

TABATABÂÎ'DE FELSEFÎ VE MANTİKÎ KAVRAMLARIN TASAVVURÂT TEMELLİ AYRIMI

Salih AYDIN*

ÖZ

Bu makalede aklî alguların oluşumu ve ayrımına kısaca değindikten sonra, ikincil aklî alguların mantıksal ve felsefi olanının farkları ele alınmakta, mantikî ve felsefî kavramların ayrımı üzerine Tabatabâî'nin geliştirdiği kuramı örnek olarak almak suretiyle felsefi ve mantikî kavramların analizine yer verilmektedir. Tabatabâî, bunu tekil manada bir kavramın hakikî mi itibârî mi, olduğunu sorarak çözmeye çalışmaktadır. Yani Tabatabâî kuramını tasavvurât merkezli oluşturmuştur. Sebzevârî'nin kuramının bir eleştirisini de içeren bu kuram, hakikî ve itibârî kavramlar ayrımına gitmiş, hakikî kavramlar ile "birincil akledilirleri", itibârî kavramlarla ise "ikincil akledilirleri" kastetmiştir. Bu kurama göre itibârî kavramlar, felsefî ve mantikî kavramlar olarak ayrılmaktadır. Felsefî kavramlar tanımı gereği dışta olanı ifade eden kavramlar, mantikî kavramlar ise tanımı gereği zihinde olanı ifade eden kavramlardır.

Anahtar Kelimeler: Ma'kûlât-ı sâniye mantikiyye, ma'kûlât-ı sâniye felsefiye, mefhûm, mûsdâk, hakikî, itibârî.

ABSTRACT

Philosophical and Logical Separation of Concepts Based on Tasavvurât in the Thought of Tabatabâî

In this study, the formation of intellectual perceptions and differentiation of it's kinds will be touched open shortly, later the difference between philosophical and logical concepts in secondary intellectual perceptions will be analyzed by taking the theory of Tabatabâî as a centre on differentiating logical and philosophical concepts. He mainly tries to make the differentiation by asking whether a concept is real or nominal. In other words he develops his theory on tasavvurât. This theory, which is also a criticism on the concept theory of Sebzevârî, differs concepts as real or nominal and it refers to pri-

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

mary intellectuals with real concepts, and to secondary intellectuals with nominal concepts. According to this theory, nominal concepts are classified as philosophical and logical concepts. By definition, while philosophical concepts refer something which is at outside world, logical concepts, on the contrary, refer to something that inside of mind.

Keywords: *Secondary logical concepts, secondary philosophical concepts, concept, the referent of a concept (denotation-extension), reality, mentally-positated.*

Giriş

İslam düşüncesinde ileri düzeyde önem atfedilen kavram konusu ve kavram felsefesi, mantıkta tasavvur ve tasdik başlığı altındaki konularda, felsefede nef-sânî keyfiyyetler altında ele alınan bilgi konusunda, akıl-âkıl-ma'kûl birliği konularında ele alınması adet olmuştur. Kavramlar, dilin düşünce ekonomisini sağlayan en önemli öğelerdir.¹ Kavram kavram olarak ma'kûldür fakat birincil derecede kavranan gerçek kavramlar olduğu gibi ikincil derecede kavranan, aklın ikinci bir işlemesine tabi tutulmuş mental kavramlar da vardır. Bu ikincil derecede akletme işlemine tabi tutulan kavramlardan *mefhûm* (concept) daha çok felsefî kavramlara söylenirken, *mâhiyet* mantikî bir kavramdır ve *efrâdî* haricî alemdeki nesnelere. Kavranabilir, tanımlanabilir, sınırlanabilir (*tahdîd-had*) olmaları açısından mantikî kavramları *tasavvurât* ile karşılamak uygun düşerken, kavranamaz, sınırlanamaz olmaları açısından felsefî kavramların ise *mefâhîm* ile karşılamak uygundur. Bir mefhumun başka bir ifadeyle felsefî kavramın *misdâkî* ve *mazmûnu* arasındaki ilişki mantıktaki kaplam-çilem ilişkisi gibidir. Kaplam (*misdâk*) bir kavramın (*mefhûm*) fertleriyle alakalıdır, dolayısıyla ontolojiktir, bu durumda bir kavramın misdâkları, başka bir deyişle *mâsadakları* arasında hiçbir zaman tıpatıplık (*tevâtû*) yoktur. Ontolojide her zaman bir derecelenme (*teşkîk*) söz konusu olur. *Mazmûn*, bir kavramın çilemi ve mahiyetini kuran özellikleri ile alakalıdır, dolayısıyla lojiktir, bu durumda bir kavramın mazmûnu zihinsel bir standadizasyon olduğu için her zaman tıpa tıplık (*mütevâtîlik*) söz konusudur.

1 Nusret Hızır, *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam yay., I. Baskı, İstanbul 1985, s. 41. Aslında bu “düşünsel kavramlarda” böyle olduğu gibi “doğal yasalarda” da böyledir. Doğa yasası bireyin dışında, bireyden bağımsız olarak doğaya yön veren bir ilke, töz vs. değildir; olsa olsa biyolojik yaşam pratiği açısından eylemde bulunan insanın düşünmesine *tasarruf* getiren, *düşünme ekonomisi* sağlayan bir buluştur. (Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notos kitap, İstanbul 2012, s. 19.) İnsan aynen düşünce kavramları gibi bu doğa yasalarını bilmeden de yaşayabilir fakat bu çok daha *israfi* gerektirecek bir durumdur.

Bu konunun anlaşılır olabilmesi için genel manada mâhiyet, tasavvur, mef-hûm, mazmûn, mısdâk gibi kavramların anlaşılması gerektiği gibi, öncelikle aklî ve ma'kûl kavramlarının anlaşılması gerekmektedir. Zira her kavram aklîdir ve birincil ma'kûl ve ikincil ma'kûl kavramlarının açıklanması, dahası "ikincil felsefî ma'kûl" ve "ikincil mantikî ma'kûl" kavramlarının açıklığa kavuşması buna bağlıdır. Bu makalede öncelikle genel manada kavram ve onun ifadesi olan terim (*istilâh*)² üzerinde duracak, daha sonra da bunların felsefî ve mantikî olanlarının ortak özellikleri ve ayrıştıkları noktaları ele alacağız. Felsefî ve mantikî kavramların ayrımı üzerine düşünme, her ne kadar klasik dönem filozoflarında üstü kapalı bir şekilde bulunsa da, asıl bu meseleyi bir kuram olarak ortaya koymaya çalışan Hâdî Sebzivârî (ö. 1872) olmuştur. Tabatabâî'nin (ö. 1981) çağdaşı olan ve öğrencisi sayılan Mutahharî (ö. 1979) bu kuramla eleştirel manada ilgilenmiştir. Biz Tabatabâî'nin³ bu kurama eleştirel yaklaştığını ve ciddi anlamda katkılar sağladığını düşünüyoruz. Başka bir makalede ele alındığı üzere Sebzivârî kuramını "tasdikât" temeline oturtmaya çalışırken Tabatabâî ise "tasavvurât" merkezli probleme çözüm aramıştır.

Ma'kûlât Kavramı ve Aklî İdrak

İnsan oğlu dünyaya geldiğinde zihin hissî, hayalî, vehmî ve aklî bütün suretlerden boştur.⁴ Çeşitli formları alabilir, saklayabilir, hazırlayabilir, işleyebilir

- 2 Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜ Basımevi Ankara 1967, s. 19; *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yay. İstanbul 1195, s. 116,117. "Arapça tasavvur terimi Türkçemizde kavram olarak karşılanmaktadır. Tasavvur, (sureti oluşturulabilen dolayısıyla,) tanımlanabilen veya tanım yerine geçen şeyle kazanılan ilim" demektir. (Bkz. M. Naci Bolay, *Farabî ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, MEB. Yay., İstanbul 1990, s. 8.) Tanımlanabilsin ya da tanımlanamasın, kullanımı yerleşen bütün kavramsal ifadeleri karşılamak üzere istilâh (terim) kavramını kullanılmaktadır. Zira istilâhta bir topluluğun belirli bir manada birleşip kullanmaları yeterlidir. Bkz. Seyyid Şerif Ali Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Abdulmunim Hafnî, Kahire 1991, s. 38; Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, thk. Ahmet Hasan Besic, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 3, s. 23.
- 3 Tam adı Seyyid Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin olan Tabatabâî, 1904 yılında Tebriz yakınlarındaki Şâdâbâd köyünde doğmuş, 1981 yılında Kum'da vefat etmiştir. İran devrimine pasif destek vermiş, talebesi sayılan Mutahharîler gibi devrime angaje olmamıştır. Hayatını ilme adanmış, mutlak ictihat seviyesini yakalasa da merci-i taklit olmayı düşünmemiştir. Kur'anla, Kuran tefsiriyle, hadislerle, Şiayla vs. ilgili bir takım kitapları olduğu gibi asıl felsefeyle ilgili kitaplar ortaya koymuştur. *Usûl-ü Felsefe ve Revişi Rialism, Bidâyetü'l-Hikme, Nihâyetü'l-Hikme ve Hâşiye ber Esfâr* gibi bir çok eser kaleme almıştır. Bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, "Muhammed Hüseyin Tabatabâî", (*DİA*), c.39, s. 307,308.
- 4 Kemal Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, Dâr-u Ferâkîd, Kum 1431/2010, c. II, s. 282, 283; Şehîd Murtaza Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, nşr. Müessesetu Ümmü'l-Kurâ, II. Baskı, Beyrut 1430-2009, s. 112.

kabiliyettedir fakat henüz aktüel anlamda boştur. Tikel manada tatlı bir şeyi ilk içtiğinde o tatlı şeyin bir sureti oluşur. Bu ilk algılamaya duysal algılama (*hissî idrak*) denir. Sonra bu formun saklı tutulacağı bir yerde muhafaza edilir, böylece *hâfıza* gücü de çalışmaya ve aktif hale (*bilfiil*) gelmeye başlamış olur. Sonra tekrar tikel bir tatma deneyiminde ilk tatma denemesinin suretini de hatırlar. Yani hem tikel bir duyumlama algıladığı gibi, hayal hazinesinde saklı o ilk tikel sureti de hatırlar. Böylece *zâkire* gücü ve *muhayyile* gücü harekete geçmiş olur. Bu durumda algıladığı duyumsama ile hatırladığı algı birbirinden farklı tikel algılamadır. Duyu organının ilk teması esnasında oluşan algıya duyu algısı, daha önceki duyumlamaı hatırlamaıyla oluşan algılama ise hayal algısı (*hayâlî idrâk*) denir.

Duyu algıları hayal hazinesine veya hafızaya doldukça yavaş yavaş hepsini bir bütün olarak içeren ve her bir tikel duyu algısına söylenebilecek tümel bir algı oluşmaya başlar. Bu artık hissî ve hayalî algılamaya dayansa da, ne duyu algısındaki gibi, ne de hayal algısındaki gibi tek bir formu içermez, burada tek tek formlar üstü, hepsine söylenebilecek başka bir algı doğar ki bu algıya akledilir algı (*aklî idrâk*) denir. Kavramlar özellikle de soyut ve tümel kavramlar dilin düşünce ekonomisini sağlayan en önemli öğelerdir. Bunlar olmasa da yine düşünme imkan dahilinde olurdu fakat çok zor olurdu ve her şey yeniden kazanılması gerekirdi.⁵ Bu durumda akledilir algıyı diğer algılardan ayıran en temel özellik, o ekonomiyi sağlayan tümellik (*külliyet*) olmuş olur. Soyutluk da felsefî kavramların en temel özelliklerindedir.⁶ Bu durumda akledilir algı, duyulanır, düşünür algının üzerine daha ileri bir algılama olmuş olur. Hatta denebilir ki gerçek manada insanlık akledilir algının başladığı yerde başlar. Öyleyse ma'kûlâtı ve aklî algılamaları diğer algılamalardan ayıran, böylece insanı cinste ortak olduğu diğer canlılardan ayıran, bu algıların *soyut* ve *tümel* oluşlarıdır.⁷

Ma'kûlât Kuramının Tarihsel Süreci

Aslında akledilirlerin birincil akledilirler ve ikincil akledilirler (*secundum*

5 HIZIR, *Bilimin Işığında Felsefe*, s. 41.

6 Tabatabâi, Henry Corbin, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya, İnsan Yay., 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 81. Her ne kadar ihtilaflı olsa da Molla Sadra geleneğinde hissî ve hayalî algıların da soyut olduğu ifade edilmiştir. Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 283. Ma'kûlâtın insan zihninde oluşumuyla alaklı olarak bkz. Tabatabâi, *Nihâyeti'l-Hikme*, s. 257; Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 283; Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 116.

7 Ma'kûlâtın insan zihninde oluşumuyla alaklı olarak bkz. Tabatabâi, *Nihâyeti'l-Hikme*, s. 257; Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 283; Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 116.

intelligibile) şeklinde ayrımı Fârâbî'nin (ö. 950) buluşudur.⁸ Fârâbî'ye göre meydana gelen ilk akledilir, duyulur nesnelere aklediliridir.⁹ Nefiste duyulurlardan meydana gelen bu (ilk) akledilirler, insanın nefisinde ve zihninde olmaları açısından kendilerine bir takım eklentiler (*levâhık*) ilişir. Bu eklentiler bir kısım akledilirlerin *cins* olmasını, bir kısmının *tür* olmasını, bir kısmının birbirleriyle tarif edilmesini doğurur. Hiç şüphesiz bu anlamlar, o akledilirin nefiste olması nedeniyle ortaya çıkan (ikincil akledilirler ve) anlamlardır. Zihindeki akledilirlerin *daha özel* ve *daha genel* olmaları da, onların zihinsel akledilir olmalarına ilişkin ikincil akledilirlerdir.¹⁰ Bu kuramın kurucusu olan Fârâbî ikincil akledilirler ile alakalı, kendisinden sonra gelecek olan filozof ve kelamcılara çığır açacak bir tanım ortaya koyar: "Akledilirler nefiste meydana geldikten sonra kendilerine eklenen bu şeyler de ma'kûl şeylerdir fakat bu şeyler nefiste duyulurların örnekleri olarak meydana gelen veya duyulurlara dayanan yahut nefsin dışında bulunan şeylerin akledilirleri olan ma'kuller değildir, bunlar ikincil akledilirler (*el-ma'kûlâtü's-sevânî*) dir."¹¹

İbn Sina'ya (ö. 1037) göre mantığın konusu işte bu nevi ikincil akledilirlerdir ve bunlar birincil akledilirlere dayanmaktadır.¹² Birincil akledilirler *vücûd-u hâs* olarak isimlendirilmekte olup, bir şeyin kendisi olduğu gerçeğe söylenmektedir. Tabatabâî bunu *el-mefhûmu'l-hakîkî* olarak isimlendirecektir. İkincil akledilirleri ise İbn Sina *vücûd-u isbâtî* yani zihinde isbat olunan varlık olarak adlandırmaktadır ki bu *vücûd-u hakîkî*'nin karşısındadır.¹³ Tabatabâî bu kısma *el-mefhûmu'l-i'tbârî* diyecektir. İbn Sina, "bir şeyin hakikatının ya dış dünyada mevcut olduğunu, ya zihinde (*fi'l-enfûs*) mevcut olduğunu, ya da ikisinde de mevcut olduğunu", ifade eder.¹⁴ Mutlak manada zihinde kalan mantikî, dış dünyada mevcut olanı ifade eden, mâhavî, ikisinde de var olanın kavramı ise felsefî kavramlara işaretir.

8 Ulrich Rudolph, "Abu Nasr al-Fârâbî", *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Philosophie in der islamischen Welt 1*, ed. Ulrich Rudolph ve Renate Würsch, Schwabe, Basel 2012, s. 416.

9 Ebû Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera, İstanbul 2008, s. 5.

10 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 5.

11 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 5.

12 İbn Sina, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Binğâzi 1972, s. 167.

13 İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, thk. Hasanzâde Âmulî, Kum, s. 42. Buradaki isbâtî kelimesiyle kastedilen, aklın zihin dünyasında isbat ettiği, genel, kaçınılmaz ve çıkarımsal vucut olup ikincil akledilirler ve itibarî mefhumlardır. Bkz. Âmulî, *el-İlâhiyyât min Kitâbi's-Şifa*, dipnot 2, s. 42.

14 İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 42.

Aynı düşünceyi İbn Sina'nın talebesi Behmenyâr'ın (ö. 1066) *et-Tahsîl*'inde de bulmaktayız. O mantığın konusunun, ikincil akledilirlerin, mutlak manada akledilir oluşları ya da akli varlık oluşları yönüyle değil, kendileriyle “bilinenden bilinmeyene ulaşma” niteliği açısından, birincil akledilirlerle dayanan ikincil akledilirler olduklarını ifade ediyor. Örneğin “insanlık”ın bir akledilir olması açısından, tümellik, tikellik, cinslik ve türlük gibi manaları vardır. İşte bunların da akılda bir tür varlıkları söz konusudur.¹⁵ Zihindeki bu kavramlar bir meçhulün bilinmesi için tertib ve dizayn edilmesi yönüyle mantikî kavramlardır. Yoksa bu kavramların mahiyetini araştırmak felsefenin bir konusudur.

İsrakiliğin kurucusu Sühreverdî de (ö. 1191) *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât* adlı eserinde Meşşâî filozoflara benzer düşünce ortaya koyar.¹⁶ Cürçânî'nin (ö. 1413) tanımına göre ilk akledilirler, dışta kendisine karşılık gelen bir mevcudun bulunduğu şeylerdir. İkincil akledilirler ise dışta karşılığında kendisine uygun düşen bir varlık olmayıp, “zihinsel varlığa has ilineklere” denmektedir.¹⁷ Nesnelere duyusal ve düşsel idrakleri neticesinde ilk defa akli idrak düzeyine erişilmesi durumunda veya “görecelikler” gibi hariçte kendisine uygun düşen başka bir “varlığa” ilişkin akletme halinde “ma'kûlât-ı evveliyye”, başka bir “ma'kûle” ilişkin akletme durumunda ise “ma'kûlât-ı sâniye” denilmektedir.¹⁸

Bütün bunlar kapalı da olsa, akledilirlerin ikiye ayrıldığını, ikinci ayrımın ise ikili taksime tabi tutulduğunu göstermektedir. Zira Tahânevî'nin (ö. 1745), “Ehl-i Tahkîk” tarafından, akledilirleri, *devingenlik* ve *dinginlik* gibi harici varlığa ilişkin kavramlar, *tümellik* ve *tikellik* gibi zihni varlığa ilişkin kavramlar ve bu iki varlık alanına ait olmayan kavramlar olarak ma'kûlâtı ayırma tabi tutması,¹⁹ ikincil akledilirlerin felsefi ve mantikî kavramlar olarak ayırma tabi tutulduğunu gösterir. İkincil akledilirler mantığın konusudurlar fakat bunların bizzat kendileri veya onların zihinde bir varlık olmaları açısından değil, zihinde buldukları vakit bu tümel tabiatlara ilişmeleri itibarıyla. Zira zihinsel bir varlık olarak küllî tabiatları incelemek felsefenin bir görevidir. Mantık sadece bunları “bilinmeyene ulaşma” (yani tanımlama ve kanıtlama) açısından ele alır. Tümel bir anlam zihinde meydana gelip altındaki tikellere kıyas edildiğinde, mahiyetine dahil olan bir parça ise özsel (*zâtîyyet*), hariç ise ilineksel (*araziyyet*), mahiyetin aynısı olması açısından tür (*neviyyet*), bu özsel kısmın farklı fertlere de söylenmesiyle *cins*, diğer açıdan ise ayırım (*fasıl*) olur.²⁰ Bütün bunlar

15 Ebu'l-Hasen Behmenyâr, *et-Tahsîl*, thk. Murtaza Mutahharî, Tahran, 1375, s. 221.

16 Şihâbuddîn Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, (*Mecmûat-u Musannafât-i Şeyhi'l-İsrâg*) thk. Henry Corbin, Kahire, s. 346,361.

17 Bkz. Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 250.

18 Bkz. Tahânevî, *Keşşâf*, c. 3, s. 315.

19 Tahânevî, *Keşşâf*, c. 3, s. 315.

20 Tahânevî, *Keşşâf*, c. 1, s. 47.

mantığın, akledilirlerin akledilmesi, tümel akledilirler üzerine tümel çalışması olduğunu göstermektedir.²¹

İkincil akledilirler konusu doğal olarak Molla Sadra'da (ö. 1641) da geniş yer bulmuştur.²² Molla Sadra'ya göre genel manada ikincil akledilirler ancak zihinsel bağlamda (*illâ fi'l-ugûdi'z-zihniyye*) gerçekleşmektedirler yani Tabatabâî'nin deyimiyile itibarî kavramlardır. Mantıkçıların dilinde (*fi lisâni'l-mizâniyyîn*) ikincil akledilirler ise, bu manada ele alınan ikincil akledilirlerin “sadece bir kısımdır”, bununla bağlananlar sadece zihinsel yargılardan (*gadâyâ zihniyye*) ibarettir. Genel anlamda filozoflar arasında kullanılan ise bundan başkadır. Zira orada akdolunan yargılar ve önemeler “salt zihinsel” ve “gerçek” olmak üzere iki sınıftır.²³

Biz buradan Molla Sadra'nın, filozofların ikincil akledilirler kavramına, hem felsefi hem de mantıkî anlamda akledilirlerin girdiğini, mantıkçıların ise bunu daha özel anlamda kullandıklarını, düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu durumda Tabatabâî'nin, akledilirler üzerine geliştirdikleri kuramın nüvesi Fârâbî ve İbn Sina'dadır, denebilir. Onlardan Molla Sadra almış nispeten geliştirmiştir. Zira “*zarfu'l-urûz*” ve “*zarfu'l-ittisâf*” şeklindeki kavramsal ayırım vb. aynen Molla Sadra'da da bulunmaktadır.²⁴

Sebzivârî ise meseleyi ârız-ma'rûz ve sıfat-mevsûf ilişkisi bağlamında ele almıştır. Bu nedenle salt tasavvuru değil tasdikî merkeze almıştır. Ona göre “ârız” üç kısımdır: Birincisi *ma'rûza* ilişkisi (*urûz*) ve *ma'rûz*un da onunla nitelenmesi (*ittisâf*) dışta olan “siyah” gibi terimlerdir ki buna ilk akledilir denir. İkincisi, “küllilik” gibi ikisinin de yani hem *urûz*un hem de *ittisâf*ın akıldada olduğu ârızdır ki mantıksal kavramlara denk düşmektedir. Fakat üçüncüde ise ârızın ilişkisi akıldadır fakat *ma'rûz*un onunla nitelenmesi dıştadır. “Babalık” böyledir, aynen küllilik gibi dışta kendine denk düşecek bir şey yoktur fakat kişinin babalıkla nitelenmesi dış (sosyal) bir gerçekliktir. İşte diyor Sebzivârî bu son iki kısım da ikincil akledilirlerdir.²⁵ İnsana siyahlığın, külliliğin ve imkânın ilişkisi örneğinde bunların farkı açıkça ortadadır. Sebzivârî bu düşüncüyü önermesel boyutta *tasdikât* temelli geliştirirken daha çok Molla Sadra'ya

21 Bu durumda mantığın felsefeye bir giriş olarak düşünülmesi sıkıntılıdır zira felsefe kadar veya ondan daha da zor gözükken bir düşünsel etkinlik felsefeye girişi kolaylaştıracak bir giriş olarak alınmaz.

22 Şîrâzî, Sadruddîn (Molla Sadra), *el-Himetu'l-Müteâliye*, nşr. Rıza Lütفی, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III. Baskı, Beyrut 1981, c.I, ss. 332-340.

23 Molla Sadra, *el-Himetu'l-Müteâliye*, c.I, ss. 335.

24 Molla Sadra, *el-Himetu'l-Müteâliye*, c.I, ss. 335, 336.

25 Hacı Molla Hâdî Sebzivârî, *Şerhu Ğurari'l-Ferâid (Şerhi Manzume Hikmet)*, thk. Mehdi Muhakkik ve Toshihiko Izutsu, Tahran 1386, s. 67.

tabi olmuş, kendisi de Tabatabâî'nin öğrencisi Mutahharî tarafından *Şerh-i Manzûme*'de tenkide tabi tutulmuştur. Tabatabâî bunu kavramsal boyutta *tasavvurât* temelli ve İbn Sina'ya daha yakın bir form da ele almış ve geliştirmiştir.²⁶

Tabatabâî'nin Ma'kûlât Kuramı

Buraya kadar genel manada kavramın İslam düşünce tarihi süreci içerisinde algılanışı ve gelişim seyri serimlendi. Tabatabâî, Molla Sadra ve Sebzivârî'nin kuramını alıp geliştirmiş, bu kurama karşı eleştirel bir tavır sergilememekle birlikte bu kurama ciddi katkılar yapmıştır. Felsefi ve mantıkî kavramların ayrımı hususunda *ilm-i husûlîyi*, “hakikî” ve “itibârî” şeklinde ayırmak suretiyle²⁷ konuya çözüm getirme denemesi İslam felsefesinde Tabatabâî'ye nasip olduğu söylenmektedir.²⁸ Fakat bunun İbn Sina'daki “el-vücûdu'l-hâs” ve el-vücûdu'l-isbâtî” kavramlarının serbest tercümesi olduğu söylenmek suretiyle reddedilebilir.

Hakikî ve İtibârî Kavramlar

Tabatabâî, bu ayrımı doğal olarak ilim ve akıl konusunda ele alır. Burada o ilmin küllî-cüzî, tasavvurî-tasdîkî, bedihî-nazarî, husûlî-huzûrî, gibi bir çok tak-simine yer vermiştir. Bu başlıkta konu ister ilk/evvelî olsun isterse ikincil/sân-evî olsun, tümel akledilirler (*ma'kûlât-ı külliyye*) ile alakalıdır.²⁹ Hakikî ve itibârî ayrımında asıl önemli olan onun bu ayrımının husûlî ilmin bir ayrımı olmasıdır. Zaten hem *Bidâye*'de hem de *Nihâye*'de başlık, “ilm-i husûlî hakikî ve itibârî olarak ayrılır”, şeklindedir. Bunun anlamı huzûrî ilmin bunun dışında olmasıdır. Bu sadece bununla da kalmaz burada aynı zamanda bu tasdikî olan değil tasavvurî olan ilmi kastetmektedir zira tasdikât, nispetin varlığı veya yokluğundan ibaret olup her halukarda nispet itibârîdir. Bu demektir ki Sebzivârî'nin yaptığı gibi “tasdik” merkeze alınamaz. Bu durumda tasavvurât itibârî veya hakikî olabilir demektir.³⁰ Burada başlık mantıkî ve felsefi kavramlar ve mantıkî ve felsefi olmayan kavramlar; mahiyetli (*mâhavi*) kavramlar ve mahiyetli olmayan (*ğayr-ı mâhavi*) kavramlar şeklinde de adlandırılabilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tasavvurî olan husûlî bilgiyi, hakikî ve itibârî olarak ikiye ayırmak suretiyle felsefi ve mantıkî kavramların ayrımını deneme, Tabata-

26 Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 324.

27 Bkz. Tabatabâî, *Nihâyeti'l-Hikme*, s. 256.

28 Abdulcebbâr er-Rufâî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Şerhu Tavdihî li Kitâb Bidâyeti'l-Hikme*, Tasviru'l-Kitâb Hüseyin el-Huzâî, Tahran 1374, s. 636.

29 Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, Yazım Mîsâg Tâlib, Kum 2013, s. 350.

30 Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, s. 350.

bâî'nin orijinal düşüncelerinden kabul edilmiştir.³¹ Bu durumda aslında başlık, “*küllî tasavvurî husûlî ilim, evveliyye ve sâneviyye olarak veya mâhaviyye ve ğayrı mâhaviyye olarak, hakîkî ve itibârî kısımlarına ayrılır*”, demektir. Bu nedenle bir makalenin başlığını “Felsefî ve mantikî kavramların tasavvurât temelli ayrımı” şeklinde düşündük.

Genel manada bu tümel kavramlar fizik, metafizik (felsefe) ve mantıkta kullanılan kavramlardır. Fizikte kullanılan kavramlar, insan gibi, ağaç gibi, güneş gibi özsel/mahevî kavramlar olup, bunların mahiyetleri hem dışta varlık elbisesini giyerler hem de zihinde var olurlar. Tabatabâî müspet bilimlerde kullanılan kavramlara hakikî kavramlar, mantıkta ve felsefede kullanılan kavramları ise itibârî kavramlar olarak adlandırmaktadır.³² Bu hususta Necati Öner'in adlandırması ve açıklaması farklıdır. Ona göre *birincisel kavramlar*, insan gibi “var olanın bütününe” delalet eden kavramlardır, *ikincisel kavramlar* ise insanın hürriyeti gibi “varlığın bir haline” delalet eden kavramlardır. Bunlar birinciye göre anlam kazandığından bunlara göreceli/izafi kavramlar da denir. Birincisel kavramlar Aristoteles'in cevher kategorisine denk düşerken, ikincisel kavramlar ise yüklem olabilen dokuz kategori ifade eden kavramlardır.³³

Hiçbir şarta tabi tutulmamış “lâ bi şart” bir “ilk akledilir mahiyet” ne ise odur, ne vardır, ne de yoktur. Fakat bu “ilk akledilir”, bir şey olma şartıyla yani “bi şartı şey” dışta var olur, şey olmama şartıyla yani “bi şart-ı lâ” ise zihinde var olur.³⁴ Bu nevi “ikili varlık ve tekli mahiyete” sahip kavramlar birincil hakikî kavramları oluşturmaktadırlar. İnsan kavramının ahmet, mehmet gibi ferdî varlıkları, dışta kendine ait eserleri olan varlıklar olarak var oldukları gibi, aynı insan mahiyetinin zihinde de, dıştaki eserlerinden uzak fakat kendi makamına ait eserleri bulunan varlıklar olarak vardır.³⁵ Bu kavramlar hakikaten hem zihinde hem de dışta var oldukları için “hakikî”, insan aklı ilk defa bu nevi kavramlarla tümel akli algılamaya yükseldiği için de “evveli” kavramlar olarak adlandırılmışlardır. Bunlar “bermâî”³⁶ hayvanlar örneğiyle anlatılmaktadırlar. Zira karada yaşayan hayvan, aynı hayvan olarak suda da yaşamaktadır. Sadece karada yaşmalarının eser ve etkileriyle suda yaşmalarının eser ve etkileri fark-

31 er-Rufâî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Şerh-u Tavdihî li Kitâb Bidâyeti'l-Hikme*, s. 636.

32 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 256; *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 151; Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 324,325.

33 Bkz. Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 117.

34 er-Rufâî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Şerh-u Tavdihî li Kitâb Bidâyeti'l-Hikme*, s. 638.

35 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 256.

36 Bu kavram, “berri” ve “mâî” ikili kavramın birleşiminden oluşmuş, aynı mahiyetle hem karada hem de denizde yaşayan hayvanları anlatmak için kullanılmaktadır.

lıdır yoksa o iki farklı alanda varlık bulmakta olan “hûhûviyyet”e sahip aynı şeydir.³⁷ İksel akledilir gerçek kavramlar (*Makûlât-ı evveliyye hakîkiyye*) daha çok tabiat bilimlerine uygun düşen kavramlardır. Bunlar bu tanıma göre felsefi ve mantıkî kavramlar değildirler.

İkincil akledilir kavramlar ise *hakîkî* değil *itibârî* kavramlardır.³⁸ Hakîkî kavramların zihin-dışı gerçeklikleri olduğu gibi zihinsel gerçeklikleri de vardı ve bunlar hem dışta hem de zihinde gerçek fertleri (*efrâd*) bulunan mahiyetli kavramlardı. İtibârî kavramların da bir nevi gerçekliği söz konusudur fakat bunlarda ikili gerçeklik değil tekli gerçeklik söz konusudur ve bunlar doğrudan nesnelere edinilen kavramlar değil bu kavramları aklın birbirine yakınlaştırmasıyla oluşturulan kavramlardır. Akıl ateşi ve ondan çıkan sıcaklığı karşılaştırdığı vakit, ikisinin birbirine nispetine bir yargıda bulunur ve birine sebep (*ille*) diğerine ise sonuç (*ma'lûl*) hükmünü verir.³⁹ Burada sıcaklık bir sonuçtur oysa başka bir nesne ile karşılaştırıldığı vakit sıcaklık sonuç değil tam tersi neden olarak görülebilir.

Mahiyetleri olan gerçek nesnelere doğrudan ifade eden kavramlar, mâhevî ve *hakîkî* kavramlar; bunların birbiriyle ilişkisi ve aralarındaki ahkâmdan çıkarılan kavramlar ise ister felsefi ister mantıkî olsun *itibârî* kavramlardır. Haydârî'nin açıklamasına göre *itibârî* kavramların iki kısma ayrılmasının sebebi, üzerine dayandıkları hakîkî kavramların, iki farklı alanda varlık bulmalarından ötürüdür. Hakîkî kavramların dıştaki varlıklarıyla alakalı yargılardan felsefi kavramlar, içteki varlıklarıyla alakalı ahkâmdan ise mantıkî kavramlar doğmaktadır.⁴⁰

Bu kuramın nesnel (*mâhavî*) kavramlara dayalı bir kuram olduğu bu kavramların hakîkî kavramlar olduğu ifade edilmektedir. Yani felsefi ve mantıkî kavramlar mâhavî kavramlara dayanmaktadır. Oysa Tabatabâî, nesnenin yani bir anlamda mahiyetin başka bir anlamda mevcûdun değil, vücûdun asıl olduğunu düşünen bir filozoftur. Bu bir çelişki değil midir? Aslında bu realitedeki durumun zihne ters aksetmesiyle alakalı bir durum gibi gözükmektedir.⁴¹ Zihnin varlıkla ilişkisi doğrudan varlıkla değil, mahiyetler yani mevcudat aracılığıyla.⁴² Böyle olunca zihinde mahiyetler öne çıkmaktadır, oysa haki-

37 Haydârî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, s. 352.

38 Buradaki itibârî kavramının anlamı hiçbir realitesi olmayan demek değil, mahiyeti olmayan dolayısıyla sınırlayıcı tanımlı yapılamayan anlamına gelmektedir. Bkz. Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 258,259; *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 151; Haydârî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 327.

39 Haydârî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, s. 357,358.

40 Haydârî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, s. 357.

41 Haydârî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme*, s. 362.

42 Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 139.

katte varlık asıldır. Kavramlar dünyasında mahiyet vücuttan önce gelir ve vücut mahiyete urûz eder, gerçeklik dünyasında ise tam tersine mahiyeti önceleyen vüçûd, vüçûda urûz edip ilişen ise mahiyettir.⁴³

İtibârî kavramlar, ya “hakikati dışsal gerçeklik olmak” olduğu için, zihinsel gerçekliğinden söz edilemeyen kavramlardır. Tabatabâî'ye göre ikincil akledirler. Tabatabâî'ye göre ikincil akledirlerin felsefî olanları, örneğin “vüçûd” (varlık) kavramı ve onun varlık olması açısından ilişen sıfatları böyledir.⁴⁴ Varlık (*vüçûd*) asıldır ve onun hakikati aynî-dışsal oluşudur. O, “bir şey kendisi ile ayanda olan şey” değil varlık “ayanda oluşun kendisi”dir.⁴⁵ Zaten zihnî varlık olmak dışsal varlık olmamaktır, o bu hakikati ile aynı zamanda zihinsel olamaz. Aksi takdirde zihnin aynî varlık olmasını, dolayısıyla zihnin yok olmasını gerektirir. Bu nedenle bir şey aynî olmak açısından aynı zamanda ve aynı açıdan zihinsel olamaz. Bu değişim saçma bir değişim (*inkulâb-ı muhâl*) olacaktır. Yokluk (*adem*) kavramı da bu tür kavramlardandır. Bir farkla ki vüçûdun hakikati “dışta var olmak” olduğu gibi, ademin hakikati de “dışta var olmamak” demektir. Gerçek anlamda harici varlığı olmayanın zihni varlığı olamaz. Bu nedenle adem, salt hiçlik olmakla zihne alınamaz. Mutlak yokluk hakkında konuşuyor olmamız, mutlak yokluğun zihni varlığının olduğu anlamına gelmez. Zira buradaki yüklem durumu, ilksel-özel yüklem (*haml-i evvelî zâtî*) durumu olup, ilimlerde ve felsefede yani ontolojide yaygın olarak kullanılan bir yüklem (*haml-i şâi sinâî*) durumu değildir.

Demek ki “vüçûd ve adem” ve bunlara ilişkin kavramlar⁴⁶ iç dünyada zihinsel bir varlık olarak var olamayan yani sadece zihinde anlamı oluşan fakat varlığı/kavramı doğmayan anlamlardır. Adem kavramı, vüçûd kavramının çelişki olması ve salt hiçlik (*butlân-ı mahz*) olması nedeniyle kavranamayacağı gibi, vüçûd kavramı da “dışta olmakla aynı olduğu” (*kevnubû fi'l-a'yân*)⁴⁷ için zihinde kavranamayacaktır. Zira vüçûd kavramının insan kavramından farkı, insan bir mahiyettir, bir mahiyet olarak var da değildir, yok da değildir fakat bu hem dış dünyada varlık kazanabilir hem de zihinde varlık kazanır. Zira insanın hakikati dışta var olmak değildir, öyle olsa yokluğu söz konusu dahi edi-

43 Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde Varlık Kavramı*, çev. İbrahim Kalın, İnsan, İstanbul 1995, s. 106.

44 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 256; *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 151; Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkil, ve'l-Ma'kül*, s. 356.

45 Behmeniyâr, *et-Tahsîl*, s. 281.

46 Daha farklı bir ifadeyle “zorunlu varlık” ve “mutlak yokluk” kavramları denebilir.

47 “Vüçûd, bir şeyin kendisiyle ayanda olduğu şey” değil tam tersi “ayanda oluş vüçûddur”, şeklindeki bir düşünce İbn Sina'nın talebesi Behmeniyâr'dan sonra vurgusu aratarak gelmiş bir düşüncedir. Bu düşünce Kâtibi gibi Molla Sadra gibi bir çok filozof tarafından tekrar edilmiştir. Bkz. Kâtibi Kazvîni, *Hikmetu'l-Ayn*, thk. Salih Aydın, s. 4.

lemez zorunluluğa inkılâb eder. Fakat vücûd için durum farklıdır. Vücûd bir mahiyet değildir ve vücûdun hakikati “dışta olmak” demektir. Hakikati dışta var olmak olan, tanım gereği zihinde var olmaz. Öyleyse insan kavramının fertleri dış varlığa sahip olduğu gibi, hem varlığı zihindedir hem de kavramı zihindedir fakat vücûdun ve onun zorunluluk-olurluluk, birlik-çokluk gibi sıfatlarının kavramı zihinde olmakla beraber varlığı dıştadır. Hakikati “dışta olmak olan” ile hakikati “dışta yok olmak” olan zihinde varlık olamaz. Bu durumda vücûd ve adem kavramları ve onların sıfatlarına yönelik kavramlar, insan ve at gibi mahiyetsel kavramlardan farklıdır. İnsan ve at gibi kavramlar “birincil hakikî kavramlar”, vücûd ve adem gibi kavramlar ise “ikincil ve itibarî kavramlardır.”

İkincil İtibârî Kavramların Kısımları

İkincil itibarî kavramların ikiye ayrıldığını ve ayrılış nedenini ifade ettik. İtibarî kavramlar gerçek bir kökene bağlı olmayan, böylece örneğin zorunlu varlığa da, olurlu varlığa da yüklem kılınabilen ilim gibi hayat gibi kavramlardır⁴⁸ ve bir itibarla zorunlu varlığa, başka bir itibarla ise olurlu varlığa söylenebilirler. Bunlar hiçbir suretle tanımları (*had*) olmayan ve hiçbir mahiyete cins olarak alınmayan kavramlardır.⁴⁹ Varlık ve onun hakiki sıfatlarına işaret eden kavramlar, zihnin bir çeşit düşünsel ameliyle yapılı, bir mahiyetin altındaki fertlere vaki olması ve tanımında bir unsur olarak alınması gibi bir durum yoktur.⁵⁰ İkincil akledilir kavramlar zihnin işi ve ürünü olduğu için bunların özleri (*mâhiyet*) ve kategorileri (*makûle*) yoktur.⁵¹

Bunların dışta olup zihinde olamayan kısmı olduğu gibi zihinde olup dışta olamayan kısmı da bulunmaktadır. Vücûd ve onun hakiki sıfatlarına yönelik kavramlar dışta varlıklar olup zihinsel varlıklar olamadıkları gibi, burada zihinde olup dışta olamayan bir takım kavramlar da bulunmaktadır.⁵² Bunlar salt zihinsel, ikincil, itibarî, tümel kavramlardır. Örneğin küllilik kavramı, cins kavramı, tür kavramı gibi kavramlar, çok ayrı özel bir konuma sahip kavramlardır. İnsan kavramı tümel bir kavram olup fertleri dışta bulunmaktadır. Fakat küllilik kavramının kendinde dışta olmamak olduğu için tanım gereği dışta olamazlar. Bir tümel kavramın fertlerinin dışta olması başka bir husustur, tü-

48 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 258.

49 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 258.

50 Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 151. “Varlık hiçbir kavramın içine girip mahiyetini kuracak bir unsur değildir”. Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2001, s. 33.

51 er-Rufâî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Şerh-u Tavdihî li Kitâb Bidâyeti'l-Hikme*, s. 634.

52 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 256.

melliğin kendisinin bir kavram olarak dışta olması ise tanımına aykırıdır. Zira dışta var olmak müşahhas/somut ve cüzî-ferdî/tekil olmayı gerektirirken, zihinde var olmak soyut ve tümel olmayı gerektirir. Tanımı gereği soyut ve tümel olan aynı zamanda somut ve tekil olamaz.

İkincil Akledilir Mantıkî Kavramlar

İkincil akledilir mantıkî kavramlar, haricî varlıkların hikayesi olmadığı gibi -her ne kadar nefis aleminde gerçekleşse de- nefsin işlerini ve hallerini hikaye eden kavramlar da değildirler.⁵³ Örneğin hüznün kavramı, sevinç kavramı vs. nefsin iç aleminde dirler fakat insan, ağaç, taş kavramı gibi hüznün, ferah, gadap vs. kavramlar da ilk akledilirlerden olup hakikî kavramlardır. Taşın bir mahiyeti olduğu gibi acının da bir mahiyeti vardır. Bunlar iç alemde veya dış alemde, doğrudan duyulanır veya düşünür algıların tümellik kazanmasıyla doğmuş ilk akledilir kavramlardır.

Mantıkî kavramlar ise önce bir defa doğrudan duyumun ve hayalin iç ve dıştaki objelerine dayanmazlar. Bu nedenle ilk akledilir ve hakikî kavram değildirler. “İnsan merhametlidir”, dediğimizde veya “sevgi yaşatıcıdır”, dediğimizde “insan” ve “sevgi” kavramları biri dış alemdeki objelerin duyulanması ve düşünülmesine dayalı, diğeri ise iç alemdeki objelere dayalı ilk akledilmiş olan mahavî kavramlardır. Tek fark biri dış duyu organları aracılığıyla diğeri ise iç duyu yetileri aracılığıyla duyulanmış nesnelerin tümelleşmiş algılarıdır. Fakat “insan türdür” veya “sevgi tümeldir” dediğimizde ise buradaki “insan” ve “sevgi” kavramları aklın ikincil işleyişine tabi tutulmuş ve iç alemde olup biten kavramlardır. Bunlar artık doğrudan hissin ve hayalin objelerine dayanan aklın ilk işleminden doğan tümel kavramlar değil, aklın ikinci bir defa daha işlemesine tabi tutulmuş kavramlardır. Bunlar artık hakiki olmayan diğeri bir ifadeyle mahavî olmayan, ikincil akledilir mantıkî kavramlardır.

İkincil Akledilir Felsefî Kavramlar

Mantıkî kavramlar gibi felsefî kavramlarda bir takım hakiki nesnelerin algısından doğrudan oluşturulmuş değildirler. Bu nedenle bunlarda mahiyetleri olan hakikî kavramlar değil itibârî kavramlardır. Mahiyetlerle ilgili gerçek mefhumlar, belirli bir türe veya cinse uygun düşen kavramlardır, dolayısıyla tanımlanabilirlerdir oysa felsefî kavramlar özel bir alana uygulanan kavramlar değildir. Bu kavramlar alemin bütün varlıklarına belirli bir takım açılardan uygun düşerler.⁵⁴ Gerçek mâhavî bir mefhum bir şeye doğru/sâdık olduğu vakit, o şeye başka bir mahavî kavram sadık olamaz. Bu nedenle insan kavramı zeyde doğru olduğu için taşa doğru olamaz. Çünkü taşlık ve insanlık karşıt

53 Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, s. 361.

54 Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, s. 104.

kavramlardır, herbiri varlık için farklı sınır ve kalıbı söz konusudur. Oysa felsefi bir anlamı ifade eden varlığın birbirine karşıt farklı iki sınırı olamaz.⁵⁵ İtibârî felsefi kavramlar ise bir şeye *illet* olarak söylenebildiği gibi aynı şeye başka bir yönden *ma'lûl* olması doğru olabilir. Şayet “sebeup” ve “sonuç” mefhumları, hakikî/mâhavî mefhumlardan olsa idi bu doğru olmazdı. Sonuç bir mahiyet olarak yani kavramsal olarak bir şeydir, sebep veya başka bir şey değildir. Sebep de böyledir. Oysa sebep olan şey varlıkta, bir başka açıdan sonuç olabilir. Örneğin “insan kâinatın varlık nedenidir” dediğimizde, insanın neden olduğunu söylemiş oluruz. Fakat “insan ruh ile beden birleşiminin bir sonucudur” dediğimizde aynı insan bu sefer sonuçtur. Burada insan bir mahiyet olarak ne ise odur. Fakat farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutarak aynı şeye hem sebep hem de sonuç deriz.⁵⁶ Bir birdir, çok da çoktur bunların mahiyetleri karşıttır. Fakat “bir” olduğunu söylediğimiz şey, başka bir değerlendirme ile çok, “çok” da bir başka değerlendirmeyle bir olabilir. Varlıkta bir şey bir açıdan bir olurken diğer bir açıdan da çoktur. Bu demektir ki felsefi kavramlar aynı şeyde toplanabilir fakat mahavî kavramlar böyle değildirler. Mahavî bir kavram olarak “insan hem taşır hem de attır” denemez. At attır, mahiyeti, “kişneyen canlıdır”, insan insandır, mahiyeti, “düşünen canlıdır”, bunlar özleri itibarıyla ayrı ayrı şeylerdir.

Bu tür kavramların diğer bir ayırıcı özelliği, mahavî kavramlar bazen insan kavramında olduğu gibi tümel, onun dıştaki fertlerinde (*efrâd*) olduğu gibi tikel de olabilir. Felsefi kavramların tümelliği ve tikelliği olmaz.⁵⁷ Felsefi ve mantikî kavramlar mefhum olarak tümel oldukları gibi onların misdâkları da tùmeldir. Yani “imkân” mefhumu tümel olduğu gibi mümkün olan da tek bir şey değildir.

Kısaca hakikî olan mahevî kavramlar hem dışta hem de zihinde varlık bulan kavramlardır. Bunlar birincil hakikî kavramlardır. İtibârî olan felsefi kavramlar ise dışta vardır fakat zihne alınamazlar. Aynı şekilde itibârî olan mantikî kavramlar ise zihinde vardır fakat dışa taşınamazlar ve dışta var olamazlar. Yani hakikî kavramlar “tek mahiyete ikili vucuda sahip” kavramlardır. İtibârî kavramlar ise “mahiyetsiz, tekli ve bağımlı varlığa sahip” kavramlardır. Mahiyetsiz oluşları “varlık” kavramında olduğu gibi zorunluluklarıyla veya “adem” kavramında olduğu gibi olursuzluklarıyla alakalı bir durumdur. Zira mahiyeti olmak olurlu olmakla eşit anlama gelir. Varlık, varlık olarak zorunluluktan ayrılmaz, yokluk da yokluk olarak olursuzluktan ayrılmaz. Dolayısıyla mantıksal olarak mahiyetleri yoktur, bu nedenle de tanımlanamazlar. Felsefi olarak söylenecek olursa, varlığın mahiyeti var olmaktır.

55 Haydârî, *Şerhu Bidayeti'l-Hikme*, s. 105.

56 Haydârî, *Şerhu Bidayeti'l-Hikme*, s. 105.

57 Haydârî, *Şerhu Bidayeti'l-Hikme*, s. 105.

Vücûd kendisi sabit, mâhiyet ise vücûd ile sabittir, felsefi mefhumların sübutu ve varlık arenasına çıktığı yer zihindedir.⁵⁸ İbn Sina'nın deyişiyle felsefi kavramların vücûd-u isbâtîleri söz konusudur. Mahavî mefhumlar, *fertlerinin* mahiyetlerine dahildirler ve onunla alınırlar, oysa felsefi kavramlar hamledildikleri taktirde *mâsâdak*larına dahil değildirler. “Zeyd nâtuktur”, dediğimizde konuşma ve düşünme zeydin mahiyetine dahildir hatta “zeyt insandır”, dediğimizde, insanîyet zeydin mahiyetidir. Oysa vücûd mahiyete dahil olmadığı gibi tam tersi onun karşısındadır.⁵⁹ Mahiyetsel mefhumların somut *efrâdı* vardır, ne ise odurlar başka değildirler, felsefi mefhumların ise *masâdik*ları vardır. Bir misdak bir açıdan “bir” veya “neden” veya “olurlu” olurken, diğer bir açıdan, “çok”, “sonuç”, ve “zorunlu” olabilir.

Tabatabâî'ye göre itibarî kavramlar, sadece zihnin düşünsel etkinliğinin bir sonucu olup, zihnin iki mahavî kavramı birbirine yaklaştırdığında bu ilişkidен söküп çıkardığı (*intizâ'î*) ve oluşturduğu (sözde) kavramları (*mefâhîm*) kendi gerçekliklerine (*mesâdik*) yükler. Bu, mahiyetleri olan tümel şeylerin kavramlarının fertlerine yüklenmeleri gibi değildir.⁶⁰ “Zeyd insandır”, dediğimizde ki yüklem durumu, “zeyd mevcuttur”, dediğimizde ki yüklem durumundan farklıdır. Birincide hakiki bir yüklem durumu mevcut olup, bu yüklemde insan zeydin mahiyetini kurmakta ve özsel/zâtî bir parça olarak onun tanımında alınmaktadır. Yani insan zeydin tanımını teşkil etmektedir. Oysa ikincide vücûd, zeydin tanımında kullanılan bir yüklem değildir. Zeydin vücûdu onun mahiyetini kurmaz, sadece onun varlıksal durumunun sözel ifadesinden ibarettir. Bu nedenle vücûd tanımsal bir şey değildir. Felsefe vücûdu asıl konu edinmekle aslında tanımlanamaz şeyler üzerine akıl yürütme ve fikirsel bir etkinlik olarak kalmak durumundadır. Zira varlık ve onun birlik-çokluk, aktüellik-potansiyellik, zorunluluk, olurluluk, hudus-kıdem vs. sıfatları itibarî kavramlardır ve burada sadece fikirsel etkinlik söz konusudur. Bu kavramların gerçek tanımsal durumlarından bahsedilemez. Yapılabilecek olan sadece yokluğu tanımlarken varlıktan, varlığı tanımlarken yokluktan faydalanmak, imkansızın tanımını yaparken vacibi kullanmak, ya da imkânın tanımını yaparken imkansız ve zorunluyu almak, birliği tanımlarken çokluğu, çokluğu tanımlarken birliği almak şeklinde, klasik ifadesiyle adsal açıklama (*şerhu'l-ism*) şeklinde olabilir. Klasik ifadeyle “efrâdını câmi ağyârını mâni” bir tanım yapılamaz zira felsefi mefhumların efrâdı yoktur. Felsefi ifadelerin doğrulandığı yerleri ifade etmek için “efrâd” değil “mâsâdak” veya “misdâk” kavramları kullanılmıştır.

Dolayısıyla bir filozof “vücûd nedir?”, “adem nedir?”, “vucûda vücûd olması bakımından ilişkin özellikler nelerdir?”, şeklinde sorduğunda cevabı asla

58 Haydârî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, s. 105,106.

59 Haydârî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, s. 106.

60 Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 151.

tanımsal bir cevap olmayacaktır. Bu nedenle felsefede gerçek bir kavrama ve kuşatma (*tabdîd*) değil itibarî bir anlamadan (*mefhûm*) bahsedilebilir. Başka bir deyişle burada ki sadece anlaşılma (*mefhûm*) dır, kavrama değildir. Sanki anlaşılma fakat kavranamayan bir durum söz konusudur. Bu nedenle “ben varım”, denildiğinde burada künhe ve hakikate dair gerçek bir kavrama durumu değil, varlıksal bir gerçekliği kesin bir şekilde görme ve anlama durumu söz konusudur. Tanrının varlığı kesinlikle bilinir ve anlaşılır fakat asla tanımlanamaz ve kavranamaz olarak kalacaktır. Çünkü felsefedeki etkinlikler asla kesin bir kavrama ve kuşatma etkinliği değildir. Bu nedenle felsefi kavram(a)lar gerçek kavram(a)lar değil sözde kavram(a)lardır. Bel ki bu yüzden buna sadece “kavramalar” değil “anlamalar” demek gerekir. Büyüklük-küçüklük, uzaklık-yakınlık, aşağı-yukarı, birlik-çokluk, sebep-sonuç, etki-tepki, vb. felsefi araştırmalarda kullandığımız bu tür terimler aslında sadece somut, maddi ve hakiki mefhumlara matuf olup, gerçek mahevî kavramlardan sonra, onlar üzerine geliştirilmiş kavramlardır.⁶¹

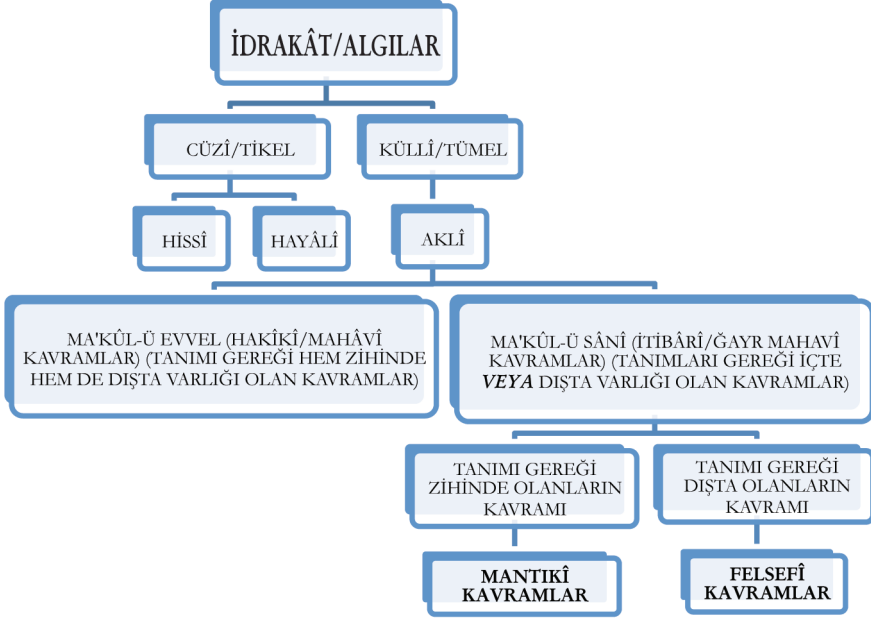
Sonuç ve Değerlendirme

Tabatabâi'nin mantıkî ve felsefi akledilirlerin ayırımına yönelik geliştirdiği kuramın temeli doğrudan kavramların neliğiyle alakalı bir deneme olduğu için bu kuram, tasavvurât temelli bir kuramdır. Birbirine nispet edilmiş iki kavram değil, tekil manada akledilir bir kavram, “hakikî midir, itibârî midir?”, temel sorusu üzerine dayanmaktadır. Bir kavram doğrudan hislerin ve hayalin sağladığı malzemeye dayanıyorsa bu hakikat temelli bir kavramdır. Asıl felsefe ve mantık, elde edilen bu nevi kavramlar üzerine iş yapma sanatıdır. Felsefe ve mantıkta kavramlar, zihindeki akledilir kavram malzemeleri üzerinde, onları yeniden ve farklı açılardan ele almakla doğan kavramlardır. Hakikî bir kavramın iki varlık alanından, dış alanla alakalı bir faaliyet söz konusu ise felsefi kavramlar; iç alanla alakalı bir değerlendirme söz konusu ise bu takdirde de mantıkî kavramlar doğar. Felsefi kavramlar da mantıkî kavramlarda dolaylı olarak hakikî kavramlara dayanır fakat kendileri hakikî değil itibârîdirler.

Özetle hakikî kavramlar, tikel, duysal ve hayalî algılara dayanırlar. Tikel, duyu ve hayal algıları, zihinde işlenerek, tümel ve gerçek akıl algılarını meydana getirirler. Bu tümel akıl algılarının ikili varlık alanı, daha açık bir ifadeyle iki farklı varlık alanında yeniden işlenmesi söz konusudur. Zihin, bu tümel hakikî akıl algısının dış varlıksal durumu ve sıfatlarıyla alakalı yeni bir işlem gerçekleştirirse felsefi kavramlar, iç varlıksal durumlarıyla alakalı olarak ortaya koyduğu sıfatlar üzerine bir işlem gerçekleştirirse mantıkî kavramlar ortaya çıkarlar. Bu kuram aşağıdaki şekilde şematize edilmiştir.

61 Tabatabâi - Corbin, *Söyleşiler*, s. 81.

Şekil 1: Tabatabâî'nin Ma'kûlât Kuramı



Kaynakça

Abdulcebbar Rufâî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Şerhu Tavdihî li Kitâb Bidâyeti'l-Hikme*, Tasvîru'l-Kitâb, Hüseyin el-Huzâî, Tahran 1374.

Ebû Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera, İstanbul 2008.

Ebu'l-Hasen Behmenyâr, *et-Tabsîl*, thk. Murtaza Mutahharî, Tahran, 1375.

Hacı Molla Hâdî Sebzivârî, *Şerhu Ğurari'l-Ferâid (Şerhi Manzume Hikmet)*, thk. Mehdi Muhakkik ve Toshihiko Izutsu, Tahran 1386.

İbn Sina, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Bingâzi 1972.

M. Naci Bolay, *Farabî ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, MEB. yay., İstanbul 1990.

Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, thk. Ahmet Hasan Besic, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yay. İstanbul 1195.

Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜ basımevi Ankara 1967.

Sadrüddîn Şîrâzî (Molla Sadra), *el-Hikmetu'l-Müteâliye*, nşr. Rıza Lütfi, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III. Baskı, Beyrut 1981.

Seyyid Kemal Haydârî, *Şerb-u Bidâyeti'l-Hikme*, (I,II), Kum 2010.

Seyyid Kemal Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, Yazım Mîsâg Tâlib, Kum 2013.

Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, Kum 1416.

Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, Kum 1416.

Seyyid Şerif Ali Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdulmunim Hafnî, Kahire 1991.

Şehîd Murtaza Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, nşr. Müessesetü Ümmü'l-Kurâ, II. Baskı, Beyrut 1430-2009.

Şihâbuddîn Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, (*Mecmûat-u Musanna-fât-i Şeyhi'l-İşrâg*) thk. Henry Corbin, Kahire, trsz.

Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde Varlık Kavramı*, çev. İbrahim Kalın, İnsan, İstanbul 1995.

Ulrich Rudolph, "Abu Nasr al-Fârâbî", *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Philosophie in der islamischen Welt 1*, ed. Ulrich Rudolph ve Renate Würsch, Schwabe, Basel 2012.