



İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE YALANCI PARADOKSU VE HOCAZADE BURSEVİ'NİN “HALLU MAĞLATATİ'L-MÜSEMMA'İ Bİ'L- CEZRİ'L-ESAMM” ADLI RİSALESİ

Mehmet AYDIN*

ÖZET

Bu makalede “yalancı paradoksu”nun bir problem olarak İslam düşüncesinde ortaya çıkışını açıklamak ve onu çözmeye yönelik ileri sürülen bazı görüşleri analiz etmek amaçlanmıştır. Yalancı paradoksu, “Söylediğim bütün söz yalandır/yanlıştır” formunda dile getirilmiştir. Böyle bir cümle bir haber cümlesidir ve bu cümlede doğruluk ile yanlışlık birleşmektedir. Paradoks da iki çelişik iddianın bir cümlede birleşmesinden kaynaklanmaktadır. Yalancı paradoksunun tarihsel gelişimi ile birlikte Hocazade Bursevî'nin Hallu Mağlatatî'l-Müsemma'î Bi'l-Cezri'l-Esamm adlı risalesinde paradoksu sunuşu ve çözme tarzı tahlil edilmiş ve değerlendirilmiştir. Hocazade eserinde hüküm ile hükmün durumu arasında bir ayırım yapmış, “doğrudur” veya “yanlıştır” gibi yüklemli cümlelerin problematik yapısını tartışmış ve sonunda yalancı paradoksunun kesinlikle çözülebilir olduğunu iddia etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yalancı paradoksu, haber cümlesi, mugalata, doğruluk ve yanlışlık, hüküm, önerme, delalet

THE LIAR PARADOX IN THE ISLAMIC THOUGHT AND THE TREATISE CALLED “HALLU MAGLATATİ'L-MUSAMMA'İ Bİ'L-CAZRİ'L-ASAMM” OF HODJAZADA BURSAWI

ABSTRACT

This article aims to explain the emergence of “liar paradox” as a problem in the Islamic thought and to analyze some ideas put forward for solving it. The liar paradox was expressed in the form of “All I'm saying is a lie/false”. Such a sentence is a declarative sentence (habar) and in this sentence truth and falsity are together. The paradox occurs from the conjunction of the two contradictory assertions in a sentence. Together with the historical development of the liar paradox, Hodjazada Bursawi's (d. 893/1488) presentation and solving the paradox in his work called Hallu Mağlatatî'l-Musammâti Bi'l-Cazri'l-Asamm is analyzed and evaluated. Hodjazada have made a distinction between the judgment and the status of judgment in his work, and discussed the problematic structure of statements with predicates like “is true” or “is false”, and finally, claimed the liar paradox is certainly solvable.

Keywords: Liar paradox, declarative sentence, fallacy, truth and falsity, judgment, proposition, signification

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.
mehmetaydin@deu.edu.tr.

Giriş

Düşünce tarihinde yalancı paradoksunun Giritli Epimenides'e ve Euclid'in (M.Ö. 330-275) öğrencisi Eubullides'e kadar geriye giden bir geçmişi bulunmaktadır. Özellikle Epimenides'in "Bütün Giritliler yalancıdır" sözü Aristoteles'ten sonra yoğun bir şekilde tartışılmıştır. 20. yüzyıla geldiğimizde ise mantığın temelleri üzerine yapılan incelemelerde yalancı paradoksunun önemli olduğu yeniden fark edilmiş; özellikle Bertrand Russell'in¹ mantık ve matematik üzerine yaptığı incelemelerde yalancı paradoksunu yeniden keşfetmesinden sonra, Wittgenstein², Tarski ve Kripke gibi çağdaş filozoflar bu paradoksun

¹ Bertrand Russell Matematiğin mantıksal temelleri üzerine çalışırken karşılaştığı yalancı paradoksuna dair düşüncelerini şöyle ifade eder: Temelde Epimenides'ininkine benzer bir çelişki ya da tenakuz, bir kişiye yazılı bir kâğıt parçası vermekle yaratılabilir. Verilen kâğıtta "Bu kâğıdın diğer yüzündeki ifade yanlıştır" yazısı yazılmıştır. Bu yazıyla karşılaşan kişi kâğıdın diğer yüzünü çevirdiğinde ise "Bu kâğıdın diğer yüzündeki ifade yanlıştır" yazısını görür. Russell, yetişkin bir insanın vaktini böylesi saçmalıklara ayırmasının yazık olduğunu, ancak bundan kaçamayacağını belirtir. Ona göre sıradan öncüllerde böyle tenakuzlardan kaçınılamıyorsa, yanlış giden bir şeyin var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu sorun, önemli olsun ya da olmasın, meydan okuyan bir mesele olarak görülmelidir. Russell, 1901 yılının ikinci yarısında, meselenin çözümünün kolay olduğunu farzetmiştir; ancak senenin sonunda onun büyük bir problem olduğu sonucuna varmıştır. Bunun üzerine "ben", diyor Russell, "çözümü askıya alarak, *The Principles of Mathematics*'i bitirmeye karar verdim". Bkz., Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell*, George Allen and Unwin Ltd., The Atlantic Monthly Press, The United State of America 1967, s. 221-222.

² Wittgenstein da yaptığı çalışmalarda yalancı paradoksuyla ilgilenmiş ve bu paradoksun nasıl ortaya çıktığı üzerinde durmuştur. Ona göre yalancı paradoksu şöyle ortaya çıkmaktadır: Bir kimse "Ben yalan söylüyorum" dediğinde, buradan kalkarak onun hem yalan söylediği hem yalan söylemediği sonucunu çıkarırız. Bu sonuç bizi bir çelişkiyle ya da paradoksla yüz yüze getirir. Wittgenstein'a göre böyle bir paradoks dilimizi daha az kullanışlı hale getirir. Çünkü dil kurallarına göre oluşturduğumuz bir önerme ya da cümle bize kendi çelişğini de sunar. Dolayısıyla bir önermeden onun kendi çelişği eşit derecede çıkarılır ama bunlar birbirlerine eşit değildirler. Wittgenstein bunun faydasız bir işlev ve bir dil oyunu olduğunu belirtir. Bkz., Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed., G. H. Von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1998, s. 120. Ayrıca, Matematiğin temelleri üzerine yaptığı çalışmanın başka bir yerinde Wittgenstein yalancı paradoksuyla ilgili şu açıklamalarda bulunur. "Birisini insanlara gelir ve onlara 'Ben her zaman yalan söylüyorum' der. Onlar da ona şu cevabı verirler: Evet! Bu durumda sana güvenebiliriz. Ama o kişi söylediği sözle neyi kastediyor? Gerçekten doğru bir şeyi söylemekten aciz olduğu hissini mi dile getiriyor? O, neyi kastederse kastetsin, 'Ben her zaman yalan söylüyorum' diyor. Peki, bunda ne var denecek olursa, onun bir yalan olduğunu söyleriz. Ama bu durumda sen hiçbir zaman yalan söylememiş olursun. Buna vereceği cevap ise 'hayır' olacaktır; yani söylediklerinin tümünün yalan olduğunu ifade edecektir. Burada, belki de, bu adamın bizim 'doğru' ve 'yalan söylemek'le kastettiğimiz şeyin aynısını kastetmediğini söylememiz gerekir. Veyahutta o, söylediği şeyin titreme gibi geçici belirtilere ya da kalbinden gerçekten hiçbir şeyin geçmemesine benzer bir şeyi kastediyor. Yine onun 'Ben her zaman yalan söylüyorum' sözünün gerçekten bir iddia olmadığı da söylenebilir. Aksine onun bir nida (haykırış) olduğu da ileri sürülebilir. Burada şu da söylenebilir: eğer o, bu cümleyi düşünüp taşınarak söylüyorsa, sözlerin, alışılmış tarzdaki anlamını değil de, belirli

önemi ve çözümünü üzerinde durmuşlardır. Genel olarak bakıldığında görülecektir ki, mantık ve dil analizleri üzerinde çalışan çağdaş filozoflar, formel hakikat teorisi ile bir cümlenin anlamı üzerinde yürüttükleri soruşturmalarda paradoksları dikkate almışlar ve incelemeye değer bulmuşlardır.

Ortaçağda ve çağdaş dönemde, dil ve mantık açısından yalancı paradoksuna yönelik yoğun ilgi gösterilmesinin önemini anlamak için Epimenides'in cümlesinde işaret edilen iki olguyu göz önüne getirmek yeterlidir. Birincisi, Epimenides'in kendisi bir Giritlidir. İkincisi, bütün Giritliler zaman zaman değil, her zaman yalan söylemektedir. Yani her bir Giritlinin söylediği her bir söz yalandır. Bundan dolayı Epimenides'in sözü, bizzat sözün kendisinin yanlış olduğuna işaret eder. Modern dönemde ise bu paradoks, "Bu cümle yanlıştır" şeklinde ifade edilmiştir. Eğer bu cümle doğru ise yanlıştır ve yanlış ise doğrudur. Görüldüğü gibi bir cümlede ifade edilen paradoks hiçbir gramer kuralını bozmamakta ve cümle, anlamı bilinen sözcüklerden oluşmaktadır.³

Yalancı paradoksunun ifade edildiği cümlelere bakıldığında, yalancı paradoksunun bir ya da daha fazla cümlede ifade edilen şekillerinin olduğu görülecektir. En basit şekli tek basamaklı olup tek bir cümlede ifade edilendir. Örneğin bir adam kendisinin yalan söylediğini bildirdiğinde, onun söylediği söz doğru mudur yoksa yanlış mıdır? Burada ortaya konan paradoks "Söylediğim söz yanlıştır" formunda ifade edilir.

Sözkonusu cümlede ortaya konan yalancı paradoksu üzerinde Ortaçağ İslam kelimcileri ve filozofları oldukça sofistike ve bağımsız tartışmalar yürütmüşlerdir. 10. yüzyılın başından itibaren İslam kelimcileri yalancı paradoksunun basit şekliyle ilgilenmiş, daha sonraki dönemlerde İslam filozofları *Sofistika* ve özellikle *Muğalata* başlıkları altında aynı paradoks üzerinde çalışmış ve bunun birçok çözüm yolunun olduğunu göstermeye girişmişlerdir. 15. yüzyılda yaşamış olan Osmanlı âlim ve düşünürü Hızır Bey'in (ö. 863/1458) öğrencileri ve derslerinde yardımcılarından Hocazade Bursevî (ö. 893/1488) ve Şemseddin Hayâlî (ö. 886/1481), problemin çözümü yolunda konuya önemli katkılar yapmışlardır.

Bu çalışmada, tarihsel açıdan, İslam düşüncesinde yalancı paradoksunun bir problem olarak ortaya çıkışı üzerinde durulacak ve Hocazade Bursevî'nin yalancı paradoksuyla ilgili olan *Hallu Mağlatati'l-Müsemmati Bi'l-Cezri'l-Esamm* adlı risalesinde ortaya konan problem ve önerilen çözüm ele alınıp değerlendirilecektir. Dolayısıyla çalışmamızın iki ayaktan oluştuğu görülecektir.

bir tarzdaki anlamını kastetmiş olabilir". Bkz., Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, s. 255.

³ J. C. Hicks, "The Liar Paradox in Legal Reasoning", *Cambridge Law Journal*, vol. 29, no. 2 (1971), s. 275-291.

İlk ayağında, İslam düşüncesinde yalancı paradoksunun bir problem olarak nasıl ortaya çıktığı sorusuna cevap aranacak ve bununla ilgili Mutezili ve Eş'arî kelimcilerin görüşlerine; daha sonra bu görüşlerin filozoflar, özellikle Ebherî ve Nasıruddin et-Tûsî tarafından nasıl ele alındığına yer verilecektir. İkinci ayağında, Hocazade Bursevî'nin sözkonusu risalesi ve tahlili yer alacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki, sözkonusu risalede önerilen çözümün, tıpkı modern felsefede olduğu gibi, mantıksal ve dilsel zeminde ifade edilen hakikat anlayışıyla yakından ilişkili olduğu göz ardı edilmemelidir. Hocazade Bursevî'nin de İslam felsefesi geleneğinde kabul edilen hakikat teorisine, yani uygunluk teorisine bağlı kalarak yalancı paradoksuna çözümler önerdiğini görmekteyiz. Ana hatlarıyla bu teoriyi şu şekilde ifade edebiliriz. Bir önerme ya da cümle, bir hüküm dile getirir. Dolayısıyla bir cümle, bir şeyin var olduğunu ya da var olmadığını bildirir. Eğer cümlede ifade edilen hüküm, haber verilen olguya uygun ise doğru; değil ise yanlıştır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, bir cümlede ifade edilen hüküm, cümlenin konusuna ait bir özelliği konuya yüklüyorsa ya da konuya ait olmayan bir özelliği ondan nefyediyorsa, doğrudur. Bu bakış açısına göre hakikat ya da doğruluk, düşüncenin realiteye uygunluğundan ibarettir. Dolayısıyla buradan hareketle realiteye uygun önermelerin ya da cümlelerin doğru önermeler ya da cümleler olduğunu söylemekteyiz. Bu anlayışa göre doğruluk ve yanlışlık cümlelerin mutlak özellikleri olarak alınır, ama cümlelerde ihtimaliyete yer verilmez.

Yukarıda kısaca işaret ettiğimiz hakikat anlayışı, Hocazade Bursevî'nin yalancı paradoksunun çözümüne dair yaklaşımının zemininde yer almaktadır. Bu yaklaşımın yalancı paradoksunun çözümünde nasıl kullanıldığını görmek ve aynı zamanda yapılacak başka araştırmaları ve çözümlenmeleri kolaylaştırmak için Hocazade Bursevî'nin sözkonusu risalesinin araştırmacıların istifadesine sunulmasının gerekli olduğunu düşündük ve bu düşünceyle risalenin metnini makalenin bir eki olarak yayınlamaya karar verdik. Bununla birlikte çağdaş filozoflar tarafından yalancı paradoksunun çözümüne yönelik ortaya konan düşüncelerden yararlanarak Hocazade'nin çözümünü yorumlamaya çalıştık. Bunun yanında bu çözümün İslam düşünce tarihi içindeki yerini görmek için 10. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar yalancı paradoksunu ele alan kelamcı ve filozoflara kısaca temas ettik ve Osmanlı dönemindeki diğer çalışmalara atıfta bulunduk. Ancak belirtmemiz gerekir ki çalışmamızda yalancı paradoksuna dair İslam düşüncesi ve felsefesinde yapılan bütün tartışmalara yer vermedik; daha çok paradoksun tarihi seyri üzerinde kısaca durduk. Özellikle İslam düşüncesinde yalancı paradoksunun kelimcilerin elinde ortaya çıkışı ve gelişimi üzerinde durduktan sonra, problemin filozofların eline geçmesiyle kazandığı felsefi-mantıksal konumuna ağırlık verdik. Bu çerçevede Ebherî ve Nasıruddin et-Tûsî'nin yalancı paradoksuna dair yaklaşımı üzerinde biraz ayrıntılı durduk. Kısaca ifade etmek gerekirse, makalenin özünü, yalancı paradoksu probleminin

İslam düşüncesinde tarihsel olarak ortaya çıkışı ve gelişiminin açıklanması ile Hocazade Bursevî'nin yalancı paradoksu ile onun çözümüne dair yaklaşımının tahlil edilmesi oluşturmaktadır. Aşağıda öncelikle Risalenin tahkikinde kullanılan nüshalar hakkında bilgi verilecektir.

Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti Bi'l-Cezri'l-Esamm Adlı Eser ve Nüshaları

Risalenin tahkikinde kullandığımız nüshaların bulunduğu kütüphaneler aşağıda sunulmuş ve her bir nüsha belirli bir harf ile gösterilmiştir. Bazı nüshaların hamişlerinde risalenin Hocazade'ye değil de Hatibzade'ye (ö. 901/1496) ait olduğu notuna yer verilmiştir. Ne var ki, kaynaklarda sözkonusu risalenin, Hatipzade'ye değil de, Hocazade Bursevî'ye ait olduğu açıkça ifade edilmiştir. Biz de bu konuda, risalenin bazı nüshalarındaki notun müstensihlerin hatasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Aşağıda dört, altı ve yedinci sırada zikrettiğimiz nüshalarda risalenin Hatipzade'ye; diğerlerinde Hocazade Bursevî'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Bu hata ve karıştırma, öyle görünüyor ki, Hocazade Bursevî ile aynı dönemde yaşamış olan Hatibzade'nin de husun ve kubuh konusunda bir risale kaleme almış olmasından kaynaklanmaktadır.⁴ Dolayısıyla kaynakların verdiği bilgiye dayanarak üzerinde çalıştığımız risalenin Hocazade Bursevî'ye ait olduğunu kabul ediyoruz.

1-Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa Koleksiyonu, no: 1459'daki mecmuada (225b-227b vr.) yer alan nüsha: Hocazade'ye nisbet edilmiştir. Müstensih tarafından düzeltilmiş olmasından dolayı asıl nüsha olarak seçilmiştir. Bu nüsha ب harfiyle gösterilmiştir.

2-Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Koleksiyonu, no: 802'deki mecmuada (54-56 vr) kayıtlı nüsha. Başlıkta Hocazade Bursevî'nin adı geçmemektedir. Bu nüsha ح harfiyle gösterilmiştir.

3-Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, no: 2830'daki mecmuada (75-76vr) kayıtlı nüsha: Hocazade'ye nisbet edilmiştir. Bu nüsha ش harfiyle gösterilmiştir.

⁴ Hatîbzâde Mehmed b. İbrâhîm Kastamonî, *Haşîye 'ala Mebbâsi Hüsn ve Kubh fi'l-Tavzîh*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü, Demirbaş no: 2122/4, yaprak: 35b-61b. Bu eser, kaynaklarda *Haşîye ala'l-Mukaddimâti'l-Erbaa* olarak da geçmektedir. Bkz., Saffet Köse, "Bursa'nın Hocazade'si-Hayatı ve İlmî Kişiliği", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)- Bildiriler*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2011, s. 101-125; Tevfik Yücedoğru - Veysel Kaya, "Hocazade'nin Eserleri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)- Bildiriler*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2011, s. 381-390.

4-Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no: 2200'daki mecmuada (74-77 vr) kayıtlı nüsha. Hatibzade'ye nisbet edilmiştir. Bu nüsha ج harfiyle gösterilmiştir.

5-Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2925 numarada kayıtlı nüsha. Hocazade'ye aidiyeti konusunda hiçbir bir bilgi mevcut değildir. Bu nüshaya م harfiyle işaret edilmiştir.

6-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü, no: 3247 (3247/2)'daki mecmuada (29ab vr) kayıtlı nüsha. Başlıkta risalenin Hocazade Bursevî'ye ait olduğu ifade edilmesine rağmen risalenin ilk sayfasında yer alan hamışteki bilgilerde risalenin Hatibzade'ye ait olduğu ve Hocazade'nin bu mugalata konusunda hiçbir şey yazmadığı ifade edilmiştir. Bu nüsha د harfiyle gösterilmiştir.

7-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü, no: 2122'daki mecmuada (62-64) kayıtlı nüsha. Başlıkta risalenin Hocazade Bursevî'ye ait olduğu ifade edilmesine rağmen risalenin ilk sayfasındaki hamışte risalenin Hatibzade'ye ait olduğu notuna yer verilmiştir. Bu nüshaya ف harfiyle işaret edilmiştir.

8-Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, no: 1883-6'daki mecmuada (145-146) kayıtlı nüsha. Bu nüshaya ظ harfiyle işaret edildi.

9- Tavşanlı, Zeytinoğlu Halk Kütüphanesi, 1114 numarada kayıtlı nüsha. Risalenin başlığı *Risale fi'l-Husn ve'l-Kubbi'l-Akeliyyeyn* şeklinde ifade edilmiştir. Bu nüshaya ك harfiyle işaret edilmiştir.

10-Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey Koleksiyonu, no: 705'deki mecmuada (175-176 vr) kayıtlı nüsha. Risalenin son kısmı eksiktir. Bundan dolayı tahkikte kullanılmamıştır. Bu nüshada besmeleden sonra hamdele ve salvele cümlesine yer verilmiştir.

Araştırmamıza konu olarak aldığımız risalenin nüshaları ve bulunduğu kütüphaneleri gösterdikten sonra, risalede ortaya konan düşüncenin değerinin anlaşılması için İslam düşüncesi ve felsefesi tarihinde yalancı paradoksunun serüvenine kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

A. İslam Düşüncesi ve Felsefesinde Yalancı Paradoksu'nun Kısa Tarihi

Yalancı paradoksu onuncu yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar İslam düşüncesinin önemli bir konusu olmuş ve bu paradoksa dair çeşitli çözüm

önerileri dile getirilmiştir. Özellikle yalancı paradoksunun basit şekilleri, kelimciler tarafından başka dini inançların reddedilmesi için kullanılmıştır. Aşağıda kelimciler tarafından yalancı paradoksu üzerine yapılan tartışmaların ve önerilen çözümlerin kısa bir tarihsel çerçevesi sunulacaktır.

Onuncu yüzyılın başında kelimciler dinî tartışmalarda yalancı paradoksunun ilk ve basit biçimlerini kullanmışlardır. Hayyât'ın (ö. 300/912-913) bildirdiğine göre, Mutezile kelimcisi İbrahim en-Nazzâm (ö. 222/ 836) nur ve zulmet ya da hayır ve şer ilkelerini kabul eden Maniheiztlerin görüşlerini çürütmek için ortaya koyduğu argümanda yalancı paradoksundan yararlanmıştı.⁵

Bir başka onuncu yüzyıl kelimcisi Abdu'l-Kâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ise paradoksu haberin ya da haber cümlesinin mahiyeti üzerine yapılan tartışma bağlamında sunmuştur. Ona göre haber, mantıksal anlamda bir cümle olduğu gibi peygamberin hadisi anlamına gelen bir haber de olabilir. Bir Eş'arî kelimcisi olan Bağdâdî de, tıpkı Nazzâm gibi, yalancı paradoksunu dualistlere (*seneviyye*) karşı bir argüman olarak kullanır. Ancak bu argüman, aşağıdaki alıntıdan da görüleceği gibi, mantıksal açıdan, İbrahim en-Nazzâm'inkinden daha güçlüdür. Bağdâdî kendi argümanını şöyle bir temelde sunmaktadır.

Haber, ya doğrudur ya da yanlıştır. Doğru, objesine uygundur (*mâ vâfeka mabbarahu*); yanlış ise objesine zıttır. Bir mesele dışında, bir haberin hem doğru hem yanlış olması mümkün değildir. Bu mesele şudur: Bir adam asla yalan söylemiyor ama daha sonra "Ben yalancıyım" diyor. Bu haber, onun tarafından söylenen bir yalandır. Adam haberiyle hem doğru söylüyor hem yalan söylüyor. Çünkü yalancı kendisinin yalan söylediğini haber verdiğinde, doğruyu söylüyor. Bu meselede dualistlerin (*seneviyye*) iddiasının çürütüldüğü deliller kullanılmaktadır. Çünkü doğru söyleyen kişi yalan söylemez; yalan söyleyen kişi de doğruyu söylemez. Ama aynı zamanda nûr (ışık), doğruyu meydana getirir; zalâm (karanlık) da yalanı meydana getirir. Bunun üzerine dualistlere sözkonusu kişinin aynı anda doğru ve yalan olan haberine iki yaratıcıdan hangisi sebep olmuştur, diye soracak olursak, onlar böyle bir haberi söyleyeniyile

⁵ Maniheiztler doğru ve yalanın birbirine zıt ve birbirinden farklı olduğunu iddia ederler. Onlara göre doğru/doğruluk hayırdır ve nûrdan meydana gelmiştir; yalan şerdir ve zulmetten meydana gelmiştir. Bu iddia karşısında İbrahim en-Nazzâm şu karşılığı verir: belirli bir insan bir durumda doğru ve başka bir durumda yalan söyleyebilir. Bu durumda Maniheiztlerin aynı failden iki farklı şeyin, yani hayır ve şerrin ya da doğru ve yalanın ortaya çıkabileceğini kabul etmesi gerekir. O halde iki kadim ilkenin var olduğu iddiası çürütülebilir. Daha sonra İbrahim en-Nazzâm, Maniheiztlerin iddiasının nasıl çürütülebileceğini göstermeye girişir. Bu teşebbüste o, yalancı paradoksunun ilk biçimini kullanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayyât, *el-İntisâr, er-Redd alâ İbn Râvendî el-Mülhid*, Takdim, Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire 1988, s. 72-73.

ilişkilendirirler. Buna göre doğruluk ve yanlışlığın aynı anda faille ilişkili olduğu ortaya çıkar ama bu, dualistlerin iddiasına terstir.⁶

Bağdâdî, yukarıda alıntılanan metninde, dualistlerin iddiasını eleştirse de onların iddiasında dile getirilen argümanların haber cümlesi bağlamında ciddiye alınması ve özellikle haber veren bir kimsenin niyetinin, yani yalan söyleme kasdının olup olmadığının dikkate alınması gerektiği üzerinde durmaktadır.⁷

Dikkatimizi yukarıda alıntılıdığımız metin üzerine yoğunlaştırdığımızda görmekteyiz ki bir haber cümlesinin çift değerli olmasında, yani haber cümlesinin ya doğru bir cümle ya da yanlış bir cümle olarak düşünülmesinde, hiçbir sorun çıkmaz. Ancak sorun, haber cümlesinin aynı anda hem doğru hem yanlış olan bir cümle olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Bağdâdî'ye göre, paradoks da sözkonusu soruna bağlı olarak ortaya çıkar. Burada haber

⁶ el-Bağdâdî, Ebî Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928, s. 217. Bağdâdî, eserin baş kısmında da haberin mahiyeti bağlamında yalancı paradoksuna kısaca temas etmiştir. Bağdâdî'nin buradaki yalancı ifadesi şöyledir: “Haber cümlesi asli anlamında doğru ve yanlış kısımlarına ayrılır. Doğru, konusuyla (hakkında haber verilen şeyle) uyumlu olan cümledir; yanlış, konusuna zıttır. Birlikte hem doğru hem yanlış olan hiçbir haber cümlesi yoktur. Bunun bir istisnası vardır. O da kendisi hakkında asla yalan söylemeyen bir kimsenin kendisinin ‘Ben yalancıyım’ bildiriminde bulunmasıdır (*ibbâr*). Bu haber onun söylediği bir yalandır. Kendisinin bir yalancı olduğunu haber veren bir yalancı doğru söylüyor. Bundan dolayı bir haber cümlesi hem doğru hem yanlıştır. Cümlenin de bir konusu vardır, yani [cümleyi söyleyen bir ve aynı kişidir]. Burada dualistlerin iddiasını çürütmek için kullanılacak bir delil vardır. Çünkü doğru söyleyen yalan söyleyemez”. Bkz., Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 13-14. Bakillânî de benzer tarzda dualistlerin görüşlerini çürütmek için yalancı paradoksunun ilk ve basit şeklini kullanır. Onun açıklamalarında şunları görüyoruz: Bir kimse “Ben Karanlık taraftarıyım” der. Bunu söyleyen kimse kimdir? Nûr taraftarı (*min eşbâsî'n-nûr*) olan bir kimse mi yoksa karanlık (*şalâm*) taraftarı olan bir kimse midir? Hayır, ondan ya da şundan değil, denir. Bunun üzerine, tekrar, o kimse hangisindedir, diye sorulur. Nûr taraftarı olduğu söylenir. Bu durumda “Ben karanlık taraftarıyım” sözünü söyleyen kimse nûru yalanlamış olur. Çünkü o, karanlık taraftarı değildir. Sözkonusu kişinin karanlık taraftarı olduğu söylenirse, “Ben karanlık taraftarıyım” sözünü söylemekle onun karanlık taraftarlığı doğru olur. Doğruluk ve yalan/yanlış tek bir cevherde mevcut olur. Bu mümkün ise, hayır ve serrin ya da adalet ve adaletsizliğin de tek bir cevherde bulunması mümkün olur. Bu sonuç ise sizin dininizi (*seneviye*) terk etmenizi gerektirir. Bkz., el-Bakillânî, Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *Kitâbu't-Tembûd*, ed., Richard J. McCarthy, S.J., Librairie Orientale, Beyrut 1957, s. 67-68. Bakillânî daha sonra sıfat ile vasf arasındaki ayırma dikkatimizi çeker ve eserin başka bir yerinde vasfın işitilen söz (*kelâmun mesmû'un*) olduğunu ve aynı zamanda hem doğru hem yanlış olması mümkün olan bir söz olduğunu ifade eder. Ona göre sıfat ise vasfın kendisinden kaynaklandığı şeydir; doğru ve yanlışla ilişkilendirilmez. Bkz., Bakillânî, *Kitâbu't-Tembûd*, s. 214-215. Bu açıklamaların devamında ise Bakillânî, vasfı belirsiz bir terim olarak ele alır. Ona göre vasf kelam olarak görülecek olursa, o Tanrı'nın zâtı sıfatlarından birini yansıtır. Ama burada şöyle bir fark da bulunmaktadır. Her vasf sıfattır ama her sıfat vasf değildir. Bkz., Bakillânî, *Kitâbu't-Tembûd*, s. 216.

⁷ Larry B. Miller, “A Brief History of the Liar Paradox”, *Of Scholars, Savants, and their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought; Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed., Ruth Link-Salinger, Peter Lang Publishing, Inc., New York 1989, s. 173-174.

cümlesinin sorun çıkarıcı istisnai tanımını yapmakla ve bu tanıma kullanılmakla ortaya çıkan yalancı paradoksu incelenmektedir. Bağdâdî'ye göre, sorun çıkarıcı istisnai tanıma başvurulmadığında, haber cümlesi doğru ve yanlış kısımlarına ayrılır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, doğru haber cümlesi vardır ve yanlış haber cümlesi vardır. Ama sorunlu olan tanım dikkate alındığında, haber cümlesi aynı anda hem doğru hem yanlış olmaktadır. Aynı anda hem doğru hem yanlış olan bir söz ancak yalancının sözü olabilir. Çünkü yalancının sözü hem doğru hem yanlış olan bir haber cümlesidir. Dolayısıyla yalancının sözünde haber cümlesinin çift değerli oluşu birleşmekte ve bir paradoks ortaya çıkmaktadır.

Bağdâdî'nin ortaya koyduğu tartışmanın daha sonraki düşünürler tarafından yapılan tartışmalar üzerinde etkili olduğunu Seyfu'd-Dîn el-Âmidî'nin (1156/7-1233) eserlerinden, özellikle *el-İbkâm fî Usûli'l-Abkâm* adlı eserinden takip edebiliriz. Âmidî yalancı paradoksunun Bağdâdî'den önce gelen Mutezile kelimcileri tarafından ciddi olarak tartışıldığını bildirir.⁸ Onun verdiği bilgiye göre, yalancı paradoksunun dokuzuncu yüzyılın başından itibaren tartışıldığını söylemek mümkündür. Mutezile kelimcileri genellikle haber cümlesinin tanımı üzerinde tartışma yapmışlardır. Daha sonra Eş'arî kelamcısı Bağdâdî bu tartışmayı devam ettirmiştir. Bu dönemde kelamın dışında yalancı paradoksunun tartışıldığını gösteren herhangi bir kanıtı sahip değiliz.

Âmidî, Bağdâdî'nin yaklaşımının yanında, Mutezile kelamı içinde haber cümlesinin tanımıyla ilgili olarak yapılan tartışmaları nakleder ve bunlar üzerine kendi değerlendirmelerini de ekler. Onun verdiği bilgilere göre, bu tartışmalarda da yalancının sözü, haber cümlesinin tanımı için problemler çıkarır.⁹ Bu problemlerin ilki, yalancı paradoksunun ortaya çıkmasıdır. Aşağıda görüleceği gibi, burada ortaya çıkan yalancı paradoksu birbirine zıt iki örnekten birinin doğru olup diğerinin yanlış olmamasıyla ilgili olarak ele alınır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, problem ya da paradoks, haber cümlesinin tanımında karşıt örneklerle yer verilmesine dayanır. Bundan dolayı haber cümlesindeki yüklem, çok sayıda konuyla ilişkili hale getirilir. Böyle bir cümlemin konusunda birden

⁸ el-Âmidî, Seyfeddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-İbkâm fî Usûli'l-Abkâm*, yay., Şeyh İbrâhîm el-Acûz, c. 2, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 247-257. Bundan sonra bu esere *el-İbkâm* şeklinde atıf yapılacaktır.

⁹ el-Âmidî bize şu bilgiyi verir: "Mutezîlî Ebu Ali el-Cubbâî, oğlu [Ebû Hâşim], Ebu Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdu'l-Cebbâr ve diğerleri bir haber cümlesinin doğruluk ve yanlışlıkla ilişkili olduğunu söylediler. Bu tanımla ilgili dört problem ortaya çıkmaktadır." Âmidî'nin bildirdiği dört problem kısaca şunlardır: İlki, "Muhammed ve Müseyleme nübüvvet iddiasında doğrudurlar" gibi bir cümlemin konusunda birbirine zıt örneklerin olması. Böyle bir haber cümlesi ne doğru ne de yanlıştır. İkincisi, haber cümlesinin tanımının döngüsel (*ed-derr*) olması. Üçüncüsü, tanımın haber cümlesinin hem doğru hem yanlış olmasını gerektirmesi. Dördüncüsü, tanımın Tanrı'dan gelen haber cümlelerinin yanlış olabileceğini ortaya çıkarması.

çok örneğe yer verilmesine bağlı olarak ortaya çıkan paradoks aşağıdaki alıntıda açıkça ifade edilmektedir.

[Haber'in tanımı] "Muhammed ve Müseylime nübüvvet iddiasında doğrudurlar" cümlesiyle çürütülebilir. Bu cümle doğru olamaz; eğer doğru olursa, Müseylime'nin iddiası doğru olur. Yine bu cümle yanlış olamaz; eğer yanlış olursa, Muhammed'in iddiası yanlış olur.¹⁰

Haber cümlesinin nasıl tanımlanacağına dair yapılan tartışmalar bağlamında haber cümlesinin konusunda karşıt iki örneğe yer verilmesi probleme yol açmaktadır. Bağdâdî'nin doğruluk ve yanlışlığa dair yaklaşımıyla Âmidî'nin yukarıdaki alıntıda sunduğu örneğe bakacak olursak şunu görürüz. 'Muhammed ve Müseylime nübüvvet iddiasında doğrudurlar' cümlesinin konusunda karşıt iki örneğe yer verilmiştir. Sözkonusu cümle, bu örneklerden sadece birisi için doğru olabilir. Dolayısıyla cümle, konularından sadece birisiyle uyumlu iken, diğeriyle değildir. Açıkça görülmektedir ki, konusunda karşıt örneklerin bulunduğu bir cümle, haberin hakikatini tanımlamada güçlük çıkarmaktadır. Bu güçlüğü ortadan kaldırmak için hakikatin, konunun ya da haber cümlesinin tanımını değiştirmek gerekir.¹¹ Âmidî tanım için güçlük çıkaran ikinci bir örnek daha sunar. O da şudur:

[Haber'in tanımı], "Benim bütün haberlerim yanlıştır" demekle, haberlerinin yanlış olduğunu söyleyen kimse tarafından çürütülür. Onun söylediği söz, bir haber cümlesidir. Bu haber cümlesi, doğru olamaz; eğer doğru olursa, onun haberlerinin tümü yanlış olur. Bu haber cümlesi onun haberlerinden biridir ve yanlış olamaz; eğer yanlış olursa, onun haberlerinin tümü bu haber cümlesiyle birlikte yanlış olacaktır. Bundan dolayı "Benim bütün haberlerim yanlıştır" dediğinde doğru söylemiş olacaktır.¹²

Buradaki alıntıdan da açıkça görülmektedir ki Âmidî, paradoksu belirli bir durumla ilgili olmaktan çıkarıp genel bir forma sokar. Bu yönüyle onun paradoksu sunuş biçimi, Bağdâdî'ninkinden farklıdır. Âmidî paradoksu sunuş aşamalarında, bir yandan, haber cümlesinin çift değerli olduğunu; diğeryandan, haber cümlesinin konusunda karşıt örneklere yer verildiğini dikkate alır ve gerçek bir paradoks oluşturacak bazı temel varsayımları dile getirir. Bağdâdî'nin "Ben yalancıyım" cümlesine bakacak olursak, şunu görürüz: Bu cümle, "Benim

¹⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, s. 250. Aynı zamanda, bu cümle Mantıkta, sofistik hilelerden biri olan "birden çok konunun tek konu gibi sorulması" yanlışını akla getirmektedir. Bkz., İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, İstanbul 1993, s. 184.

¹¹ Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid-Ninth to the Mid-Thirteenth Centuries CE", *Vivarium* 47 (2009), s. 102-103. Bundan sonra bu makaleye "The Early Arabic Liar" şeklinde atıf yapılacaktır.

¹² Âmidî, *el-İhkâm*, s. 250.

haber cümlelerimden bazıları yanlışdır” önermesinin dengidir. Ama Âmidî’nin yalancı cümlesi tümel bir önermedir: Benim haber cümlelerimin tümü yanlışdır.

Bağdâdî’ye göre konuşanın “Ben bir yalancı değilim” demesinden önce, onun “asla yalan söylemediğini” varsayıyoruz. Bu tarzda konuşanın “Benim haber cümlelerimden bazıları yanlışdır” demesinin dışında yanlış bir şey söyleme imkanı engellenir. Âmidî’ye göre ‘Benim haber cümlelerimin tümü yanlışdır’ cümlesi, konuşanın tek bir haber cümlesi olduğu varsayımına dayanır. Konuşan sadece bu cümleyi söylemiştir. Dolayısıyla burada konuşanın bu cümleyi söylemesinin dışında başka doğru bir şey söyleme imkanı ortadan kalkar.¹³

Genel bir değerlendirme yapmak için Âmidî, yukarıda ifade edilen görüşlerin yanında, Mutezile alimlerinin haber cümlesinin tanımı üzerinde yaptıkları tartışmalarda ortaya çıkan paradoksla ilgili çözümlerini¹⁴ ve onlara yöneltilebilecek eleştirileri de sunduktan sonra sözkonusu paradoksa dair yapılan tartışmanın özünü şu şekilde ifade eder.

[Haberin tanımıyla ilgili birinci probleme dair tartışmanın] ikinci kısmına gelince, haber cümlesi ya objesine (*li'l-mubbari anbi*) mutabık olur ya da olmaz. Birincisi olursa, cümle doğrudur; eğer ikincisi olursa, cümle yanlışdır; çünkü olumsuz bir cümlede (*fî's-selb*) ya da olumlu bir cümlede (*el-icâb*) iki zıddın birleşmesi imkansızdır.¹⁵

Âmidî burada yalancı paradoksunu çözmek için hiçbir teşebbüste bulunmadığı gibi Bağdâdî’nin çözümünü de dikkate almaz. Ancak ona göre, tek bir cümle hem doğru hem yanlış olamaz; çünkü doğruluk ve yanlışlık zıt şeylerdir ve iki zıddın birleşmesi imkânsızdır.¹⁶

Âmidî’nin naklettiği ve çözümlediği bilgilerden hareketle görmekteyiz ki, ilk dönem kelamcılarının kelamî düzeyde yaptığı tartışmalar, onlardan sonra gelen filozof ve kelamcılar tarafından geliştirilmiştir. İlk dönem İslam kelamında paradoks, bir kimsenin muhaliflerinin görüşlerini çürütmek için başvurduğu bir metot iken, daha sonraki dönemlerde paradoks, dilsel ve felsefi bir problem olarak ele alınmış ve araştırmaya değer bulunmuştur. İslam felsefesinin üç

¹³ Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar”, s.104.

¹⁴ Bazı Mutezile alimlerinin haber cümlesinin tanımına bağlı olarak ortaya çıkan paradoksun çözümüyle ilgili düşüncelerini kısaca şöyle ifade edebiliriz. Ebû Ali el-Cubbâî’ye (ö. 915) göre, iki konudan oluşan bir cümle (Muhammed ve Müseylime doğrudur), eğer her iki konu yüklemle uyumlu olursa, doğrudur. Ebû Hâşim’e (ö. 933) göre iki konudan oluşan bir cümle iki ayrı cümledir. Her bir cümlemin doğruluk ve yanlışlığı ayrı ayrı değerlendirilir. Kâdî Abdu'l-Cebbâr’a (ö. 1025) göre doğru ve yanlış, konuşan kimseyi değerlendirmek için kullanılır; onun konuştuğu sözü değerlendirmek için kullanılmaz. Bkz., Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar”, s.104.

¹⁵ Âmidî, *el-İbkâm*, s. 251.

¹⁶ Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar”, s. 105.

büyük filozofu olan Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün bu problemle doğrudan ilgilenmediği görülmektedir. Ancak Farabî okuluna mensup olan Hıristiyan filozof Yahya b. Adiy (893-974) bu paradoksu İslam felsefesi içinde ilk defa ele alıp tartışmıştır.¹⁷ Aşağıda felsefî ve mantıksal açıdan yalancı paradoksu üzerinde yapılan tartışmaların seyri üzerinde durulacaktır.

Filozof ve Mantıkçılarda Yalancı Paradoksu

Onüçüncü yüzyıl İslam düşüncesinde, yalancı paradoksu, haber cümlesinin tanımlanması probleminden ayrı olarak ele alınmış ve kendi başına ele alınacak bir mugalata ya da mantıksal yanıltmaca olarak görülmüştür. Dönemin bazı ünlü filozof ve mantıkçıları yalancı paradoksunu oldukça karmaşık ifadelerle açıklama yoluna gitmişlerdir. Örneğin Esîruddin el-Ebherî (1200-1265), Nasîruddin et-Tûsî (1201-1274), Kâtib el-Kazvinî (ö. 1271), Sa'd İbn Mansur ibn Kemmûne (ö. 1284) ve Şemseddin Muhammed es-Semerkindî (1240-1304) paradoksu çözmeye teşebbüs etmişlerdir.¹⁸ Onüçüncü yüzyılın ortasından itibaren yalancı paradoksu filozof ve kelâmcılar tarafından çok iyi bilinen bir mesele olarak ele alınmış ve ortak tartışma konusu haline getirilmiştir.

Yalancı paradoksunun onüçüncü yüzyılda felsefî ve kelâmî tartışmalarda önemli bir konu haline gelmesinde özellikle Ebherî ve Tûsî arasında cereyan eden tartışmanın belirli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Aşağıda bu tartışma üzerinde duracağız ve tartışmayı Ebherî'nin *Tenzîlu'l-Ejfkâr* adlı eserine eleştiri yönelten Tûsî'nin *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fî Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr* adlı eserinin *mugâlatatu 'kâilli kelâmî kâzîb'* ('söylediğim bütün söz yalandır' paradoksu) kısmı üzerinden ortaya koyacağız. Ebherî kendisinden önce yapılan çalışmalarda yalancı paradoksunun önemini fark etmiş ve onu mantıksal bir çerçevede ifade etmeye girişmiştir. Aşağıda görüleceği gibi, o, yalancı paradoksunun zor bir paradoks olduğuna işaret ederek paradoksu meydana getiren yanlış çıkarımı belirlemeye çalışmıştır.¹⁹

Zor paradokslardan (*mine'l-mugâlatât*) biri, bir kimse 'Benim şu an söylediğim bütün söz yanlıştır/yalandır' dediğinde ortaya çıkar ki, [bu cümlede] iki çelişik söz (*ictimâ'u'n-naqîzeyn*) birleşmektedir. Bu cümle, ya doğrudur ya yanlıştır. Doğru

¹⁷ Larry B. Miller, "A Brief History of the Liar Paradox", s. 173-174; Yahya b. Adiy kelâmcılar ve sofistler tarafından sorulan sorulardan birinin "Söylediğim bütün söz yanlıştır/yalandır" cümlesinin doğru olup olmamasıyla ilgili olduğunu belirtir ve bu cümlede ortaya çıkan paradoksu haber cümlesinin mahiyetiyle ilgili tartışma çerçevesinde ele alır. Bkz., Yahya b. Adiy, "Kelâmun fîhi Tefsîri Eşyâin Zekeraha inde Zikrihi Fazlu Sînâti'l-Mantık", *Makâlâtu Yahyâ bin Adiy el-Felsefîyye*, yayınlayan ve tahkik eden., Sahbân Halîfât, Umman 1988, s. 201-205.

¹⁸ Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar", s. 106

¹⁹ Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar", s. 107

ise, onun doğru ve yanlış olması gerekir. Eğer doğru değilse, o kimsenin o anda söylediği cümlelerden birinin doğru olması gerekir. Ama bu kişi, o anda o cümleden başka bir cümle söylememiştir. O halde onun söylediği cümlelerin doğru olduğu ortaya çıkar. Bu durumda cümlelerin doğru ve yanlış olması gerekir.²⁰

Alıntıdan da açıkça görüleceği üzere, Ebherî, yalancı paradoksunu “Benim şu an söylediğim bütün söz yanlıştır/yalancıdır” şeklinde tümel bir formda ele alır ve bu sözü söyleyen kimsenin sadece o sözü söylediğini varsayarak paradoksun ortaya çıktığını belirtir. Ona göre, bu sözü söyleyen kimsenin söylediği o söz hem doğru hem yanlıştır. Bu şekilde ortaya çıkan bir paradoksun çözümünü de Ebherî şu şekilde ortaya koyar:

Söylediğimiz paradoksu çözmek için şunu söylememiz gerekir: Eğer o kimsenin söylediği söz yanlış ise, onun söylediği [doğru ve yanlış] cümlelerden birinin doğru olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü onun söylediği cümlelerin doğru olması, [onun cümlesinde] doğruluğun ve yanlışlığın birleşmesinden meydana gelir. Dolayısıyla onun söylediği cümlelerin yanlış olması ise [onun cümlesinde] doğruluğun ve yanlışlığın birleşmemesini (*ademu icimâ*) gerektirir. [Onun cümlesinde] doğruluğun ve yanlışlığın birleşmemesinden onun cümlesinin doğru olduğu sonucu çıkarılamaz.²¹

Yukarıda yalancı paradoksunun nasıl ortaya çıktığına ve çözümünün ne olduğuna dair Ebherî’den yaptığımız iki alıntıya birlikte baktığımızda, yalancı paradoksunun ifade edildiği cümlelerin hem doğru hem yanlış bir cümle olduğunu görürüz. Dolayısıyla paradoksal bir cümlede doğruluk ve yanlışlık birleşmektedir. Buna göre, ilk olarak, cümle doğru kabul edildiğinde, bu cümlelerin hem doğru hem yanlış bir cümle olduğunu kabul etmemiz gerekir. İkinci olarak, cümle yanlış ise, bu cümleyi söyleyen kimsenin hem doğru hem yanlış olan cümlelerinden birinin doğru olması lazımdır. Burada ister yanlış olan cümle doğru kabul edilsin, ister doğru olan cümle doğru kabul edilsin, her iki durumda da cümle doğru ve yanlış olacaktır. Söylenen sözkonusu cümlelerin dışında o anda başka bir cümle söylenmediği için o cümlelerin kendisinin doğru olduğu ortaya çıkar. Cümle doğru olunca, bu cümlelerin hem doğru hem yanlış olan bir cümle olduğu sonucuyla tekrar karşılaşılır. Açıkça görüldüğü gibi yalancı paradoksuyla ilgili asıl sorun, yukarıda geçtiği gibi, ikinci sonuçta belirir. Çünkü hem doğru hem yanlış olan bir cümleyi söyleyen kimsenin cümlelerinden biri doğru değilse ve o anda başka bir söz de söylememişse, onun diğer cümlesi doğru olacaktır.

²⁰ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta’dîlu’l-Mi’yâr fi Nakdi Tenzîli’l-Ejfeâr*, [Mantık ve Mebâhis-i Elfâz: Mecmu’at-ı Mutân ve Makâlât-ı Tabkâkî, (Collected Texts and Papers on Logic and Language) içinde], ed. M. Mohaghegh ve T. Izutsu, Tehran 1974, s. 235.

²¹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta’dîlu’l-Mi’yâr fi Nakdi Tenzîli’l-Ejfeâr*, s. 236.

Ebherî bu sonuçla yetinmez; düşüncesini daha da ileriye götürür ve yukarıdaki alıntıda da geçtiği gibi, yalan söyleyen kimsenin cümlesi yanlış ise, onun cümlelerinden birinin doğru olduğunu kabul etmeyeceğini ileri sürer. Çünkü ona göre, yalancının cümlesinin doğruluğu, onun cümlesinde doğruluğun ve yanlışlığın birleşmesinden meydana gelir ki bu, sorunun çözülmemesi anlamına gelir. Bu sorunu bu haliyle kabul eden Ebherî, eğer yalancının cümlesi hem doğru hem yanlış olan bir cümle ise, sadece böyle bir cümlenin doğru kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Fakat diğer taraftan o, yalancının cümlesi yanlış olduğunda, onun söylediği hem doğru hem yanlış olan cümlelerden birini doğru olarak kabul edemeyeceğini de belirtir. Buna göre, cümle yanlış ise, doğruluk ve yanlışlık cümlede birleşmez. Birleşmenin olmamasından dolayı, yalancının cümlesi doğru da değildir, yanlış da değildir. O halde ne doğru ne de yanlış olan bir cümlenin doğru olduğundan söz edilemez. Böyle bir sonucun gerisinde, yalancının cümlesi yanlış olduğunda, cümlede doğruluk ve yanlışlığın birleşmeyeceğinin kabulü bulunur. Fakat Ebherî, yalancının cümlesinin hem doğru olmadığı hem de yanlış olmadığını söylemiş olmasına rağmen, onun cümlesinin doğru olduğu bir durumdan yoksun olduğunu açıkça kabul etmiş görünmüyor. Çünkü bir cümlede bulunan doğru ve yanlış bileşenleri, mantıksal olarak denktirler. Yani birinden diğeri ya da tersi çıktığında, doğruluk ve yanlışlık birleşmiş olmaz. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, mantıksal denklik durumunda birleşme olmuyorsa, doğruluk ve yanlışlık da hiçbir şekilde birleşmez. Böyle bir sonuçtan hareket ettiğinde Ebherî, yukarıda ifade edildiği gibi, ne doğru ne de yanlış olan yalancının cümlesinin doğru olduğu bir durumdan yoksun olduğu sonucunu kabul etmez. Tekrar yalancının sözünün doğruluğunun, onun sözünün hem doğru hem yanlış olmasından meydana geldiği yaklaşımına geri döner. Yalancı paradoksuna dair böyle bir çözüm tarzı Tûsî tarafından başarısız bulunur ve güçlüklerine işaret edilir.

Tûsî'nin yalancı paradoksu üzerindeki incelemesine geldiğimizde, o, Ebherî'nin yukarıda alıntıladığımız cümlelerini aynen aktarır ve bu paradoksun daha önceki düşünürler tarafından ortaya konan bir paradoks olduğunu ifade eder.²² Bu açıklamadan sonra Ebherî'nin paradoksu ortaya koyma ve çözme tarzına eleştiri yönelterek paradoksun yapısını yeniden ifade etmeye ve çözmeye girişir. Onun çözümü, bir yandan, doğruluk ve yanlışlığın nefyi ile yokluğu (*adem*) arasındaki ayırımı; diğer yandan, “doğru” ve “yanlış” yüklemelerinin kullanımının sınırlandırılmasına dayandırır.

Tûsî, öncelikle Ebherî'nin ifade ettiği yalancının “cümlesinin doğru olması, [onun cümlesinde] doğruluğun ve yanlışlığın birleşmesinden kaynaklandığı” argümanında **doğruluğun** ne anlama geldiğini araştırmakla işe

²² Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejâkâr*, s. 235.

başlar. Ona göre “doğruluk”, yalancının cümlesinde doğruluğun ve yanlışlığın **birleşmesi** şeklinde anlaşılırsa, böyle bir doğruluk anlayışı kabul edilemez. Bunun dışında başka bir anlamının kastedilmiş olabileceği üzerinde duran Tûsî, bu anlamı şu şekilde ifade eder. Eğer yalancının cümlesinin doğru olması, mantıksal olarak, onun yanlış olmasını gerektirirse, bu cümlede doğruluk ve yanlışlık birleşmiş olur. Sözkonusu birleşme çerçevesinde cümlenin doğru olduğunu kabul etmek gerekir. Ama diğer taraftan yalancının cümlesinin yanlış olması, mantıksal olarak, onun doğru olmasını gerektirmez. Bu sorgulama üzerinden, Tûsî, yalancının cümlesinin doğruluğu ve yanlışlığı hakkında Ebherî'nin kastettiği anlamın kabul edilemeyeceğini ileri sürer.

Ona göre yalancının cümlesinin doğruluğundan kastedilen anlam şudur: Yalancı cümlesinin doğru olması, onun cümlesinden yanlışlığın nefyedilmesini gerektirir ve buradan da onun cümlesinin doğru olduğu ileri sürülür. Dolayısıyla doğruluktan sadece bu anlaşılır.²³Bu sonuca göre, Tûsî, Ebherî'nin ifade ettiği doğruluğun mantıksal olarak yanlışlığı gerektirdiği şeklindeki çözüm tarzını başarısız bulur ve paradoksun doğruluk koşulundan bağımsız olarak oluşturulabileceğini iddia eder. Bu iddiasını ispatlamak suretiyle tercih ettiği çözümün basamaklarını da ortaya koyar.

Bir haber cümlesi, doğal olarak, her şey hakkında haber veriyorsa, onun başka bir haber cümlesi hakkında da haber vermesi mümkündür.²⁴

Alıntıda da ifade edildiği gibi, bir haber cümlesinin haber verdiği konular üzerinde hiçbir sınırlama yapılamaz. Buna göre bir haber cümlesi başka bir haber cümlesi hakkında da haber verebilir. Haber verilen bu ikinci haber cümlesi aslında başlı başına bir cümledir. Başka bir haber cümlesini içinde barındıran bir haber cümlesi, meta-haber cümlesi olarak ele alınabilir. Haber verilen ikinci cümle, meta-haber cümlesinin konusu olarak cümlede bulunur. Buna göre bir haber cümlesi, yani meta-haber cümlesi, başka bir haber cümlesinin yanlış olduğunu haber verir. Böyle bir cümlede Tûsî şu iki konuya dikkatimizi çeker.

İkinci haber cümlesi, bir yönüyle, kendisinden haber verilen bir konu; diğer yönüyle, başlı başına bir haber cümlesi olur. Birinci haber cümlesi ikinci haber cümlesinin yanlış olduğunu bildirirse, birinci haber cümlesinin doğru olması ile ikinci haber cümlesinin yanlış olması birlikte ortaya çıkar.²⁵

Dikkat çekilen konulardan birincisinde, biz bir cümle hakkında bir şey bildiren ya da haber veren bir cümleye, yani meta-cümleye, sahip oluyoruz. Bu meta-cümle, konu ve yüklemden oluşan bir haber cümlesidir ve bu cümlenin

²³ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 236.

²⁴ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 235.

²⁵ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 235

konusu başka bir haber cümlesinden ibarettir. İkincisinde ise ikinci haber cümlesi ile birinci cümle, yani meta-cümle, arasındaki mantıksal ilişki üzerinde durulmaktadır. İkinci haber cümlesi doğru ise birinci cümle, yani meta-cümle, yanlıştır ya da tersidir.²⁶

Tûsî burada kendisi hakkında bir bildirimde bulunan birinci cümle üzerinde durur. Ona göre, birinci haber cümlesi sıradan bir cümle olarak kendisinin yanlış olduğunu bildirirse, o hem başlı başına bir haber cümlesi olması bakımından doğru olması, hem de kendisinden haber verilen bir konu olması bakımından yanlış olması gerekir. Bir cümledeki bu iki durum, yani yanlış ve doğru olma durumları birbirlerini gerektirirler.²⁷

Açıkça görülmektedir ki, Tûsî, yukarıda ifade edildiği şekliyle ortaya çıkan yalancı paradoksunun kendisine gönderme yapan ya da işaret eden bir paradoks olduğu fikrini ifade eder ve paradoksun çözümü yolunda üç önemli konuya açıklık getirir. Ona göre ilk olarak, yalancı cümlesi tekildir; onun tümel mi tikel mi olduğu hakkında tartışma yapmaya gerek yoktur. Yalancı cümlesinin konusu kendisidir ve kendisinin yanlış olduğunu bildirir. İkinci olarak, Tûsî bu paradoksu kendisine gönderme yapan bir paradoks olarak tasvir eder. Üçüncü olarak, bir haber cümlesinin, doğal olarak, her şey hakkında her şeyi haber veren bir cümle olduğunu varsayar.²⁸ Paradoksun nasıl düşünülmesi gerektiğine dair yaptığı açıklamalardan sonra Tûsî, Ebherî'nin sunduğu çözümün başarılı olması için onun takip ettiği düşünce çizgisinin belirginleştirilmesi gerektiğine işaret eder. Ona göre temelde bulunması gereken düşünce açıkça şu olmalıdır. Yalancının söylediği cümle yanlış ise, bu cümle bizzat kendisinin yanlış olduğunu, yani haber verdiği konunun yanlış olduğunu bildirir. Böyle bir cümle, haber verdiği konunun gerçek olup olmamasına göre, aynı zamanda, doğru olmayı da gerektirir.²⁹

Yalancının cümlesinin yanlış olmasının onun doğru olmasını gerektirdiği fikrine bağlı kalan Tûsî, yalancının cümlesinin doğru olmasının, aynı zamanda, onun yanlış olmasını gerektirip gerektirmediğini de araştırarak kendi niyetini açığa vurur. Ona göre, yalancının cümlesinin yanlışlığı ortadan kaldırılırsa, onun cümlesinin doğru olduğu ortaya konamaz. Çünkü tâlî öncülün (yalancının cümlesinin yanlış olması) çelişliği (*nakîz*), mukaddemi (yalancının cümlesinin doğru olması) zorunlu kılmaz. Ancak burada bir zorunluluktan söz edilecekse, o da doğruluğun kaldırılmasının zorunlu olduğu ileri sürülebilir. Bu durumda yalancının cümlesinin doğru olması, aynı zamanda, onun yanlış olmasını da

²⁶ Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar", s. 115.

²⁷ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 236.

²⁸ Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar", s. 116.

²⁹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 236.

gerektirir. Dolayısıyla yalancının cümlesinin yanlış olması imkansız değildir. Açıkça görüldüğü gibi, yalancının cümlesinin yanlış olması, onun doğru olmasının henüz mevcut olmadığını (*adem*) gösterir.³⁰

Diğer taraftan Tûsî, yalancının cümlesinin tek başına ya da başlı başına bir haber cümlesi olarak alındığında nasıl düşünülmesi gerektiği üzerinde durur. Ona göre başlı başına bir haber cümlesi olarak yalancının cümlesinin yanlış olması, onun doğru olmasını gerektirmez. Ama kendisinden haber verilen bir konu hakkında bildirimde bulunan bir cümle olarak yalancının cümlesinin yanlış olması, onun cümlesindeki yanlışın kaldırılmasını gerektirir. Çünkü yalancının cümlesi yanlış ise, haber verilen konu, gerçekte varolduğu gibi bildirilmiş değildir. Ne var ki başlı başına bir haber cümlesi olarak yalancının söylediği cümlenin yanlış olmasının onun cümlesinin yanlış olmasını gerektirdiğini kabul etmeyi ifade eder. Bundan dolayı “biz”, diyor Tûsî, “bu şekilde yalancının söylediği cümlenin yanlışlığının kaldırılmasının onun cümlesinin doğru olmasını gerektirdiğini kabul etmiyoruz”.³¹ Bunu açıklamak için Tûsî, yalancı cümlesini kendisine referansta bulunan bir cümle olarak düşünür.

Bir haber cümlesi haber verilen şeyle **bir ve aynı** ise, onun doğru ve yanlış olduğu düşünülemez. Çünkü [haber ve haber verilen şey bir ve aynı olduğunda] uygunluktan (*el-mutabakat*) sözedilemez; dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık ancak iki şey arasında tasavvur edilebilir. Ayrıca bunlar çelişik olarak da görülmezler. Kesin olarak, bir şey sabit olduğunda, hiçbir şey kaldırılmış olmaz. Bir şey kaldırılırsa, sabit olduğu tasavvur edilebilecek hiçbir şey de sabit kalmaz.³²

Bu alıntıdan da açıkça görüleceği üzere, haber cümlesi haber verilen şeyle bir ve aynı olduğunda, böyle bir cümle ne doğru ne de yanlıştır. Çünkü Tûsî, doğruluk ve yanlışlığı, haber verilen konu ile haber cümlesi arasındaki uygunluğa ya da uygunsuzluğa dayandırır. Doğruluk, haber verilen konu ile haber cümlesi arasındaki uygunluktan ibarettir. Yanlışlık ise haber verilen konu ile haber cümlesi arasındaki uygunsuzluktan kaynaklanır. Tûsî'nin burada sunduğu doğruluk ve yanlışlığa dair yaklaşım daha önce Bağdadî tarafından dile getirilmişti. Ama Tûsî, uygunluğun iki şey arasında düşünülebileceğine ve onların çelişik olarak görülemeyeceğine dikkat çeker. Ona göre hem uygunluk hem de uygunsuzluk iki ayrı tarafın varlığını gerektirir. Oysa haber cümlesi ile haber verilen konu bir ve aynı ise, böyle bir cümlede iki ayrı taraf bulunmaz. Ancak olsa olsa ortada iki farklı role sahip tek bir cümlenin varolduğu söylenebilir. İki ayrı taraf olmadığı için cümlenin ne uygunluğundan ve doğruluğundan ne de uygunsuzluğundan ve yanlışlığından söz edilebilir.

³⁰ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 236

³¹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 237.

³² Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 237

Buradan da kendisine referansta bulunan cümlelerin ne doğru ne de yanlış olduğu sonucuna ulaşırız.³³

Tûsî, yukarıda yaptığı açıklamaya göre, doğruluk ve yanlışlığı uygunluk teorisi bağlamında düşünür ve doğruluğun hakikat anlayışımızı oluşturduğuna dikkat çeker. Doğruluk ya da hakikat haber verilen konu ile cümle arasında gerçek bir ilişkinin varlığını gerektirir ve gerçek bir ilişki de iki ayrı tarafın varlığına dayanır. Bu anlayış doğrultusunda Tûsî, bir cümlelerin doğru olmayabileceği iki durumu gösterir. Birincisi, bir uygunluk olmadığında cümle doğru olmaz; dolayısıyla yanlıştır. İkincisi, bir cümle kendisine referansta bulunduğu doğru olmaz; çünkü burada bir uygunluk yoktur. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, ilişkide iki ayrı taraf olmadığı için uygunluktan söz edilemez. Bununla birlikte Tûsî, uygunluğun ya da doğruluğun yokluğunu (*ademu'l-mutâbakati*) doğal olarak yalan söyleme yatkınlığına (*li'l-meleke*) karşılık gelen yokluk şeklinde değil, uygunluğun ya da doğruluğun selbedilmesi anlamında bir yokluk şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.³⁴

Yukarıdaki açıklamalardan sonra, yalancının cümlesinin doğru ya da yanlış olduğu hükmü verilemez. Çünkü asla yüklem yapılmaması gereken “doğru” ve “yanlış” yüklemelerinin bir şeye yüklem yapılmasıyla yalancı cümlesi oluşturulur. Böyle bir cümlede bu yüklemeleri kullanmak, yüklem yanlıştır kullanılmasından ibarettir. Ancak bir yalancı cümlesi olarak bir haber cümlesinin ne doğru ne de yanlış olduğu söylenebilir. Yüklemelerden birinin selbedilmesiyle diğeri sabit olmaz. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, buradaki mugalata ya da paradoks, “doğru” ve “yanlış” yüklemelerinin kendisine referansta bulunan bir cümlede kullanılmasından kaynaklanır.³⁵

Tûsî'nin kendisine ait çözümünde, Ebherî ve onun gibi düşünürlerin ‘Benim şu an söylediğim bütün söz yanlıştır/yalancıdır’ cümlesi şeklinde bir cümlelerin açıkça ifade edilmediğini görüyoruz. Ne var ki, böyle bir cümle kendisi hakkında bir şey bildiriyor mu diye soracak olursak, cevabımız evet olacaktır. Çünkü cümlelerin kendisi benim şu an söylediğim şeyler arasında bulunmaktadır. Tûsî, paradoks üzerinde düşünen Ebherî ve kelamcılarının çabalarını birlikte değerlendirmekte ve onların çözümlerini de kuşatan yeni bir çözüm önerisinde bulunmaktadır. Ona göre haber cümlesi, kendisine referansta bulunan bir cümledir; dolayısıyla ne doğru ne de yanlıştır. Burada dikkat etmek gerekir ki, Tûsî ve Ebherî, yalancı cümlelerini, haber cümlesinin tanımıyla ilişkili görmezler. Bununla birlikte Tûsî, kendisine referansta bulunan cümlelerin doğru

³³ Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar”, s. 120-121.

³⁴ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 237; Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar”, s. 121.

³⁵ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 237.

olduğunu ileri sürmenin mümkün olmadığını vurgular. Ona göre, kendisine referansta bulunan bir cümle, doğru ve yanlış olması mümkün olan bir cümle değildir.³⁶

Ebherî ve Tûsî gibi onüçüncü yüzyıl filozof ve kelimcilerinin İslam düşüncesinin ortak bir meselesi haline getirdikleri ve tartıştıkları yalancı paradoksu, ondördüncü ve daha sonraki yüzyıllarda da yoğun ve ciddi tartışmaların odağı haline gelmiştir. Ünlü kelimci Taftazânî (1322-1390) *Makâsıdu't-Tâlibîn* adlı kendi eserine yazdığı şerhte, yani *Şerhu'l-Makâsıd*'da, paradoksu tartışmış ve ilk dönem kelimcilerinden farklı olarak paradoksun karmaşıklaşan yapısını sunmuştur. Onun sunuşu şöyledir: Bir kimse 'Benim yarın konuşacağım söz doğru değildir' ya da 'Benim yarın konuşacağım hiçbir şey doğru değildir' derse ve sonraki gün söylediği sözü 'Benim dün konuştuğum o söz doğrudur' sözüyle sınırlandırırsa, dün ve sonraki gün söylenen sözlerden hangisi doğrudur ya da yanlıştır? Bu sorunun cevabında Taftazânî, bir gün önce ve bir gün sonra ya da dün ve sonraki gün söylenen her sözün doğruluğunun diğerinin yanlışlığını gerektirdiğini ifade eder. Açıklamasının devamında o, son derece akıllı ve zeki kimselerin bu paradoksun çözümünde şaşkına döndüklerini ve bundan dolayı kendisinin onu "karekök paradoksu" (*mağlatatu cezri'l-esamm*)³⁷ olarak adlandırdığını söyler. Bununla birlikte o, bu meseleyle ilgili olarak ortaya konan pek çok görüşü incelediğini ama meselenin tatmin edici bir çözümünü bulamadığını itiraf eder. Yaptığı araştırmalar ve soruşturmalar sonunda, bu paradoksun, hemen hemen çözülemez bir paradoks olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.³⁸

Taftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'i aracılığıyla yalancı paradoksu kelimî-felsefî çizgide yer alan düşünürler arasında popüler hale gelmiş ve bu paradoks üzerine yapılan tartışmalar daha çok Taftazânî'nin adlandırmasına ve açıklamasına dayalı olarak yapılmıştır. Özellikle Taftazânî'nin yalancı paradoksunu husun-kubuh meselesi bağlamında ele alıp incelemesi büyük bir etki meydana getirmiştir. Burada yalancı paradoksu husun ve kubuhun şer'î olduğunu delillendirmek için kullanılmıştır. Diğer taraftan Mutezili düşünürler husun ve kubuhun akli olduğunu ve fiillerin güzel ve çirkin olduğu hükmünü aklın verdiğini ileri sürmüşlerdir. Maturidiler ise, bazı fiillerin güzel ve çirkinliğinin akılla idrak edilebileceğini söylemişlerdir. Taftazânî yalancı paradoksunun çözülemezliği üzerinden Mutezile'nin iddiasına karşı çıkararak husun ve kubuhun şer'î olduğunu temellendirmek istemiştir. Osmanlı düşünürleri, yalancı paradoksu ile

³⁶ Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar", s. 121-122.

³⁷ "Cezru'l-esamm" terkinde yer alan *cezr* kelimesi *cezr* şeklinde de okunmaktadır. Bir matematik terimi olan cezr kelimesi sayının karekökünün bulunması anlamına gelmektedir.

³⁸ Taftazani, Sa'du'd-Din Mes'ud b. Umer b. Abdillah, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk., İbrahim Şemseddin, c. 3, Beyrut 2001, s. 210.

Maturidilerin husun ve kubuha dair yaklaşımlarına karşı çıkılmayacağını ileri sürerek paradoksun kesinlikle çözülebilir olduğunu belirtmişlerdir. Kelâmî ve felsefî açıdan paradoks üzerine yapılan tartışmaların odağında ise Nasiruddin et-Tûsî'nin *Tecrîdu'l-Akâid / Kelâm* adlı eseri bulunmaktadır.

Onbeşinci yüzyılda *Tecrîd* üzerine şerh ve haşiye yazan Celaleddin ed-Devvânî (1427-1501) ve Mir Sadreddin Muhammed eş-Şirâzî ed-Deşteki (1425-1497) arasında yalancı paradoksu üzerine sert tartışmalar cereyan etmiştir. Devvânî, *Tecrîd* üzerine üç haşiye yazmıştır. İlk olarak Ali Kuşçu'nun *eş-Şerhu'l-Cedîd* (Yeni Şerh) olarak bilinen Tecrid Şerhi üzerine yazdığı ilk haşiyesinde Devvânî, yalancı paradoksunun çözümüne dair kendi görüşlerini açıklamıştır. Deşteki de Ali Kuşçu'nun eserine yazdığı bir başka haşiye Devvânî'nin ortaya koyduğu görüşlere eleştiriler yönelterek tartışmaya katılmıştır. Bunun üzerine Devvânî, ikinci haşiyesinde, kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. Fakat Deşteki, verilen cevapları yeterli bulmayarak yazdığı ikinci Tecrid Haşiyesinde eleştirilerini devam ettirmiştir. Bu tartışma Deşteki'nin ölümünden sonra son bulmamış, oğul Gıyaseddin Mansur Deşteki (1465-1542) tarafından sürdürülmüştür. Devvânî, Baba Deşteki'nin eleştirilerine cevap vermek için son bir haşiye daha yazmış; ama bu haşiyedeki cevaplar da oğul Deşteki tarafından çürütülmüştür. Hem Devvânî hem Deşteki, *Tecrid* üzerine yazdıkları haşiyelerden ayrı olarak müstakil risalelerde yalancı paradoksunu ele alıp tartışmışlar ve meseleyi çok daha karmaşık hale getirmişlerdir. Her iki düşünür de kendi aralarındaki tartışmalarda İbn Kemmûne, el-Katibî, et-Taftazânî, el-Hunacî, Şemseddin es-Semerkandî, Seyyid Şerif Cürcânî, Tûsî ve diğerlerinin tartışmalarına ve çözümlerine yer vermişlerdir. Böylece onların arasındaki tartışmada yalancı paradoksuna dair İslam düşüncesinde ortaya konan çözümler tekrar gözden geçirilmiş ve değerlendirilmiştir.³⁹

Yalancı paradoksuna dair derli toplu en iyi inceleme Devvânî tarafından sunulmuştur. Devvânî'nin incelemesinden hareketle İslam düşüncesinde yalancı paradoksu hakkında iki dönem belirlenebilir. İlk dönem, 10. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar olan dönem; ikinci dönem, 13. yüzyıldan 15 ve 16. yüzyıla kadar olan dönemdir. En yaratıcı dönem de ikinci dönemdir. Bu dönemin mantıkçı ve filozofları yeni çözümler geliştirmiş, birbirlerinin fikirlerini dikkate almış ve

³⁹ Larry B. Miller, "A Brief History of the Liar Paradox", s. 175-176; Molla Celâlu'd-Dîn ed-Devvânî, "Nihâyetü'l-Kelâm fi Halli Şübheti 'Küllî Kelâmî Kâzib'", tahkik eden ve yayınlayan, Ahad Feramarz Karâmelekî, *Nâme-ye Müfîd*, 5, 1375/1996, s.103-134; Mir Sadru'd-Dîn Deşteki, "Risâle fi Şübheti Cezri'l-Esamm", tashih ve mukaddime, Ahad Feramarz Karâmelekî, *Hired Nâme-i Sadrâ*, 5, 6 (1376/1997), s. 74-82; Devvânî ve Deşteki arasındaki yazışmalar da "min fevâidi Celâle'd-dîn ed-Devvânî" ve "min fevâidi'l-Emîr Sadru'd-Dîn Deşteki" başlıkları altında Ahad Feramarz Karâmelekî tarafından bir araya getirilip yayınlanmıştır. Bkz., Ahad Feramarz Karâmelekî, "Mukâtebe hâ-yi Devvânî ve Deşteki der Halli Muammâ-yı Cezri Esamm", *Hired Nâme-i Sadrâ*, 3 (1376/1997), s. 95-101.

kendi aralarında ciddi tartışmalar yapmışlardır. Sözkonusu paradoks, özellikle 13. yüzyıl boyunca tartışılan bir konu olmuştur. 14. ve 15. yüzyıllar boyunca hem kelimacılar hem de filozoflar problem üzerinde çalışmaya devam etmişler, daha öncekilerin çözümlerini özetlemişler ve onların görüşlerini tartışmışlardır.

Bu yaklaşımın tipik bir örneği olarak iki Osmanlı düşünürüyle karşılaşıyoruz. Onbeşinci yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında Hızır Bey'in yardımcılarında Hocaşade Bursevî ve Şemseddin Hayâlî yalancı paradoksunun çözümü üzerinde durmuşlardır. Aşağıda Hocaşade Bursevî'nin meselenin çözümüne dair yaklaşımı ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Şemseddin Hayâlî ise, Hızır Bey'in *Nûniyye* adlı eserine yazdığı *Şerhu'n-Nûniyye*'sinde yalancı paradoksunu üst düzeyde tartışmıştır. Her iki Osmanlı düşünürü de Taftazânî'yi eleştirerek paradoksun çözümünün olduğunu göstermek istemişlerdir. Bu düşünürlerden sonra, Osmanlı düşüncesinde, özellikle Hayâlî'nin *Şerhu'n-Nûniyye* adlı eseri üzerine yazılan haşiyelerde yalancı paradoksu ele alınıp açıklanmıştır. Onsekizinci yüzyılda yaşayan Osmanlı âlimi ve mantıkçısı Ahmed Şevkî b. Abdullah (ö. 1224/1809), Osmanlı düşüncesinde yalancı paradoksu üzerine yapılan tartışmaları müstakil bir risalede⁴⁰ derlemiştir. Burada sunulan çizginin dışında, Osmanlı düşüncesinde yalancı paradoksu üzerine yapılan tartışmalara bazı kelim ve usul kitaplarında da kısaca yer verilmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, aşağıda Hocaşade'nin yalancı paradoksunu nasıl gördüğü ve hangi çözüm önerisinde bulunduğu açıklanacak ve değerlendirilecektir.

B. Hocaşade'nin çözümü

Paradoksun İfade Edilişi

Hocaşade Bursevî, Taftazânî'nin husun ve kubuh meselesi bağlamında yalancı paradoksuna dair yaptığı açıklama ve değerlendirmelerin sorgulanmaya değer olduğunu düşünerek bu konunun nasıl anlaşılması ve çözülmesi gerektiği üzerinde durur. Genel olarak bakıldığında o, bir yandan, Taftazânî'nin görüş ve değerlendirmelerini yeniden ifade ederken, diğer yandan onun ortaya koyduğu görüş ve değerlendirmeler üzerinden kendi çözümünün inşasına girişir. Böylece o, yalancı paradoksunu tekrar tartışmaya açar ve bize bir cevap sunar. Dolayısıyla Hocaşade'nin yalancı paradoksuna verdiği cevap, Taftazânî'nin açıklamalarına yönelttiği eleştirilerle iç içe geçmiş durumdadır. Eleştirilere ve cevaba geçmeden önce, yalancı paradoksunun ifade edilişi ve çözümüne dair Taftazânî'nin yaklaşımına yer verilmesi soruşturmaya bir zemin oluşturması bakımından gereklidir.

⁴⁰ Ahmed Şevkî b. Abdullah, *Hallu Muğalata-i Cezri-i Esamm*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emir Koleksiyonu, Dem no: 1281; *Risâletun fî'l-Muğalata-i'l-Meşhûreti bi'l-Cezri'l-Esamm*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Dem no: 1299/12, yaprak: 142b-164b.

Taftazânî yalancı paradoksuyla ilgili tartışmanın başında şöyle bir akıl yürütmeye başvurur. Husun ve kubuhun zati ve akli, yani eşyanın özünde var olan bir nitelik olduğu ve bu özsel niteliğin akıl ile bilinebilir olduğu kabul edilirse, iki zıddın birleştiğini kabul etmek gerekir. İki zıddın birleşmesi ise bizi bir paradoksla karşı karşıya getirir. Burada paradoksun nasıl ortaya çıktığını Taftazânî örneklerle açıklamaya çalışır. Örneğin bir kimse “Benim şu an konuştuğum bu söz doğrudur” derse, bu sözde iki zıt iddia birleşir. Çünkü bu cümlenin doğru olması onun yanlış olmasını ya da yanlış olması onun doğru olmasını gerektirir. Taftazânî sadece yukarıdaki cümlede değil, başka cümlelerde de iki zıt iddianın birleştiğini gösteren örnekler üzerinde durur. Örneğin, bir kimse, “Benim yarın konuşacağım söz doğru değildir” ya da “Yarın konuşacağım hiçbir şey doğru değildir” der ve sonraki gün, dünkü sözünü “Benim dün söylediğim o söz doğrudur” sözüyle sınırlandırır. Yarın ve dün söylenen sözlerden her birinin doğru olması diğerinin yanlış olmasını ya da yanlış olması doğru olmasını gerektirir. Bu aşamada, biz, yukarıda sunulan cümlelerde iki zıt yargının birleşmesinden dolayı paradoksla karşılaşırız. Ama hâlâ bir cümlede iki zıt yargının nasıl olup da bir araya geldiğini ya da iki zıt yargının birleşmesinin ne anlama geldiğini bilmiyoruz.

Bu sorunun cevabı, paradoksun adlandırılması ve önceki çözüm denemelerine dair Taftazânî'nin açıklamaları ve değerlendirmeleri arasında bulunur. Yukarıdaki cümlelerde ortaya çıkan paradoksları Taftazânî *cezru'l-esamm* (karekök paradoksu) olarak adlandırır ve bu paradoksun hemen hemen çözülemez olduğunu ifade eder. Böyle bir sonuca uzun araştırma ve derin düşünme süreci sonunda ulaştığına dikkat çeker. Onun ifadeleriyle söyleyecek olursak, yalancı paradoksunu çözmeye girişen son derece akıllı ve zeki kimseler bile bu girişimlerinde şaşkına dönmüşlerdir. Düşünenleri şaşkına çevirmesine rağmen paradoks üzerinde araştırma yapmaktan ve düşünmekten kendisini alıkoyamayan Taftazânî yine de bize bir çözüm tarzı sunar ama bu çözüm tarzının kendisini tatmin etmekten uzak olduğunu ifade etmekten de geri durmaz.

Onun tatmin etmekten uzak olduğunu bildirdiği çözüm tarzı belli bir akıl yürütmeyi içerir ve bu akıl yürütme de bir **hükmün durumu** (*hâlen li'l-hükmi*) ile **hükmün** (*hükmen*) **kendisi** arasında yapılan ayırımı dayanır. Burada öncelikle hükmün durumu ile hükmün kendisinin ne anlama geldiğini araştırmak gerekir. Taftazânî'ye göre, bir cümlede kullanılan “doğru” (*sıdk*) veya “yanlış” (*kezb*) terimi ya hükmün bir **durumudur** ya da bir şey üzerine verilen **hükmün kendisidir**. Bu ayırım açısından bakıldığında, paradoks cümlelerinde bulunan “doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemi hükmün bir **durumudur**. Aslında bütün önermelerde olumlu ya da olumsuz bir ilişki dile getirilir; ancak paradoksal bir cümlede bu ilişkinin doğru ya da yanlış olma durumu ifade edilir.

Hükümün durumundan neyi anlamamız gerektiğini gördükten sonra, şimdi de, hükümün kendisinden neyi anlamamız gerektiği üzerinde durabiliriz. Bir cümlede kullanılan “doğru” ve “yanlış” terimleri bir şey üzerine verilen bir hükümün kendisi de olabilir. Yani onlar, bir şey üzerine “doğrudur” ya da “yanlıştır” hükümünün verildiği yüklem olabilir. Bu önermenin formu şöyledir: “Bu doğrudur” ve “şu yanlıştır”. Açıkça görüldüğü gibi bu tür önermelerde “doğrudur” ve “yanlıştır” yüklemi bir konu üzerine verilen bir hükümdür. Görünüşte gramer kurallarına uygun olan böyle bir cümle, nasıl oluyor da bir paradoksun dile getirildiği bir cümleye dönüşüyor? Taftazânî bir cümlenin paradoksal cümleye dönüşmesinde kullanılan “doğru” ve “yanlış” terimlerinin çelişik olup olmadığını araştırır. Ona göre, doğru ve yanlış terimleri, ancak tek bir hükümün **iki durumu** veya tek bir konunun **iki hükmü** olarak düşünüldüğünde çelişiktir. Bununla birlikte, doğru ve yanlış terimlerinden birisi hükümün durumu, diğeri hükümün kendisi olarak düşünüldüğünde çelişikliğin ortaya çıkıp çıkmadığı tartışmalı bir konudur. Örneğin “Gökyüzü altımızdadır” (cümlesi) doğru mudur, yanlış mıdır yoksa tekil önermelerde (*li’s-sahsiyye*) olduğu gibi belirsiz/gizli midir? Taftazânî’ye göre, paradokslar tam da bu tartışmalı önermelerde ortaya çıkmaktadır. Eğer biz “Gökyüzü altımızdadır” önermesinin yanlış olduğunu varsayarsak, onun çelişliğini doğru kabul etmemiz gerekir. Bu ifadeden de açıkça görüldüğü gibi Taftazânî, paradoksa sebep olduğu düşünülen cümlenin mantıksal statüsüyle ilgilenir ve bunun üzerinden paradoksa dair kendi çözümünü sunar. Ona göre yalancı paradoksu şu şekilde ortaya çıkar: “Gökyüzü altımızdadır” yanlıştır ya da doğrudur. Buradaki sorun, gökyüzünün altımızda olmasının doğru mu yoksa yanlış mı olduğu meselesidir. Yukarıda ifade edildiği gibi sözkonusu cümlede şöyle bir akıl yürütmeye başvurulmaktadır. “Gökyüzü altımızdadır [cümlesi/yargısı] doğrudur”. Bir bütün olarak bu önermede “Gökyüzü altımızdadır” yargısı “doğru” olmadığı halde doğru olduğu bildirildiği için önerme yanlıştır. Taftazânî’nin ifadesiyle söyleyecek olursak, “Gökyüzü altımızdadır [yargısı], yanlıştır” dersek, bu önermenin çelişğinde **hükümün durumu** bildirilmekte ve önerme doğru olmaktadır. Doğru olan önerme şu şekilde ifade edilir: “Gökyüzü altımızdadır [yargısının] yanlış olduğu doğrudur”.

Yukarıdaki cümlenin formu şudur: “Bu söz doğrudur”. Bu önerme formuna göre yukarıdaki cümlenin “Gökyüzü altımızdadır [ifadesi/yargısı] yanlıştır” kısmı önermenin konusudur. “Doğrudur” terimi ise yüklemidir. Cümlede bulunan “doğrudur” terimi, bir **hükümdür**, ama hükümün bir durumu değildir. Açıkça görüldüğü gibi bu tekil önermenin doğru olduğu varsayılırsa, onun **hükümünün durumu** yanlıştır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, sözkonusu tekil önermede doğruluk, bir hüküm iken; yanlışlık hükümün durumudur. Diğer taraftan, doğruluk *olumlu ilişkinin bir durumu* (*bâlu li’n-nisbeti’l-icâbiyyeti*) olarak alınırsa, bu ilişkide hem çelişğinin hükmü hem de tekil önermenin hükmü birleşir. Taftazânî, iki zıt iddianın ancak bu şekilde

birleştğini kabul ederken; tek bir hükümde iki durumun ve tek bir konuda iki hükmün birleşmediğini ısrarla ileri sürer.

Yukarıdaki açıklamalardan da görüldüğü gibi Taftazânî iki zıt yargının birleşebileceği ve birleşmeyeceği durumları göstererek yalancı paradoksunun nasıl ortaya çıktığını açıklar. Ona göre, eğer bir cümlede doğru ve yanlış birleşiyorsa, bunlardan biri tekil bir önermenin hükmüne, diğeri de konusuna gönderme yapar. Ancak bu şekilde yalancı cümlesinde doğru ve yanlışın çelişik olmadığı gösterilebilir. Ne var ki, Taftazânî bir cümlede doğru ve yanlışın çelişik olmadığını göstermekle paradoksu çözdüğümüze ve onun tatmin edici bir cevabını bulduğumuza inanmaz.

Hocazade Bursevî, Taftazânî'nin yukarıda sunduğumuz açıklamalarına eleştiriler getirerek kendi çözümünü oluşturmaya girişir. Öncelikle iki zıt iddianın bir cümlede nasıl bir araya geldiğini göstermeye çalışır. Bunun için o, yüklemi “doğrudur” ya da “yanlıştır” olan bir önermenin *doğru* olduğu varsayımından hareket eder. Ona göre, böyle bir varsayım temelinde, “doğrudur” ve “yanlıştır” yüklemeleri **önermenin durumu** olarak düşünüldüğünde çelişik olmazlar. Ama bu şekilde ele alındığında bir önerme, yine de, çelişğini gerektirir. Bundan dolayı doğru ve yanlış bir önermede birleşir. Öyle görülüyor ki Hocazade yüklemi “doğrudur” ya da “yanlıştır” olan önermelerde, bu yüklemelerin, hükmün durumları olarak düşünülmesini önermektedir. Ona göre bu tür önermelerde bulunan yüklemeler çelişiklerini de gerektirmektedir. İki zıt ya da çelişik iddianın bir cümlede birleşmesini de ancak bu şekilde anlayabiliriz. Oysa Taftazânî çelişik iddialardan birinin **hükmün durumunda**, diğersinin de **hükmün kendisinde** ortaya çıktığını kabul eder. Hocazade ise hükmün durumunda iki çelişik iddianın birleştiğini ileri sürer.

Hocazade, hükmün durumunda ortaya çıkan iki zıt iddianın birleşmesini şu örnekle açıklar. “Zeyd ayaktadır” [cümlesi] doğrudur ya da yanlıştır. Bu önermenin doğru olduğunu varsayarsak, onun doğru olduğunu nasıl ortaya koyabiliriz? “Zeyd ayaktadır [sözü/yargısı] doğrudur” ya da “Zeyd ayaktadır [sözü/yargısı] yanlıştır” iddiaları kendi başına ele alındığında çelişik iddialar değildirler. Ama bu iddialar çelişiklerini de gerektirmektedir. Yani “Zeyd’in ayakta olduğu doğrudur” iddiasının çelişigi: “Zeyd’in ayakta olduğu yanlıştır” iddiasıdır. “Zeyd’in ayakta olduğu yanlıştır” iddiasının çelişigi: “Zeyd’in ayakta olduğu doğrudur” iddiasıdır. Dolayısıyla bir cümlede iki zıt iddia dile getirilmektedir. Buna göre bir iddianın doğru olduğunu varsaydığımızda, onun yanlış olabileceğini de dikkate almamız gerekir.

Yukarıdaki açıklamadan öyle anlaşılıyor ki Hocazade Bursevî, Taftazânî'nin sadece **hükmün durumuna** dair yaklaşımı üzerinden giderek iki zıt iddianın birleşebileceğini ileri sürer. Çünkü ona göre yüklemi “doğrudur” ya da “yanlıştır” olan önermeler çelişiklerini gerektirirler. Çelişğini

gerektirmesinden dolayı bir cümlenin konusu için iki zıt iddiada bulunulabilir. Dolayısıyla hükmün durumunda iki çelişik iddia birleşir.

Hocazade kendi çözümünü temellendirmek ve daha anlaşılır kılmak için “Zeyd ayaktadır [yargısı]” doğrudur ya da yanlıştır, sözünden anlaşılacak anlam üzerinde durur. Ona göre bu anlam, Zeyd’in ayakta olduğu hükmünün, Zeyd’in gerçekten ayakta olup olmamasına göre doğru ya da yanlış olarak tasvir edilmesinden (*muttasifin*) ibarettir. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, “doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemeleri, “Zeyd ayaktadır” cümlesini tasvir ederler. “Doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemeleri, Zeyd’in ayakta olduğu yargısına referansta bulunur. Bu yargı, ancak ve ancak gerçekten ifade edildiği gibi ise doğrudur; değilse yanlıştır. “Zeyd ayaktadır” cümlesinin doğru olduğunu varsayarsak, bu varsayımımız, “Zeyd ayaktadır” hükmünün doğru ya da yanlış olarak tasvir edilmesini gerektirir. Yapılan bu tasvir, tamamen hükmün durumundan ibarettir.

Hükmün durumunun ifade edildiği ya da hükme referans yapıldığı cümlelerde iki zıt iddianın birleştiğini Hocazade kabul eder. Bu zemin üzerinden “Zeyd ayaktadır” sözünün doğru olduğu varsayılırsa, bu varsayımda “Zeyd ayaktadır” sözünün hem doğru olması hem de yanlış olması bir araya gelir. “Doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemi, “Zeyd ayaktadır” sözünde ortaya konan hükmün durumudur ya da tasviridir. Bu iki zıt iddia, hükmün durumunda ya da tasvirinde birleşmektedir.

Hocazade’nin bize sunduğu bilgileri yalancı paradoksu üzerine yapılan modern tartışmalardan hareketle tekrar ifade edecek olursak şöyle diyebiliriz: “Zeyd’in ayakta olduğu doğrudur” dediğimizde, kendisine referansta bulunan bir cümleyi söylüyoruz. Zeyd’in ayakta olduğunu bildiren cümle, gerçekten Zeyd ayakta ise, doğrudur. Zeyd’in ayakta olduğunu bildiren cümle, gerçekten Zeyd ayakta değilse, yanlıştır. “Zeyd’in ayakta olduğu yanlıştır” cümlesi tam olarak ‘Zeyd’in ayakta olmadığı’ şeklinde bir ifadeye denk gelir. O halde diyebiliriz ki bir cümleyi “doğrudur” ya da “yanlıştır” şeklinde tasvir etmek, o cümle hakkında bir şey söylemektir.⁴¹

“Zeyd ayaktadır [iddiası] doğrudur” önermesinde, önermenin konusu “Zeyd ayaktadır” iddiasıdır ve yüklemi ise “doğrudur” tasvirinden oluşur. Dolayısıyla bu önerme, Taftazânî’nin yaptığı gibi, “Bu doğrudur” formuna dönüştürülebilir. “Bu doğrudur” önermesinin doğru olduğu varsayıldığında, bu varsayım önermenin çelişliğini de gerektirir. Önermenin konusu olan “bu”, bir iddiaya ya da bir ifadeye işaret eder. Yüklem olan “doğru” ise ileri sürülen bir iddiayı ya da ifadeyi tasvir eder veya sözkonusu iddianın ya da ifadenin

⁴¹ Yalancı paradoksunun yapısına dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. R.C. Skinner, “The Paradox of the Liar”, *Mind*, vol. 68, no. 271 (1958), s. 322-335.

durumunu anlatır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı açıklamaya aşağıda tekrar döneceğimiz için bu kadarla yetiniyoruz. Ancak burada ortaya konan yaklaşıma bağlı kalarak “yarın söylenecek söz” ile “dün söylen söz” formunda ifade edilen paradoksların da çözülebileceğini belirtmek gerekir. Şimdiye kadar Hocazade'nin yalancı paradoksu konusunda Taftazâni'nin açıklama ve değerlendirmelerine yönelttiği eleştirilerle birlikte, kendi çözümünün temel unsurlarını ortaya koyduğunu görmüş olduk. Aşağıda Hocazade'nin yalancı paradoksunun çözümü için başvurduğu ilkeler ile bu ilkelerin nasıl işletildiğine yer verilecektir

Çözümün Dayandığı İlkeler

Hocazade, öncelikle paradoksu çözmek için başvurduğu ilkelerin ya da temel düşüncelerin neler olduğunu açıklar. Ona göre paradoksun çözümü için iki temel ilke ya da düşüncenin dikkate alınması gerekir. Birinci ilke üç basamaktan oluşurken, ikinci ilke iki basamaktan oluşur. Burada Hocazade'nin temel ilkeler ile basamaklarına dair yaptığı açıklamaları, onun Taftazâni'nin düşüncesine yönelttiği eleştirilerde ortaya koyduğu yaklaşımın teorik bir çerçeveye kavuşturulması olarak görebiliriz. Aşağıda, önce, ilk ilke ve üç basamak; daha sonra ikinci ilke ve iki basamak ele alınacaktır.

Birinci ilke üç basamaktan oluşur. Birinci basamakta şu düşünce ileri sürülür: “Doğrudur” ve “yanlıştır” terimleri yüklemeldir ve tek bir hükmün iki durumuna işaret ederler. Bunlar, işaret etikleri durumların konuda varolduğunu bildirirler. Bu şekilde de bir hüküm ortaya konur.

İkinci basamak: “doğru” ya da “yanlış” durumu, hükümden tamamen farklıdır. Çünkü bir hükmün doğru ve yanlış olduğu durum, yani bir iddianın doğruluğu ya da yanlışlığı, hükmün gerçekliğe uygun olup olmamasına göre ortaya çıkar. Dolayısıyla durum ve hüküm birbirinden farklıdır.

Üçüncü basamak: bir şeyin durumuna işaret etmek suretiyle ortaya konan hüküm, o şeyin kendisinden tamamen farklıdır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, bir iddianın doğru ya da yanlış olduğu hükmü, o iddianın kendisinden farklıdır.

Hocazade kendi çözüm tarzının ilk ilkesi ile alt basamaklarını ortaya koyduktan sonra, bu ilke ve basamaklarda ifade ettiği düşüncelerin önermelere nasıl uygulanacağını da göstermeye girişir. Bunun için o, “Bu doğrudur” ya da “Bu yanlıştır” sözünü örnek olarak sunar. Burada o öncelikle şöyle bir soruyla başlar. “Bu doğrudur ya da yanlıştır” dediğimizde “bu” ile neye işaret ediyoruz? “Bu” ya başka bir önermeye ya da önermenin kendisine işaret eder. Eğer başka bir önermeye işaret ederse, “doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemiyle sözkonusu başka önerme üzerine bir hüküm veriliyor, demektir. Ama “bu”, önermenin kendisine işaret ederse, “bu” ile işaret edilen şey, yani konu, üzerine bir hükmün

verildiğini düşünemeyiz. Çünkü “bu doğrudur” dediğimizde, bu söz bir önerme formunda olsa bile, bir önerme değildir.⁴² O halde “bu” ile işaret edilen şey üzerine “doğrudur” ya da “yanlıştır” şeklinde verilen hüküm, birinci basamakta ileri sürülen düşünceye göre, o şeyin durumunu ifade eden bir hüküm olmalıdır. Bu yüklemelerden biriyle sözkonusu şey üzerine verilen hüküm, o şeyin durumuyla ilgili bir hükümdür. Bu hüküm, ikinci basamakta ifade edilen düşünceye göre, sözkonusu şeyin kendisinden tamamen farklıdır. Bir şeyin durumunu ifade eden bir hüküm, üçüncü basamakta ileri sürülen düşünceye göre, o şeyin kendisinden farklıdır.

Hocazade, “Bu doğrudur ya da yanlıştır” önermesiyle ilgili olarak problemleri bir düşünüş biçimine dikkatimizi çeker. Ona göre bu önermede, kesinlikle, “bu” ile önermenin kendisine işaret ediyorsak, “doğrudur” ya da “yanlıştır” ile verilen hüküm, “bu” ile ifade edilen konudan ayrı/farklı olmaz. Çünkü önermede konu olarak ifade edilen “bu”, doğrudur ve yanlıştır yüklemelerinin konusudur. Ama “doğrudur” ve “yanlıştır” şeklinde verilen hüküm, önermede “bu” ile ifade edilen konudan farklı/ayrı olursa, önermenin konusu olan “bu”, başka bir iddiayı ya da hükmü dile getiriyor demektir. Dolayısıyla konuda ortaya konan hüküm, “doğrudur” ya da “yanlıştır” şeklinde verilen hükümden farklıdır. “Doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemi, konuda ifade edilen başka bir önermeyi düşünmek için bir ayna işlevi görür. Böylece hükmün durumu olarak dikkate alınan “doğrudur” ve “yanlıştır” yüklemi, konuda ifade edilen ve üzerinde düşünülen önermenin hükmünden farklı olduğu ortaya çıkar. Hocazade’ye göre sözkonusu önermenin bu şekilde düşünülmesi ve ele alınmasının kabul edilebilir bir yanı yoktur. Çünkü kendisinin doğru ya da yanlış olduğunu bildiren tek bir önerme birbirinden ayrı/farklı iki önermeyi içerir. Bu iki önermeden biri, diğerini düşünmek için bir ayna görevi görür. İkinci önermeye örnek olarak “Zeyd ayaktadır [iddiası/hükmü] yanlıştır” sözü gösterilebilir. Hocazade burada “kesin olarak bu doğrudur” dedikten sonra bu önermenin iki önermeyi içerecek şekilde düşünülmesini problemleri görmekte ve eleştirmektedir. Ayrıca onun açısından

⁴² Paradoksal cümlelerin bir önerme olup olmadığı hakkında yapılan tartışmalar için bkz., Jose Encarnation, Jr., “On Ushenko’s Version of the Liar-Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 64, no. 253 (1955), s. 99-100; A. P. Ushenko, “A Note on the Liar-Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 64, no. 256 (1955), s. 453; Eric Toms, “The Liar Paradox”, *The Philosophical Review*, vol. 65 (1956), s. 542-547; Keith S. Donnellan, “A Note on the Liar Paradox”, *The Philosophical Review*, vol. 66 (1957), s. 394-397; A. P. Ushenko, “An Addendum to the Note on the Liar-Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 66, no. 261 (1957), s. 98; Eric Toms, “Reply to a Note on the Liar Paradox”, *The Philosophical Review*, vol. 67, no. 1 (1958), s.101-105; William W. Rozenboom, “Is Epimenides still lying?”, *Analysis* (Oxford), vol. 18, no. 5 (1958), s.105-113; W. J. Huggett, “Paradox lost”, *Analysis* (Oxford), vol. 19, no. 1 (1958), s.21-23; C. H. Whiteley, “Let Epimenides Lie!”, *Analysis* (Oxford), vol. 19, no. 1 (1958), s. 23-24; Sibajiban, “Mr. Eric Toms on the Liar Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 74, no. 295 (1965), s. 421-423.

ortaya konan açıklama biçimi, yukarıda ifade edilen ilk ilkedeki düşüncelerle de uyuşmamaktadır. Buraya kadar Hocasade, birinci ilkenin paradoksların çözümünde nasıl işlediğini gösterdikten sonra ikinci ilkeye geçer.

İkinci ilke iki basamaktan veya düşünceden oluşur. Birinci basamak: Haber cümlesi, doğruluğa ve yanlışlığa ihtimali olan bir cümledir. İkinci basamak: Bu ihtimalin sebebi, haber cümlesindeki hükmün, gerçekliğe göre doğru ya da yanlış çıkma imkanının olmasıdır. Hocasade, haber cümlesinin mahiyetine dair gerekli açıklamaların Seyyid Şerif Cürcânî tarafından *el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh* adlı eserinde verildiğine işaret etmekle yetinir. Bunun ötesinde daha fazla bilgi vermez. Fakat biz, paradoksun çözümünde, onun, bu açıklamalardan yararlandığını düşünebiliriz. Hocasade, Taftazânî'nin verdiği örneğin hemen hemen aynı olan bir paradoks cümlesini örnek olarak verir: "Yarın benden duyacağınız her haber yanlıştır". Bu cümlede yer alan "yarın benden duyacağınız her haber" ifadesi, cümlenin konusudur. Bu ifade kendi başına ele alındığında bir haber cümlesidir. Bu cümlede bir bildirimde bulunuyoruz ya da bir şeyi haber veriyoruz. Bundan dolayı "yarın söyleyeceğim sözün" yanlış olmasından "dün söylediğim sözün" yanlış olması gerekmez. Örnekte olduğu gibi haber cümlesi cümlenin konusundan ibaret ise, doğruluk ve yanlışlığın tek bir sözde birleştiği sonucu çıkarılamaz.

Ama haber cümlesi tek bir sözün tamamına ya da yarın söylenecek sözün hükmüne genelleştirilirse, bu söz, haber cümlesi formunda olsa bile, bir haber cümlesi olmaz. Bunun ne anlama geldiğini Hocasade şöyle açıklar: Bir haber cümlesinin ya da bir hükmün doğru ya da yanlış olma ihtimali vardır. Ama burada sözün tamamı haber cümlesi olduğunda haber cümlesinin doğru ya da yanlış olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Çünkü hükmün gerçekliğe uygun olup olmadığını belirleme imkanından yoksun olmaktadır. Yani doğrudur ya da yanlıştır yüklemelerinden biriyle verilen hükmün realiteye uygun olup olmamasının imkanı reddedilmektedir. Yarın söyleyeceğim sözün yanlış olduğu hükmü verilse de doğru olma imkanı vardır. Aynı şekilde yarın söyleyeceğim sözün doğru olduğu hükmü verilse de yanlış olma imkanı vardır. Hocasade bunu Taftazânî'nin verdiği yalancı paradoksunun örneği üzerinde açıklamaya çalışır. "Yarın söyleyeceğim söz yanlıştır" dedikten bir gün sonra, "dün konuştuğum söz yanlıştır" diyebilirim. Bu örneğe göre "yarın söyleyeceğim sözün yanlış olması", bir gün sonra "dün söylediğim sözün yanlış olmasını" gerektiriyorsa, "dün söylediğim sözün" hükmünün doğru olması, yanlış olma imkanıyla birlikte, gerçekliğe uygun olmasına bağlıdır. O halde hüküm, gerçekliği dikkate alındığında, hem doğru hem yanlış olma imkanıyla değil, ama sadece birisiyle nitelenebilir. "Dün söylediğim söz doğrudur" dediğimde çözüm aynı şekildedir. Çünkü dün söylediğim sözün doğru olduğu hükmü, sözün gerçekliğe göre doğru olmasıyla gerçekleşir. Ancak hükmün doğru olması, "dün söylediğim sözün" doğru olmasıyla ortaya çıkar. Çözüm tarzı şudur: "Dün

söylediğim sözün doğru olması”, “yarın söyleyeceğim sözün yanlış olması” gerektirir. Birinci sözün doğru olduğu hükmünün gerçekleşmesi, ikincisinin yanlış olduğu hükmünün gerçekleşmesine indirgenir. Bu şekilde hem doğruluğun hem yanlışlığın varolma imkanı ortadan kalkar. Bu da iki hükmün birlikte varolmasının sebebini bertaraf etmeyi gerektirir. Sebep, hükmün hem doğruluğa hem yanlışlığa ihtimalinin olmasıdır. O halde “yarın söyleyeceğim söz”, “dün söylediğim sözün” hükmünden bağımsızdır. Çünkü birinci söz, ikincisinin hükmünü gerektirmez.

Özet olarak, burada, kesinlikle belirtmelidir ki, hükmün hem doğru hem yanlış olabileceği düşüncesini terk etmek gerektiği gibi, “yarın söylenecek sözün” hükmünün “dün söylenen sözün” hükmünü gerekli kılacağı düşüncesini de terketmek gerekir. Hocazade, yukarıda, mantıksal ve dilsel zeminde ortaya koyduğu iki ilkeden birini kabul ederek paradoksu çözmeye girişen kimsenin sözkonusu paradoksu bütün boyutlarıyla kavrayamayacağı ve dolayısıyla çözemeyeceği kanaatini dile getirir.

Yalancı Paradoksundan Kurtulmanın Yolu

Hocazade yalancı paradoksunun nasıl ortaya çıktığını ve bunun çözümünü için sunduğu iki ilkenin nasıl işlediğini göstermekle birlikte, paradoksa düşmekten kurtulmanın bir yolunun olup olmadığı üzerinde de durur.⁴³ O, soruşturmasını paradoksun nerden kaynaklandığı sorusu ile paradoksa düşmemek için nasıl hareket edilmesi gerektiği sorusu üzerinden yürütür. Onun ifadelerine göre soruşturma şöyle başlamaktadır: Bir kimse yalancı paradoksunun haber cümlesinin hem doğruluğa hem de yanlışlığa ihtimalinin olmasından ya da buradaki ihtimal ve imkanın paradoks oluşturacak tarzda yorumlanmasından kaynaklandığını ileri sürerse, paradokstan kurtulmanın bir yolu var mıdır?

Hocazade’ye göre yalancı paradoksundan kurtulmanın bir yolu vardır. Bu yol, paradoks formunda hüküm vermeyi bırakmaktan geçer. Bunun için öncelikle kendisinin yanlış olduğu bildiriminde bulunan bir cümlenin gerçekliğe göre verilmiş bir hükmünün olmadığı düşüncesine dayanmak gerekir. Çünkü böyle bir cümlede ortaya konan hüküm, gerçekliğe değil, varsayıma dayanır. O halde, diyebiliriz ki, olgusal gerçekliği yansıtmayan bir hükmü dile getiren bir cümle, bir cümle formunda olsa bile, bir önerme ve haber cümlesi olamaz.

Kendisinin yanlış olduğunu bildiren bir cümle ya da söz, bir önerme ve bir haber cümlesi değilse, o zaman bir önerme ve bir haber cümlesi nasıl bir cümledir? Hocazade önerme ile haber cümlesi arasında bir ayırım yapmaz.

⁴³ Aczin ifadesi olarak paradokslar, bu tür ifadelere başvurma gerekçeleri, paradoksların mantığı ve onları yorumlama yolları ile ilgili farklı bir çalışma için bkz., İbrahim Emiroğlu, *Sıfî ve Din*, İstanbul 2002, s. 138-147.

Bundan dolayı bir ismin anlamını açıklamak için kullanılan “delalet” ve “medlûl” terimlerini haber cümlesi için de kullanır. Ona göre bir haber cümlesinin medlûlü (gösterilen), onun gerçekte varolan durumu olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bir haber cümlesinin delaleti sadece ve sadece medlûlüyle sınırlıdır. Bu şekilde anlaşılacak bir haber cümlesi, konu ile yüklem arasında belirli bir ilişki (*en-nisbeti*) ile birlikte olumlu ya da olumsuz bir hükmü içerir. Açıkça görüldüğü gibi bir önerme ya da bir haber cümlesi gerçekte varolan bir durumu dile getiriyorsa doğrudur; getirmiyorsa yanlıştır. Buna göre tek bir cümlede iki delâletin, yani hem olumlu hem de olumsuz bir hükmün bir araya gelmesi mümkün değildir. Örneğin;

“Zeyd ayaktadır” [iddiası] doğrudur.

“Zeyd ayaktadır” yanlıştır.

Bu iki cümleyi söylediğimizde, bu cümlelerin medlûlü şöyledir. Birinci cümlelerin medlûlü, “ayakta olma”nın Zeyd’deki gerçekliğe uygun olduğu ve ikinci cümlelerin medlûlü ise onun Zeyd’deki gerçekliğe uygun olmadığı hükmünden ibarettir.

Ancak kendisinin yanlış olduğunu bildiren (*el-ibbâr*) bir sözü dikkate aldığımızda, bu sözde iki delalet birleşir. Çünkü bir önermenin yanlış olduğunu bildirmek, bu önermenin yüklemi ile konusu arasında varolan ilişkinin gerçekliğe uygun olmadığını bildirmektir. Çünkü bu bildirim ve delalet, yüklem ile konu arasındaki ilişkinin gerçekliğe uygun olduğu bildirimini ve delaletini ortadan kaldırır. O halde tek bir sözde iki delaletin birleştiği düşünülemez.

Hocazade yukarıda ortaya koyduğu çözüm tarzını, “Bu yanlıştır” ve “Yarınki sözlerin tümü yanlıştır” örneklerine uygular. Ona göre bu sözleri söylediğimizde, bu sözlerin medlulleri sadece “yanlışlığın” konularında sabit olmasından ibarettir. Örnek verilen bu sözlerde “yanlışlığı” kaldıracak başka bir delalet yoktur. Bununla birlikte bu cümlelerin medlüllerinde, yani anlamlarında, kendilerinin niçin yanlış olduğunu bildirdikleri düşünülecek olursa, bu yanlışlığın onların medlüllerinde nasıl ortaya çıktığına bakmak gerekir. Çünkü bir önermenin yanlış olduğunu haber vermek, bu önermenin yüklemi ile konusu arasındaki ilişkinin gerçekte varolan bir ilişki olmadığını bildirmeyi içerir. Ama “Benim yarın söyleyeceğim sözlerimin tümü” ifadesi, kendisinin yanlış olduğunu haber vermeyi içinde taşıyan bir cümle olarak düşünülürse, bu cümlede hem olumlu hem de olumsuz hükme delaletin birleşmesi gerekir. Oysa tek bir sözde doğruluk ve yanlışlık birleşmeyeceği için bu görüşün geçersiz olduğu açıkça ortaya çıkar.

Sonuç

İslam düşünce tarihinde yalancı paradoksu onuncu yüzyıldan onsekizinci yüzyılın sonuna kadar tartışılan bir konu olmuştur. İlk önce kelamcılar başka din mensuplarının inançlarını reddetmek için yalancı paradoksendan yararlanmışlar, daha sonra da din dilinin bir haber cümlesi formunda olduğu ileri sürülecek olursa, haber cümlesinin hem doğru hem yanlış olan bir cümle olup olmadığını ve buna bağlı olarak böyle bir cümlenin paradoksal bir özellik arzedip etmediğini tartışmışlardır. Problem filozoflar tarafından da sorgulanmaya değer bulunduktan sonra, özellikle Ebherî ve Tûsî, mantıksal ve felsefi açıdan yalancı paradoksunun nasıl ortaya çıktığını ve nasıl çözüleceğini araştırmışlardır. Ebherî, “Benim şu an söylediğim bütün söz yalandır/yanlıştır” sözünün paradoksal bir cümle olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bu cümlenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sorduğumuzda, vereceğimiz cevap paradoksal bir cevaptır. Sözkonusu cümle doğru kabul edildiğinde, cümlemiz hem doğru hem yanlış bir cümle olmaktadır. Yanlış kabul edildiğinde de aynı sonuç çıkmaktadır. Tûsî, Ebherî’nin sorunu ortaya koyuş biçimine ve çözümüne eleştiri yönelterek kendi yaklaşımını ortaya koymuştur. Ona göre, bir haber cümlesi her şeyi haber verebilir; hatta başka bir haber cümlesini de haber verebilir. Bundan dolayı ikinci haber cümlesi birinci haber cümlesinin konusu olarak ele alınır. Böyle bir haber cümlesi, kendisine gönderme yapan bir cümle olarak ele alınabileceği gibi konusunun durumunu bildiren bir cümle olarak da ele alınabilir. Dolayısıyla her iki durumda da doğru ve yanlış bir cümlede birleşmiş olur. Daha sonra Taftazânî, yapılan tartışmaları değerlendirdiğinde, yalancı paradoksunun tatmin edici bir çözümünün olmadığını ifade ederek bu paradoksu *cerzu'l-esamm* olarak adlandırmıştır.

Bir Osmanlı düşünürü olan Hocazade Bursevî ise, Taftazânî’nin paradoksa dair değerlendirmesini ve düşüncesini eleştirel bir okumaya tabi tutmuş ve onun metni üzerinden yalancı paradoksunun kesin olarak çözülebilir olduğunu gösteren bir akıl yürütme bulunmuştur. Taftazânî’nin akıl yürütme çizgisindeki yanlışlıklara dikkat çekerek yalancı cümlesinde ortaya çıkan paradoksun çözümü için başvurulacak ilkeler belirlemiş ve bu ilkelerin yalancı paradoksunun bütün formlarına uygulanabilir olduğunu ileri sürmüştür. Sonunda ise yalancı cümlesinin hem doğru hem yanlış olan bir cümle olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü ona göre, paradoksal bir cümle bir önerme değildir. Ne var ki, yalancının cümlesi bir önerme olmamasına rağmen, onun cümlesinde paradoksal bir durum zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa sadece anlamı belirli olan bir cümle bir önermedir. Bu bakış açısına göre, bir cümlede, anlamı belirli olan bir hüküm dile getirilmediğinde çelişki ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Hocazade, paradoksal bir cümleyi bir önerme olarak kabul etmez. O, yalancı paradoksunun kesinlikle çözülebilir olduğu düşüncesinde, bir yandan, Tûsî’nin çözümüne, diğer yandan bir haber cümlesinin veya bir önermenin

anlamının ihtimalli olmayıp kesin olması gerektiği anlayışına dayanır. Burada o, dilsel anlamın sabit ve kesin olması gerektiği vurgusuyla semantik doğruluk anlayışını öne çıkarır. Çünkü ona göre, çelişmezlik ilkesi gereği bir sözden sadece sözün kendisinden kastedilen anlamın dile getirilmesi gerekir. Dolayısıyla çelişmezlik kuralı, herkesin kabul ettiği ve anladığı bir kuraldır. Ayrıca dilde ortaya çıkan çelişki, mantık kurallarına göre dile getirilen kavramsal bir iddia ile empirik bir iddianın bir cümlede birlikte bulunmasından kaynaklanır. Bütün bu çelişkilerden veya paradokslardan kurtulmak için dilin ihtimalli kullanımından kaçınılması gerekir. Yapılan bu tartışma ve değerlendirmelere bakıldığında, İslam düşüncesinde yalancı paradoksu üzerine yapılan tartışmaların Batı düşüncesindeki benzer tartışmalardan geri kaldığı ve değersiz olduğu asla söylenemez.

Kaynakça

- A. P. Ushenko, “An Addendum to the Note on the Liar-Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 66, no. 261 (1957), ss. 98.
- A. P. Ushenko, “A Note on the Liar-Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 64, no. 256 (1955), ss. 453.
- Ahad Feramarz Karâmelekî, “Mukâtebe hâ-yi Devvânî ve Deşteki der Halli Muammâ-yı Cezri Esamm” *Hired Nâme-i Sadrâ*, 3 (1376/1997), ss. 95-101.
- Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid-Ninth to the Mid –Thirteenth Cencuries CE”, *Vivarium* 47 (2009), ss. 97-127.
- Ahmed Şevkî b. Abdullah, *Hallu Muğâlata-i Cezri-i Esamm*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emir Koleksiyonu, Dem no: 1281; *Risâletun fî'l-Muğalatati'l-Meşhûreti bi'l-Cezri'l-Esamm*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Dem no: 1299/12, yaprak: 142b-164b.
- el-Âmidî, Seyfeddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-İbkâm fî Usûli'l-Abkâm*, yay., eş-Şeyh İbrâhîm el-Acûz, c. 2, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- el-Bağdâdî, Ebî Mansûr Abdu'l-Kâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928.
- el-Bakillânî, Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *Kitâbu't-Tembûd*, ed., Richard J. McCarthy, S.J., Librairie Orientale, Beyrut 1957.
- Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell*, George Allen and Unwin Ltd., The Atlantic Monthly Press, The United State of America 1967.
- C. H. Whiteley, “Let Epimenides Liel”, *Analysis* (Oxford), vol. 19, no. 1 (1958), s. 23-24.
- Eric Toms, “The Liar Paradox”, *The Philosophical Review*, vol. 65 (1956), s. 542-547.
- Eric Toms, “Reply to a Note on the Liar Paradox”, *The Philosophical Review*, vol. 67, no. 1 (1958), s. 101-105.
- Taftazani, Sa'du'd-Dîn Mes'ûd b. Umer b. Abdillan, *Şerhu'l-Makâsûd*, thk., İbrahim Şemseddin, c.3, Beyrut 2001.
- Hatîbzâde Mehmed b. İbrâhîm Kastamonî, *Haşîye 'ala Mebbhasi Hüsn ve Kubh fî't-Tavzîh*, [Haşîye ala'l-Mukaddimati'l-Erbaa] Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü, Demirbaş no: 2122/4, yaprak: 35b-61b.

- Hayyât, *el-İntisâr, er-Redd alâ İbn Râvendî el-Mülhid*, takdim, Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-sekâfeti't-dîniyye, Kahire 1988.
- İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, İstanbul 1993.
- İbrahim Emiroğlu, *Sûfi ve Din*, İstanbul 2002.
- J. C. Hicks, "The Liar Paradox in Legal Reasoning", *Cambridge Law Journal*, vol. 29, no. 2 (1971), ss. 275-291.
- Jose Encarnation, Jr., "On Ushenko's Version of the Liar-Paradox", *Mind*, New Series, vol. 64, no. 253 (1955), s. 99-100.
- Keith S. Donnellan, "A Note on the Liar Paradox", *The Philosophical Review*, vol. 66 (1957), s. 394-397.
- Larry B. Miller, "A Brief History of the Liar Paradox", *Of Scholars, Savants, and their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought; Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed., Ruth Link-Salinger, Peter Lang Publishing, Inc., New York 1989, ss. 173-182.
- Ludwig Wittgeinstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed., G. H. Von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1998.
- Mir Sadru'd-Dîn Deşteki, "Risâle fî Şübheti Cezri'l-Esamm", tashih ve mukaddime, Ahad Feramarz Karâmelekî, *Hired Nâme-i Sadrâ*, 5, 6 (1376/1997), s. 74-82.
- Molla Celâlu'd-Dîn ed-Devvânî, "Nihâyetü'l-Kelâm fî Halli Şübheti 'Küllî Kelâmî Kâzib'", tahkik eden ve yayınlayan, Ahad Feramarz Karâmelekî, *Nâme-ye Müfîd*, 5, 1375/1996, s. 103-134.
- Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fî Nakdi Tenzîli'l-Efkeâr*, [*Mantık ve Mebâbis-i Elfâz: Mecmu'a-ı Mutûn ve Makâlât-ı Tabkîkî*, (Collected Texts and Papers on Logic and Language) içinde], ed. M. Mohaghegh ve T. Izutsu, Tehran 1974.
- R.C. Skinner, "The Paradox of the Liar", *Mind*, vol. 68, no. 271 (1958), s. 322-335.
- Saffet Köse, "Bursa'nın Hocazade'si-Hayatı ve İlmî Kişiliği", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)- Bildiriler*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2011, s. 101-125.
- Sibajiban, "Mr. Eric Toms on the Liar Paradox", *Mind*, New Series, vol. 74, no. 295 (1965), s. 421-423.

Tevfik Yücedoğru- Veysel Kaya, “Hocazade’nin Eserleri”, *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)- Bildiriler*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2011, s. 381-390.

W. J. Huggett, “Paradox lost”, *Analysis* (Oxford), vol. 19, no. 1 (1958), s. 21-23.

William W. Rozenboom, “Is Epimenides still lying?”, *Analysis* (Oxford), vol. 18, no. 5 (1958), s. 105-113.

Yahya b. Adiy, “Kelamun fihi Tefsîri Eşyâin Zekeraha inde Zikrihi Fazlu Sınâati'l-Mantık”, *Makâlâtü Yahyâ bin Adiy el-Felsefiyye*, yayınlayan ve tahkik eden., Sahbân Halîfât, Umman 1988.

هذا⁴⁴ حل المغلطة المسماة بالجذر الأصم⁴⁵ لمولانا⁴⁶ خواجه⁴⁷ زاده⁴⁸ رحمه الله⁴⁹

تأليف: خواجه زاده، مصلح الدين مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي

تحقيق: محمد آيدين

بسم الله الرحمن الرحيم⁵⁰ وبه العون⁵¹

[قوله]⁵² وقد يستدل على⁵³ نفي⁵⁴ الحسن والقبح العقليين⁵⁵ بأنه⁵⁶ لو كان⁵⁷ الحسن والقبح⁵⁸ ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في إخبار من قال: هذا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس

44 ش و ل : هذه؛ <رسالة> موجودة في ل.

45 <للطود الأشم والبحر الخضم> موجودة في ل؛ <للفاضل المحقق والكامل المدقق> موجودة في ظ.

46 ش و د : للفاضل؛ <المحقق> موجودة في ش و د؛ ل : المولى؛ <المحقق الشهير> موجودة في ل؛

<لمولانا> ساقطة في ف؛ ظ: المولى.

47 ف : لخواجه.

48 <خواجه زاده> ساقطة في ل. [خواجه زاده، مصلح الدين مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي]

49 <لمولانا خواجه زاده رحمه الله> ساقطة في ح و م ؛ <رحمة واسعة> موجودة في ل؛ <رحمه الله>

ساقطة في د؛ <سلم له> موجودة في د؛ ف: وسلمه الله؛ ظ: وسع الله عليه وزاده؛ < هذا حل

المغلطة المسماة بالجذر الأصم لمولانا خواجه زاده رحمه الله> ساقطة في ك؛ <رسالة في الحسن والقبح

العقليين> موجودة في ك.

50 <بسم الله الرحمن الرحيم> ساقطة في م.

51 <بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون> ساقطة في ح و ش و د و ف و ظ؛ ل و م : وبه نستعين؛

<وبه العون> ساقطة في ك.

52 <قوله> ساقطة في ح و ش و ل و م و د و ف و ظ و ك.

53 <على> ساقطة في ش و ظ.

بصادق، فإن صدقه يستلزم كذبه وبالعكس، وإخبار من قال: الكلام الذي أتكلم به غدا ليس بصادق أو لا شيء [مما]⁵⁹ أتكلم به غدا ليس بصادق⁶¹ على⁶² أن يكون قضية خارجية. ثم اقتصر في الغد على قوله⁶³: ذلك الكلام الذي تكلمت⁶⁴ به أمس صادق. فإن صدق كل من الكلام الغديّ والأمسيّ يستلزم عدم صدقهما⁶⁵ وبالعكس.

قال في شرح المقاصد: و⁶⁶ هذه مغلطة يتحير⁶⁷ في حلّها عقول العقلاء، وفحول الأذكياء، ولهذا سميتها مغلطة⁶⁸ الجذر⁶⁹ الأصمّ، ولقد تصفحت الأقاويل⁷⁰، فلم أظفر بما يروى الغليل⁷¹، وتأملت⁷² كثيراً فلم يظهر إلا أقل من⁷³ القليل⁷⁴. وهو إن الصدق أو⁷⁵ الكذب كما

-
- 54 ش و ظ: لنفي؛ <ذاتية> موجودة في ش و ظ.
- 55 <العقلين> ساقطة في ش و د و ظ.
- 56 ش و د و ظ: بأنهما.
- 57 ش و د و ظ: كانا.
- 58 <الحسن والقبح> ساقطة في ش و د و ظ.
- 59 <مما> ساقطة في النسخة الاصلية؛ <مما> موجودة في ح و ل و م و ف و ك؛ بل نختار في نسخة ح و ل و م و ف و ك.
- 60 <ليس> ساقطة في ك.
- 61 <أو لا شيء مما أتكلم به غدا ليس بصادق> ساقطة في د و ظ.
- 62 <أو لا شيء مما أتكلم به غدا ليس بصادق على> ساقطة في ش و د.
- 63 <قوله> ساقطة في م.
- 64 ل: اتكلم؛ ف: تكلم.
- 65 د و ظ: صدقها.
- 66 <و> ساقطة في ل.
- 67 ح و ش و ل و م و د و ف و ظ و ك: تحير:
- 68 <مغلطة> ساقطة في ش و ظ.
- 69 ش و د و ظ: جذر.
- 70 ل: بالأقاويل.
- 71 ل: الغليل.
- 72 ك: فتأملت.

يكون⁷⁶ حالاً للحكم، أي النسبة الإيجابية أو⁷⁷ السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكماً، أي محكوماً به، محمولاً على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا: هذا صادق، وذلك⁷⁸ كاذب⁷⁹. ولا⁸⁰ يتناقضان إلا إذا اعتبرا⁸¹ حالين لحكم واحد أو حكمين⁸² على موضوع واحد بخلاف ما⁸³ إذا اعتبر أحدهما حالاً للحكم⁸⁴ والآخر حكماً لاختلاف المرجع اختلافًا جلياً كما في قولنا: السماء تحتنا صادق أو⁸⁵ كاذب أو خفياً كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة.

فإننا إذا فرضناها كاذبة لم يلزم إلا صدق نقيضها، وهو قولنا: هذا الكلام صادق، فيقع الصدق حكماً للشخصية لا حالاً لحكمها. وإنما حال حكمها الكذب على ما فرضناها⁸⁶ صادقة⁸⁷ والصدق حال للنسبة⁸⁸ الإيجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الأصل⁸⁹، فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع. وكذا إذا فرضناها صادقة وحينئذ

73 <من> ساقطة في ل.

74 ل: قليل.

75 ش و د و ظ و ك: و.

76 ك: يكونان.

77 ك: و.

78 ف و ك: ذلك.

79 <كاذب> ساقطة في ش.

80 ك: فلا.

81 ش: كانا؛ م و ف و ك: اعتبر.

82 ل: لحكمين.

83 <ما> ساقطة في ح و م.

84 ح و م و ك: لحكم.

85 <أو> ساقطة في ظ.

86 ش و م و د و ظ: على ما فرضنا.

87 <على ما فرضناها صادقة> ساقطة في ح و ل و ف و ك؛ <صادقة> ساقطة في ش و م و د و ظ.

88 ك: النسبة.

89 ح و ش و ل و م و د و ف و ظ و ك: الأصل.

فلعل⁹⁰ المجيب يمنع⁹¹ تناقض الصدق والكذب المتلازمين بنآء على رجوع أحدهما إلى حكم الشخصية، والآخر إلى موضوعها.

يرد عليه أن صدق القضية التي محمولها الصدق أو الكذب، وإن لم يتناقض الصدق والكذب اللذين اعتبرنا حالا للقضية⁹² لكنه يستلزم نقيضهما الذي هو الصدق و⁹³ الكذب⁹⁴ فيلزم من اجتماعهما اجتماع الصدق أو⁹⁵ الكذب الذي هو حال الحكم فإن صدق قولنا زيد قائم كاذب⁹⁶ أو صادق⁹⁷ مثلاً⁹⁸، وإن لم يناقض صدق قولنا: زيد قائم أو كذبه لكنه يستلزم كذب ذلك القول أو صدقه الذي هو مناقض⁹⁹ لصدقه أو كذبه، لأن مفهوم قولنا: زيد قائم كاذب¹⁰⁰ أو صادق¹⁰¹، هو إن الحكم بالقيام على زيد متصف بالكذب¹⁰² أو الصدق¹⁰³ في

90 ش و ظ: قول.

91 ف : منع.

92 <للقضية> ساقطة في د و ظ.

93 م : أو.

94 <الحالين> موجودة في ش و ظ.

95 ح و ش و م و د و ظ: و.

96 ش و د و ظ : صادق.

97 ش و د و ظ : كاذب.

98 <وإن لم يتناقض الصدق والكذب اللذين اعتبرنا حالا للقضية لكنه يستلزم نقيضهما الذي هو الصدق والكذب فيلزم من اجتماعهما اجتماع الصدق أو الكذب الذي هو حال الحكم فإن صدق قولنا زيد قائم كاذب أو صادق مثلاً> ساقطة في ل و ف و ك.

99 <صدق قولنا: زيد قائم أو كذبه لكنه يستلزم كذب ذلك القول أو صدقه الذي هو مناقض> ساقطة في ظ.

100 ظ : صادق.

101 ظ : كاذب.

102 ش و ظ: بالصدق.

103 ش و ظ: الكذب.

نفس الأمر. ولاشك أن صدقه يستلزم اتصاف الحكم في قولنا: زيد قائم بالكذب¹⁰⁴ أو الصدق¹⁰⁵ الذي هو حال ذلك الحكم. فيلزم من اجتماع صدق ذلك القول مع صدق قولنا: زيد قائم أو كذبه اجتماع الصدق والكذب¹⁰⁶ الذي هو حال الحكم في قولنا: زيد قائم¹⁰⁷. وكذا الحال في المغلطة في كلتا صورتين. فإن¹⁰⁸ صدق قولنا: هذا صادق، وإن لم يناقض صدق قولنا: هذا كاذب وكذبه لكنه¹⁰⁹ يستلزم اجتماع الصدق والكذب الذي هو حال الحكم في قولنا: هذا كاذب بواسطة استلزامه صدق هذا القول الذي هو مناقض لكذبه¹¹⁰. وقس عليه حال المغلطة في صورة الكلام الغديّ والأمسيّ.

و¹¹¹ أقول: يمكن حلّ صورتين¹¹² المغلطة¹¹³.

أما الأولى فيتوقف على مقدمات¹¹⁴: الأولى إن الصدق والكذب كما يكونان حالين بحكم¹¹⁵ يكونان¹¹⁶ محمولين¹¹⁷ عليه حال كون المقصود منهما إثبات ذلك الحال على معروضه الذي هو الحكم.

-
- | | |
|---|-----|
| ش و د: بالصدق. | 104 |
| ش و د: الكذب. | 105 |
| <والكذب> ساقطة في ش. | 106 |
| <زيد قائم> ساقطة في ش و د و ظ. | 107 |
| ش : وإن. | 108 |
| <لكنه> ساقطة في ك. | 109 |
| ش و د و ظ : كذبه. | 110 |
| <و> ساقطة في ش. | 111 |
| ش و د و ظ: صورتين. | 112 |
| ش و د و ظ: للمغلطة. | 113 |
| > الأولى فيتوقف على مقدمات< ساقطة في ك. | 114 |
| ح و ش و ل و د و ف و ظ : لحكم؛ <واحد> موجودة في ش و ظ. | 115 |
| <حالين> موجودة في ش. | 116 |
| ش: محمولاً؛ ل : محمولان. | 117 |

والثانية إن ذلك¹¹⁸ الحال مغاير¹¹⁹ للحكم مغايرة ذاتية إذ معناه مطابقة الحكم للواقع وعدمها. ولا شك أن كلاّ منهما مغاير له بالذات.

والثالثة إن الحكم بحال¹²⁰ الشيء المغاير¹²¹ له¹²² بالذات¹²³ مغاير لذلك الشيء بالذات، وهو ظاهر.

وإذا تمهدت هذه المقدمات فنقول إذا قلنا: هذا صادق أو كاذب فإذا أشرنا بهذا إلى غير هذه القضية بتصور¹²⁴ الحكم بأحدهما على ذلك الغير ويكون الحكم¹²⁵ الدال عليه قضية وهو ظاهر¹²⁶. وأما إذا أشرنا إلى نفسها، فلا يتصور¹²⁷ الحكم عليها¹²⁸، ولا يكون ذلك القول قضية، فإن¹²⁹ كانت¹³⁰ في صورتها. إذ¹³¹ الحكم¹³² بالصدق أو الكذب على الشيء حكم بحاله عليه بحكم المقدمة الأولى. وإن الحكم بأحدهما على الشيء حكم بحال الشيء المغاير¹³³ له

-
- 118 ل: تلك.
- 119 ل: مغايرة.
- 120 ك: لحال.
- 121 ل: المغايرة.
- 122 <له> ساقطة في ش و ظ.
- 123 <بالذات> ساقطة في ل.
- 124 ش و ل و د و ك: يتصور.
- 125 ح و ش و ل و م و د و و ظ و ك: القول.
- 126 <فإذا أشرنا بهذا إلى غير هذه القضية بتصور الحكم بأحدهما على ذلك الغير ويكون الحكم الدال عليه قضية وهو ظاهر> ساقطة في ف.
- 127 د: فقد يتصور.
- 128 ش: عليه؛ د: عليهما؛ <بهما> موجودة في ش.
- 129 ش و ل و م و د و و ف و ظ و ك: وإن.
- 130 ح و ش و ل و م و د و و ف و ظ و ك: كان.
- 131 ل و ف و ك: وإذا.
- 132 ف و ك: حكم.
- 133 ل: المغايرة.

بالذات بحكم المقدمة الثانية. والحكم على الشيء بحاله¹³⁴ المغاير¹³⁵ له بالذات¹³⁶ مغاير¹³⁷ لذلك الشيء¹³⁸ بالذات¹³⁹ بحكم المقدمة الثالثة¹⁴⁰. ولاشك أنا إذا أشرنا بهذا إلى نفس القضية، لا يكون الحكم بالصدق أو الكذب مغايرا¹⁴¹ بالذات للشيء الذي هو معروض لهما¹⁴²، أعني الحكم، وإلا لكان المحمول في القضية التي جعلت مرآة لملاحظة القضية التي اعتبر الصدق حالا¹⁴³ لها¹⁴⁴ مغايرا¹⁴⁵ لحكم¹⁴⁶ هذه القضية الملحوظة بالذات مغايرة ذاتية. وهو محال، لاستلزامه كون هذه القضية¹⁴⁷ الواحدة التي تضمنت الإخبار¹⁴⁸ عن نفسها بالصدق أو الكذب قضيتين متغايرتين بالذات يكون إحداهما مرآة لملاحظة الأخرى كقولنا: زيد قائم كاذب. وأما الثانية فيتوقف على مقدمتين: الأولى¹⁴⁹ إن احتمال الصدق والكذب من لوازم الخبر. والثانية إن سبب هذا الاحتمال إمكان تحقق الحكم¹⁵⁰ بحسب نفس الأمر مع¹⁵¹ كل

134 ل : بحالة.

135 ل : المغايرة.

136 <بالذات> ساقطة في ل.

137 <له> موجودة في ل.

138 <لذلك الشيء> ساقطة في ل؛ <الشيء> ساقطة في م.

139 <مغاير لذلك الشيء بالذات> ساقطة في ف و ك.

140 ف : الثانية.

141 <له> موجودة في ل و ك.

142 ش و د و ظ و ك : لها.

143 ح : حالهما؛ م : حالها.

144 ش : لهما؛ <لها> ساقطة في ح و م.

145 ل : مغايرة.

146 ل و ش و م و د و ف و ظ و ك : لمحمول.

147 <القضية> ساقطة في ش و ظ.

148 ل : الاختيار.

149 ف : الأول.

150 ك : الخبر.

واحد منهما بدلا عن الآخر. نصّ عليه الفاضل الشريف في شرحه¹⁵² للمفتاح¹⁵³. و¹⁵⁴ إذا تمهد هذا فنقول إذا قلنا: كل خبر¹⁵⁵ يصدر عني في الغد فهو كاذب. فإن¹⁵⁶ أردنا بالموضوع الخبر الذي لا يلزم من كذبه كذب الكلام الأمسي لا يلزم اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد، وهو ظاهر. وأما إذا عمّم لكل كلام¹⁵⁷ أو¹⁵⁸ حكم غدي لا يكون ذلك الكلام خيرا، وإن كان في صورته. بيانه أن احتمال الصدق والكذب من لوازم الحكم والخبر، وهو¹⁵⁹ منتف ههنا لانتفاء سببه، وهو إمكان تحقق الحكم مع كل واحد¹⁶⁰ من الصدق والكذب بدلا عن الآخر. إذ¹⁶¹ تحقق الحكم بثبوت الكذب للكلام الغدي مع صدقه هو تحققه مع كذب الكلام الغدي¹⁶². فإذا كان من الكلام الغدي¹⁶³ ما يكون كذبه مستلزما لكذب¹⁶⁴ الكلام¹⁶⁵ الأمسي يكون تحقق الحكم¹⁶⁶ الأمسي مع صدقه راجعا إلى تحققه مع كذبه. فحينئذ لا يتصف الحكم على تقدير تحققه بإمكان التحققين بدلا عن الآخر، بل يتصف أبدا بإمكان أحدهما

-
- 151 ش و ظ : ني؛ ل : من.
 152 ش: شرح.
 153 ش: المفتاح.
 154 <و> ساقطة في ش و د.
 155 ش : كلام.
 156 ف و ك : فإذا.
 157 ش: واحد.
 158 ش و ل و م و د و ف و ظ و ك : و.
 159 <وهو> ساقطة في م.
 160 <واحد> ساقطة في ل و م و ف.
 161 ل : إذا.
 162 <مع صدقه هو تحققه مع كذب الكلام الغدي> ساقطة في ل و ف.
 163 <الغدي> ساقطة في د و ش و ظ.
 164 <لكذب> ساقطة في ش.
 165 ش: للكلام.
 166 ش: الكلام.

فقط. وكذا الحال إذا قلنا: الكلام الأمسي صادق فإذا تحقق الحكم بثبوت الصدق للكلام الأمسي مع صدق¹⁶⁷ تحققه¹⁶⁸ مع¹⁶⁹ الكلام الأمسي. والحال إن صدقه يستلزم كذب الكلام الغدي، فيرجع تحقق هذا الحكم¹⁷⁰ مع صدقه إلى تحققه مع كذبه، فينتفي¹⁷¹ في هذه الصورة أيضا إمكان التحققين¹⁷² بدلا عن الآخر. فيلزم انتفاء سببه¹⁷³، وهو احتمال الحكم¹⁷⁴ للصدق¹⁷⁵ أو¹⁷⁶ الكذب. فيكون الكلام الغدي خاليا عن الحكم¹⁷⁷ الأمسي¹⁷⁸ لانتفاء لازمه.

وبالجملة فلا بدّ في هذا المقام من أن يمنع الحكم ولازمه، لانتفاء سببه¹⁷⁹. ومن سلّم أحدها¹⁸⁰ واشتغل بجل¹⁸¹ المغلطة لم يكن على بصيرة في تحقيق¹⁸² هذا¹⁸³ المقام.

-
- 167 ح و ش و م و د و ف : صدقه.
 168 ش و ظ : تحقق.
 169 <صدق> موجودة في ح و ل و م و ف و ظ.
 170 ش : الكلام.
 171 ل : فينبغي.
 172 ش و ظ : التحقق.
 173 ح و ل و ف و ظ : مسيبه.
 174 <الحكم> ساقطة في ل و ف.
 175 ل و ف : الصدق.
 176 ح و ش و ل و م و د و ف و ظ : و.
 177 <كالكلام> موجودة في د و ش و ظ.
 178 ح و ل و ف : كالأمسي.
 179 >وهو إمكان تحقق الحكم مع كل واحد من الصدق والكذب بدلا عن الآخر. إذ تحقق الحكم بثبوت الكذب للكلام الغدي مع صدقه هو تحققه مع كذب الكلام الغدي. فإذا كان من الكلام الغدي ما يكون كذبه مستلزما لكذب الكلام الأمسي يكون تحقق الحكم الأمسي مع صدقه راجعا إلى تحققه مع كذبه. فحينئذ لا يتصف الحكم على تقدير تحققه بإمكان التحققين بدلا عن الآخر، بل يتصف أبدا بإمكان أحدهما فقط. وكذا الحال إذا قلنا: الكلام الأمسي صادق فإذا تحقق الحكم بثبوت الصدق للكلام الأمسي مع صدق تحققه مع الكلام الأمسي. والحال إن صدقه يستلزم كذب الكلام الغدي،

فإن قلت¹⁸⁴: إذا أوردت¹⁸⁵ المغلطة على لزوم احتمال الصدق والكذب للخبر¹⁸⁶ أو فسّر الاحتمال والإمكان على وجه يتناول صورة المغلطة¹⁸⁷ كيف الطريق إلى التخلص¹⁸⁸ عنها. قلت¹⁸⁹: الطريق إليه منع الحكم في صورة المغلطة بنآء على أن¹⁹⁰ كل¹⁹¹ كلام يتضمن الإخبار عن نفسه بالكذب فرضاً¹⁹² نحالٍ عن الحكم في نفس الأمر، فلا يكون قضية وخبراً، وإن كان في صورته.

بيانه أن دلالة كل خبر ليس إلا على مدلوله الذي اشتمله¹⁹³ من النسبة والحكم الإيجابي أو¹⁹⁴ السلي. ولا¹⁹⁵ يمكن اجتماع¹⁹⁶ الداليتين، أي الدلالة على الحكم الإيجابي والدلالة¹⁹⁷

فيرجع تحقق هذا الحكم مع صدقه إلى تحققه مع كذبه، فينتفي في هذه الصورة أيضاً إمكان التحققين بدلا عن الآخر. فيلزم انتفاء سببه، وهو احتمال الحكم للصدق أو الكذب. فيكون الكلام الغدي خاليا عن الحكم الأمسي لانتهاء لازمه. وبالجملة فلا بدّ في هذا المقام من أن يمنع الحكم ولازمه، لانتهاء سببه <ساقطة في ك.

ل و ف و ظ و ك : أحدهما. 180

ل و ف و ك : لحل. 181

<تحقيق> ساقطة في ف و ك. 182

ك : هذه. 183

<فإن قلت> ساقطة في ك. 184

ش: أورد؛ <في> موجودة في ش. 185

<كيف الطريق إلى التخلص عنها. قلت: الطريق إليه منع الحكم في صورة المغلطة بنآء على أن كل 186

كلام يتضمن الإخبار عن نفسه بالكذب فرضاً <موجودة في د؛ ش: في الخبر.

> أو فسّر الاحتمال والإمكان على وجه يتناول صورة المغلطة <ساقطة في ش و د و ظ. 187

ح و م: التخليص. 188

<قلت> ساقطة في ك و بياض. 189

<أن> ساقطة في ظ. 190

<كل> ساقطة في ش. 191

> بنآء على أن كل كلام يتضمن الإخبار عن نفسه بالكذب فرضاً <ساقطة في ف. 192

ش: اشتمل؛ <عليه> موجودة في ش. 193

على الحكم السليبي في كلام واحد. فإن قولنا: زيد قائم [صادق]¹⁹⁸، وقولنا¹⁹⁹ زيد قائم كاذب، ليس مدلولهما إلا الحكم بشبوت القيام والكذب لموضوعهما²⁰⁰. فلو فرضنا كلاما²⁰¹ يتضمن الإخبار عن نفسه بالكذب²⁰²، يلزم اجتماع الداليتين في ذلك الكلام، لأن الإخبار بكذب القضية مثلا يتضمن الإخبار بأن²⁰³ النسبة²⁰⁴ الثبوتية التي بين محمول تلك القضية وموضوعها ليست بواقعة. وهذا الإخبار والدلالة ينافي الإخبار والدلالة على أن تلك النسبة واقعة، فلا يتصور اجتماعهما في كلام²⁰⁵ واحد²⁰⁶.

فنقول إذا قلنا: مثلا²⁰⁷ هذا كاذبٌ وكل كلام غدي كاذب، فمدلولهما²⁰⁸ ليس إلا ثبوت الكذب لموضوعهما²⁰⁹، ولا²¹⁰ دلالة لهما²¹¹ على نفي ذلك الثبوت. فلو اعتبرت²¹² في

-
- 194 ك : و .
 195 ك : فلا .
 196 ش : إرجاع .
 197 <على الحكم الإيجابي والدلالة> ساقطة في ك .
 198 نحن آثرنا [صادق]؛ <صادق> موجودة في ل و ف و ك .
 199 <قولنا> ساقطة في ش .
 200 ش : بموضوعهما .
 201 ل و ف و ك : ما .
 202 <فرضا> موجودة في ش .
 203 <بأن> ساقطة في ل و د و ف؛ <الإخبار بأن> ساقطة في ك .
 204 ل و د و ف و ك : بالنسبة .
 205 ش و د و ظ : كل .
 206 <واحد> ساقطة في ك .
 207 <مثلا> ساقطة في ش و م و د و ظ .
 208 د و ك : فمدلولها .
 209 ك : لموضوعها .
 210 <ولا> ساقطة في ش .
 211 <ولا دلالة لهما> ساقطة في ف .

مدلولهما الإخبار عن نفسيهما بالكذب، يلزم أن يعتبر في مدلولهما سبب²¹³ ذلك الثبوت لأن الإخبار بكذب القضية يتضمن ويستلزم الإخبار بأن نسبة محمول تلك القضية إلى موضوعها²¹⁴ ليست بواقعة. فلو اعتبر في قولنا كل كلام غدي مثلاً الكلام الذي يستلزم أن يكون ذلك القول متضمناً للإخبار²¹⁵ عن نفسه بالكذب يلزم اجتماع الدلالة²¹⁶ على الحكم الإيجابي مع الدلالة على الحكم السلبي في ذلك القول، وهو بين البطلان. فلا بد أن يستثنى من موضوع تلك القضية مثل ذلك الكلام بمعاونة دلالة اللفظ. فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد. وهذا الحل عام²¹⁷ جارٍ في جميع صورته²¹⁸ هذه المغلطة. فتدبر²¹⁹ هذا ما سنح للخاطر الفاتر والنظر القاصر وربما يكون عند الغير هو حال²²⁰.

212 ش و ل و م و د و ف و ظ و ك : فلو اعتبر.

213 ل و د و ف و ظ و ك : سلب.

214 ك : موضوعها.

215 ف : الاخبار.

216 <الدلالة> ساقطة في د.

217 <عام> ساقطة في ل.

218 ل و د و ظ : صور؛ <صورة> ساقطة في ف و ك.

219 <فتدبر> ساقطة في ش و د و ظ؛ <تمت الرسالة بحول الله وقوته> موجودة في ش؛ <والله الهادي،

تم بعون الله وحسن توفيقه في يوم السبت في الضحوة من شهود شهر رمضان المبارك في ثالثة سنة ثلثة

وستين وتسعمائة> موجودة في ل؛ <تم وكمل سنة 888> موجودة في د؛ <تم> موجودة في ف و

ظ؛ <تمت الرسالة> موجودة في ك.

220 <تم سنة 967> موجودة في م.