık yükleminin bizi çelişkiye götürdüğünü ifade etmekteydi. Bunu yaparken de temelde nitelenme bağıntısının geçerli olmadığı yargısına odaklanmaktaydı. Dördüncü gerekçe hâlin var olduğunu düşünen birçok insanın var olmasından hareketle bedihî önermelerde karıştırmanın mümkün olduğunu, bu nedenle bedihî görünen hiçbir önermeye güvenin olmayacağı yargısına varmaktaydı. Söz konusu dört gerekçeyi kısaca özetledikten sonra Îcî ve Cürcânî'nin bu gerekçeleri nasıl çözümlediğini inceleyebiliriz.

3. 1. 1. Birinci ve İkinci Gerekçenin Çözümlenmesi

Îcî birinci gerekçeyi yanıtlarken bir şeyin mefhumu ile zâtı arasında bir ayrım yapmaktadır. Buna göre (BVY) önermesinde yer alan "yok" kavramı ma'dumun kendisine değil onun mefhumuna işaret etmektedir. Bu anlamda "Ma'dum sabittir." yargısı (BVY) önermesiyle çelişmez. Mutlak yokluğun mefhumu takyidi bir mürekkep[123] olan "yokluğun kendisi için sâbit olduğu zât"ı ifade etmektedir. Cürcânî Îcî'nin sunduğu bu çözümün her iki gerekçe için de geçerli olduğunu ifade eder. Şöyle ki söz konusu itiraz eğer ma'dumun zâtının varlığından veya ayrışmasından söz ediyorsa elbette bunun olanaksızlığından kuşku duyulamaz. Ancak ma'dumun zâtı değil de mefhumu kastediliyorsa bu zihinde ma'dumun bir mefhum olarak var olduğunu gösterecektir. Ma'dumun zihinde bir mefhum olarak var olmasında ise herhangi bir olanaksızlık söz konusu değildir. Benzer biçimde ikinci gerekçede yer alan yokluk mefhumu eğer yokluğun zâtına işaret ediyorsa bu anlamda yokluğun ayrışması olanaksızdır. Fakat (BVY) önermesinde yer alan yokluk kavramı, yokluğun mefhumu olduğu için bu anlamda yokluğun ayrışması, varlığı ve varlığının değillenmesi olanaklıdır. Dahası (BVY) önermesinde yer alan yokluk terimi yokluğun mefhumuna işaret ettiği için yokluğun değillenmesi kavramına iki çelişik kavram olan "parça" ve "bölüşen" kavramlarını yüklememizi gerektirmez. Çünkü bu tarzda bir durum Cürcânî'ye göre ancak yokluğun hakikatinin değillenmesi söz konusu olduğunda meydana gelebilir.[124] Cürcânî başka bir metninde buradaki izahını destekleyecek bir yargıyı dile getirmektedir. Buna göre mutlak ma'dumun iki itibara göre düşünülebileceği söylenebilir: birincisi mutlak yokluğu kendindeki haliyle başka deyişle bir zât olarak ele alabiliriz. Bu itibarla

[123] Îcî burada dilsel bir terim kullanmaktadır. Tehânevî, Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn Ve'l-Ulûm adlı eserinde takyidi mürekkep teriminin, birleştirilen iki terimden ikincisinin birincinin anlamını sınırlandırdığı bileşik terimlere karşılık geldiğini ifade etmektedir. (et-Tehânevî, 1996: c. 1, s. 426)
[124] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 257; Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 173.

düşünüldüğünde mutlak yokluk hiçbir biçimde tasavvur edilemezdir. İkinci itibara göre düşünüldüğünde mutlak ma'dum zihinde var olan bir şeydir, başka deyişle o bir mefhum olarak zihinde var olmaktadır. Bu anlamda mutlak ma'dumun mefhumuna ilişkin anlamlı ve doğru yargılara erişmek mümkün olmalıdır.[125] Buradaki çözümü kısaca şu şekilde ifade etmemiz mümkündür: Mutlak ma'dumun en azından mefhum düzeyinde düşünülebilir olması (BVY) önermesinin olumsuz tarafının mantıksal geçerliliğini temin etmektedir.

3. 1. 2. Üçüncü ve Dördüncü Gerekçenin Çözümlenmesi

Hatırlanacağı üzere üçüncü gerekçenin birinci kısmı varlık yükleminin kendinde varlık anlamında alındığında geçersiz olduğunu kanıtlama amacındaydı ve iki gerekçeye dayanıyordu: x'in varlığı x'in kendisi ile özdeş ise "x vardır." önermesi totolojik bir önerme olmaktaydı. Îcî ve Cürcânî bu önermeyi bir totoloji olmaktan çıkaran şeyin "mefhumda farklılık" olduğunu ifade eder. İkinci gerekçe ise x'in varlığının x'in kendisi ile özdeş olmadığı durumda "x vardır." önermesinin birbirinden farklı iki şeyi bir kabul etmeye neden olduğu için söz konusu önermenin geçersiz olduğunu ifade etmekteydi. Bu önermeyi bu türden bir mantıksal probleme sürüklemekten kurtaran şey hem yazara hem de şarihe göre "hüviyette birlik"tir.[126] Daha açık deyişle her ne kadar söz konusu önermede yer alan özne ve yüklem mefhum itibariyle farklı olsalar da yüklendikleri nesne aynı olduğu için bu gerekçede dile getirilen problem ortaya çıkmamaktadır.

Söz konusu gerekçenin ikinci kısmı ise varlık yükleminin arazî anlamda varlık olarak alındığında, başka deyişle "A, B'dir." biçimindeki nitelenme bağıntısını içeren anlamıyla varlık yükleminin geçersiz olduğunu gösterme hedefindeydi. Cürcânî kendinde varlık anlamında varlık yükleminin nitelenme bağıntısını içerdiğini ve nitelenmenin bir şekilde teselsüle yol açtığını ifade ettiğinde aslında hem varlık yükleminin hem de iki nesne arasında nitelenme bağıntısının bulunduğu yönündeki yargıların aynı sorunu içerdiğini ifade etmiş oluyordu. Çünkü herhangi bir nesnenin var olduğuna yönelik yargı söz konusu nesnenin varlıkla nitelendirildiği anlamına gelir. Buna bağlı olarak varlık yükleminin geçerliliği, nitelenme bağıntısının geçerliliğine bağlıdır.[127] Dolayısıyla varlık yükleminin teselsüle yol açtığı için mantıksal olarak geçersiz bir yüklem olduğu

[125] el-İsfahani - el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecrîdi'l-akâid, Hâşiyetü't-tecrîd*, c. 2, 119; Murat Kaş, *Seyyid Şerif Cürcani'de Zihni Varlık* (İstanbul : Marmara Üniversitesi, 2017), 256-258.
[126] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 175-176.
[127] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 249.

yönündeki kuşkucu eleştiri aslında nitelenme bağıntısının geçerliliğinin kanıtlanması ile çözümlenebilir bir eleştiridir. Bu yüzden burada varlık yüklemi ile nitelenme bağıntısını ayrı ayrı işlemek yerine *Şerhü'l-Mevâkıf'*ta yer alan ve nitelenme bağıntısının geçerliliğini gösteren ifadelere odaklanacağız.

Nitelenme bağıntısının ne vücudî ne de ademî olamayacağına, bu ikisinin arasında üçüncü bir durumun olamayacağına işaret etmiştik. Peki, böylesi bir durumda herhangi bir nesnenin kendinde varlığından veya arazî varlığından nasıl söz edilebilir? Başka deyişle her iki anlamda da varlık yüklemi nasıl geçerli bir yüklem olmaktadır? Nitelenme mantıksal geçerliliğe sahip değilse bu durumda -daha önce de işaret ettiğimiz gibi- herhangi bir nesnenin varlığından söz etmek anlamsız biçimde konuşmak olacaktır. Ne var ki nitelenme bağıntısının ne vücudî ne de ademî bir şey olmaması zorunlu olarak (BVY) önermesinin mantıksal geçersizliğini göstermemektedir. Çünkü nitelenme tıpkı imkân, vücub, zorunluluk, birlik vb. kavramlar gibi itibârî ve ikincil akledilir bir kavramdır.[128] Başka deyişle bu kavramın dışta herhangi bir karşılığı olmasa bile bu kavram dış dünyayı tasvire elverişlidir. Cürcânî bu anlamda şu ifadeleri dile getirmektedir: "Dışın nitelenmenin varlığına zemin olması ile dışın nitelenmenin kendisine zemin olması arasında açık bir fark vardır".[129] Bu farkı sağlayan şey ise kuşkusuz varlık yükleminin itibârîliğidir. Çünkü dışsal nesne onu varlıkla nitelendirmemizin zemini olsa da söz konusu nesnenin varlığına dair yargımızda "varlığın" da var olduğunu söylemiş olmayız.[130] Bu, varlık kavramının ikincil akledilir bir kavram olduğunu gösterecektir. Peki bir kavramın ikincil akledilir bir kavram olması ne anlama gelmektedir? Cürcânî *Tesdîdu'l-kavâid* haşiyesinde ikincil akledilir bir kavramın ne anlama geldiğine dair şu ifadeleri dile getirir:

"Birincil akledilirler mahiyetleri itibariyle düşünülen mefhumların tabiatlarıdır (dışsal karşılıklarıdır). Birincil akledilirlere zihinde ilişen ve dışta karşılıkları bulunmayan tümellik, zâtîlik vb. şeyler, külli ve zâtî gibi kavramlar taakkul sürecinde ikinci aşamada var oldukları için ikincil akledilirler olarak adlandırılırlar. Çünkü söz gelimi tümellik ancak zihinde tümelliğin iliştiği bir şey düşünüldüğünde düşünülebilir ve tümelin dışta

[128] el-İsfahani - el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecrîdi'l-akâid, Hâşiyetü't-tecrîd*, c. 2, 206, 208; el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 251, 258, 676.
[129] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 251.
[130] Cürcânî bu yargısını başka metinlerinde de ifade etmektedir. *Tesdîdü'l-kavâid*'e yazdığı haşiyesinde varlık yükleminin vücudun hariçte var olmasını gerektirmediği yönündeki kanaatini şu şekilde dile getirir: "Bir şeyin haricî vücutla nitelenmesi [vücudun] hariçte mevcut olmasını gerektirmez." bkz. Kaş, *Seyyid Şerif Cürcani'de Zihni Varlık*, 123.

karşılık bulduğu herhangi bir şey yoktur… Kısaca, ikincil akledilirler (söz konusu olduğunda) iki şey muteberdir: i- (Bu kavramlar) taakkul sürecinin birinci aşamasında yer almazlar, aksine yalnızca zihinde yer alan diğer makule ilişen bir şey olarak düşünülebilirler. ii- (Bu kavramların) dışsal karşılıkları yoktur."[131]

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere bir kavramın ikincil akledilir olması, onun dışta bir karşılığı bulunmuyor olsa da dışsal nesnenin zihinde bir karşılığı belirdiğinde bu karşılığa ilişen bir kavram olduğu anlamına gelmektedir.[132] Söz gelimi biz "İnsan tümeldir." dediğimizde bu önerme doğru olmakla birlikte önermede yer alan yüklemin dışta herhangi bir karşılığı yoktur. Çünkü dışsal dünya yalnızca tekillerden meydana gelmektedir. Fakat "tümel" kavramının dışsal bir karşılığının bulunmaması, tümeli insan gibi birincil akledilir bir kavrama, yani dışta bir karşılığı bulunan bir kavrama yüklememizi olanaksız kılmamaktadır. Bu durum açık biçimde Cürcânî'nin üçüncü gerekçenin ikinci parçasının çözümünü itibârî kavramların geçerliliğinde bulduğunu göstermektedir. Bu türden kavramlar ona göre dışsal nesnelere nefsü'l-emr'de ilişmektedir. Şu hâlde Cürcânî'ye göre nitelenme bağıntısı, buna bağlı olarak (BVY) önermesi ancak nitelenme itibârî bir kavram ise ve itibârî kavramların dış dünyayı tasvire elverişli olduğu yargısı doğru ise geçerli olabilir. Bu anlamda üçüncü gerekçede dile getirilen varlık yükleminin ve nitelenme bağıntısının dışla örtüşmesi zorunlu bir durum değildir. Çünkü bir önermenin doğruluğu zorunlu olarak dışla örtüşmeyi gerektirmemektedir. Bu anlamda Cürcânî şu ifadeleri dile getirir: "Zihnin yargısının doğru olabilmesi için dışa değil, nefsü'l-emr'e uygun olması gerekir."[133]

Cürcânî'nin bu ifadesi esasında doğruluk kuramındaki bir değişimi imlemektedir. Düşüncenin dış dünyayla örtüşmesi olarak anlaşılan doğruluk birtakım kavramların dışsal karşılıklarının bulunmadığı, bununla birlikte dış dünyada karşılıkları bulunan kavramlara yüklenebildiği anlaşıldığında artık doğruluk zihnin dış dünyayla örtüşmesi olarak anlaşılamayacaktır. Elbette Cürcânî'den önce bir önermenin doğru olmasının zihnin dış dünyaya *mutabakatı* olarak anlaşıldığını öne sürmek belirli bir ölçüde aceleci bir iddia olarak görünebilir. Bununla birlikte birtakım kavramların itibârî olduğu yönündeki

[131] el-İsfahani - el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecrîdi'l-akâid, Hâşiyetü't-tecrîd*, c. 2, 124.
[132] İkincil akledilirlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 1/2 (15 Mayıs 2015), 35-68; Kaş, *Seyyid Şerif Cürcani'de Zihni Varlık*, 294-302.
[133] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 251.

iddianın İslam dünyasındaki felsefî ve kelâmî gelenekte sonradan ortaya çıktığı dikkate alındığında bu yargının doğru olduğu söylenebilir.

Burada nefsü'l-emr kavramının Cürcânî'nin dizgesi içerisinde ne anlama geldiğine işaret etmek üçüncü gerekçeyle ilgili olarak dile getirdiği çözümün anlaşılmasında işlevli olacaktır. Cürcânî nefsü'l-emr kavramını *Risâle fi-tahkîki nefsi'l-emr*, *Şerhu hikmeti'l-ayn* ve *Tesdîdu'l-kavâid* haşiyesinde işlemektedir.[134] Bu metinlerdeki açıklamalarını temelde onun *Risâle fi-tahkîki nefsi'l-emr* adlı metnindeki bir ifadesine indirgeyebiliriz:

"Bil ki şeylerin tahakkuku ya yalnızca müdrik güçlerde var olan salt aklî varsayımdan ibarettir ya da hakikîdir. Hakiki olan ister aklî varsayım bulunsun ister bulunmasın idrak güçlerinin dışında bulunandır. Hakiki olan için "o nefsü'l-emr'dedir." denir." [135]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Cürcânî nefsü'l-emr kavramını şeylerin kendinde oldukları hallerine, başka deyişle zihinsel faaliyetten bağımsız biçimde sahip oldukları gerçekliğe işaret eden bir kavram olarak kullanmaktadır. O bu anlamda nefsü'l-emr'in dışsal gerçeklikten daha geniş bir anlama sahip olduğunu ifade eder. Çünkü nitelenme, birlik, zorunluluk vb. itibarî kavramların her ne kadar dışsal karşılıkları bulunmuyor olsa da bu türden kavramlar nefsü'l-emr'de yer almakta ve nesnelere ilişmektedirler. Varlık kavramı da -daha önce de ifade ettiğimiz gibi- Cürcânî'ye göre böyle bir kavramdır.

Varlık kavramının ikincil akledilir ve itibarî bir kavram olması bizi her ne kadar nitelenme bağıntısının *hem ademî hem de vucüdî* olmasını ifade eden paradokstan kurtarıyor olsa da bu kavramın herhangi bir nesneye yüklenmesinin -daha önce de işaret ettiğimiz üzere- teselsülü gerektirmesi sorunu hala varlığını sürdürecektir. Daha önce Îcî ve Cürcânî'nin itibarî kavramlarda teselsülün imkânsız olmadığı yönündeki yargılarına işaret etmiş[136] ve bu noktayı açıklayacağımızı ifade etmiştik. Ne yazar ne de şarih burada

---

[134] Hasan, *Foundations of Science*, 180. Nefsü'l-emr kavramının nasıl bir bağlamda ortaya çıktığı, Cürcânî'nin bu kavramı nasıl alımladığı ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam düşüncesinde süreklilik ve değişim : Seyyid Şerif Cürcani örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 163-197; Hasan, *Foundations of Science*, 93-213.

[135] Kaya, *İslam düşüncesinde süreklilik ve değişim*, 187.

[136] Cürcânî bu yargısını *Tesdîd* haşiyesinde de dile getirmektedir: " ['Yazarın şu sözü: Bu durumda o şeyin varlığı sonsuz olan parçalarının tümünün var olmasına bağlıdır ki bu olanaksızdır.'] Bu yargı eğer söz konusu parçalar haricî ise (dışsal gerçeklikleri varsa) hariçte var olan sonsuz sayıda nesnenin birlikte var olmasının olanaksızlığına dair burhan var olduğu için geçerlidir. Eğer söz konusu parçalar aklî iseler ve hariçte bir gerçeklikleri yoksa bu durumda (söz konusu durumun) olanaksızlığına ilişkin hiçbir delil yoktur." Bkz. el-İsfahani - el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecrîdi'l-akâid, Hâşiyetü't-tecrîd*, c. 2, s. 68.

dile getirdiğimiz problemlere ürettikleri çözümleri içeren pasajlarda bu yargıyı gerekçelendirmezler. Dolayısıyla burada Siyâlkûtî'nin haşiyelerinden faydalanmak kuşkusuz bu noktanın açıklanmasında işlevli olacaktır:

"[Cürcânî, bu ifadeleri ile] şunu kastetmektedir: itibarî nesnelerde teselsülün mümkün olduğu yönündeki yargı mutlak olarak doğru değildir. Bu yargı ancak söz konusu zincirin kaynağı aklın varsayımı ise ve eğer söz konusu varsayım, sayıların derecelerinde olduğu gibi nefsü'l-emr'e uygunsa doğrudur… Akıl, birliği bir sayısının bir niteliği olarak kavradığında ona birlik yüklemez, onu mahiyeti [*zât*] itibariyle kavradığında ve onun bir mefhum olduğu kavradığında ona birlik yükler. Diğer itibarî kavramları da bu şekilde anlayabilirsin. Deriz ki: teselsül, itibarî nesnelerde aklın varsayımının son bulması ile söz konusu zincir de son bulacağı için mümkündür. Çünkü aklın sonsuz sayıda nesneyi varsayması mümkün değildir. Bu noktada aklın her bir mertebeyi anlaması gerekmez.[137] Nefis ebedi olarak var olsaydı bile söz konusu zincirde yer alan tekiller tatbik burhanını uygulamamızı mümkün kılacak şekilde var olmazlardı. Dolayısıyla hakikatte herhangi bir teselsül söz konusu değildir. Teselsülün mümkün olduğunu varsaysak bile burada [tatbik burhanında yer alan saçmalıklar, yani] sonsuz olanın sonlu olması, eksik olanın fazla olan gibi olmasına benzer durumlar gerekmez. Çünkü nefsü'l-emr'de ne sonsuz sayıda nesne ne de daha fazlası yoktur. Aksine sonsuz yalnızca varsayım olarak [var olabilir]. Fakat söz konusu zincirin varlığının kökeni eğer aklın varsayımı değilse bu durumda teselsül geçersiz olacaktır, aksi takdirde nefsü'l-emr'de sonsuz sayıda nesnenin varlığı gerekecek, buna bağlı olarak bize [kelâmcılara] göre tatbik burhanı bu zincire uygulanabilecektir."[138]

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere Îcî ve Cürcânî itibârî nesnelerde teselsülün imkânını söz konusu nesnelerin *zihne-bağımlı* bir biçimde var olmalarına bağlamaktadırlar. Başka deyişle eğer herhangi bir varsayım yoksa söz konusu nesneler de var olmayacaktır. Dolayısıyla teselsül meselesi söz konusu olduğunda iki düzeyden bahsetmek mümkün olmaktadır: i- Kendinde var olanlar düzeyi, ii- Varlığı varsayıma, başka deyişle zihnin itibarına bağlı olanlar düzeyi. i. düzeyde teselsül olanaksızdır. Çünkü bu düzeyde var olanların varlığı zihne bağlı değildir, kendinde vardır. Kendinde var

[137] Burada Siyâlkûtî mertebe derken şunu kastetmektedir: imkânın imkânı, imkânın imkânının imkânı vd. Bu kavramlarda görüldüğü üzere imkân kavramını kendisine iliştirerek sonsuz sayıda imkân kavramını içeren bileşik bir kavram elde edebiliriz. Siyâlkûtî'nin mertebe derken söz konusu kavramı kendisine yüklediğimiz aşamaları kastetmektedir. Bu anlamda imkânın imkânı kavramı ikinci dereceyi, imkânın imkânının imkânı kavramı üçüncü dereceyi vd. ifade eder.

[138] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 165-166.

oldukları için de bu düzeyde var olan teselsülün sonsuzluğu içerdiği, buna bağlı olarak tatbik burhanında dile getirilen mahzurların geçerli olduğu söylenebilir. Fakat ii. düzeyde bu türden bir olanaksızlık ortaya çıkmaz. Çünkü teselsülde var olan tekillerin varlığı, bu düzeyde aklın varsayımına bağlı olacaktır. Dolayısıyla "nefsin varlığının sonsuz olduğu" varsayıldığında bile bu varsayma süreci sonsuz olamayacağı için itibârî nesnelerde teselsül sonsuz bir süreci imlememektedir. (A) Çünkü nefsü'l-emr'de sonsuzluk yoktur. Şu hâlde varlık yüklemi teselsüle yol açıyor olsa bile itibârî ve ikincil akledilir bir yüklem olduğu ve itibârî, başka deyişle zihne-bağımlı bir biçimde var olanlarda teselsül olanaksız olmadığına göre "x vardır." biçimindeki önermeler -varlık yüklemi hem kendinde varlık olarak alındığında hem de başkası-aracılığıyla varlık anlamında alındığında- geçerli olmak durumundadırlar.

Şu hâlde (BVY) önermesinin nasıl anlaşılacağına dair önümüzde iki olasılığın bulunduğu söylenebilir. Birincisi bu önerme itibârî bir önermedir ve eğer itibârî yüklemlerin geçerliliği, dış dünyayı açıklamaya elverişli olup olmadıkları tartışmaya açıksa bu önerme de tartışmaya açık olacaktır. İkincisi bu önermede yer alan varlık yüklemi ikincil akledilir bir yüklem değildir aksine bu yüklem dışta bir şeyin varlığını gösteren bir yüklemdir. Fakat varlık yükleminin bu tarzda bir kavranışı esasında başka problemlerin oluşmasına neden olacaktır. Eğer bu anlamda varlık ile varlığı kendisine yüklediğimiz nesne özdeş ise o nesneden varlığı değillememiz olanaksız olacaktır. Bu (BVY) önermesinde içerilen yokluk yükleminin geçersizliğine yol açacak, böylece hiçbir nesnenin yokluğundan anlamlı bir biçimde söz edilemeyecektir. Şu hâlde Îcî ve Cürcânî varlık yükleminin itibarî ve ikincil akledilir bir yüklem olduğunu söylediklerinde üçüncü gerekçede dile getirilen tüm problemleri çözmüş olmaktaydılar.

Tüm bunlardan sonra bilgimizin zemininde yer alan bedihî önermelerle ilgili olarak şu öne sürülebilir: her ne kadar biz bu bilgileri parça parça düşünebiliyor, onları kendi içlerinde ayrıştırabiliyor olsak da esasında bu bilgiler bir küme biçimindedir. Bu önermeleri (BVY) önermesinden hareketle çıkarabiliriz fakat böyle bir çıkarımın mümkün olması onların birbirini gerekçelendirebilmesi anlamında değildir. Çünkü onların gerekçelendirilebiliyor olması bizi kaçınılmaz biçimde teselsül problemine sürükleyecektir. Bunun dışında şunu da ileri sürebiliriz: "İtibârî kavramlar dışı tasvire elverişlidir." önermesi de (BVY) önermesinin geçerliliği ile doğrudan ilişkili olduğu için özelde bedihî bilgilere genelde ise temel inançlar kümesine ait olmalıdır.[139] Bu yorumu

[139] el-İsfahani - el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecrîdi'l-akâid, Hâşiyetü't-tecrîd*, 2/47.

Îcî ve Cürcânî'nin (BVY) önermesinde yer alan varlık yüklemini itibârî bir yüklem olduğunda geçerli bir yüklem olabileceği aksi takdirde çelişkilere neden olduğu için geçersiz olacağı yönündeki yargısına dayandırabiliriz. Bu sonucu Îcî ve Cürcânî'nin metinlerinden açık biçimde çıkaramıyor olsak bile bu tarzda bir yorumun onların söz konusu soruna yönelik çözümlerinin uygun bir yorumu olduğunu düşünme hakkımız vardır.

Dördüncü gerekçenin altıncı argümanın bir uzantısı olduğunu söyleyebiliriz. Esasında Cürcânî'nin aynı pasajda bu gerekçenin çözümüne işaret etmeyip, daha sonra çözümün sunulacağını söylemesinin nedeni de budur.[140] Öyleyse altıncı argümanın çözümünü dördüncü gerekçenin çözümü olarak alabiliriz.[141] Bu argümanın çözümü vehmin bedihesi ile aklın bedihesi arasında yapılan ayrıma dayanmaktadır. Kısaca ifade edildiğinde Cürcânî'nin bu problemi hâlin varlığını kabul etmenin nedeninin vehmin bedihesi olduğunu, vehmin bedihesinin ise duyulur olmayan şeyler söz konusu olduğunda geçersiz olduğunu öne sürerek çözümlediğini söyleyebiliriz.

3. 2. Diğer Argümanların Çözümlenmesi

İkinci argümanı Îcî ve Cürcânî alışkanlığa dayalı olarak üretilen yargıların kesin olmayıp kesin gibi görünmelerinin bedihî önermelere güveni ortadan kaldırmayacağı yönündeki yargıları ile çözümlerler.[142] Fakat bu iki önerme biçimini birbirinden ayıran niteliğin ne olduğuna işaret etmezler. Biz bu noktada Siyalkûtî haşiyesine başvurabiliriz:

"(Yazarın şu sözü: o ikisi arasında bir fark yoktur.) Buna şöyle bir itiraz yöneltilebilir: eğer burada farkın olmamasıyla kastedilen kesin inançsa ve çelişiğin olanaksızlığı ise bu açıktır. Fakat bu eşitlik güvenin yokluğunu gerektirmez. Eğer farkın olmamasıyla kastedilen kesin inancın derecesi ve özelliği ise bu reddedilir. Çünkü ilksel bilgilerin çelişikleri alışkanlığa dayalı yargılardan farklı olarak zâtî olarak olanaksızdırlar."[143]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere alışkanlığa dayalı yargılarla ilksel ve bedihî yargıları birbirinden ayrıştıran şey, alışkanlığa dayalı yargıların çelişiklerinin aklen mümkün olması, kendi içlerinde tutarsızlığı gerektirmiyor olmalarıdır.

---

[140] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 1/255.
[141] Altıncı argümanın çözümü için bkz. el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 1/271-273.
[142] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 261.
[143] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 177-178.

Üçüncü argümanın çözümünde Îcî ve Cürcânî her ne kadar mizacımız veya içinde yaşadığımız toplumun etkisiyle benimsediğimiz yargıların taşıdığı kesinlik düzeyiyle bedihî yargıların taşıdıkları kesinlik düzeyi birbirine benziyor olsa da ilksel yargılarımızın kesin bir biçimde bu iki etkenden bağımsız olarak oluştuğunu ifade ederler. Sözgelimi bütünün parçadan büyük olduğu yönündeki yargı hiçbir biçimde mizaçlara veya topluma bağlanamaz.[144] Îcî ve Cürcânî'nin bu ifadelerini açmak istersek şunu söyleyebiliriz: mizacın veya toplumun etkisiyle kesin olarak benimsenen yargılar, sorgulandıklarında kesinliklerini yitirirler, dahası bu tipte yargıların çelişikleri kesinlikle mümkündür. Fakat bu durum bedihî yargılar için geçerli değildir. Çünkü onların sorgulanma süreci ne kadar uzatılırsa uzatılsın yine bu yargılar kesinliklerini yitirmezler.

Dördüncü argümanı Îcî ve Cürcânî söz konusu öncüllerin kesin oldukları varsayılsa dahi bedihî önermelerin hiçbir biçimde kendi içinde tutarsız olan birkaç önerme veya önermeler dizgesini gerektirmeyeceği yönündeki öne-sürümleri ile yanıtlamaktadırlar. Elbette bedihî yargılarda birtakım karışıklıklar meydana gelebilir. Söz gelimi biri "Bütün parçadan büyüktür." biçimindeki bedihî yargıyı "bütün" ile "parça" terimlerini farklı nesnelerle ilişkili olan kavramlar olarak anladığında bu yargı bedihî olmaktan çıkacak, doğruluğunun tespit edilebilmesi için duyulara başvurulması gereken bir yargıya dönüşecektir. Oysa bedihî önermeler -daha önce de işaret ettiğimiz gibi- yalnızca söz konusu önermelerin bileşenlerini ve bu bileşenler arasındaki bağıntıyı kavradığımızda doğruluğunu kavradığımız önermelerdir. Bu durum şunu göstermektedir: bedihî herhangi bir yargının doğruluğunun dayanağı (*menâtu'l-hükm*) önermenin bileşenleri arasındaki bağıntıdır. Eğer bileşenler yeterli ölçüde soyutlanmamışsa, başka bir deyişle söz konusu önermenin doğruluğu yalnızca bileşenler arasındaki bağıntıdan çıkarılamıyorsa bu, söz konusu önermenin bedihî olmadığını gösterecektir.[145]

Bu noktada Hasan Çelebi'nin Cürcânî'nin Îcî'ye ait ifadeleri yorumuna ilişkin bir eleştirisine yer vermek uygun olabilir. Cürcânî, Îcî'nin çözümüne "… (söz konusu öncüllerin) *bedihî oldukları varsayıldığında*" şeklinde bir kayıt düşmekte, onun ifadelerini yorumlamaktadır. Ne var ki Hasan Çelebi'ye göre böylesi bir varsayıma gerek yoktur. İkinci olarak söz konusu varsayım geçerli ise çözüm geçersiz olmalıdır. Çünkü problemin çözümü şunu öne sürmektedir: (A) bedihî öncüllere dayandırılmış görünen

[144] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 263; Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 181-182.
[145] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 265.

birbiri ile çelişik yargılardan en az biri *bedihî göründüğü halde* bedihî olmayan öncüllere dayandırılmıştır. Dolayısıyla bir taraftan söz konusu iki yargının öncüllerinin bedihî olduğunu varsayıp diğer taraftan (A) çözümünü sunmak tutarsız görünmektedir.[146]

Beşinci argümana Îcî ve Cürcânî uzunca bir süre doğru kabul edilen söz konusu yargıların öncüllerinin bedihî olmadığı yönündeki iddiaları ile yanıt vermektedirler. Onlara göre söz konusu önermeler her ne kadar zorunlu doğrulukta görünseler de bedihî önermelerde çeşitli nedenlerden ötürü karışmanın mümkün olması bu türden hataları mümkün kılacaktır. Dolayısıyla söz konusu yargıların titiz incelemesi bize bu yargıların öncüllerinin bedihî olmadığı bilgisini sağlayacaktır.

Îcî ve Cürcânî *altıncı argümanın* çözümünü şu iki yargıya dayandırır: i- Mezhepler söz konusu önermelerin zorunlu doğrulukta olduğunu öne sürmüş olsalar bile onlar bu önermelerin ilksel veya bedihî anlamda zorunlu doğrulukta olduklarını öne sürmemiş olabilirler. ii- Bedihî doğrulukta olduklarını öne sürmüş olsalar bile bu durum aklın bedihesine olan güveni ortadan kaldırmamalıdır. Çünkü söz konusu önermelerin zorunlu doğrulukta olmadığı halde zorunlu önermeler olarak anlaşılmasının nedeni *vehmin bedihesi*dir. Vehmin bedihesinin birbiri ile tutarsız olan yargıların kabulüne neden olması klasik epistemoloji açısından oldukça doğaldır. Söz gelimi aklın bedihesi bizi ölü bir bedenin zararsız olduğu yönündeki yargıyı kabule götürürken, vehmin bedihesi bir yandan ölü bir bedenin zarar veremeyeceği yargısını kabule götürürken diğer yandan da "ölüden korkulacağı" yargısını kabule götürür. Öyleyse mezheplerin zorunlu doğrulukta olduğunu öne sürdükleri söz konusu önermelerde vehmin yanılgısı bulunuyor olabilir.[147] Fakat vehmin bedihesi ile aklın bedihesi arasında bir ayrım yapmanın ve altıncı argümanda dile getirilen şüpheye buradan hareketle çözüm üretmenin birtakım problemler içerdiği söylenebilir.

Eğer vehmin bedihesi ile aklın bedihesi arasında ayrım yapmamızı mümkün kılan şey, vehmin bedihesinin kendi içinde tutarsız olan önermeler dizgesini kabul etmeyi gerektirmesi ise bu durumda şu tarzda bir problemle karşılaşmamız kaçınılmaz görünmektedir: bedihî olduğunu düşündüğümüz şu ya da bu önermenin kendi içinde tutarsız olan bir önermeler dizgesine hiçbir biçimde yol açmadığını nereden bilebiliriz?[148]

---

[146] Cürcânî vd., *Şerhü'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyeteyn*, c. 1, 183.
[147] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 271.
[148] Bu şüphe Îcî ve Cürcânî'den önce Gazzâlî ve Râzî tarafından dile getirilmektedir. Bkz. el-Gazzâlî, *Mustasfa*, 112-113; Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî dirâyeti'l-Usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Beyrut: Daru'z-Zehâir, 2015), 1/162-163.

Varsayalım ki x bedihî önermesinin doğru olmasını gerektirdiği A önermeler kümesi bulunuyor olsun. Biz A kümesinin tüm elemanlarını tespit ettiğimizi nereden bilebiliriz? A'da yer alan tüm önermeleri tespit ettiğimizi varsayalım. Bu önermelerin birbiriyle tutarlı olduğunu tespit etmiş olsak bile hala şu tarzda bir olasılığı dışlamış olamayız: (B) A kümesinde yer alan öyle bir önerme vardır ki bu önerme A kümesini kendi içinde tutarsız hale getirmektedir ve henüz bu önermenin varlığı tespit edilememiştir. Bu tarzda bir itirazın olası bir yanıtı şu yönde olabilir: eğer herhangi bir nesnenin varlığına ilişkin elimizde bir delil yoksa onun var olmadığına yönelik inancımız makuldür. Bu inanç her ne kadar makul olsa da karşıt olasılığın, yani (B) olasılığının varlığı söz konusu inancın, yani x bedihî önermesinin doğruluğunu gerektirdiği A kümesinin kendi içinde tutarlı olduğu yönündeki inancın kesinliğini ortadan kaldırır görünmektedir. Îcî ve Cürcânî bu yöndeki bir karşı-çıkışı atıf yaptığımız pasajda çözümlemez.[149] Söz konusu probleme bu pasajda çözüm üretmemiş olsalar bile bu itirazın çözümünü onların söz konusu argümanlara yönelik genel çözümlerinde bulmamız mümkündür.

Daha sonra Îcî ve Cürcânî söz konusu altı argümanın tamamına yöneltilebilecek bir eleştiriye değinir. Bu eleştiriye göre argümanlarda yer alan öncüllerin hiçbiri duyusal önermeler değildir aksine bu öncüller ya bedihî önermelerden ya da bedihî önermelere dayandırılabilecek nazarî önermelerden oluşmaktadırlar. Eğer bedihî önermeler geçerliliğe sahip önermeler değillerse bu argümanlar da geçerli olmamalıdır. Ne var ki bedihîleri eleştirenler bu itiraza şu yönde bir yanıt üretebilirler: söz konusu argümanlar kesin bir biçimde bedihîlerin geçerliliğini ortadan kaldırmayı hedeflememektedirler. Aksine bu argümanların amaçladığı şey kabaca bedihî önermelerin geçerli olarak kabul edilmelerinin içerdiği problemleri gösterip "kuşku uyandırmak"tır.

Son olarak Îcî ve Cürcânî söz konusu gruba bir argüman daha atfetmektedir: bedihî önermelere ilişkin söz konusu kuşkuların giderilmesi titiz bir akıl yürütmeyi gerektirdiğine göre bu önermeler bedihî olmamalıdır. Eğer bu kuşkular çözümlenmeden bırakılırsa bu kez de şüpheler geçerliliğini koruyacak, böylece bedihî önermelere olan güven ortadan kalkacaktır. Bu yöndeki bir karşı-çıkışı Îcî ve Cürcânî söz konusu argümanların çözümlenmeseler bile bedihîlere olan güvenin ortadan kalkmayacağını, yanı sıra bu şüphelerin çözümlenmesiyle hedeflenen şeyin kanıtlama olmadığını aksine içerdikleri problemlerin ortaya konulması ile doğru olamayacaklarının kanıtlanması olduğunu ifade ederek çözümlerler. Başka deyişle söz konusu argümanlar ne bedihî

[149] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf,* c. 1, 272.

önermelerin kanıtlanmasını gerektirirler ne de onlara olan güveni ortadan kaldırabilirler.[150]

[150] el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, c. 1, 273-275.

SONUÇ

Felsefî mirasın İslam dünyasına intikaliyle birlikte Müslümanlar bir şekilde bilgi sorunuyla yüzleşmişler, bilginin mümkün olup olmadığını, neyi bilip neyi bilemeyeceğimizi, bilgimize neyin kaynaklık ettiği gibi sorunları tartışmışlardı. Her ne kadar bu sorular ve yanıtları erken dönemlerde naif bir görünüme sahip olsa da felsefî kelâmın ortaya çıkmasıyla birlikte hem sorular hem de sorulara verilen yanıtlar derinleşmiştir. Derinleşmenin meydana geldiği sorulardan biri de tüm bilginin zemininde yer alan yargılarımızın geçerliliği ve güvenilirliği sorunudur. Bilindiği gibi Râzî *el-Muhassal*'ında temel inançlar söz konusu olduğunda kaç farklı tavır alınabileceğine işaret etmekte ve geliştirdiği tahkik yönteminin bir uzantısı olarak bu tavırların mümkün temellerini ele almaktadır. Buna göre dört tavır mümkündür: Temel inançlarımız i- yalnızca duyusal önermelerden oluşmaktadır, ii- yalnızca bedihî önermelerden oluşmaktadır, iii- duyusal önermelerin bir kısmı ile bedihî önermelerin bir karmasıdır ve son olarak iv- ne duyusal önermeler ne de bedihî önermeler geçerli değildir. Râzî'nin bilginin imkânına ilişkin geliştirdiği bu tartışma sonrasında Îcî gibi müteahhir kelamcıları tarafından miras olarak alınacak ve geliştirilecektir. Nitekim bu sorun Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ında kendine bir yer bulur ve Cürcânî tarafından titiz bir şerh çabasının konusunu teşkil eder.

Şerhü'l-Mevâkıf'ın ilgili pasajlarında yer alan duyusal önermelerin zorunluluğu ile ilgili argümanlar temelde şu beş yargıya indirgenebilir: i- Duyusal önermeler tümel önermelerde kesinlik sağlayamazlar. Bunun nedeni tümel bir kavramın yalnızca bilfiil var olan nesneleri değil aynı zamanda mümkün olan nesneleri de kuşatıyor olmasıdır. ii- Duyu organlarımız bazı durumlarda bizi yanılgıya sürüklemektedir. Duyusal önermelerin eleştirisi başlığı altında incelediğimiz üçüncü ve beşinci argüman bu yargıya indirgenebilir. iii- Dış dünyanın zihnimizden bağımsız biçimde var olduğu veya bir hayal ürünü olmadığı yönündeki realist tavır gerekçelendirilemez. Kısaca ifade edildiğinde Cürcânî bu karşı çıkışları duyuların tümel yargılarda zaten kesinliği sağlayamayacağı, duyusal önermelerdeki kesinliğe yalnızca birtakım ek öğelerin, başka deyişle aklın kendine özgü faaliyetinin dâhil olmasıyla erişilebileceğini öne sürerek çözümler. Aynı çözüm ii. eleştiri için de geçerlidir. Aristoteles'e benzer biçimde Cürcânî duyumsamanın normal koşullar altında gerçekleştiğinde bizi hiçbir biçimde yanıltmadığını, duyusal önermelerin daima aklın kontrolü sayesinde kesinliğe ulaşabileceğini ifade eder.

Duyusal önermelerin eleştirisinden ziyade söz konusu problemlerin ciddi anlamda derinleştiği nokta âşikar doğrulukta görünen yargıların eleştirisidir. Bu eleştiriler de temelde altı argümana dayanmaktadır. Birinci argüman (BVY) önermesinin kuşkuya açık olduğunu öne sürmekte ve bunu dört gerekçeye dayandırmaktadır: i- (BVY) önermesi kendi içinde çelişen bir önermenin doğruluğunu gerektirir: ma'dum vardır. ii- (BVY)'de içerilen "var" ve "yok" terimleri çelişik terimler değildir. iii- (BVY) önermesinde içerilen "var" ve "yok" –ister kendinde varlık anlamında alınsın isterse de arazî varlık anlamında alınsın- yüklemleri tutarlı ve anlamlı biçimde nesnelere yüklenemez. iv- Hâlin var olup olmadığında ilişkin tartışmalar zorunlu doğrulukta görünen önermelerin kuşkuya açık olduğunu gösterecektir. İkinci argüman Eş'ariler tarafından geliştirilen âdet kuramına dayanmakta, bedihî önermelerde var olan kesinlik duygusunun aynı ölçüde dünyanın işleyişine dair inançlarımızda da bulunduğunu, bununla birlikte söz konusu bu inançların gerçek anlamda kesin olmadığını, dolayısıyla bedihîlerin de kuşkuya açık olduğunu ileri sürmektedir.

Dikkatlice incelendiğinde ikinci argüman ve diğer argümanların tamamı temelde kesinlik duygusunun yanıltıcılığına odaklanmaktadır. Dolayısıyla bu argümanları şu şekilde formüle etmemiz mümkündür: öyle durumlar olabilir ki p önermesinin doğru olduğuna ilişkin sahip olduğumuz kesinlik duygusu söz konusu önermenin doğruluğunu temin etmez. Böyle bir durum söz konusu beş argümanın da gösterdiği üzere mümkün olduğuna göre neden bedihî yargılarımızın da benzer bir yapıda olduğunu söyleyemeyelim? Cürcânî birinci gerekçeyi bir şeyin varlığı ile mefhumu arasında yaptığı ayrıma dayandırmaktadır. Hiçbir biçimde var olmayan bir şeyi tasavvur etmek mümkün olmadığına ve (BVY) önermesi yokluk kavramını içerdiğine göre yokluğun tasavvurunun belirli bir anlamda mümkün olması gerekir. Bu tasavvuru mümkün kılan şey esasında yokluğun mefhumudur, yoksa zatı değildir. İkinci gerekçenin çözümü de aynı ayrım üzerinden sunulmaktadır. Üçüncü gerekçenin çözümünü temelde varlık yükleminin itibârî olduğu yönündeki yargıya indirgeyebiliriz. Çünkü bu gerekçe kapsamında dile gelen her bir kuşkucu eleştiri bu çözümle ortadan kaldırılabilir. Yukarıda diğer argümanları tek bir argümana indirgemiştik. Buna bağlı olarak bu argümanların çözümü de tek bir yargıya indirgenebilir: her ne kadar bu argümanlarda varsayılan durumlardaki inançların kesinlik düzeyiyle bedihî önermelere olan inançların kesinlik düzeyi birbiriyle aynı olsa da, bedihî önermeler diğer inançlardan farklı olarak *çürütmeye açık* değildir.

KAYNAKÇA

Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, XII, en-Nazar ve'l-ma'ârif*. thk. İbrahim Medkûr. 16 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

Abrahamov, Binyamin - Kazanç, Fethi Kerim. "İslâm kelamında zorunlu bilgi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 231-251.

Adamson, Peter (ed.). *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. Cambridge University Press, 2013.

Alper, Ömer Mahir. "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 1/2 (15 Mayıs 2015), 35-68.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* II/3 (2015), 75-170.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *el-Mubîn fî şerhi meâni elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*. thk. Hasan Mahmud eş-Şafiî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Baskı., 1993.

Amiri, Ebü'l-Hasan Muhammed b Yusuf el-. *Kitabü'l-Emed ale'l-ebed*. thk. E. K. Rowson. Beyrut: Darü'l-Kindî, 1. Baskı., 1979.

Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul : Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2005.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 6. Basım, 2021.

Aristoteles. *The Complete Works of Aristotle the Revised Oxford Translation*. Princeton University Press, 1984, 1984.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *Usûlü'd-dîn*. Beyrut, Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 2002.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed Basri el-. *et-Takrib ve'l-irşad : es-sagir*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed Basri el-. *Temhidü'l-evail ve telhisü'd-delail.* Beyrut : Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986.

Bernecker, S. - D. Pritchard (ed.). *The Routledge Companion to Epistemology*. Routledge, 2011.

Block, Irving. "Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception". *The Philosophical Quarterly (1950-)* 11/42 (1961), 1-9.

Bulğen, Mehmet. *Klasik İslâm düşüncesinde atomculuk eleştirileri*. İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Chisholm, Roderick M. *The Foundations of Knowing*. Univ of Minnesota Press, 1982.

Code, Alan. "Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates the Principle of Non-Contradiction?" *Canadian Journal of Philosophy* 16/3 (1986), 341-357.

Cottingham, John. *Akılcılık*. çev. Bülent Gözkan. Ankara: Doruk Yayıncılık, 1. baskı., 2003.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif vd. *Şerhü'l-mevâkıf ve meahu haşiyetu's-Siyâlkûtî ve'l-Çelebi alâ şerhi'l-mevâkıf.* thk. Mahmud Ömer Dimyâtî. Lübnan, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1998.

Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Şerhü'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2015.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el- vd. *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile.* thk. Fuad Seyyid. Beyrut - Berlin: Darü'l-Farâbî - Klaus Schwarz Verlag, 2017.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh.* thk. Abdulazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Devha: Câmiatü'l-Katar, 1. Baskı., 1399.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-İrşad ila kavâtıı'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*. Kahire : Mektebetü'l-Hanci, 1950.

Daşdemir, Yusuf. "İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları". *Felsefe Dünyası (Dergi)* 55 (Ocak 2012), 219-240.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı., 2015.

Dhanani, Alnoor. *Kelâmın fizik kuramı : Basra Mu'tezilesi kozmolojisinde atomlar, uzay ve boşluk*. çev. Mehmet Bulğen. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı., 2013.

Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Ocak 2005), 125-141.

Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 3: A History of Religious Thought in Early Islam*. çev. Gwendolin Goldbloom. 3 Cilt. Boston, Leiden: Brill, 2017. https://brill.com/view/title/34588

Ess, Joseph van. *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddîn al-Îcî*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMHB, 1966.

Eş'ari, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak. *Makalatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1963.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı., 2019.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *el-Erbain fî usuli'd-din*. Lübnan, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 2009.

Furth, Montgomery. "A Note on Aristotle's Principle of Non-Contradiction". *Canadian Journal of Philosophy* 16/3 (1986), 371-381.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mustasfâ - İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Baskı., 2019.

Gettier, Edmund L. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23/6 (1963), 121-123.

Goldin, Owen. "Circular Justification and Explanation in Aristotle". *Phronesis* 58/3 (2013), 195-214.

Grünberg, Teo. "Mantık ve Gerçeklik". *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*. 367-375. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı., 2019.

Gutas, Dimitri. “İbn Sinâ’nın Empirizmi”. *İbn Sinâ’nın Mirası*. ed. M. Cüneyt Kaya. 245-293. Klasik yayınları; 11. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Baskı., 2020.

Gutas, Dimitri. “The Empiricism of Avicenna”. *Oriens* 40/2 (2012), 391-436.

Güven, Özgüç. “Mantık Felsefesinde Temel Tartışmalar”. *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi* 7 (Ekim 2016).

Haklı, Şaban. “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 449-480. İSAM yayınları; 153. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı., 2018.

Hasan, Moiz. *Foundations of Science in the Post-Classical Islamic Era: The Philosophical, Historical and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharîf al-Jurjani’s (d. 1413) Project*. İndiana, Notre Dame: Yok, 2017.

Hayrettin Nebi Güdekli. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b Hasan b Furek el-Ensârî İbn. *Mücerred makalati’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ari.* Beyrut : Dârü’l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1987.

Irwin, Terence. “Aristotle”. *Blackwell’s A Companion to Epistemology*. ed. Jonathan Dancy - Ernest Sosa. 240-244. Blackwell Companions to Philosophy. Wiley-Blackwell, 2. Baskı., 2010.

Irwin, Terence. *Aristotle’s First Principles*. Clarendon Press, 1989.

İbn Sinâ, Ebu Ali el-Hüseyin b Abdullah b Ali. *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı., 2018.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu’ş-Şifa : Metafizik*. çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İsfahani, Mahmud b Abdurrahman el- - Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Tesdîdü’l-kavâid fî şerhi tecrîdi’l-akâid, Hâşiyetü’t-tecrîd*. thk. Eşref Altaş vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Karabey, Ramazan Atıl. “Çelişmezlik İlkesinin Kesinliği Sorunu”. *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı - Çağdaş Mantık Tartışmaları*. ed. Nazlı İnönü. 5/75-97. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018.

Kaş, Murat. *Seyyid Şerif Cürcani'de Zihni Varlık*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, 2017.

Kaya, Ayşe. *Fahreddîn Er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Kaya, M. Cüneyt (ed.). *İslam düşüncesinde süreklilik ve değişim : Seyyid Şerif Cürcani örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. baskı., 2015. http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=333645&tarama=Seyyid+%C5%9Eerif+C%C3%BCrcani+%C3%B6rne%C4%9Fi

Lukasiewicz, Jan. "On the Principle of Contradiction in Aristotle". çev. Vernon Wedin. *The Review of Metaphysics* 24/3 (1971), 485-509.

McGinnis, John. "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method". *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*. ed. Shahid Rahman vd. Springer Science & Business Media, 2008.

Mehdiyev, Nebi (ed.). *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2021.

Moser, Paul K. *Oxford Epistemoloji*. çev. Hasan Yücel Başdemir - Nebi Mehdiyev. İstanbul: Adres Yayınları, 2. Basım, 2020.

Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî. *Nihâyetü'l-Ukûl fî dirâyeti'l-Usûl*. thk. Said Abdüllatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Daru'z-Zehâir, 1. baskı., 2015.

Öztürk, Fatih. "Temelcilik, Uyumculuk Ve Sonsuz Gerileme Problemi". *Felsefe Dünyası* 60 (15 Aralık 2014), 44-66.

Râzî, Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b Muhammed et-Tahtani er-. *Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye*. Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1948.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn. *Kitâbu'ş-Şifa : İkinci analitikler Burhan*. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2. Baskı., 2015.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. 2 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 2. Baskı., 1975.

Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-. *Şerhu’l-mekâsıd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Lübnan, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 2. Baskı., 1998.

Tehânevî, Muhammed A‘lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfü Istılâhâti’l-Fünûn Ve’l-Ulûm*. Lübnan, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. baskı., 1996.

Türker, Ömer. *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.

Türker, Ömer. *Seyyid Şerif Cürcani’nin tevil anlayışı : yorumun metafizik, mantıkî ve dilbilimsel temelleri*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, 2006. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

Türker, Ömer. “Şerhu’l-Mevâkıf: Kelam İlminin Son Büyük Klasiği”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/28 (2016), 377-381.

Whitfield, Peter. *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 4. Basım., 2018.

Wisnovsky, Robert - Meral, Arzu. “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Ocak 2004), 85-118.

Zuppolini, Breno Andrade. “Aristotle’s Foundationalism”. *Dissertatio* 44 (2016), 187-211.