

FELSEFE DÜNYASI

2014/2 Sayı: 60

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına

Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Prof. Dr. İsmail KÖZ

Prof. Dr. Celal TÜRER

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

Doç. Dr. M. Kazım ARICAN

Araş. Gör. M. Enes KALA

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Adres

Necatibey Caddesi No: 8/122

Kızılay - Çankaya / ANKARA

PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40

www.tufed.org.tr

Fiyatı: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Aralık, 2014, 750 Adet

Hâdî Sebzivârî’de Felsefî ve Mantıkî Kavramların Tasdikât Merkezli Ayrımı

Salih AYDIN*

Giriş

Bir şeyin zihindeki tasavvuru olarak tanımlanan kavram bir problem olarak, Müslüman mantıkçı ve filozofların eserlerinin en önemli konularından olagelmıştır. Kavramlar özellikle de soyut ve tümel kavramlar dilin düşünce ekonomisini sağlayan en önemli öğelerdir.¹ Kavram (*mefhûm*) konusu daha iyi anlaşılabilmesi için terime (*lafiz-ıstlâh*) de yer verilmiştir fakat mantık ve felsefede asıl konu kavramdır.² Bu tutarlıdır da zira bilginin *tasavvur* ve *tasdik* gibi kısımları bilginin ana unsurlarını oluşturan kavramlar ve onların bedihî ve nazarî oluşları, hakîkî ve itibarî oluşları ele alınmadan hiçbir ilim dalında analiz yapılamaz. Öncelikle şunu ifade edelim ki bu kavramların hepsi bir şekilde zihindedirler, kavrama işi, zihnin bir işlevidir, kavram kavram olarak ma’kuldür fakat birincil derecede kavranan, kavram-öncesi tabii kavramlar olduğu gibi, ikincil derecede kavranan, aklın ikinci bir işlemesine tabi tutulmuş kavramlar da

* Süleyman Demirel Ün, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

1 Nusret Hızır, *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam yay., I. Baskı, İstanbul 1985, s. 41.

2 Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜ basımevi, Ankara 1967, s. 18,19; *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, *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Kavram Anlayışı*, MEB. yay., İstanbul 1990, s. 25. Biz tanımlanabilsin ya da tanımlanamasın kullanımı yerleşen bütün ifadeleri karşılamak üzere ıstılâh (terim) kavramını kullanmak istiyoruz. Zira ıstılahta bir topluluğun belirli bir manada birleşip kullanmaları yeterlidir. Bkz. Seyyid Şerif Ali Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Abdulmunim Hafnî, Kahire 1991, s. 38; Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu Isulâhâti’l-Fünûn*, thk. Ahmet Hasan Besic, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 3, s. 23.

vardır.³ Bu ikincil derecede akletme işlemine tabi tutulan kavramlardan *mefhûm* (*concept-notion*), daha çok felsefî kavramlara söylenirken, *mâhiyet* mantıkî bir kavramdır. Kavranabilir, tanımlanabilir, sınırlanabilir (*tahdîd-had*) olmaları açısından mantıkî kavramları *tasavvurât* ile karşılamak uygun düşerken, kavranamaz, sınırlanamaz olmaları açısından felsefî kavramların ise *mefhûm* ile karşılamak uygundur. İlk akledilir anlama düzeyi, Izutsu’nun tabiriyle birinci atıf noktasını teşkil eden “mefhûm” düzeyi, kavramsal düzey olarak adlandırılabilir. Fakat kavram kelimesi bu bağlamda yanıltıcıdır zira Arapçadaki mefhûm kelimesi lafzen “anlaşılan şey” manasına gelir. Her ne kadar birinci düzeyde anlaşılan şeyin, ikincil bir kavramsal işleme tabi tutulmasına engel teşkil etmese de öncelikle kavram öncesi bir anlama düzeyine atıfta bulunur. “Anlaşılan şey” ancak düşünsel işlem seviyesine ulaştığında kavram olarak adlandırmayı hak eder.⁴

Bir mefhumun başka bir ifadeyle felsefî kavramın *misdâkı* ve *mazmûnu* arasındaki ilişki modern 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 (*tevâtu/univocal*) yoktur.⁵ Ontolojide her zaman bir *teşkîk* (*gradation*) söz konusu olur. *Mazmûn*, bir kavramın içlemi ve mahiyetini kuran özelliklerle alakalıdır, dolayısıyla lojiktir, bu durumda bir kavramın mazmûnu zihinsel bir standadizasyon olduğu için, her zaman tıpa tıplık (*mütevâtîlik*) söz konusudur ve bu standadizasyona bağlı olarak da özsel/hadsel tanımları yapılabilir.

Akledilirlerin (*ma’kûlât*) kısımlarının açıklandığı bu yerde *makûlâtın* (kategoriler) *mahmûlâtın* (yüklemler) farkına da kısaca değinmekte fayda söz konusudur. “En genel deyi formu”, anlamına gelen her bir makûle mahmûledir, fakat her mahmûle makûle değildir. Bir mahmûlenin makûle olabilmesi için kendinden daha tümeli olmayan, tümelliği en yüksek

3 Toshihiko Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, İnsan yay., İstanbul 1995, s. 100; Ayrıca bkz. “The Fundamental Structure of Sabzawari’s Metaphysics”, (*Sharh-i Ghurar al-Fara’id or Sharh-i Manzumah*), II. baskı, Tahran 2005, s. 19.

4 Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 89. Ayrıca bkz. “The Fundamental Structure of Sabzawari’s Metaphysics”, s. 19,20.

5 Mahiyetlerin efrâdı mefhûmların ise misdâk/mâsadakları söz konusu edilmştir.

bir cins olması gerekmektedir. Bu durumda “ma’gûlât” ile “megûlât” arasındaki ilişki, yüklem kılınmak kaydıyla herhangi bir akledilir, tümel olup en yüksek deyi formunda ise bu akledilir yüklem makûle (*kategori*) denir.

Bu makalede öncelikle genel manada kavram ve onun ifadesi olan terim üzerinde duracak, kavram teorisinin İslam felsefesindeki serüvenine değinecek, daha sonra da bunların felsefî ve mantıkî olanlarının ortak özellikleri ve ayrıştıkları noktaları, 19. yy. İran’ın büyük ârif/sûfî filozofu Hacı Mollâ Hâdî Sebzivârî’nin (ö. 1872) görüşleri çerçevesinde ele alacağız.⁶ Bu konuda Sebzivârî’nin önemi, -hernekadar bu kuramı oluşturan kavram ve yargıların bir çoğunun, kendisinden önceki filozoflarda mevcut olması söz konusu olsa da-, kavrama düzeyleri arasındaki farkları ve her bir düzeyin kendine has kriterlerini belirleme üzerine orijinal sayılabilecek bir teori ortaya atmış olmasındadır. Bu nedenle önce genel manada kavram konusunu, daha sonra bunun İslam düşünce tarihindeki serüvenini ele almak suretiyle bu teorisinin daha anlaşılır olmasını sağlayacağız.

Ma’kûlât Kavramı ve Aklî İdrak

İnsan zihni hissî, hayalî, vehmî ve aklî bütün suretlerden boş olarak dünyaya gelir.⁷ Çeşitli formları alabilir, saklayabilir, hazırlayabilir,

6 “Zamanın Eflâtunu”, “Hukemânın Mührü” gibi lakaplarla yad edilen Hac Mollâ Hâdî Sebzivârî, 1217 de (1797-98) Kaçarlar döneminde, İran’ın Horasan eyaletine bağlı Sebzivâr’da doğmuş, yine aynı yerde 1289/1872 de vefat etmiş, Molla Sadra ekolüne mensup, Kaçar dönemindeki en meşhur yorumcusu olan bir filozoftur. Molla Ali Nurî gibi Sadrâ ekolünün önemli uzmanlarından dersler almış, Mirza Muhammed Ali, Molla İsmail Vaiz Mirza Hüseyin Sebzivârî gibi talebeler yetiştirmiştir. Başlıca eserleri, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, *Esrârü’l-Hikem*, *Şerhu’l-Esmâ* ve Mollâ Sadrâ’nın eserlerinden bir kısmına yazdığı şerh ve haşiyelerden oluşmaktadır. Hiç şüphesiz en önemli eseri metafiziğin bütün konularını özlü bir şekilde şiirle ele alan, 1823 de kaleme aldığı, *Manzûme fi’l-Hikme*’dir. Bkz. Keith Hitchnis, mad: “Hâdî-i Sebzivârî”, *DİA.*, c. 15, s. 12,13; Seyyid Hüseyin Nasr, “Hacı Mollâ Hâdî Sebzivârî”, çev. Yusuf Ziya Cömert, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, (c. I-IV), İnsan yay., İstanbul 1991, c. 4, s. 331-334; Ammâr Ebû Rağîf, *Mukaddimetu Şerhi’l-Manzûme li Mutahharî*, s. 5-7.

7 Murtaza Mutahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, nşr. Müesseset-ü Ümmü’l-Kurâ, II. Baskı, Beyrut 1430-2009, s. 112. Molla Hâdî Sebzivârî, kendi 1823 yılında yazdığı *Manzûme fi’l-Hikmet*’e 1844 yılında, *Şerhu Ğurari’l-Ferâid*, bir başka meşhur deyişle *Şerh-i Manzûmei Hikmet* adıyla bir şerh yazıyor. Bu kitaba ve onun şerhine bir çok şerh ve haşیه yazılıyor. Mehdî Müderris Aştîyânî, Molla Muhammed Heydcî, Seyyid Esedullah Hansârî, Muhammed Takıyyü’l-Âmûlî, Murtaza Mutahharî, Hasanzâde Âmûlî gibi alimler bunlar arasındadır. *Şerhu Ğurari’l-Ferâid*, Mehdî Muhakkik ve Toshihiko Izutsu’nun editörlüğüyle, Sebzivârî,

işleyebilir 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 duyumlamayı hatırlamayla oluşan algılama ise hayal algısı (*hayâlî idrâk*) denir.⁸

Duyu algıları hayal hazinesine veya da 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 *hayâlî* algılamaya dayansa da, duyu ve hayal algısındaki gibi tek bir formu (*cüzî*) içermez, burada tek tek formlar üstü, hepsine söylenebilecek başka bir algı doğar ki bu algıya ussal algılama (*aklî idrâk*) ya da akledilir algı denir.⁹ Bu durumda akledilir algıyı diğer algılardan ayıran en temel özellik tümelik (*külliyet*) olmuş olur.¹⁰ Akledilir algı, duyulanır ve düşünür algının üzerine daha ileri bir algılama olmuş olur. Hatta denebilir ki gerçek manada insanlık akledilir algının başladığı yerde başlar. Zira hayvanlarda da *hissî* ve *hayâlî* algılama vardır.¹¹ Bunlar tikel algılamalardır. Yalnızca insan tümel algılayabilen bir canlıdır. İnsan yakın çevresindeki insanlarla karşılaşarak sadece onlara ait tikel bir formu duyumlamaz ve onlara ait tikel bir sureti hafızasında saklamaz, aynı zamanda o yavaş yavaş *insanlık* kavramına ulaşır ki burada ki insan kavramı, bütün insan fertlerine söylenebilen küllî bir kavramdır. İşte insan somut bu tikel algılamasının ötesine geçebilen varlıktır ve aklî algılamaları diğer algılamalardan ayıran onun *soyut ve tümel* oluşudur.¹²

Heydâcî ve Âmulî'nin haşiyeleriyle Tahran'da baskısı gerçekleştirilmiştir. Bu baskıda, *The Fundamental Structure of Sabzavari's Metaphysich* adıyla Izutsu tarafından kaleme alınan 150 sayfa civarında önemli bir yazı da eklenmiştir.

8 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 113.

9 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 115.

10 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 115.

11 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 115.

12 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 116.

“Birincil Ma’kûl” ve “İkincil Ma’kûlât” Kuramının Geçmişi

Aslında akledilirlerin birincil akledilir ve ikincil akledilirler (*secundum Intelligibile*) şeklinde ayrımı Fârâbî'nin (ö. 950) buluşudur.¹³ Fârâbî'ye göre meydana gelen ilk akledilir, duyulur nesnenin aklediliridir.¹⁴ Nefiste duyulurlardan meydana gelen bu (ilk) akledilirler, insanın nefsinde ve zihninde olmaları açısından kendilerine bir takım eklentiler (*levâhug*) 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 bir akledilir ve) anlamdır. Zihindeki akledilirlerin *daha özel* ve *daha genel* olmaları da onların zihinsel akledilir olmalarına ilişen ikincil akledilirlerdir.¹⁵ Bu kuramın kurucusu olan Fârâbî ikincil akledilirler ile alakalı, kendisinden sonra gelecek olan filozof ve kelamcılara çığır açacak olan bir tanım ortaya koyar: “Akledilirler nefiste meydana geldikten sonra kendilerine eklenen bu şeyler de ma’kûl şeylerdir fakat bu şeyler nefiste duyulurların misalleri 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.”¹⁶

İbn Sînâ'ya (ö. 1037) göre mantığın konusu işte bu tür ikincil akledilirlerdir ve bunlar birincil akledilirlerle dayanmaktadır.¹⁷ Birincil akledilirler *vücûd-u hâs* olarak isimlendirilmekte olup, bir şeyin kendisi olduğu gerçekliğine söylenmektedir. İkincil akledilirleri ise İbn Sînâ *vücûd-u isbâtî* yani zihinde isbat olunan varlık olarak adlandırmaktadır ki bu *vücûd-u hakîkî*'nin karşısındadır.¹⁸ İbn Sînâ, “bir şeyin hakikatinin ya

13 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.

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

15 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 5.

16 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 5.

17 Burada bir nevi “tesâmuh” söz konusudur, zira mantık ilerde de göreceğimiz gibi ikincil akledilirlerin iki kısmından sadece bir kısmıyla ilgilenir. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk Abdurrahman Bedevî, Bingâzi 1972, s. 167.

18 İbn Sînâ, *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 itibârî mefhumlardır. Âmulî, *el-İlâhiyyât min Kitâbi's-Şifa*, dipnot 2, s. 42.

dış dünyada mevcut olduğunu, ya zihinde (*fi’l-enfüs*) mevcut olduğunu, ya da ikisinde de mevcut olduğunu”, ifade eder¹⁹ ki bu onun zihninde felsefî ve mantıkî kavramlar ayrımının olduğunu gösterir.

Aynı düşünceyi İbn Sînâ’nın talebesi Behmenyâr’ın (ö. 1066) *et-Tahsîl*’inde de bulmaktayız. O mantığın konusunun, ikincil akledilirlerin, mutlak manada akledilir oluşları ya da aklî varlık oluşları yönüyle değil, kendileriyle “bilinenden bilinmeyene ulaşma” niteliği açısından, (yani tanımlanma ve kanıtlanma açısından) birincil akledilirlere 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.²⁰

İşrakiliğin kurucusu Sühreverdî de (ö. 1191) *el-Meşâri’ ve’l-Mutârahât* adlı eserinde Meşşâî filozoflara benzer düşünce ortaya koyar.²¹ Cürcânî’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 özel ilineklere” denmektedir.²² Nesnelere duyusal ve düşsel idrakleri neticesinde ilk defa aklî idrak düzeyine erişilmesi durumunda veya “görecelikler” gibi haricte kendisine uygun düşen başka bir “varlığa” ilişkin akletme halinde “ma’kûlât-ı evveliyye”, başka bir “ma’kûle” ilişkin akletme durumunda ise “ma’kûlât-ı sâniyye” denilmektedir.²³ Yani doğrudan bir hisse veya hayale dayanan akli algılar ilk akledilirler, ilk akledilirlere dayanan ve ikinci bir işleme sonucunda elde edilen kavramlar ise ikincil akledilirlerdir.

Biz bu atıflarda üstü kapalıda olsa, akledilirlerin ikiye ayrıldığını, ikinci ayrımın ise ikili taksime tabi tutulduğunu görebiliyoruz. Zira Tahânevî’nin, (ö. 1745) “Ehl-i Tahkîk” tarafından, akledilirleri, *devingenlik* ve *dinginlik* gibi harici varlığa ilişkin kavramlar, *tümellik*

19 “İkisinde de mevcut olan kısım” Sebzivârî gibi filozoflar tarafından “ürüzu içte ittisâfî dışta” olan felsefî kısım olarak değerlendirilecektir. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 42.

20 Ebu’l-Hasan Behmenyâr, *et-Tahsîl*, thk. Murtaza Mutahharî, Tahran, 1375, s. 221.

21 Şihabuddîn Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve’l-Mutârahât*, (*Mecmûat-u Musannafât-i Şeyhi’l-İşrâg*) thk. Henry Corbin, Kahire, s. 346,361.

22 Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 250.

23 Bkz. Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhât-i’l-Fünûn*, c. 3, s. 315.

ve *tikellik* gibi zihni varlığa ilişkin kavramlar ve “bu iki varlık alanına ait olmayan kavramlar”, olarak ma’kûlâtı ayırma tabi tutması,²⁴ ikincil akledilirlerin felsefî ve mantıkî 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) 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 durumunda tür (*neviyyet*), bu özsel kısmın farklı fertlere de söylenmesiyle *cins*, diğer açıdan ise ayırım (*fasıl*) olur.²⁵ Bütün bunlar mantığın, dolayısıyla felsefenin akledilirlerin akledilmesi, tümel akledilirler üzerine tümel çalışması olduğunu göstermektedir.²⁶

Nasîruddin Tûsî (ö. 1274) ile alakalı olarak bizzat Sebzivârî (ö. 1872) o, “cevheriyyet, araziyyet, şeyiyyet gibi kavramlar, ikincil akledilir itibarî kavramlardır”, deyince bunların mantıkî kavramlar olduğunu düşündüğü zannedilerek eleştirilmiştir. Oysa ikincil akledilir itibarî kavramlar sadece mantıkî kavramlardan ibaret değildirler.²⁷ Bu Tûsî’nin zihninde itibarî kavramların felsefî ve mantıkî olarak ikiye ayrıldığını gösterir.

İkincil akledilirler konusu doğal olarak Mollâ Sadrâ’da da (ö. 1641)

24 Tahânevî, *Keşşâfu Istulâhâtî'l-Fünûn*, c. 3, s. 315.

25 Tahânevî, *Keşşâfu Istulâhâtî'l-Fünûn*, c. 1, s. 47.

26 Bu durumda mantığın felsefeye bir giriş olarak düşünülmesi sıkıntılıdır zira felsefe kadar veya ondan daha da zor gözüken bir düşünsel etkinlik felsefeye girişi kolaylaştıracak bir giriş olarak alınamaz.

27 Hacı Molla Hâdî Sebzivârî, *Şerhu Ğurari'l-Ferâid (Şerhi Manzume Hikmet)*, thk. Mehdi Muhakkik ve Toshihiko Izutsu, Tahran 1386, s. 68. Bu konuyla alakalı olarak bkz. Molla Sadrâ, *el-Hikmetu'l-Müteâlîye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, nşr. Rıza Lütfî, III. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1981, c. I, s. 332. Mutahhar Hillî, Tusî'nin *Tecrîd* şerhinde şöyle diyor: Özel bir şey yani nesne, “genel şey oluşla” (*şeyiyyet*) nitelendiği vakit, onun ilişmesi (*urûz*) zihinde olacaktır, değilse genel şeylerden olmamaış olur ve teselsül gerekir. Aynı şekilde harici bir mahiyetin dışta imkanla nitelenmesi de böyledir; onun da urûzu zihindedir. Çünkü hariçte ona denk düşecek hiçbir nesne yoktur. Çünkü mahiyetler hakikidir fakat onlara gerekenler (*lâzım*) ise itibarîdir. Mutahhar Hillî, *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tegrîdi'l-İtikâd*, thk. Hasanzâde el-Âmulî, Kum 1432, s. 62. Ayrıca bkz. Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 140.

geniş yer bulmuştur²⁸ ki Sebzivârî’yi en çok etkileyenler arasındadır. Mollâ Sadrâ’ya göre genel manada ikincil akledilirler ancak zihinsel bağlamda (*illâ fi’l-ugûdi’z-zihniyye*) gerçekleşmektedirler. Zira hükme uygun düşün ve hikaye olunan şeyin, her ne kadar ilişme yeri (*zarfu’l-urûz*) zihin olsa da, -zihinde akledilmesi veya da mahiyetlerin ayrılmazlarında olduğu gibi dışta gerçekleşmesi açısından değil- bizzat hakikatin kendisi olur. Bunlar “mahiyet mümkündür”, “dört çifttir”, önermelerinde olduğu gibi zihinsel bağlamda gerçek olur. Mantıkçıların dilinde (*fi lisâni’l-mizâniyyîn*) ikincil akledilirler ise, bu manada ele alınan ikincil akledilirlerin sadece bir kısmıdır, 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.²⁹

Bu durumda Sebzivârî’nin akledilirler üzerine geliştirdiği kuramın nüvesi Fârâbî ve İbn Sînâ’dadır, denebilir. Sebzivârî bu kuramın yapı taşlarını Mollâ Sadrâ ve öncesindeki filozoflardan almış ve nispeten geliştirmiştir. Zira Sebzivârî’de ki “*zarfu’l-urûz*” ve “*zarfu’l-ittisâf*” şeklindeki kavramsal ayrım vb. aynen Mollâ Sadrâ’da da bulunmaktadır.³⁰ Aşağıda ifade edileceği üzere Sebzivârî bu düşünceyi önermesel boyutta *tasdikât* temelli geliştirirken daha çok Mollâ Sadrâ’ya tabi olmuş, kendisi de Mutahharî tarafından *Şerh-i Manzûme*’de tenkide tabi tutulmuştur.³¹

Aklî İdrak Çeşitleri: İlk Akledilirler ve İkinci Akledilirler

Algıların aklî olanlarının temelde ikiye ayrıldığını daha önce ifade ettik. Ma’kûlât (akledilirler) kavramı, bir şeyin “akledilen” ile “akledenin akledilişi” arasındaki ilişkinin mahiyetine göre “birincil akledilirler” (*el-ma’kûlâtü’l-ûlâ*) ve “ikincil akledilirler” (*el-ma’kûlâtü’s-sâniye*) olarak ayırt edilmişlerdir.³² Birincil akledilirler varlıkların kısımlarıyla (*aksâmu’l-mevcûd*) ikincil akledilirler ise varlıkların hükümleriyle (*ahkâmu’l-mevcûd*)

28 Molla Sadra, *el-Hikmetü’l-Müteâliye*, c. I, ss. 332-340.

29 Molla Sadra, *el-Himetu’l-Müteâliye*, c.I, ss. 335.

30 Molla Sadra, *el-Himetu’l-Müteâliye*, c.I, ss. 335, 336.

31 Başka bir makale konusu olan Tabatabâî bunu kavramsal boyutta *tasavvurât* temelli geliştirmiştir. Es-Seyyid Kemal Haydârî, *Şerhu Bidayeti’l-Hikme*, Dâru Ferâid, Kum 2010, c. II, s. 324.

32 Bkz. Sebzivârî, *Şerhu Ğurari’l-Ferâid*, s. 129.

alakalıdır.³³ Mevcudatın kısımlarını ve fertlerini ifade eden kavramlar mahiyetli gerçek kavramlardır. Bu mahiyetler, Hak tarafından kuvveden fiile çıkarılmadan önce hem varlığa hem yokluğa açıktırlar ve var olma ya da olmama imkanları ise tamamen eşittir. Her mahiyetin (zâtın) zihnî ve harici olmak üzere ikili varlığı söz konusudur.³⁴ Bu tür kavramların zihindeki varlığı onların mefhum ve mazmunu onların dış varlıkları ise efradıdır.

Kısmen yukarda da ifade edildiği gibi insanın idrak güçlerinin işlemeye başladığı, duyuşsal ve düşsel algılamaların, ussal/düşünsel tümel düzeye çıktığı ilk algılamaya *makûlât-ı evveliyye (primary intelligibles)*, bu tümel aklî algılamaların ikinci bir defa daha işlenerek oluşturulan tümel aklî kavramlara da *makûlât-ı sâniye (scondry intelligibles)* denilmektedir. Çünkü bunların, zihnin tümel algılamaları üzerine ikinci bir zihinsel işleme tabi tutulması söz konusudur.

Bir mahiyetin dışsal varlığıyla ele alınması ve harici (*in concreto*) bir varlığının olması durumunda kendisine mahiyet kavramının yanısıra *hakikat* ve *zât* kavramları söylenmektedir. Dolayısıyla “Ankâ”nın zatı ve hakikati yoktur fakat mahiyeti vardır.³⁵ Varlığın ise hakikati vardır, fakat mahiyeti yoktur. Zira bir mahiyetin üç farklı ele alınışı söz konusudur. Birinci ele alış ne ise o olup, ne zihinsel ne harici, ne varlıksal ne yokluksal gibi karşıt hiçbir sıfatın ilişitirmediği ve hiçbir şatın koşulmadığı bir durumdur. Burada sadece kendi kurucu öğelerinden oluşan mahiyet söz konusudur ve bu mahiyet doğal olarak dışta vardır. İkinci ele alınışı ise, dışsal varlığından ayrılmayanlarla (*levâzım hâriciyye*) bitişik olarak ele alınma durumudur. Bu ise harici bir hüvviyet ve şahıs olarak vardır. Üçüncü

33 Mutaahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 121. Necati Öner'in ayrımı daha farklıdır ve Mutaahharî'nin ayrımına daha yakındır. 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 kategoriye ifade eden kavramlardır. Bkz. Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 117.

34 Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan yay., II. Baskı, İstanbul 1997, s. 124.

35 “*Hakikati nedir?*”in cevabında söylenen mahiyettir, dış varlıkla beraber zat ve hakikatte ona söylenir, bunların hepsi ikincil makul olarak gelir. Bkz. Sebzivârî, *Şerhu Ğurari'l-Ferâid*, s. 128.

ele alınışı ise zihinde varlık oluşundan ayrılmayan şeylerle (*levâzım zihniyye*) ele alındığı bir durumdur.³⁶ “Vücûd” mefhumu ise ankâ’nın tam tersine hakikati vardır fakat ne mahiyettir ne de mahiyeti vardır. Mahiyetin olmadığı yerde kavramsal analizin verebileceği bir şey yoktur. Temsil edilip kavramlaştırılmak mahiyetin doğasının bir gereğidir.³⁷ Varlık ise tanımı gereği mahiyetten başka ve mahiyetin karşısındadır.³⁸ Öyleyse varlığın mahiyeti yani özü ve hakikati varlıktır, varlığın hiçbir şekilde mantığa özel manada mahiyeti yoktur.

Zihinsel vucut modundaki bir mahiyet kavram inşasına temel hazırlar. Bu temel olmadan hiçbir kavram inşası sürecinin başlaması mümkün değildir.³⁹ Bu nedenle varlık apaçıktır fakat bir o kadar da tanımlanamazdır. Sebzivârî’nin kendi ifadesiyle, “mefhûmu eşyanın en marufu, kühnü ise son derece kapalıdır”.⁴⁰ Çünkü tanımlanabilirliğin temel şartı olan mantıksal mahiyete sahip değildir. Bu yüzden bizatihi “vücûd”un, bu iki varlık moduyla var olması hiçbir şekilde söz konusu değildir.⁴¹ Zihni varlık moduna sahip olmayan şey temsil ve idrak edilemez. O ancak bilincin anî ve aracısız bir verisi olarak kavranabilir.⁴²

İnsan, dışındaki hakikatlerin kavramına sahip olduğu gibi, kendinde olan ve gerçekleşen hakikatlerin de kavramına sahiptir. Zihindeki insan, hayvan, ağaç kavramının varlığı dışta; korku, acı, haz, gibi zihinsel kavramların varlığı nefiste bulunmaktadır.⁴³ Birinci kavram türünün yeri insanın nefsinin ve ruhunun dışında diğer bir ifadeyle insanın dışındaki dünyada, diğer kavramların *efrâdı* ise onun kendi iç dünyasında ve ruhundadır. Birinciler insanın dış duyu organları aracılığıyla duyumsandığı gibi ikinciler de iç duyu organları aracılığıyla duyumsanmaktadır.⁴⁴ Aralarındaki fark, ikincilerin kavramı zihinde olduğu gibi buna karşılık olan varlıkları da nefistedir.

36 Tahânevî, *Keşşâf*, c. 4, s. 299; Sebzivârî, *Şerhu Ğurari’l-Ferâid*, s. 129.

37 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 101.

38 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 94.

39 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 100.

40 Sebzivârî, *Şerhu Ğurari’l-Ferâid*, s. 42.

41 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 100.

42 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 101.

43 Mutaahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, s. 117.

44 Mutaahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, s. 117.

Falancanın oğlu Ali'nin “uzun boylu” olması veya “esmer olması” durumunda, uzunluk Ali'ye dış dünyada arız olduğu gibi Ali de onunla dış bir gerçeklik olarak nitelenmektedir. Yüklem-nitelik özne-şeye dış gerçekliğinde urûz eder, özne-şey ise bu yüklem-nitelikle dış gerçekliğinde ittisâf eder.⁴⁵ Burada ilişme yeri (*zarfu'l-urûz*) (daha açık bir ifadeyle süjenin nesneyle ilgili fiilini gerçekleştirdiği yer) ve nitelenme yeri (*zarfu'l-ittisâf*) (yani objenin ilgili niteliğinin nitelenele ilişkisi) dışıdır.

Ali'nin insan olması meselesinde ise “insanlık” aliye *zihinde* ilişmekte fakat Ali insanlıkla *dış bir gerçeklik* olarak nitelenmektedir. Yani *zarfu'l-urûzu* zihindedir çünkü dış dünyada insanlık aliye ilişmeden de ali, ali olamaz, *zarfu'l-ittisâfi* ise dış dünyadadır. Ali'de insanlık ekstra bir şey ve ikinci bir durum değildir. Ayaktalık Ali'ye dışta iliştiği gibi burada Ali ile insaniyeti şeklinde *ârız* ve *ma'rûz* olark dışta her hangi bir ikilik yoktur. Ayaktalık Ali'ye o ayaktayken ilişir, oturduğunda ayrılır. İnsanlığın kendi hakikatini kurduğu bir şahıs olarak sadece Ali bulunmaktadır. Dıştaki Ali insanlıkla nitelenmektedir, başka bir örnekle âlem dış bir gerçeklik olarak hudusla nitelenmektedir, fakat *insan* ve *hudûs* kavramları Ali ve âleme zihinde arız olmaktadır ve zihin onları *ârız* ve *ma'rûz* olarak ikileştirmektedir. Dış bir gerçeklik olarak “tek bir hakikat” (*hüviyet*) bulunup *ârız* ve *ma'rûza* denk gelecek herhangi iki ayrı gerçekliğin olmadığı arzetme durumunu zihin iç fonksiyon olarak icra eder. Nesnenin hiçbir şekilde ittisaf etmediği bir şeyi zihin içte veya dışta arzedemez. Fakat ittisâfi ikiye ayırmak gerekir: Mevsûfundan ayrılabilen sıfatlar vardır, ayrılmayan sıfatlar vardır, her halukarda bunlar dış gerçeklikteki bir nitelenmedir. İşte nesnenin bu nitelenme gerçekliği doğal olarak zihnin yükleme ve arzetme fonksiyonuna sebep olmaktadır. İster bu, ayrılmayan niteliklerde olduğu gibi sadece zihinde kalan bir ikileştirme ve *ârız*-*ma'rûz* kılma şeklinde olsun, isterse ayrılabilen niteliklerde olduğu gibi zihin onu dışta hamletsin, her durumda “ittisâf bir şekilde urûza neden olmuş” olur.⁴⁶ Bunun anlamı insanın dış gerçekliğinin veya iç gerçekliğinin hali, zihninin fonksiyonlarına yön verir.

45 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 104.

46 el-Âmulî, Hasanzâde, *Ta'likât alâ Keşfi'l-Murâd*, s. 63.

İkincil Akledilirlerin Mantıkî ve Felsefî Olarak Ayrımı ve Felsefî Kavramlar

Akledilirler üzerinde akletme ilerledikçe ya felsefî aklediş veya da mantıkî aklediş ortaya çıkacaktır. Burada “tümel, gerçek ve ilk akledilirler olan mâhevî akledilirler” üzerine ikinci bir zihin fonksiyonu devreye girmekte ve niteliklerin kavramının soyutlanıp çıkarıldığı kaynak da yine kavram olmaktadır.⁴⁷ Zihinsel birer varlık olan insan, canlı, cisim, cevher gibi kavramların tümellikle nitelenmesi durumunda, bu niteleme zihinde olup bittiği gibi, zihin tümelliği bu zihnî varlıklara arzetmektedir. Bu durumda zihinde olan o objenin nitelenmesi de, sujenin o zihinsel nesneye tümelliği arzetmesi de yani hem *ittisafî* hem de *urûzu* zihinde olmaktadır. İşte “ikincil ilk aklediş” felsefî kavramlar olarak adlandırılacaksa, “ikincil ikinci aklediş” ise mantıkî kavramlar olarak adlandırılacaktır.⁴⁸ Mantıksal akledilirlerin nitelenmesi ve ilişmesinin zihinde olması demek, o akledilirin mefhûmunun değil, misdâkının nitelenmesi, demektir. Fakat bu misdâkın yerinin zihin ve iç dünya olması durumu değiştirmez.⁴⁹

Sebzivârî’ye göre “ârız” üç kısımdır: Birincisi ma’rûza ilişmesi ve ma’rûzun da onunla nitelenmesi dışta olan “siyah” gibi terimlerdir ki buna “ilk akledilir” denir. İkincisi, “küllilik” gibi ikisinin de yani hem urûzun hem de ittisâfın akılda olduğu ârızdır ki mantıksal kavramlara denk düşmektedir. Üçüncüde ise ârızın ilişmesi akıldadır fakat ma’rûzun 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 kısma “ikincil akledilirler” denir.⁵⁰ İnsana siyahlığın, külliliğin ve imkanın ilişmesi örneğinde bunların farkı açıkça ortadadır.

Sebzivârî *Manzûme*’sinin şerhinde diyor ki, eğer mahiyete imkanın ilişmesi hariçte olsa, ya *teselsül* gerekir, ya *hulf* gerekir, ya da bir şeyin vücut, imkan ve imtina gibi üç maddeden de uzak kalabilmesi gerekir ki bunların hepsi saçmadır.⁵¹ Ali’ye dış bir gerçeklik olarak kıyam ilişebilir,

47 İzutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 104.

48 “Eğer ittisaf da urûz gibi aklında ise onu ma’kûl-u sânt olarak nitele” Bkz. Sibzivârî, *Şerhu Gurari’l-Ferâid*, s. 67.

49 Âmûlî, *Havâşî ve Ta’likât alâ Şerhi Manzume*, s. 303.

50 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, s. 67.

51 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, s. 68.

ayakta olmuş olur, daha öncesinde oturuyor olması hiçbir problem değildir, oysa aynı Ali'ye dış bir gerçeklik olarak imkanı arzetmek saçmadır. Zira imkanın arzından önce mümteni veya vacip olması veya hiçbiri olmaması gerekir ki durum böyle değildir. Ali'ye insaniyetin arzı da, varlığa birliğin arzı, âleme hudusun arzı da böyledir. Şayet burada “Ali'ye insaniyetin arzı dıştaki gerçekliğine olur”, denecek olsa, “Ali insan olmadan önce ne idi?” sorusu gündeme gelecektir.

Biz burada dıştaki nesnelere iki tür sıfatı olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Birincisi urûzunu da dışta gerektiren sıfatlardır. Ali'nin uzun olması, ayakta olması, esmer olması vs. böyledir. İkincisi ise urûzu dışta imkansız olan sıfatlardır. Ali'nin imkanı, Ali'ninbir oluşu vs. sıfatlar bu türdendir. Zira imkan Ali'nin harici varlığının bir sıfatıdır ve imkan sıfatı ilave, başlıca, dışsal bir durum olup da Ali'ye ilişmesi söz konusu değildir.⁵² Öyle olsa “imkan Ali'ye ilişmeden önce aliye arız olan durum problemi” ortaya çıkacaktır ki, bu yukarıda ifade edildiği gibi ya teselsülü ya da bir nesnenin ne mümkün, ne vacip, ne de imkansız olması gibi bir saçmalığı doğuracaktır. Vücûd kavramına benzer “şey” gibi kavramlar ve onların birlik gibi çokluk gibi, olurluluk gibi gerçek sıfatları, ikincil akledilirler olup itibârî kavramlardır,⁵³ fakat bunlar mantıkî değil felsefîdirler.⁵⁴

Mutahharî felsefî bir kavram olan vücûd benzeri kavramlar ve onların ahkamını ve niteliklerini ifade eden imkan, hudus benzeri kavramların urûzunun zihinde olması fakat hakiki kavramların urûzunun dışta olması ayırımına itiraz etmektedir. Ona göre felsefî kavramlarda örneğin “Ali'nin varlığı mümkündür”, sözünde, Ali'nin dış varlığı mümkün olduğu gibi zihinsel varlığı da mümkündür.⁵⁵ Yani aynı mahiyetin iki farklı varlık alanında giydiği varlık da mümkündür. Zihin dıştaki Ali'nin varlığına imkanı içte arzettiği gibi, zihindeki Ali kavramına da imkan yine

52 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 126,127.

53 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari'l-Ferâid*, s. 68; Hillî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İtikâd*, s. 62.

54 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari'l-Ferâid*, s. 68. Tûsî'de bu konu ve onun yanlış anlaşılmasıyla alakalı olarak bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâr*, c. I, s. 332; Hillî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İtikâd*, s. 62; Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 140.

55 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 131. Kemal Haydarî de bu yorumda bir gevşeklik (*müsâmaha fi't-ta'bir*) görür. Zira urûz bir yüklem ve yüklem yeri zihindir, dolayısıyla bazı urûzlar dıştadır demek, bazı yüklemelerin dışta olması manasını içerir ki bu yanlış olacaktır. Bkz. Haydarî, Seyyid Kemâl, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. I, s. 104.

zihinde arzedilmektedir. Öyleyse diyor Mutahharî, hakikî olmayıp aklın değerlendirmesine dayanan (*itibârî*) bir farkın, urûz ve ittisâfın yerini belirlemede kullanılması yeterli değildir.⁵⁶

Oysa durumun bu şekilde olmadığı söylenebilir. Akıl Ali’den kıyamı zihinde ayırabildiği gibi, dış dünyada da o ayrılabilir bir şeydir fakat olurluluk veya varlık ise dış dünyada ayrılabilir bir şey değildir, onu sadece akıl kendi içsel bir fonksiyonu olarak ayırabilir. Mesele, kıyamla Ali’nin birleşip ayrılabilirliğinin, olurlulukla Ali’nin birleşip ayrılabilirliği gibi olup olmaması meselesidir ki, ikisi birbirinin aynısı değildir. Yüklemin delalet ettiği nitelik gerçekte kendi kendine var olan bir şey değildir; bu yüzden bu niteliğin o nesneye dış dünyada urûz etmesi mümkün değildir. Fakat bu niteliğin kavramının soyutlandığı kaynak in concreto bir varlıktır ki Sebzivârî bu farklılığın hakikatine işaret etmektedir.⁵⁷ Babalık örneğini verecek olursak, baba oğul olan Ali ve Ahmet müstakil ve somut dış gerçekliktir. Ali’nin Ahmed’in babası olması yani “babalık” ise somut dış gerçekliktir fakat müstakil ve somut bir dış gerçeklik değildir.⁵⁸

Mutahharî’nin başka problemleri gördüğü husus ise *urûz* ile bütün kısımların açıklanmış olmasıdır. Zira ona göre insanlık Ali’ye hamledilse de hamledilmese de insanlık ilk dercede bir akledilirdir. Oysa o *ârız* da değildir *mahmûl* de değildir. Öyleyse *urûz*, bütün kısımları ayıran ana ayırım noktası (*maksem*) olarak alınamaz.⁵⁹ Mutahharî herhalukarda bir şey insan zihni tarafından anlaşılıp kavranılması durumunda, bir şekilde zihnin işlemi olan urûzun kaçınılmaz olmasını kabul etmiyor, gözükmemektedir. Burada Mutahharî, kendi çağdaşı olan Tabatabâî’nin kuramına daha yakın durduğu iddia edilebilir. Kendisi “vucûd-u nefsi” ve “vucûd-u râbıt” kavramlarıyla⁶⁰ herhangi bir akıl karışıklığına meydan vermeden meselenin halledilebileceğini düşünmektedir. Sebzivârî’nin problemi, tasdikî merkeze alarak tasavvuru belirlemeye çalışmasıdır. Tasdik her zaman

56 Mutahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, s. 130.

57 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 105.

58 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 105.

59 Mutahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, s. 129.

60 Tabatabâî, “hakiki kavramlar” ve “itibarî kavramlar” olarak ayırmak suretiyle felsefi ve mantıkî olanı belirlemeyi denemektedir. İtibarî kavramın yeri iç dünya ise mantıkî dış dünya ise felsefî olacaktır. Bkz. Tabatabâî, *Bidâyetu’l-Hikme*, s. 151; *Nihâyetu’l-Hikme*, s. 256.

konu ve yüklem gibi iki kavramı gerektirdiği gibi aradaki nispet ve hükmü de gerektirecektir. Bir kavrama yoğunlaşarak onun özünden ayırım ortaya koymak yerine, işin içine diğer üç unsur da sokarak kendisi karışıklığa kapı aralamaktadır. Fakat her tasavvurun bir nevi tasdik içereceği, başka bir deyişle mutlak tasavvurun, “mücerret tasavvur” ve “hükümlü tasavvur” olarak ikiye ayrıldığı düşünülecek olursa bu takdirde Sebzivârî'nin haklı olduğu söylenebilir.⁶¹

Mutahharî'ye göre problemin çözümü şudur. “Urûz” ile kastedilen yüklem ve kendinde varlık (*el-vucûdu'l-mahmûlî* ve *el-vucûdu'n-nefsî*) tır; “ittisâf”⁶² ile kastedilen ise şartlı ve bağımlı varlık (*el-vucûdu'r-râbit*) tır.⁶³ Kendinde varlık ve nefsu'l-emirde varlık zihinle alakalıdır. “Levâzım” ve “avârız” ile koşullanmış kayıtlı (*bi şartı şey*) varlık ise hariçteki varlıktır. Buna göre “zarf-ı urûz ve zarf-ı ittisâf dıştadır” demek, “kendinde varlığın (*el-vucûdu'n-nefsî*) ve kayıtlı varlığın (*el-vucûdu'r-râbit*) ikisinin de yeri dıştadır”, demektir. “Zarf-ı urûz ve zarf-ı ittisâf zihindedir”, demek, “kendinde varlığın ve kayıtlı varlığın ikisinin de yeri zihindir”, demektir. “Zarf-ı urûz zihindedir, zarf-ı ittisâf dıştadır”, demek ise “kendinde varlığın yeri zihin; kayıtlı varlığın yeri ise dıştadır”, demektir.⁶⁴ Mutahharî bu denemeye rağmen bu hususta bütün problemlerden uzak, tam toplayıcı ve ayırıcı bir tanım ortaya koymayı zor görür.⁶⁵

Belki burada ara cümle olarak değinilmesi gereken husus, “olurlu varlıklarda” bu türden urûzu zihinde ittisâfı dış realitesinde olan, hayat, ilim, kudret gibi sıfatların urûzunun da dışta olduğudur. Fakat bu zorunlu varlıkta böyle değildir. Zorunlu varlığın “zorunluluğu” nasıl urûzu dışta olamayan sıfatı, zorunlu varlığın hayatı, ilmi, iradesi vs. de dışta urûzu

61 Muhammed Rıza el-Muzaffer, *el-Mantık*, Müessesetu Neşri'l-İslâmî, Kum, s. 11-13.

62 Molla Sadra, “ittisaf, varlığın ittisaf alanına göre “iki başka şey” arasında ki nispettir”, şeklinde tarif ediyor. (Bkz. Molla Sadra, *el-Himetu'l-Müteâliye*, c.I, s. 335.) Nispet iki şey arasındaki ilişkiye dayanır. İki başka şey arasındaki nispet dediğimizde vücudun şeyiyyeti gerektiği gibi, mahiyetin şeyiyyetini de gerektirir. Bu durumda mahiyetler vücudun sıfatı olması gerekir. Oysa mahiyetler vücudun özsel arazlarıdır sıfatları değildir. İmkan vücudun sıfatıdır fakat mahiyet vücudun sıfatı değildir. Rıza Lütfiye göre ittisaf bir yüklem, yüklem ise varlıkta birleşmektir. Birleşme ise ancak tek bir varlıkta gerçekleşir. Bkz. Rıza Lütfi, *el-Himetu'l-Müteâliye*, (dipnot 2) c.I, s. 335.

63 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 135.

64 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 135,136.

65 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 138.

kabul edilemez sıfatlardandır. En azından Sebzivârî’nin de içinde olduğu Felâsifeye göre bu böyledir. Olurlu varlıklarda ise “olurluluğun” dışta urûzunu düşünmek saçma olmakla birlikte, onun bilgisinin, kudretinin, iradesinin ittisafı gibi, urûzunu da dışta kabul etmek gerekir.⁶⁶ Zorunlu varlık ile olurlu varlığın temel farkı, olurlu varlıkların bir mahiyete sahip olması ve varlıklarının mahiyetlerine ârız olmasıdır. Burada herhalukarda bir ârız-ma’rûz söz konusudur ve bu durumda dış dünyada urûz kabul etmenin herhangi bir sakıncası bulunmamaktadır. Oysa “el-Hak” olan zorunlu varlığın mahiyeti inniyetidir ve urûz nedenliliği gerektirir. Zira arazî/ilineksel olan her şey nedenlidir.⁶⁷ Dolayısıyla mevcudatın mantıksal tanımı olabilir fakat vücûdun kendisinin tanımı yoktur.⁶⁸ Zira mantıkta bir türün tanımı onun cinsinden ve türsel ayırımından oluşur ki varlığın cinsi olmadığı gibi kendisi de tür değildir. Cins, tür, fasıl vs. bunlar varlığa ilişkin değil mahiyetle alakalı kavramlardır.

Mantıkî Kavramlar

Doğrudan nesnel varlıkları ifade eden mahavî kavramlarda urûz ve ittisâf yeri bir arada, felsefî kavramlarda ise urûz ve ittisâf yeri ayrı oluyordu. Mantıkî kavramlarda ise urûz ve ittisâf yeri aynıdır fakat bunun mahavî kavramlardan farkı, mantıkî kavramlar ikincil akledilirler olduğu gibi, ortak olduğu urûz ve ittisâfının yeri dış değil, zihindir. Bu nedenle insan kavramının tümel (*küllî*) olması çok ayrı bir durum arzetmektedir. Zira tümelliğin insan kavramına ilişmesi (*urûz*) zihinde olduğu gibi insanın tümellikle nitelenmesi (*ittisâf*) de zihindedir. Burada “bu böyledir” gibi bir doğrulama (*sıdk*) ya da “bu böyle değildir” gibi bir yanıtlama (*kizb*) ister varsayılmış mukadder olarak, isterse var ve hakiki olarak ele alınsın, dışta değildir. Zihinsel olanlarda doğrulama veya yanıtlama hiçbir itibarla dışta olan bir yüklem değil *nefsü’l-emirde*⁶⁹ bir doğrulamadır.⁷⁰ Kısacası Sebzivârî’ye göre “insanın uzun olması”, “insanın mümkün olması” ve “insanın küllî olması” örneklerinde, ilişme ve nitelenme yeri

66 Mutaahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, s. 132.

67 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, s. 53.

68 Seyyid Hüseyin Nasr, “Hacı Mollâ Hâdî Sebzivârî”, c. 4, s. 336.

69 Önermelerde doğrulamanın bağlandığı yerlerle alakalı olarak “Nefsü’l-emr” kavramı için bkz. Sebzivârî, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, ss. 83-85.

70 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, s. 73.

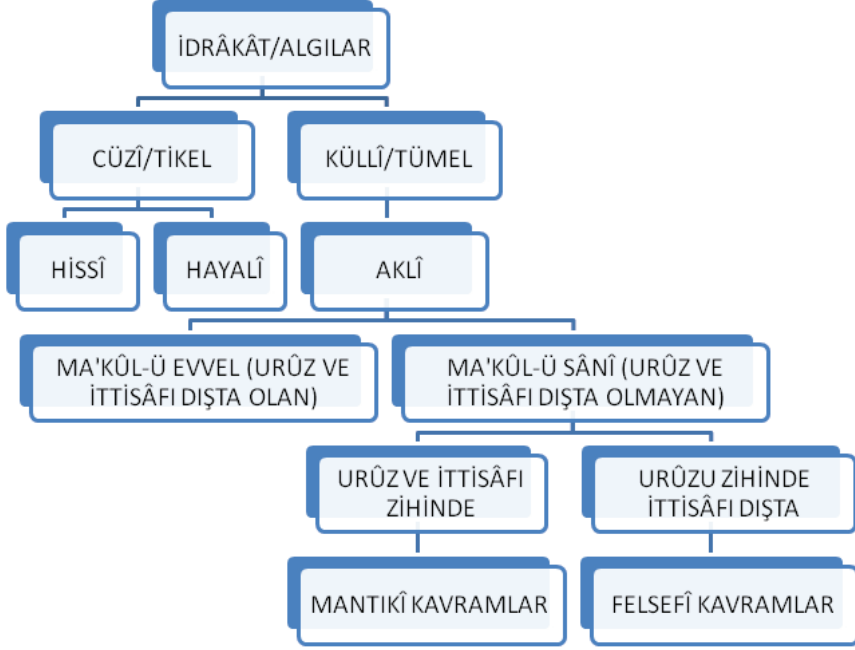
açısından farklılıklar vardır. Mâsadaki dış dünyada olan şeyleri ifade eden mefhûmlarda, ilişme ve nitelenme dışta olabileceği gibi ilişme zihinde nitelenme dışta da olabilir fakat mâsadaki zihin olan şeylerin hem ilişmesi hem de nitelenmesi zorunlu olarak zihinde olacaktır. Mantıkî kavramlar bu türdendir. İmkanın insana, birliğin varlığa yüklem kılınması türünden cümleler felsefî, tümelliğin insana, cinsliğin hayvana, fasıllığın nutka yüklem kılınması durumlarında ise mantıkî bir ifade olmaktadır. İmkânın insana nispet edilmesi durumunda yüklem, ilimlerde ve felsefede yaygın olarak kullanılan, “haml-i şâî sinâî” (*common technical predication*) bir yüklem olmaktadır. Bunun anlamı burdaki cümle felsefî bir cümledir ve bunun temel şartı mefhûmun misdâkına yüklenmesidir. İnsana külliliğin yüklenmesi durumunda ise yüklem, kavramın öncelikle kendi özsel özelliklerini konu edinen, “haml-i evvelî zâtî” (*primary essential predication*) bir yüklem olmaktadır. Burada mefhum da, o mefhuma yüklenen nitelikte zihindedir. Bu nedenle bu önerme mantıkî bir önerme olup felsefî değildir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sebzivârî'nin mantıksal ve felsefî akledilirlerin ayırımına yönelik geliştirdiği kuramın temeli, doğrudan kavramın neliğiyle alakalı bir deneme değil, *âriz-ma'rûz* ilişkisi veya *sıfat mevsûf* ilişkisine dairdir. Dolayısıyla bir tasdike ve bu tasdikın yerine dayalı bir kuram olduğu için, bu kuramın tasdikât temelli bir kuram olduğunu düşünmek gerekir. Bu kuram bir kavramın diğer kavrama nispetinin yerini merkeze alır ve bu nispeti iki açıdan değerlendirerek yerini tespiti çalışır. Bu nispet salt sujenin bir fonksiyonu mudur, yoksa objenin bir niteliği midir, zihinde midir, dışta mıdır, hem zihin hem dışta mıdır, gibi sorularla felsefî ve mantıkî kavramların ayırımının dayandığı kriterleri belirlemeye çalışır.

Sebzivârî'nin ortaya attığı bu teoriye göre ilk akledilirlerde, hem *ilişme* hem de *nitelenme* dış bir gerçeklik olarak zihin dışında olup bitmektedir. Burada zihnin algı fonksiyonları, o nesnenin ortak suretini akılda bulundurdıkları için bunlar ma'kûlâtandır fakat bu aklın ilk akletme fonksiyonudur. Kömürün siyahlığı da, Ali'nin uzunluğu da akledilmektedir fakat burada akledişi kuran hem *âriz-ma'rûz* ilişkisi

hem de *sıfat-mevsûf* ilişkisi dış bir gerçekliktir. Şu kadar varki burada ki nitelene de, nitelenmeye sebep olan arız olma ve ilişme de dıştır. Bazen nitelenme dışta vardır fakat ilişme zihinde gerçekleşmektedir. Örneğin Ali’nin imkânı ve onun olurluluk ile vasıflanması dış reel bir gerçekliktir fakat imkânı Ali’ye arzeden akıldır. Yani nitelenme olmasa ilişme ve ilişirme de olmayacaktır. Bu teoriye göre nitelenme, ilişmeye neden olmaktadır, klasik tabirle “urûzun nedeni ittisâf”tır. Bazı sıfatlar, Mutahharî’nin ifadesiyle ister “şartlı varlığı” ister “kendi varlığı” söz konusu olsun, bir şeyin kendisinden ayrılmaz. Bu durumda nesnenin o nitelikle ittisâfı zihin veya dış dünya olsa da, aklın onu ilişirmesi (*urûz*) zihinde kalır. Fakat bazı nitelikler ise nitelenenden ayrılabilirler. Bu durumda ittisâfın da urûzun da dışta olmasına bir engel olmaz. Yani bazı ittisâflar, urûzun dışta olmasına aklen imkan tanırken, bazıları bunu zihne hapsederler. Başka bir ifadeyle nesnelere bazı nitelikleri, öznenin zihinsel fonksiyonunu zihne hapsederken, bazılarında zihin daha serbesttir. Herhalukarda ittisaf, bir urûza sebep olur fakat bu urûzun yeri duruma göre değişir. İttisaf nesneyle (obje) urûz ise o nesneye yönelen bilinçli varlıkla (suje) alakalı bir kavramdır. Nesnenin niteliklerinden bazıları öze ilişik bazıları ise ilinektir. Bu durumda bu tür nesnelere yönelen aklın algılama fonksiyonunda özelliklerin urûzu zihinde kalırken ilineklelerin urûzu ise zihinde olmakla beraber dışta da imkan bulur. Ali’nin varlıkla, birlikle, olurlulukla ittisafı ile Ali’nin uzunlukla, esmerlikle ittisafı farklıdır. Her halukarda ittisaf, obje dışta ise dışta zihinde ise zihinde olacaktır fakat urûz, ittisaf dışta olmakla beraber bazan zihinde kalabilmektedir.

Şekil (i): Sebzivârî'nin Ma'kûlât Kuramı**Öz****Hâdî Sebzivârî'de Felsefî ve Mantıkî Kavramların Tasdikât Merkezli Ayrımı**

Bu makalede aklî algıların oluşumu, bu algıların hissî ve hayalî algılardan farkı, aklî algıların ilk aklî algılar ve ikincil aklî algılar olarak ayırımına değindikten sonra, asıl araştırma konusu olarak ikincil aklî algıların mantıksal ve felsefi olanının farkları ele alınmaktadır. Sebzivârî'nin bu kuramı, kavramların bizzat kendisine değil, arız-maruz ilişkisi veya sıfat-mevsuf ilişkisinin alanına yoğunlaşarak ve bir "tasdik"i merkeze alarak, ayırım kriterlerini belirlemeye çalışmaktadır. O, uruzu ve ittisafı beraberce dışta olan kavramlar ve böyle olmayan kavramlar olarak ayırır. Birincisi birincil akledilirlere, ikinci kısım ise ikincil akledilirlere denk düşmektedir. Bu ikinci kısım, uruz ve ittisafı zihinde olanlar ve uruzu zihinde ittisafı dışta olan kavramlar olarak ayrılmaktadır. Bu ikinci kısmın

birincisi mantıkî diğeri ise felsefî kavramlara karşılık gelmektedir. Burada, mantıkî ve felsefî kavramların ayrımı üzerine Sebzivârî'nin geliştirdiği kuramı örnek olarak almak suretiyle, genel manada kavram analizi, özelde ise felsefî ve mantıkî kavramların analizine yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ma'kûlât-ı evveliyye, ma'kûlât-ı sâniye mantikiyye, ma'kûlât-ı sâniye felsefiye, mefhûm, mîsdâk, tasdik.

Abstract

Separation of Judgment-based Philosophical and Logical Concepts in Hâdî Sabziwârî

The paper at first will touch on the formation of intangible perception and the difference of these perceptions from imaginary and sensual perceptions and the separation of perceptions to primary intangible and secondary intangibles. Afterward as a basic paper-topic the difference of secondary logical secondary from the philosophical one will be examined. Sabziwârî's this theory do not focus on concept itself but on the relation between attributive and attributed and try to settle the division standarts by taking judgment in the center. He separates related and attributed concepts all to concepts in the outside and concepts not in outside. First suits for primary intangibles, second suits for secondary intangibles. As a conclusion the paper investigate concept analyses in general and logical and philosophical concepts analyses through the theory on the separation of the logical and philosophical concepts improved by Sabziwârî.

Keywords: Primary intelligible, logical secondary intelligibles, philosophical secondary intelligibles, concept-notion, the referent of a concept (denotation-extension), Judgement.

Kaynakça

- Ebû Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera, İstanbul 2008.
- Ebu'l-Hasan Behmeniyâr, *et-Tahsîl*, thk. Murtaza Mutahharî, Tahran, 1375.
- Hacı Mollâ Hâdî Sebzivârî, *Şerhu Ğurari'l-Ferâid (Şerhi Manzume Hikmet)*, thk. Mehdi Muhakkik ve Toshihiko Izutsu, Tahran 1386.

- İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Bingazi 1972.
- M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, MEB. yay., İstanbul 1990.
- Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, thk. Ahmet Hasan Besic, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı İnan'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan yay., II. Baskı, İstanbul 1997.
- Mutahhar Hillî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, thk. Hasanzâde el-Âmulî, Kum 1432.
- Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yay. İstanbul 1195.
- Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜ basımevi Ankara 1967.
- Nusret Hızır, *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam yay., I. Baskı, İstanbul 1985.
- Sadruddîn Şîrâzî (Mollâ Sadrâ), *el-Hikmetu'l-Müteâliye*, nşr. Rıza Lütfî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III. Baskı, Beyrut 1981.
- Seyyid Hüseyin Nasr, "Hacı Mollâ Hâdî Sebzivâfî", çev. Yusuf Ziya Cömert, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, (c. I-IV), İnsan yay., İstanbul 1991.
- Seyyid Kemal Haydârî, *Şerh-u Bidâyeti'l-Hikme*, (I,II), Kum 2010.
- 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 Musannafât-i Şeyhi'l-İşrâg*) thk. Henry Corbin, Kahire, trsz.
- Toshihiko Izutsu, "The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics", (*Sharh-i Ghurar al-Fara'id or Sharh-i Manzumah*), Second Edition, Tahran 2005.
- Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan yay., 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.