

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**MUHAMMED HÜSEYİN TABÂTABÂÎ'DE
VARLIK KAVRAMI**

Yasin APAYDIN
(2501060748)

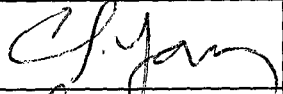

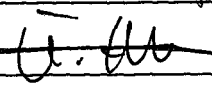
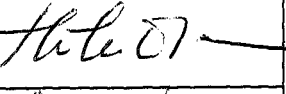
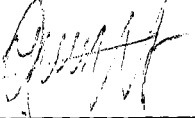
Danışman:
Doç. Dr. Ömer Mahir ALPER

İstanbul 2010

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüz **FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI 2501060748** numaralı **YASİN APAYDIN'IN** hazırladığı **“MUHAMMED HÜSEYİN TABÂTABÂ'DE VARLIK KAVRAMI”** konulu **YÜKSEK LİSANS/ DOKTORA TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 15.Maddesi uyarınca **28.06.2010 PAZARTESİ** günü **Saat: 13.00'DE** yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **.....KABULÜ.....**'ne* **OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ(*)	İMZA
PROF.DR.CAFER SADIK YARAN	Kabul	
PROF.DR.B. ALİ ÇETİNKAYA	KABUL	
DOÇ.DR. ÖMER MAHİR ALPER	KABUL	
YRD. DOÇ.DR.HAKAN OLGUN	Kabul	
YRD.DOÇ.DR.YAVUZ YILDIRIM	KABUL	

MUHAMMED HÜSEYİN TABÂTABÂÎ'DE VARLIK KAVRAMI

YASİN APAYDIN

ÖZ

İbn Sina sonrası İslam Felsefesinde varlık üzerine bir yoğunlaşma vaki olmuş ve farklı varlık felsefeleri ortaya çıkmıştır. 17. Asırda Sadra tarafından kurulan Aşkın Hikmet Okulu da varlığı, felsefi sisteminin merkezine yerleştirmesi ve varlığın asıllığıyla dereceliliği üzerine bir felsefi yaklaşım getirmesi ile diğer felsefe okullarından ayrılmaktadır.

Yirminci asra kadar genellikle İran havzasında varlığını sürdüren bu felsefi gelenek, Tabâtabâî ile daha geniş bir açılım fırsatı bulmuştur. Tefsir, tarih, hadis gibi İslami ilimlerde otoritesini ispatlayan Tabâtabâî, esas olarak felsefe alanında yoğunlaşmış ve klasik felsefeye dair *Bidâyetü'l-Hikme* ve *Nihâyetü'l-Hikme* adlı iki temel kitap yazmıştır. Bu kitaplar Sadrâ'nın kurmuş olduğu ve Sebzevârî'nin eklemeleri ile mükemmel bir felsefi sisteme dönüşen aşkın hikmetin en temel konularını ele almaktadır.

Biz de tezimizde bu iki kitabı temel alarak, varlığın kavramsal ve gerçeklik düzeyinde kazandığı nitelikleri, delilleri ve karşıt eleştirileri ele alarak, Tabâtabâî özelinde, aşkın hikmetin varlığa bakışını tahlil etmeye çalıştık. Özellikle varlığın **asıllığı (asâlet)** ve **dereceliliği (teşkik)** gibi iki temel yargının tarihsel analizlerini yaparak, Tabâtabâî'nin felsefe tarihi içindeki konumunu belirlemeye gayret ettik.

THE CONCEPT OF BEING IN MUHAMMED HOSSEIN TABÂTABÂÎ

YASÏN APAYDIN

ABSTRACT

The post-Avicennan philosophical tradition has focused on the concept of being and it has helped various philosophical approaches to appear. One of these approaches is called the Transcendental Philosophy, which was founded by Molla Sadra in the 17th century, separated from others by emphasizing on the **primacy** (asâlah) and **gradation** (tashkîk) of being.

This tradition which continued until the 20th century especially in Iran's realms, found an opportunity to expand by Tabâtabâî. Although he proved his infallible authority in different Islamic sciences such as Tafsir, Hadith and History, he focused on classical philosophy and wrote two main books entitled "*Bidayat al-Hikmah*" and "*Nihayat al-Hikmah*". These books involved the basic subjects of the Transcendental Philosophy which was founded by Sadra and modified by Sabzawârî.

Therefore, in this study, the approach of this tradition of being has been analyzed by using Tabâtabâî's two philosophical books, and its two levels as conceptual and real, and the features which are attained in these levels, by discussing the arguments and criticism. In particular, Tabâtabâî's position in the history of philosophy has been determined through historical analysis of primacy and gradation of being.

ÖNSÖZ

İslam Felsefesinin İbn Rüşd sonrası bir duraklama ve gerilemeye düşer olduğu görüşü uzun yıllar müsteşrikler tarafından savunulmuş ve hem İslam dünyasında hem de Batı'da bu görüşü savunan birçok düşünür ortaya çıkmıştır. Bu hâkim görüşe paralel şekilde İslam felsefesi tarihleri yazılmış, İbn Rüşd sonrası dönemdeki Müslüman düşünürler adeta yok sayılmış, şerh-haşiye geleneği adı altında bu döneme küçümsenerek bakılmıştır.

İslam düşüncesinin XII. asırdan itibaren yaklaşık dokuz asırlık bir gerileme ve çöküşe maruz kalmasının makul olmadığını, şerh ve haşiye geleneği olarak adlandırılan literatürün kendine has bir felsefe geleneği yarattığını düşünenlerin ortaya çıkması çok uzun sürmemiştir. Özellikle İran merkezli İslam felsefesi araştırmaları Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Mehdi Eminrızavî, Hüseyin Ziyâî, John Walbridge gibi batı dilleriyle eserlerini kaleme alan araştırmacılar elinde hız kazanmış ve Meşşâî, İshrâkî ve irfânî düşünce geleneklerinin terkihi ile oluşmuş yepyeni bir felsefe okulunun mirasını ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.

Batılı veya Batı dilleriyle yapılan araştırmaların dayanağı ise, İran'da klasik felsefe eğitimini yüzyıllar boyu sürdürmüş geleneksel âlimler ve eserleri olmuştur. Bu âlimlerin XX. asırdaki en büyük temsilcisi ise Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'dir. Tabâtabâî, telif ettiği felsefe eserleri ve klasik felsefe alanında yetiştirdiği aktif öğrencileri sayesinde, İran felsefe geleneğinin özellikle de Aşkın Hikmet okulu olarak bilinen Molla Sadra tarafından XVII. asırda temelleri atılan felsefî sistemin dünyaya tanıtılmasında çok önemli katkılarda bulunmuştur.

Aşkın Hikmet okulunun öne çıkardığı en önemli kavram varlıktır. Aşkın Hikmet için bir tür varlık felsefesidir demek yanlış olmaz. Bununla beraber varlık ile metafizik arasında kurulan sıkı ilişki metafiziğin bir tür varlık felsefesine dönüşmesini sağlamış ve birbirinden ayırt edilemez bir terkibe ulaştırmıştır. Varlıkla ilgili görüşlerin metafizikle ilgili görüşlerle iç içe olması, herhangi bir alanda yapılacak araştırmanın diğerine zorunlu bir kayışı gerektirmesine yol açmaktadır.

“Muhammed Hüseyin Tabâtabâi’de Varlık Kavramı” başlıklı tezimizde yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda varlık felsefesi ile metafiziğin temellerinin Tabâtabâi özelinde araştırılması hedeflenmektedir. Bu tür bir felsefenin öne çıkardığı kavramların analizi, üstüne oturduğu temelleri ortaya çıkarmak ve tarihsel olarak konumlandığı yeri tayin etmek, tezin hedefini teşkil etmektedir.

Tezin hazırlanışı sürecinde maddî ve manevî birçok kimseden destek gördüm. Bunların başında ilmî hayatımın her döneminde, sabır ve teşvikleriyle ayakta kalmamı sağlayan ailem gelmektedir, kendilerine sonsuz şükranlarımı sunarım.

Felsefe tasavvurumun oluşmasında ve tezimi bu tasavvur doğrultusunda hazırlamamda en büyük katkı, şüphesiz ki, danışmanım Doç. Dr. Ömer Mahir Alper Bey’e aittir. İrşad ve tavsiyeleri ile tezin buralara kadar gelmesine sağladığı katkıdan ötürü kendisine teşekkür ederim. Tez sürecinde kendileriyle yabancı olduğum bu alan hakkında fikrî müzakerelerde bulunduğum ve ulaşamadığım kaynakların temini hususundaki yardımlardan dolayı Abdullah Turan Bey’e, Seyfullah Kekilli’ye, Mehmet Özturan’a ve Ömer Gül Hüseyin’e teşekkür ederim. Teknik alandaki eksikliğimi tamamlayan Selman Çalışkan ve Hacı Bayram Başer arkadaşlarıma da ayrıca minnettarım.

Son olarak yüksek lisans dönemi boyunca maddî ve ilmî desteklerini esirgemeyen İlim Yayma Vakfı, İlim ve İrşâd Vakfı, İslam Araştırmaları Merkezi ve İSAR yöneticilerine teşekkürü bir borç bilmekteyim.

Yasin APAYDIN
Mayıs 2010
Beylikdüzü, İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
1. KONUNUN MAHİYETİ.....	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
3. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.

BİRİNCİ BÖLÜM

TABÂTABÂÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFÎ-İLMÎ KİŞİLİĞİ

..... Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

I. HAYATI.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
II. ESERLERİ.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
A.FELSEFÎ ESERLERİ	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
B.FELSEFE HARİCİNDEKİ İLİMLERDE TELİF ETTİĞİ ESERLER	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
III. FELSEFÎ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIĞIN KAVRAMSAL DÜZEYİ.....

..... Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

I. VARLIĞIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
--------------------------------------	----------------------------------

A. KAVRAMLARIN BÖLÜMLENMESİ: FELSEFÎ, MANTİKÎ VE MAHİYETSEL KAVRAMLAR.....	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
--	----------------------------------

B. KAVRAMLAR ARASINDAKİ FARKLAR	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
---------------------------------------	----------------------------------

II. FELSEFÎ BİR KAVRAM OLARAK VARLIK VE BÖLÜMLENMESİ	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
--	----------------------------------

1.HARİCÎ VE ZİHNÎ VARLIK.....	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
-------------------------------	----------------------------------

- a.Zihnî Varlık.....**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**
b.Zihnî Varlığın Delilleri**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**
2.ZORUNLU VE MÜMKÜN VARLIK..... **HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.**
a.Zorunlu Varlık**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**
i.Zorunlu Varlığın Mahiyeti Varlığıdır **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**
ii.Zorunlu Varlık Her Cihetten Zorunludur **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**
b.Mümkün Varlık**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**
i.Zorunlu Olmayan Var Olamaz..... **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**
ii.Mümkün İlete Hem Hudûsen Hem de Devamlılıkta Muhtaçtır ..**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**
III. VARLIĞIN BEDÎHÎ OLUŞU.....**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**
IV. VARLIĞIN ANLAMSAL ORTAKLIK VE DELİLLERİ **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**
V. VARLIĞIN MAHİYETE ZÂİD VE ÂRIZ OLUŞU.. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIĞIN GERÇEKLİK DÜZEYİ..... **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

I. VARLIĞIN ASILLIĞI VE MAHİYETİN İTİBARÎLİĞİ..... **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

A.VARLIĞIN ASILLIĞININ TÂRİHÎ ARKA PLANI..... **HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.**

B.VARLIĞIN ASILLIĞININ DELİLLERİ VE KARŞIT ELEŞTİRİLERE CEVAPLAR..... **HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.**

II. VARLIĞIN DERECELİ BİR HAKİKAT OLUŞU **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

A.TEŞKİKİN MANASI VE BÖLÜMLENMESİ**HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.**

B.DİKEY VE YATAY ÇOKLUK**HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.**

C.ÇOKLUKTA BİRLİK VE BİRLİKTE ÇOKLUK ..**HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.**

SONUÇ **HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.**

KAYNAKLAR..... **HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.**

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale, adı geçen madde
a. mlf.	: Aynı müellif
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım.
C.	: Cilt
Der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Krş.	: Karşılaştırınız
Nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
şrh.	: Şerh eden
t.y.	: Basım tarihi yok
thk.	: Tahkik eden

Trc.	: Tercüme eden
ö.	: Ölümü
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
v.d.	: Birden fazla tercüme edenlerde ilkinden sonrakiler
y.y.	: Basım yeri yok
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi
Yay. Haz.	: Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

1. Konunun Mahiyeti

İbn Sînâ sonrası İnan havzasında ortaya çıkan felsefî hareket, günümüze kadar devam edecek bir geleneğin ilk tohumunu oluşturmuştur. XIII. asırdan itibaren Kazvin, İsfahan, Şiraz ve Tahran gibi ilim merkezlerinde ortaya çıkan Meşşâî, İşrakî, İrfânî ve Aşkın düşünce okulları kendilerine esas problem olarak “varlık” ı seçmişlerdi. İbn Sina’nın mümkün-zorunlu varlık ayrımını felsefesinin temeline yerleştirmesi, “varlık” kavramını tanımlanamaz ve en geniş kavram olarak ortaya koyması, metafiziğin konusunu “varlık olmak bakımından varlık olarak” belirlemesi gibi etkenler, varlık felsefesinin İslam dünyasında yüzyıllar boyu tartışılmasının önünü açmıştır.

Meşşâî gelenekte Nasîreddin Tûsî (ö. 1274) Necmeddin el-Kazvînî (ö. 1276) ve Allâme Hillî (ö. 1325) , işrakî gelenekte Sühreverdi (ö. 1191) ve Kutbeddin Şîrâzî (ö. 1311), irfânî gelenekte İbn Arabî (ö. 1240) ve Haydar Âmulî (ö. 1385) İnan havzasında meydana gelen varlık üzerine düşünme tarzının ana kurucu ve sürdürücüleridir.¹

XVII. asırda Mir Dâmâd’la (ö. 1631) İsfahan’da ve Molla Sadrâ (ö. 1640) ile Şiraz’da temelleri atılan ve kendisinden önceki düşünsel faaliyetlerin terkiğini hedefleyen aşkın felsefe (el-hikmetü’l-müte‘âliye), varlık konusunu, felsefesinin temeli olarak kabul etmiştir. Bu okul varlık meselesini iki farklı düzlemde ele almış ve iki ana esas üzerine oturtmuştur. Varlığın kavramsal düzeyde ve gerçeklik düzeyinde ele alınması ve varlığın asıl olup dereceli bir tabiata sahip olması, aşkın felsefeyi diğer felsefî düşünce ve sistemlerden ayıran en önemli unsurlardır. Özellikle Sadrâ’nın *el-Hikmetü’l-Müteâliye fi’l-Esfâri’l-Akliyyeti’l-Erba’a* adlı meşhur eseri, zikrettiğimiz bu iki farklı düzey ayrışması ve iki ana esasın bir arada

¹ John Cooper, “*et-Tûsî’nin Ölümünden İsfahan Okulu’nun Kuruluşuna Kadar Geçen Sürede İslam Felsefesi*”, **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007, II, s. 248-254.

sunulduğu ve felsefenin temeli olarak vazedildiği ilk eser olma özelliğini taşımaktadır.

Molla Sadrâ tarafından XVII. asırda temelleri atılan bu aşkın hikmet okulu, yüzyıllar boyu başta İran olmak üzere İslam dünyasının farklı coğrafyalarında yayılma imkânı bulmuş ve kendine has bir geleneğin başlatıcısı olmuştur. Sözü ettiğimiz gelenek, irfan, burhan ve Kur'an'ı üç temel kaynak olarak kabul etmiş, sözü edilen kaynaklardan gelen düşünsel bilgilerin uyumlu bir terkîbîni yapmayı ana hedef olarak tayin etmiştir.²

Aşkın Hikmet, Sadrâ sonrası dönemde, Hâdî Sebzevârî (ö. 1797) gibi filozoflar tarafından ya müstakil eserler yazılmak sûretiyle ya da şerh ve haşiyeler şeklinde devam ettirilmiş ve XX. asra kadar devam ettirilmiştir. XX. asra geldiğimizde Tahran merkezli felsefi hareketlilik göze çarpmaktadır. Tahran Üniversitesi'ndeki felsefe dersleri ile geleneksel olarak havzalarda okutulan felsefe dersleri ile aşkın hikmet öğretisi okutulmaya ve aktarılmaya devam ediyordu. Bu dönem filozoflarının tartışmasız en önemlisi 1904-1981 yılları arasında yaşayan Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'dir.³

Geleneksel manada felsefe eğitimi almış ve aynı şekilde hayatı boyunca felsefe öğretiminde bulunmuş olan Tabâtabâî, modern dönemde klasik bir İslam filozofu olarak yaşamış ve eserler vermiştir. Ülkemizde daha çok geniş hacimli tefsir eseri olan *el-Mizân* sayesinde tanınan filozofumuz, felsefi tarafıyla ön plana çıkmamış, bu tarafı gizli kalmıştır. Bu sebepten dolayı Tabâtabâî felsefesini ülkemize tanıtmayı ve müteahhirûn dönemi felsefesinde en çok tartışılan konu haline gelen varlık meselesine nasıl yaklaştığını tahlil etmeyi hedefledik.

Tezimizin ilk kısmı Tabâtabâî'nin hayatı, eserleri ve felsefi eserlerine tahsis edildi. Hayatı anlatılırken özellikle düşünsel tarafı ağırlıklı olarak ele alındı ve felsefesine yön veren unsurlar ortaya konmaya çalışıldı. Eserleri ise felsefi olan ve

² Seyyid Hüseyin Nasr, **Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet**, trc. M. Armağan, İstanbul, 2009, s. 112.

³ Seyyid Hüseyin Nasr, **Islamic Philosophy from Its Origin to the Present**, New York, 2006, s. 252.

diğer eserleri şeklinde ayrıldı ve ilk gruptaki kitap ve risaleleri mümkün olduğunca tanıtılmaya çalışıldı. Felsefî ve ilmî kişiliği kısmında ise felsefe tasavvuru neliğine ilişkin bir araştırma yapıldı. Tabâtabâî'nin felsefeden ne anladığı ve ne tür bir felsefeyi benimsediğinin ortaya konulması için kısa bir tarihsel arka plan sunuldu.

Tezin diğer iki kısmı ise varlığın farklı düzeylerini ele almakta ve her bir düzeydeki özelliklerini işlemektedir. İkinci kısım varlığın kavramsal düzeyde tahlilini yapmakta ve buna ait özellik ve yargıları içermektedir. Kavramsal düzeyde sağlıklı bir tahlil için kavram, kavramın çeşitleri ve bu farklı kavramlar arasındaki farklar açıklanmakta ve varlık da bu açıklamalar doğrultusunda ele alınmaktadır. Varlığın kavramsal düzeydeki en önemli özellikleri bedîhî oluşu, anlamsal ortaklığı ve mahiyete zâit oluşudur.

Tezin son kısmında ise, varlığın gerçeklik düzeyine geçilmektedir. Varlığın gerçeklik düzeyindeki iki temel niteliği asıllığı ve dereceliliğidir. Aşkın Hikmet okulunu diğer felsefî okullardan ayıran bu iki temel nitelik tarihsel arka planlarıyla verilmeye çalışıldı. Tabâtabâî'nin her birine getirdiği deliller etraflıca serdedildi; İsrâkî ve Meşşâî filozoflar tarafından yapılan eleştiriler ele alınarak cevapları ile beraber sunuldu.

Tezimizde Tabâtabâî'nin felsefe kitaplarından istifade edilmekle beraber bazı sınırlamalar getirmek zorunda kaldık. Tezin genelinde konuları *Bidâyetü'l-Hikme* ve *Nihâyetü'l-Hikme*'deki sıraları ile vermeye çalıştık. Böylece konular arasındaki bütünlük bu iki eser üzerinden kurulmaya çalışıldı. Gerekliği yerde *Usûl-u Felsefe* ve *Esfâr* haşiyelerinden konu ile alakalı Tabâtabâî'nin diğer açıklamaları ile tamamlanmaya çalışıldı. *Bidâye* ve *Nihâye* kitaplarını tercih etmemizin nedeni, bu kitapların ülkemizde fazla tanınıyor olmaması ve ihmal edilmiş olmasının yanında, esas olarak Tabâtabâî'nin, varlıkla ilgili temel meseleleri en net ve açık olarak mezkûr kitaplarda ele almasıdır.

Diğer bir sınırlandırma “genel manada metafizik” ile “özel manada metafizik” ayırımına dayanmaktadır. Genellikle Aşkın Hikmet filozoflarında görülen bu ayırım, Zorunlu Varlık'ın fiil, sıfat gibi Zat'ına ilişkin meseleleri, kitaplarının

sonlarında “özel manada metafizik” başlığı altında ele almalarının bir sonucu ortaya çıkmıştır. Felsefenin hedefini, “Mutlak Varlık’ın bilgisine ulaşma” olarak tanımlayan filozoflar, sistemlerinin genel hatlarını, “genel manada metafizik” olarak adlandırdıkları, varlığa varlık olmak bakımından ilişen durum, sıfat ve zâtî özellikleri ele aldıkları kısımda incelerler. Burada burhan ve istidlal yoluyla ulaşılan neticelerin hepsi özel manada metafizik için bir zemin oluşturur. Bir önceki kısımda varılan sonuçlar üzerine bir metafizik inşa edilir.⁴

Tabâtabâî de zikrettiğimiz yol üzere gitmiş ve kitaplarını, özellikle de tezimize temel aldığımız *Bidâye* ve *Nihâye* adlı kitaplarını, bu doğrultuda yazmıştır. Her iki kitap da 12 merhaleden oluşmaktadır. Bu merhalelerin ilki, hem *Bidâye* hem de *Nihâye*’de, varlık ve genel hükümleri başlığı altında “varlık olması bakımından varlığa” ilişen zâtî nitelikleri ele almaktadır. Tezimizin konusunu genel olarak bu merhalelerde ele alınan bu küllî yargılar oluşturmaktadır.

Varlık hakkındaki tümel yargıların yanı sıra, varlık taksimini içeren ikinci merhaleler de, Tabâtabâî’nin varlığa ilişkin görüşlerinin aydınlatılması için tezde yer verilen unsurlardandır. Bu bağlamda Zorunlu-mümkün, zihnî-haricî gibi varlık taksimlerini, varlığın kavramsal düzeyi içerisinde işledik.

2. Araştırmanın Yöntemi

Müteahhirûn dönemde klasik tarzda yazılan İslam felsefesi kitaplarına hâkim olan karakter, rafine metinler oluşudur. Kendilerinden önceki fikrî faaliyetleri bir arada sunma ve bunu yaparken de uyumlu bir terkiplerle vazetme gayreti, bu kitapların kısa ve yoğun olarak yazılması gibi bir sonucu intaç etmiştir. Belki sayfalarca anlatılabilecek konular birkaç satırda özetlenmiştir. Bunun diğer bir sebebi de, ders kitapları haline gelen metinlerin, öğrencilerin hafızasında daha kolay bir şekilde kalabilmesini sağlamak için kısa ve öz biçimde yazılmasıdır.

⁴ Muhammed Takî Misbah el-Yezdî, *el-Menhecû'l-Cedîd fî Ta'îlmi'l-Felsefe*, trc. Muhammed Abdülmün‘im el-Hâfânî, Kum, 1999, I, s. 64.

Tezimizde esas olarak kabul ettiğimiz *Bidâye* ve *Nihâye* kitapları da bu bahsedilen yoğun içerikli kitaplardandır. Bu sebeple, yer verdiği konuların hepsinin teker teker açılması, nereye atıflarda bulunduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Özellikle de her iki kitabın en önemli merhalesini teşkil eden ilk merhaleleri, varlığın küllî kâidelerini çok veciz olarak vermekte, savunduğu konulara delil getirmekle beraber bu delillerin öncülleri ya zikredilmemekte ya da çok kısa zikredilmektedir. Dolayısıyla ele aldığımız konuları işlerken sık sık tarihî süreci göz önünde tutarak, geniş hacimli eserlere dönerek konunun aydınlanmasını sağladık. Mesela birkaç sayfa ile *Bidâye* ve *Nihâye*'de işlenen asıllık ve derecelilik gibi konuları Sadrâ, Sebzevârî gibi filozofların eserlerinden yaptığımız alıntılarla açıklamaya gayret ettik. Sadrâ ve Sebzevârî'nin hemen hemen her konudaki görüşlerini incelememiz tezin bir bakıma “aşkın hikmette varlık” incelemesi olarak görülmesine de imkân sağlamaktadır.

Yönteme ilişkin diğer bir konu, *Bidâye* ve *Nihâye*'de başka düşünce okullarına atfedilen görüşlerin sıhhatini belirlemektir. Sebzevârî kadar olmamakla beraber, Tabâtabâî, kimi konularda kelam, irfan ve diğer felsefe okullarına muhalif görüşleri atfetmekte ve bunları eleştirmektedir. Çoğu kez kaynak zikretmediği için bu görüşleri harfi harfine bulmak kolay olmamaktadır. Bu yüzden araştırabildiğimiz kadarıyla atfedilen düşünce okullarının temel kitaplarına dönerek, objektiflik adına, konu hakkındaki görüşlerini vermeyi uygun gördük.

3. Literatür Değerlendirmesi

Ülkemizde daha çok tefsir alanındaki bilgisi ve bu alanda yazdığı meşhur eseri *Mizân* ile tanınan Tabâtabâî hakkındaki araştırmalar, buna bağlı olarak tefsir alanında yoğunlaşmıştır. Türkçe'de akademik olarak Tabâtabâî ile ilgili olarak iki tez yapılmıştır. Bunlardan ilki, “*Elmalılı ve Tabâtabâî Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Ayetler ve Yorumları*”⁵ başlığını taşıyan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Alekber Muradov tarafından yapılmış yüksek lisans tezidir. İkinci akademik çalışma

⁵ Alekber Muradov, “*Elmalılı ve Tabâtabâî Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Ayetler ve Yorumları*”, Ankara Üniversitesi, 2000 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi),

yine tefsir alanında Hatice Erkoç tarafından “*Tabâtabâî ve Tefsiri*” başlığını taşıyan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yapılmakta olan doktora tezidir. Bu iki tez haricinde akademik anlamda Tabâtabâî ile ilgili hiçbir çalışma mevcut değildir.

Türkçe’de Tabâtabâî ile ilgili akademik olmayan çalışmalara baktığımızda çok da olumlu bir tabloyla karşılaşmamaktayız. Tefsir eseri *Mizân*’ın ilk on cildinin tercümesi⁶, *İslam’da Şia*⁷, *Söyleşiler*⁸, *Özün Özü*⁹ kitaplarının tercümeleri yayınlanmıştır. Görüldüğü üzere bu kitaplar arasında herhangi bir felsefe eseri bulunmamaktadır. İngilizce ve Arapça çalışmalara gelindiğinde nispeten Tabâtabâî’nin felsefe çalışmaları ile ilgili daha iyi bir durumla karşılaşmaktayız. Arapça’da “*Nazariyyetü’l-Ma’rife inde’l-Allâme Tabâtabâî*”¹⁰ başlıklı Ali Cabir Al-i Safa tarafından kaleme alınan eser, Tabâtabâî’nin ürettiği “itibarî kavramlar teorisine” tahsis edilmiş önemli bir çalışmadır. Tabâtabâî’nin toplum felsefesi, toplum-din ilişkisi gibi konular hakkındaki görüşlerini ele alan “*el-Müctema’i’-d-Dînî inde’l-Allâme et-Tabâtabâî*”¹¹ kitabı önemli çalışmalar arasındadır.

Tabâtabâî’nin bizzat öğrencilerinin ve onların öğrencilerinin şerh ve haşiyeleri tezimizin ana kaynakları arasında zikredilmelidir. Özellikle Kemal el-Haydarî¹², Ali Rabbânî Gülpaykânî¹³ ve Abdülcebbâr er-Rufâî’nin¹⁴ *Bidâye* üzerine olan çalışmaları ile Misbâh el-Yezdî¹⁵, Gulâmırza Feyyâzî’nin¹⁶ *Nihâye* üzerine olan

⁶ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, **el-Mizan fi Tefsîri’l-Kur’an**, trc. Vahdettin İnce-Salih Uçar, İstanbul, 1999.

⁷ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, **İslam’da Şia**, trc. Kadir Akaras- Abbas Akyüz, İstanbul, 2009.

⁸ Allame Hüseyin Tabâtabâî ve Henry Corbin, **Söyleşiler**, trc. İsmail Bendiderya, İstanbul, 1996.

⁹ Allame Tabâtabâî, **Özün Özü**, trc. Talip Çetinkaya- Orhan Düz, İstanbul, 2008.

¹⁰ Ali Câbir Al-i Safâ, **Nazariyyetü’l-Ma’rife inde’l-Allâme Tabâtabâî**, Beyrut, 2001.

¹¹ Mahmud Nimet el-Ceyâşî, **el-Muctema’ü’-d-Dînî inde’l-Allâme et-Tabâtabâî**, Necef, 2005.

¹² Kemâl el-Haydarî, **Durûs fi’l-Hikmeti’l-Müteâliye: Şerhu Kitâbi Bidâyeti’l-Hikme**, Kum, 1999.

¹³ Ali Rabbânî Gülpaykânî, **Îzâhu’l-Hikme fi Şerhi Bidâyeti’l-Hikme**, trc. Muhammed Şukayr, Beyrut, 1997.

¹⁴ Abdülcebbâr er-Rufâî, **Mebâdiü’l-Felsefeti’l-İslâmiyye**, Beyrut, 2005.

¹⁵ Misbâh el-Yezdî, **Ta’lîkât ‘alâ Nihâyeti’l-Hikme li’l-Allâme Tabâtabâî**, Beyrut, 2005.

şerh ve ta'likâtları Tabâtabâî'nin çok kısa olarak yer verdiği konuların açıklanmasında zikredilecek en önemli eserlerdir. Bunun yanında Murtazâ Mutahharî'nin, *Usûl-u Felsefe* üzerine ta'likâtı¹⁷ ile Sebzevârî'nin *Manzûmesi* üzerine kaleme aldığı dört ciltlik *Durûsü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*¹⁸ adlı eseri diğer aslı kaynaklar arasında zikredilmelidir.

Tabâtabâî'nin hayatını baştan sona inceleyen ve kimi felsefî ve irfânî görüşlerine de yer veren öğrencisi Tihrânî'nin *eş-Şemsü's-Sâti'a*¹⁹ adlı eseri Arapça eserler arasında en önemli kaynaklar arasındadır. Eser Tabâtabâî hakkındaki en kapsamlı araştırma olma vasfını taşımaktadır. Hocası Tabâtabâî ile Kum'da Hüccetiye Medresesi'nde karşılaştığı vakitten itibaren Kum'dan ayrılıncaya kadar olan sürede tüm yaşadıklarını bir hatırat olarak kaleme alan Tihrânî, satır aralarında felsefe, irfan, tefsir ve diğer ilmî sahalara ait Tabâtabâî'nin görüşlerine yer vermektedir.

İngilizce'de Tabâtabâî'nin insan, hürriyet, kemâl, biyografi ve etik alanındaki görüşlerini inceleyen eserler mevcuttur. Bunların başında Hamid Algar'ın “ ‘Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabâtabâî: Philosopher, Exegete, and Agnostic’ ”²⁰ başlıklı makalesi gelmektedir. Makale, Tabâtabâî'nin filozof, müfessir ve ârif olarak hayatını kapsamlı olarak anlatmakta ve felsefe alanına yaptığı katkılardan söz etmektedir. Tabâtabâî'nin akıl-vahiy ilişkisi hakkındaki görüşlerini “*Revelation and Reason in the Thought of Tabâtabâî*”²¹ başlığı altında inceleyen ve McGill Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak kabul edilen çalışma da Tabâtabâî'nin felsefesi üzerine yapılan geniş kapsamlı çalışma olarak

¹⁶ Gulâmrızâ Feyyâzî, *Ta'likât 'alâ Nihâyeti'l-Hikme*, Kum, 1385.

¹⁷ Murtaza Mutahharî, *Ta'lik alâ Usûli'l-Felsefe ve'l-Menheci'l-Vâkiî*, Irak, ty.

¹⁸ Murtaza Mutahharî, *Durûsü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, trc. Abdülcabbar Rufâî, Bağdat, 2008.

¹⁹ Muhammed el-Hüseyn el-Hüseynî et-Tihrânî, *eş-Şemsü's-Sâti'a*, trc. Abbas Nureddin-Abdürrahim Mübarek, İran, 2008.

²⁰ Hamid Algar, “*Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabâtabâî: Philosopher, Exegete, and Agnostic*”, *Journal of Islamic Studies*, 17:3, 2006, s. 326-351.

²¹ Aboulfazl Sajedi Bidgoli, “*Revelation and Reason In The Thought of Tabâtabâî*”, McGill University, 1995 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

zikredilmediir. Morteza Hajhosseini tarafından yapılan bir diğer alışma “*Analytic Comparison Between ‘Allamah Tabatabai’s View and That of Henry Corbin Concerning Human Perfection’*”²² adlı makaledir. Bu makale Henry Corbin ile Tabâtabâi arasında, insanın kemâle eriş süreci arasındaki benzer anlayışı ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. İngilizce’de zikredilebilecek son alışma İnan Tabâtabâi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan “*A Critical Look at Allamah Tabâtabâi’s View on Ethical Beauty and Indecency*”²³ isimli makaledir. Bu makalede yazar Tabâtabâi açısından ahlakî güzel olan ile çirkin davranışların kaynağını sorgulamakta ve yanıtlar aramaktadır.

Netice itibarıyla özellikle de felsefî yönü ihmal edilmiş olan Tabâtabâi’nin, klasik felsefenin en önemli sorunu olan “varlık” problemine nasıl yaklaştığının incelenmesinin önemini daha da iyi anlaşılmaktadır.

²² Morteza Hajhosseini, “*Analytic Comparison Between ‘Allamah Tabatabai’s View and That of Henry Corbin Concerning Human Perfection’*”, **Transcendent Philosophy**, (ty.), Vol. I, s. 31-45.

²³ S. Taheri, “*Critical Look at Allamah Tabâtabâi’s View on Ethical Beauty and Indecency*”, **University of Isfahan: Journal of the Faculty of Letters and Humanities**, C. 46, 2006, s. 1-17.

BİRİNCİ BÖLÜM
TABÂTABÂÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ
VE FELSEFÎ-İLMÎ KİŞİLİĞİ

I. HAYATI

Muhammed Hüseyin b. Muhammed Tabâtabâî, 16 Mart 1904 tarihinde Tebriz yakınlarındaki Şâdâbâd köyünde dünyaya geldi. Kâdî ve allâme olarak da bilinmektedir. Zira dedeleri Azerbaycan kadılıklarında bulunmuş ve bu yüzden aileye mensup kişilere kâdî denmekteydi. Allâme sıfatı da daha sonraki yıllarda birçok ilimde ilerlemesi, aklî ve naklî ilimleri beraber tahsîl edip çok üst seviyelere çıkarmasından dolayı kendisine verilmişti. Soyu, hem anne hem de baba tarafından Hz. Peygamber'e ulaştığı için hasenî ve hüseyinî olarak da anılmaktaydı.²⁴ Tabâtabâî nisbesini ise kendisi seçmiştir ve Kum'a gittiğinden itibaren kullanmıştır. Büyük dedelerinden Tabâtabâî b. İsmail ed-Dîbâc'ın isminden esinlenmiştir.²⁵

Çocukluk çağında hem annesini hem de babasını kaybetti. Tabâtabâî, beş yaşında annesini kardeşine hamile iken kaybetti. Babası da annesinin ölümünden dört yıl sonra vefat etti. Kardeşi Muhammed Hasan İlâhî ile beraber dayılarının himayesine girdiler. İlmiyeden bir aileye mensup oldukları için kardeşi ile beraber dinî ilimleri, o günkü dinî medreselerde tahsîl etti. Bu eğitim, geleneksel şîî eğitim sisteminin ilk iki aşamasını yani başlangıç (mukaddime) ve orta seviyeyi (sütûh) kapsamaktaydı. Söz konusu iki merhalede Arapça, Fıkıh, Hadis, Farsça, Kur'ân-ı Kerîm gibi İslamî ilimler ve dil ilimleri okutulmaktaydı. Bu derslere ilaveten, Tabâtabâî, hat sanatıyla meşgul oldu ve bu alanda oldukça ilerledi.²⁶

Erken yaşta anne-babasını kaybetmesinin de etkisiyle derslerde çokça başarılı olamayan Tabâtabâî için hocası Muhammed Ali Serâbî ile bir gramer imtihanında yaşadıkları dönüm noktası oluşturmuştur. Suyutî'nin nahivle ilgili ileri derece Arapça dilbilgisi sayılabilecek *el-Behcetü'l-Merziyye* adlı kitabından imtihanda başarısız olan Tabâtabâî'ye hocasının, ne kendi vaktini ne de hocasının vaktini boşuna harcamamasını nasihat etmesinin ardından son derece üzülür ve anlamak ile

²⁴ Hamid Algar, **a.g.m.**, s. 326.

²⁵ Ali Câbir Al-i Safâ, **Nazariyyetü'l-Ma'rife**, s. 19.

²⁶ Tihârânî, **Şems-i Sâtia**, s. 34.

ölüm arasında bir seçenek yapması gerektiğine karar verir. Tebriz'den uzaklaşarak uzun müddet secdeye kapanır ve Allah'a doğruyu göstermesi için yalvarır. Bunun üzerine derslere daha fazla çalışarak hatta hiçbir sorunla karşılaşmayacak şekilde gitme kararı verir. Hayatı boyunca da derslere tüm sorunları aklında çözmüş olarak gittiğini kendi ifadelerinden öğrenmekteyiz.²⁷

Derslerin yanı sıra Tebriz'de geçirdiği bu dönemde yüzme, atıcılık, avcılık, atıcılık gibi spor dallarında maharet kazandı. Bununla beraber bu yetenekleri, zâhit yapısının hayatı boyunca baskın olmasından dolayı arka planda kaldı.²⁸

Hocası ile yaşadığı bu geçici sorun sonrasında derslerini Tebriz'de üstün bir başarı ile bitirdi ve kardeşi ile beraber o zamanın ilmî merkezlerinden Necef'e gitmeye karar verdi. Tüm ilmî hayatı boyunca kendisini yalnız bırakmayan kardeşi Hasan ile beraber 1925'te Necef'e, zamanın en iyi âlimlerinden ileri derecede ilim tahsil etmek için gitti. Necef Hz. Ali'nin kabrinin bulunduğu yer olması itibarıyla meşhur şii âlimlerine ev sahipliği yapmaktaydı. Bu durumdan istifade etmek isteyen öğrenciler, civar bölgelerden buraya gelip âlimlerin yanında kendilerini yetiştiriyorlardı. Tabâtabâî de Tebriz'de alabileceği eğitimi alarak Necef'e geldi ve hoca aramaya başladı.

Necef'te popüler olan ilim fıkhı ve gelen öğrenciler haricî seviye denen başlangıç ve orta düzeylerden sonra bir fakîhin yanında yıllarca kalıp, fıkhıdaki metodunu öğrenme amaçlı bir eğitimden geçiyorlardı. Tabâtabâî de teamül gereği bu fıkıh eğitimini Mirzâ Hüseyin Nâinî (ö.1936), Ebu'l-Hasan İsfahânî (ö. 1946) ve Muhammed Hüseyin Garavî Kumpânî (ö. 1942) gibi zamanın fıkıh otoritelerinde tamamladı. Özellikle Kumpânî'nin yanında yaklaşık on sene kadar kaldı ve fikhî ilimlerde merci-i taklîd seviyesine gelecek kadar ilerledi. Bununla beraber fikhî hayatının birincil gayesi kılmadı ve bu sebeple de hiçbir zaman bir fıkıh otoritesi olarak ortaya çıkmadı. O dönem öğrencilerin fıkıh eğitimini daha fazla tercih ediyor oluşunun sebebi sehm-i imâm denen, şii Müslümanlardan toplanan zekât gelirlerinin

²⁷ Tihârânî, **Şems-i Sâtiâ**, s. 35.

²⁸ Hamid Algar, **a.g.m.**, s. 328.

belirli bir kısmının bu alanda okuyan ve okutan ilim ehline tahsis ediliyor oluşuydu. Fıkıh haricindeki tefsir, hadis, felsefe gibi diğer ilimlere rağbet kişisel olmaktan öteye gitmemekte ve genellikle bu alanlarda otorite sahibi olmuş kişiler şahsî zenginlikleri yoksa yoksul bir hayata mecbur bırakılıyordu.²⁹

Fıkıh eğitiminin yanı sıra kardeşi ile beraber felsefe, ahlak, tefsir, irfan dersleri de aldı. Hayatı boyunca kendisinde okuduğu tek felsefe hocası Hasan Badkübâî (ö. 1939)'dir.³⁰ Aslen Bakü'lü olan Badkübâî, Tahran'da Mirzâ Hâşim İşkivârî'den *Esfâr* gibi felsefî eserleri okumuş ve daha sonra Necef'e göç etmişti. Tabâtabâî ve kardeşi de bu zatla altı yıl boyunca felsefenin çeşitli dallarında eserler okudu ve felsefe alanında vukûfiyet kesbetti. Hocasından okuduğu derslere baktığımızda İbn Miskeveyh'in *Ahlak*'ı, İbn Sina'nın *Şifâ*'sı, İbn Türke'nin *Kavâid*'i, Molla Sadra'nın *Meşâir* ve *Esfâr-ı Erbaa*'sı ve Sebzevârî'nin *Manzûme*'si başlıca okuduğu kitaplar idi.³¹ Zikredilen eserler, İran havzasında belirli bir dönem sonrası, özellikle de Sadra sonrası oluşmuş "Aşkın Hikmet" okulu olarak bilinen sistem doğrultusunda okutulan eserlerdir. İbn Türke'nin *Kavâid*'i gibi irfânî ağırlıklı eserlerle beraber hem nazarî (*Esfâr*) hem pratik (*Ahlâk*) felsefe okutulmakta ve burhan ile irfanın birleştirilmesi sağlanmaktaydı. Zikredilen kitapların hacim ve içerik bakımından büyük kitaplar olması, müfredat dışı olduklarını ve özel derslerde okutulduklarını göstermektedir. Altı yıl boyunca hocasının dizinin dibinde bu kitapları, derse gelmeden önce bazen sabahlara kadar mütalaa ederek okuması, Tabâtabâî'nin aldığı felsefe eğitiminin ne kadar derin olduğunu da göstermektedir.

Felsefe alanında okuduğu kitapların yanında, hocasının tavsiyesi üzerine döneminin meşhur matematikçilerinden Ebu'l-Kâsım Hunsârî'den geleneksel matematik bilimlerini (cebir, geometri) öğrendi. Matematik yanında geleneksel astronomi (ilm-i felek) ve gizli ilimlerden reml ve cifri öğrendi. Astronomi bilgisini kimi zaman kible tayini gibi durumlarda kullanmış, gizli ilimleri ise hiçbir zaman

²⁹ Tihârânî, *Şems-i Sâtia*, s. 97.

³⁰ Tihârânî, *Şems-i Sâtia*, s. 21.

³¹ Tihârânî, *Şems-i Sâtia*, 21; Algar, *a.g.m.*, s. 329.

pratiğe dönüştürmemiştir.³² Aldığı matematik eğitimi sayesinde olacak ki, Kum’a gittiğinde Hücetiyye Medrese’sinin planını kendisi yapmıştır.

Aldığı felsefe eğitimini irfan eğitimi ile destekledi ve özellikle amelî irfan üstadı Mirza Ali el-Kadı Tabâtabâî (ö. 1947)’den seyr-i sülûk eğitimi aldı. Adından da anlaşılacağı üzere Ali el-Kadı, Tabâtabâî’nin akrabası, amca çocuğu idi. Aradaki akrabalık bağı, Tabâtabâî’nin yetim oluşu, irfana yatkınlık gibi müşterek meziyetler, bu iki amca çocuğunu birbirine yakınlaştıran etkenler oldu ve hayatlarının sonuna kadar devam edecek hoca-talebe, mürşid-mürid ilişkisini başlattı. Tabâtabâî kendisinden hem “üstadım” olarak bahsetmiş, ona karşı aşırı ihtiram göstermiştir. Öyle ki, hocası öldükten sonra anısına saygısızlık olmaması için koku dahi sürmekten imtina etmiştir.³³ Ali el-Kadı ile beraber İbn Arabî’nin *Fusûsü’l-Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserlerini okuyan Tabâtabâî, daha önce de okuduğu halde hiçbir şey anlamadığını ama el-Kadı ile beraber bu kitapların sırlarına vakıf olduğunu belirtmektedir.³⁴

Şii havzalarında yoğun olarak verilen fıkıh eğitimleri ile dinin zahirî yönü öğretilirken, irfan dersleri ile batınî yönün ihmal edilmemesi sağlanıyordu. Şahsî bir tecrübe olsa da, diğer ilimlerde olduğu gibi irfanda da, hocadan öğrenciye aktarılan bilgiler bir silsile oluşturuyordu. Tarih boyunca benimsedikleri farklı irşad metotlarına göre farklı irfan ekolleri mevcuttu. Ali el-Kadı da birçok irfan üstadının kendisinden birleştiği Ahond Hüseyinkuli Hemedânî (ö. 1893)’nin silsilesinin bir devamıydı. El-Kadı’nın hem fıkıh hem de irfan üstadı olan Ahmed Kerbelâî (ö. 1914), Hemedânî’nin önde gelen talebelerindendi. Necef’te kaldığı dönemde el-Kadı’nın akşam namazları öncesinde verdiği dersleri muntazam olarak takip eden Tabâtabâî, bu dönemde murakebe ve zikir eğitimlerini Kufe camiinde devam ettirdi. El-Kadı’dan sadece irfan eğitimi almakla kalmadı, daha sonraları yazacağı büyük tefsiri *Mizân*’ı diğer tefsirlerden ayıran ‘ayeti ayetle açıklama’ metodunu da yine

³² Algar, **a.g.m.**, s. 329.

³³ Tihriânî, **Şems-i Sâtiâ**, s. 23.

³⁴ Algar, **a.g.m.**, s. 331.

ondan öğrendi. Aynı şekilde hadis ilminde de fikhü'l-hadis olarak bilinen metodu, el-Kadı'dan Necef'te kaldığı yıllarında öğrendi.³⁵

Necef'e ilim tahsili için geldikten on sene kadar sonra, 1935 yılında Tebriz'e mecburi dönüş yaptı. Bu mecburiyet, maddî imkânsızlıklardan kaynaklanmaktaydı. Tabâtabâî ve kardeşi, baba ve annelerini kaybettikten sonra, Tebriz'de kendilerine ait olan arazilerden gelen gelir ile geçinmeye başlamıştı. Zaman içerisinde borçların yığılması ve arazilerinden gelen gelirin Necef'te geçinmek için yetersiz kalışı, kardeşi ile beraber memleketlerine dönmeyi zorun hale getiriyordu.³⁶ İsteksiz bir şekilde, on yıllık sıkı dinî eğitimden sonra Tebriz'e geri döndüler. Tebriz'e geri dönüş ile beraber eğitim süreci de bitmiş oldu ve bundan sonra öğretim dönemi olarak adlandırabileceğimiz yeni bir merhale başlamış oldu.

Tebriz'de geçirdiği dönemi “duraklama dönemi” olarak adlandırmak çok da yanlış sayılmaz. İlim ve irfan adına tam bir duraklamanın, uzaklaşmanın meydana geldiği yaklaşık bir on yıllık dönemi kapsamaktadır. Tabâtabâî de bu dönemi “kayıp yıllar” olarak adlandırmaktadır.³⁷

Tebriz'deki arazilerini ekip biçmek suretiyle maddî durumunu düzeltmeye çalıştı. Yoğun on yıl süren eğitim döneminin ardından gelen bu çiftçilik döneminde ilim adına çok parlak şeyler yapamadı. Bununla beraber ilimden tamamen de uzaklaşmadı. Bir iki kişinin katıldığı tefsir dersleri, özellikle de Fatiha suresi tefsiri dersleri düzenledi ve bazı risaleler şeklinde kitapçıklar telif etti. Bu kitapçıklar arasında atalarını anlattığı bir risale, “*Dünyadan Önce İnsan*”, “*Dünyada İnsan*” ve “*Dünyadan Sonra İnsan*” adlı risaleler, Kur'an'ın ilk yedi suresinin kısa bir tefsiri vardı.³⁸

Eğitim ve öğretime olan iştihakı, o dönemde Sovyetler Birliğinin İran'ın kuzeyini işgali ve Marksist akımın Azerbaycan'da yayılması gibi sebeplerin

³⁵ Tihârânî, *Şems-i Sâtiâ*, s. 26.

³⁶ Algar, *a.g.m.*, s. 331.

³⁷ Algar, *a.g.m.*, s. 332.

³⁸ Algar, *a.g.m.*, s. 332; Tihârânî, *Şems-i Sâtiâ*, s. 37.

eklenmesi ile arttı ve Kum'a göç etmeye karar verdi. Özellikle ikinci sebep yani Marksist akımın İran üzerindeki etkisinin artması ve insanların dinî inançlarında tahribata sebebiyet vermesi, Tabâtabâî'nin hayatının bundan sonrasında yapacaklarını belirleyici etken konumundadır. Hayatının bundan sonrasını, Marksist vb. din karşıtı söylemlere karşı Müslüman çocuklarını uyarmaya ve İslam'ın bunlara olan üstünlüğünü ispatlamaya hasredecektir. Nitekim Kum'a göç ettikten sonra başladığı felsefe derslerine eleştiriler yöneltince, müdafaa sadedinde, bahsettiğimiz Marksist akımın öğrencilerin zihninde meydana getirdiği şüpheleri def etmek için felsefe eğitimi verdiğini söyleyecektir.³⁹

Kardeşi Hasan İlahî ile yolları bu dönemde ayrıldı. Hasan İlahî Tebriz'de kalmayı tercih etti ve eğitim-öğretim faaliyetlerine devam etti. Tabâtabâî ise Kum'a, o dönem Şia düşüncesinin İran'daki en güçlü eğitim merkezine gitmeyi tercih etti. Tebriz'de on yıllık çiftçilik hayatından sonra tekrar ilim sahalarına döndü ve hayatının en verimli günlerini geçireceği Kum'a 1936 yılında taşındı.⁴⁰

Kum'da o dönemki eğitim müfredatında felsefe ve tefsir dersleri yer almıyordu. Bu dersler özel olarak ve hatta gizli olarak yapılmaktaydı. Fıkıh eğitiminin merkezde olduğu bir eğitim sistemi hâkimdi. Tabâtabâî, aldığı felsefe ve tefsir eğitimini burada öğrencilere okutmak niyetindeydi; fakat bu o kadar kolay değildi. Çünkü Kum uleması arasında felsefe ve tefsirle uğraşanlara "tahkik yeteneği az" gözüyle bakılıyordu. Onlara göre felsefe ve tefsir, fıkıh ve usul alanında yeteneksiz olanların uğraşı alanlarıydı.⁴¹

Tüm bu karşıt düşüncelere meydan okurcasına Hüccetiye medresesinde 1945 yılı civarı felsefe derslerine başladı. Bu dersler öğrencilerden gelen talep üzerine başlamıştı. Zira Tabâtabâî Kum'a gelmeden o dönemin felsefe otoritelerinden Mirza Mehdi Aştîyânî, öğrencilerle felsefe dersi yapmaya karar vermiş ama Tahran'a

³⁹ Hamid Dabashi, **Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran**, New York, 1993, s. 283; Tihriânî, **Şems-i Sâtia**, s. 104.

⁴⁰ Kum şehrinin tarihî önemi için bkz. Algar, **a.g.m.**, s. 333.

⁴¹ Algar, **a.g.m.**, s. 333.

taşındığı için bu ders yarım kalmıştı. İşte bu başlayamayan dersin öğrencileri Kum'a felsefe bilen bir âlimin (Tabâtabâî) geldiğini duyunca kendisi ile görüşüp ders talep ettiler. Bunu fırsat bilen Tabâtabâî, 10-15 kişilik bir grupla Molla Sadrâ'nın Esfâr'ını okumaya başladı.⁴²

Felsefe dersi, özel bir ders olarak planlanmış ve az adette öğrenci derse çağrılmıştı. Derse gelen öğrencilerin hocadan memnun kalması ve bu memnuniyetlerini çevrelerine yansıtması sonraki günlerde derse yüz civarında talebenin iştirak etmesine sebep oldu. Bu kadar çok sayıda öğrencinin derse gelmesi her felsefî konunun rahatlıkla tartışılmasına imkân vermediği için bazı özel talebeler ders çıkışlarında Tabâtabâî ile yolda giderken ya da evlerinde ilave felsefî sohbetler etmeye başladılar.⁴³ Bunun neticesinde de hiç kopmayacak sıkı hoca-talebe ilişkisi kurulmuş oldu. Tabâtabâî'nin İran'daki felsefî hareketi canlandırmasının da ilk temelleri işte bu özel talebe grubunun oluşması ile sağlanmıştır.

O dönemde Tabâtabâî'nin yakın talebeleri arasında olan Tihriânî, o günleri şöyle anlatmaktadır:

“ Hocamıza karşı ilgi ve sevgimiz gittikçe arttı. Zira o, mütevazı, ahlaklı, çok utangaç, yumuşak huylu biriydi. Bana şefkatli bir abi gibi davranmaktaydı. İkinci vakti odamıza gelirdi. Her gün sabahki derse ilaveten bir ya da iki saat daha ilâhî bilgilerden, Kur'an'dan bahseder ve ilm-i felek dersleri verirdi.”⁴⁴

O dönemler felsefe, tefsir, ilm-i felek derslerinin yanı sıra ahlak dersleri de verdi. Yanına seçkin öğrencilerini alarak özellikle bahar aylarında “Bağkale” denen bir bahçede, Müslüman filozof ve ariflerin yaşamlarına dair sohbetler etti. Bu sohbetlerde bahsedilen kişiler, Molla Sadra, Hüseyinkulî Hemedânî, Ahmed Kerbelâî ve Bahrululûm et-Tabâtabâî gibi ilmî ve irfânî silsilesinde bulunan âlimlerdir. Bu sohbetlerden sonra, kendi atalarından olan Bahrululûm Tabâtabâî'nin *Risale-i Seyr-i*

⁴² Tihriânî, *Şems-i Sâtiâ*, s. 10.

⁴³ Tihriânî, *Şems-i Sâtiâ*, s. 14.

⁴⁴ Tihriânî, *Şems-i Sâtiâ*, s. 14-15.

Sülûk adlı risalesini irfan dersleri olarak okutmaya başladı. Derslerde verdiği bilgiler, daha sonra talebesi Tihârânî tarafından bir araya getirilerek neşredildi.⁴⁵

Tabâtabâî'nin Kum'daki felsefe derslerini vermesi sanıldığı kadar kolay olmadı. Kum'un en büyük Şîî otoritesi Ayetullah Burûcerdî'nin bazı felsefe karşıtlarının kendisini kışkırtmasıyla Tabâtabâî'ye bir mektup göndererek felsefe derslerini iptal etmesini aksi takdirde tüm öğrencilerin burslarının kesileceğini söylemesi Tabâtabâî'nin karşılaştığı ilk ve en büyük sorun oldu. Burûcerdî'nin mektubunda felsefe ile ilgili söyledikleri o dönemlerde ilim merkezlerindeki genel anlayışı da yansıtmaya açısından önemlidir. Burûcerdî kendisini desteklemesi sadedinde felsefenin genel dersler olarak okutulamayacağını, kendisinin de felsefe derslerini (Molla Sadrâ'nın *Esfâr*'ını) Isfahan'da Cihangir Han'da okuduğunu ama halka açık olarak değil kapalı oturumlarda bu derslerin tedris edildiğini belirtmekteydi. Tabâtabâî, aldığı mektup üzerine biraz tereddüt ve düşünmeden sonra cevap yazmaya karar verdi. Mektubu yazarken tereddüt etmesinin sebebi bir yanda öğrencilerin maddî imkânsızlıklara duçar olacağı diğer yanda ise "çanta dolusu" şüphelerle okumaya devam edecekleri idi. Her şeyi göze alarak Burûcerdî'ye cevap mektubu yazdı. Mektupta, Isfahan'daki derslerin şimdiki gibi Marksist vb. din karşıtı akımların bir tehdit unsuru oluşturmadığı dönemlerde yapıldığını, şimdi ise Kum'a gelen her öğrencinin kafasında birçok şüphe ve tereddütlerle beraber geldiğini ve bunların yalnızca İslam düşüncesinin öğretilmesi ile izale edilebileceğini belirtti. Burûcerdî bu cevap karşısında felsefe derslerinin açıktan da yapılabilceğini ilan ederek derslerin yapılmasına izin verdi.⁴⁶

Tabâtabâî verdiği bu mücadele sonrası *Esfâr*, *Manzûme*, *İşârât* vb. İslam felsefesinin ana metinlerini havza dersleri içinde okutmaya başladı ve kendisinden sonra da İslam felsefesi ilmî havzaların vazgeçilmez dersleri arasına girdi.

Klasik İslam felsefesi derslerinin yanı sıra, yine özel ve seçkin talebeleri ile beraber 1951 senesinden itibaren eleştirel Batı felsefesi okumaları yapmaya karar

⁴⁵ Tihârânî, *Şems-i Sâtia*, s. 17.

⁴⁶ Tihârânî, *Şems-i Sâtia*, s. 104.

verdi. Bu karar, İzzeddîn Zencânî adlı kişinin kendi evinde haftalık materyalist felsefe eleştirilerinin yapılacağı bir ders teklif etmesinin akabinde alınmıştı. Her hafta Perşembe ve Cuma günleri belli kişilerin katılımıyla Batı felsefesi okumaları başlamış oldu. Derste okunmak üzere Muhammed Ali Furugî'nin *Seyr-i Hikmet Der Urûpâ* (Felsefenin Batıdaki Yolculuğu) adlı kitabı ana metin olarak seçilmişti. Temel hedef, yukarıda da belirttiğimiz üzere Marksist düşüncenin iyi bir şekilde kavranıp eleştirilmesi ve buna karşı İslam düşüncesinin bir alternatif olabilmesini ispatlamaktaydı. Bu ders de irfan dersleri gibi neticede meyvesini verdi ve ders notları, Tabâtabâî'nin en seçkin öğrencilerinden Murtazâ Mutahharî'nin talikatıyla beraber beş ciltten oluşan *Usul-u Felsefe ve Reviş-i Realizm* adı altında kitaplaştırıldı.⁴⁷

Tabâtabâî'nin felsefe alanında yaptığı çalışmalar, sadece İran içerisinde değil İran dışında İslam felsefesi ile ilgilenen müsteşrikler arasında da beğeniyle karşılanmaktaydı. Tabâtabâî ile aynı dönemlerde Tahran'da Fransız hükümetine bağlı İran Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürü olan Henry Corbin de Tabâtabâî'nin Kum'daki felsefî faaliyetlerini takdir edenler arasındaydı. Tahran Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olan Dr. Cezâirî'nin kendisine Tabâtabâî'nin bir iş vesilesiye Tahran'da bulunduğunu haber vermesi üzerine kendisi ile görüşme talep etti ve ilk görüşme 1958 yılında gerçekleşti. Bu ilk görüşme yıllarca sürecektir felsefî sohbet ve müzakerelerin de ilk nüvesini teşkil ediyordu. 1958-1977 arası dönemde sonbaharları bir araya gelerek bilgilerini paylaştılar ve genel olarak İslam düşüncesi ve özel olarak da Şii düşünce üzerine derin felsefî sohbetlerde bulundular. Bu sohbetlere eşlik edenler arasında sonraları İslam felsefesi alanında söz sahibi olacak Seyyid Hüseyin Nasr gibi kişiler de vardı.⁴⁸

Corbin ile Tabâtabâî arasındaki felsefî tartışmalar, 1977 yılında Kum'da *Mecmûa-i Müzâkerât bâ Profesör Henry Corbin* adı altında kitap olarak basıldı. Tabâtabâî, Corbin'in Müslüman olduğuna ama bunu gizlediğine inanıyordu ve bu

⁴⁷ Algar, **a.g.m.**, s. 338.

⁴⁸ Algar, **a.g.m.**, s. 342.

tartışmalar ile İslam düşüncesine daha da iyi bir şekilde muttali olacağını gördüğünden bu tartışmaları hiç kesmeden devam ettirdi. Hastalığının arttığı son senelerinde bile otobüse binerek Kum'dan Tahran'a geliyor ve saatler süren görüşmelerde bulunuyordu.⁴⁹

Henry Corbin ile yaptığı entelektüel tartışmaların da etkisiyle olacak ki Amerika'dan bazı üniversitelerin İran Şah'ı Muhammed Rıza vasıtasıyla Doğu felsefesi okutmak için Tabâtabâî'yi çağırdıklarını ama bunu kabul etmediğini biliyoruz.⁵⁰ Yine Colgate Üniversitesi'nden Profesör Kenneth Morgan 1963 yazında Tabâtabâî ile buluşup Şia üzerine bazı kitaplar yazılıp İngilizce'ye tercüme edilmesi teklifinde bulundu. Bunun üzerine *İslam'da Şia* adlı kitabı 1975 yılında İngilizce olarak neşredildi.⁵¹

Hayatının son senelerinde de felsefî tedrise devam eden Tabâtabâî, havzadaki derslerinden ayrı olarak bir grup talebesine haricî felsefe dersleri vermeye başladı. Bu derslerin neticesi, kendisinden sonra havzaların resmî felsefe dersi kitapları olarak kabul edilecek olan *Bidâyetü'l-Hikme* ve *Nihâyetü'l-Hikme* adlı iki felsefe kitabıdır.⁵²

Nihayet 1981 yılına gelindiğinde Tabâtabâî iyice ağırlaşan sinir ve kalp hastalıkları sebebiyle dışarı bile çıkamaz oldu ve sadece etrafındaki talebelerle görüşür hale geldi. 15 Kasım 1981 tarihinde kaldırıldığı hastanede vefat etti ve Kum'daki Hazret-i Ma'sûme Kabristanı'na defnedildi.⁵³

Kısa bir şekilde naklettiğimiz Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin hayatı, fikrî mücadelelerle geçmiştir. Havzadaki odasına kapanıp dünyadaki fikrî gelişmelere bigane kalmak yerine hayatını adadığı felsefî düşünce ile cevap verme, alternatif bir düşünce sistemi oluşturmaya gayret etmiş ve bunda da bir ölçüde muvaffak olmuştur.

⁴⁹ Tihriânî, *Şems-i Sâtiâ*, s. 70, 99.

⁵⁰ Tihriânî, *Şems-i Sâtiâ*, s. 43.

⁵¹ Algar, *a.g.m.*, s. 344-345.

⁵² Tihriânî, *Şems-i Sâtiâ*, s. 43.

⁵³ Tihriânî, *Şems-i Sâtiâ*, s. 125; Algar, *a.g.m.*, s. 349.

Başarısı, hayatını aktarırken bahsettiğimiz dünya çapındaki kişilerin takdirini kazanmasıyla bir nebze kanıtlanmış olsa da, esas etkisi vefatından sonra olmuştur. Yetiştirdiği talebelerin başta İran olmak üzere tüm İslam dünyasında felsefe eğitimine yaptıkları katkıların birinci derecede sahibi, kuşkusuz ki, hocaları Tabâtabâî'dir. Felsefe öğretimine karşı çıkanların bile saygısını kazanmış, ders müfredatında yer almasını istediği felsefe ve tefsir gibi dersler hak ettiği itibarı görerek, resmî olarak okutulmaya başlanmıştır.

Hayatını felsefe eğitimine adayan Tabâtabâî geride birçok kıymetli eser bırakmıştır. Hayatını aktardıktan sonra, felsefe başta olmak üzere tefsir, hadis ve tarih gibi farklı alanlarda yazdığı eserleri incelemeye geçebiliriz.

II. ESERLERİ

Felsefe başta olmak üzere ahlak, usûl, sosyoloji, tarih, tefsir gibi pek çok alanda eserler telif eden Tabâtabâî, bu eserlerinin çoğunu İslamî ilimlerin dili olarak görülen Arapça yazmıştır. Özellikle de felsefe eserlerini Arapça yazmaya dikkat etmiş, sosyal içerikli konularda ise Farsça'yı tercih etmiştir. İlmî kitaplarını Arapça yazmasının nedeni, o dönemde bilim dilinin Arapça olması, bağlı olduğu Aşkın Hikmet okulu filozoflarının da felsefî eserlerini genellikle Arapça yazmayı tercih etmesidir. Aşkın hikmetin en önemli iki metni *Esfâr* ve *Manzûme* Arapça yazılmış eserlerdir. Felsefî istilahlara fazlasıyla yer aldığı bu eserlerin bir devamı niteliğindeki Tabâtabâî'nin de başta *Nihâye* ve *Bidâye* olmak üzere felsefî eserleri Arapçadır. Bunun bir istisnası *Felsefesinin Esasları ve Realizm Metodu* adlı eserde görmekteyiz. Tabâtabâî'nin yazdığı metin ve Mutahharî'nin talikatıyla beraber basılan eser Farsça'dır. Bu eserin Farsça olması içerdiği güncel felsefî meselelerin İran'daki felsefe okuruna doğrudan hitap edilerek verilmek istenmesi olabilir. Tabâtabâî'nin hayatından bahsederken de çağdaş felsefe akımlarına karşı bir hassasiyeti olduğunu, bunlara karşı İslam düşüncesinden yola çıkarak bir alternatif felsefe ortaya koymayı hedeflediğini zikretmiştik. Bu amaca matuf olarak söz konusu kitap Farsça yazılmış olması itibarıyla bir istisna teşkil etmektedir.

Tabâtabâî'nin yazdığı eserlerin sayısında farklı rakamlar verilmektedir. Bunun nedeni, bazı risale tarzında yazdığı eserlerin bir arada basılması ve bunun tek bir eser mi yoksa her bir risalenin ayrı ayrı eserler olarak mı kabul edileceği sorusuna bağlı olmaktadır. Biz eserleri zikrederken kendisinin, Ali Evsî'ye gönderdiği, telifatını tanıttığı mektubu esas alacağız. Tezimizin konusu ile uyumlu olması açısından da felsefî içerikli olan eserlerle olmayanlara iki başlık altında yer vereceğiz ve özellikle felsefî eserlerin içerikleri üzerinde duracağız.

A. Felsefî Eserleri

Hayatını felsefeye adanmış birisinin eserlerini felsefî olan ve olmayan şeklinde ayırmak kolay değildir. Zira böyle bir kimse için herhangi cüzî bir tarih olayını aktarırken, bir hadisi açıklarken ya da Kur'an ayetinin tefsirini yaparken aniden felsefî konulara girmesi ve felsefî tartışmalara yer vermesi işten bile değildir. Bu sebeple, mesela, Mizân tefsirini bir felsefe eseri olarak pek tabii okuyabiliriz. Bununla beraber tasnif etmek zorunda olduğumuz için salt felsefî içerikli olan eserleri felsefî eserler olarak addettik ve geri kalan kısmı felsefî olmayan eserler kısmına yerleştirdik. Sonuç olarak 8 salt felsefî içerikli eserle karşılaşmaktayız.

1. *Bidâyetü'l-Hikme*: Kum'da haricî felsefe dersleri verdiği son dönemine ait eserlerinden olan *Bidâyetü'l-Hikme*, aşkın felsefenin sistematik bir şekilde ele alındığı eserdir. Kitabın sonundaki ferağ kaydı 1970 tarihini göstermektedir. İçeriğini incelediğimizde varlık, varlığın bölümlenmesi, mahiyet, kategoriler, illet-ma'lûl, kıdem ve hudûs, kuvve ve fiil, ilim-âlim-malûm, Zorunlu Varlıkla ilgili kısımları işlediğini görmekteyiz. Toplam on iki merhaleden oluşan kitap bir sonraki eser *Nihâyetü'l-Hikme* ile hem içerdiği konular hem de ele alış tarzı bakımından benzerlikler arz etmektedir.

Arapça yazılan eser 2003 tarihinde Seyyid Ali Kulî Karâî tarafından *The Elements of Islamic Metaphysics* adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir.⁵⁴ *Bidâyetü'l-Hikme* yazıldığı günden itibaren genel kabul görmüş, üzerine muhtelif şerh ve

⁵⁴ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *The Elements of Islamic Metaphysics (Bidâyat al-Hikmah)*, trc. Ali Kulî Karâî, London, 2003.

haşiyeler yazılmıştır. Bu şerhler arasında özellikle Kemal Haydarî ve Abdülcebbar Rufâ'î'ye ait olanları, sistematik olması sebebiyle biz de tezimizde sıklıkla kullanmış bulunmaktayız.

Bidâyetü'l-Hikme, adından da anlaşılacağı üzere hikmetin başlangıcında hangi konulara muttali olunması gerektiğini öğretmeyi amaçlayan bir kitaptır. Sadece bu özelliğine bakarak mahza öğretim kitabı olarak değerlendirmek de yanlış olur. Kendisinden önceki geleneği, sistematik bir tarzda çağdaş okuyucuya sunması ve önceki kitaplarda görülen ilimlerin birbirine karıştırılması gibi ileride değineceğimiz bir takım eksiklikleri tamamlaması, öğretim kitabının çok ötesinde bir felsefe kitabı olduğunu göstermektedir.

2. *Nihâyetü'l-Hikme*: Kum'daki haricî felsefe derslerinin kitaplaşmış ikinci kısmı olarak görebileceğimiz *Nihâyetü'l-Hikme*, *Bidâye* kitabının yazımından beş sene sonra 1975 yılında yazılmıştır. İlkine göre daha hacimli ve daha derin felsefî konuların yer aldığı *Nihâyetü'l-Hikme*, 12 merhaleden oluşmaktadır ve her bir merhale kendisinden önceki ve sonraki merhale ile tam bir uyum içerisindedir. *Bidâye*'de özet olarak ele alınan meseleler *Nihâye*'de açıklanmakta, doğurduğu felsefî sonuçlar ortaya konmakta, problemler arasındaki irtibat noktaları açıklanmaktadır.

Nihâyetü'l-Hikme'nin bir diğer özelliği her bir merhalenin bir önceki merhalede işlenen konu üzerine binâ ediliyor oluşudur. Kitap bir bütün olarak merdiven şeklinde düşündüğümüzde birbirine sıkı sıkıya bağlı, birini aşmadan diğerine geçilemeyecek basamaklar misali felsefî problemlere yaklaşmaktadır. Saydığımız bu üstün vasıflarından dolayı *Bidâye* gibi bu eseri de birçok şerh ve ta'likâta konu olmuştur. Bunlar arasında Tabâtabâî'nin önde gelen öğrencilerinden Misbâh Yezdî'nin şerhi ve Gulâmırza Feyyâzî'nin ta'likâtı, sözü edilen nitelikleri ön planda tutarak kitabı işleyip açıkladıkları için tezimizde kullandığımız ana kaynaklar arasındadır.

Bidâyetü'l-Hikme, hikmetin başlangıcını temsil ediyordu. *Nihâyetü'l-Hikme* ise hikmetin sonu başlığıyla felsefenin en derin ve en üstün konularını işlediğini

hissettirmektedir. Tabâtabâî'nin neden böyle bir isimlendirmeyi kullandığına gelince, kanaatimiz, felsefenin aşkın hikmet tarafından hedeflenen en yüksek gayesi varlığın kaynağı olan Mutlak Varlık'ın bilgisine ulaşmaktır. Zorunlu Varlık'ın işlendiği özel anlamda ilahiyat kısmı da *Nihâyetü'l-Hikme* kitabında, diğer kitaplara özellikle de *Bidâye* kitabına nispetle daha geniş olarak işlenmiştir. Bu nedenlerden ötürü böyle bir ad tercih edilmiş olabilir.

3. *Usul-u Felsefe ve Reviş-i Realizm*: Tabâtabâî'nin bir grup öğrenciyle yaptığı Batı felsefesi okumaları ve Doğu felsefesi ile karşılaştırmalarına dayanan *Felsefenin İlkeleri ve Realizm Metodu* şeklinde tercüme edebileceğimiz kitabı, klasik bir İslam felsefesi kitabı olmanın yanında güncel felsefî problemlere yer vermesinden dolayı nisbeten çağdaş bir felsefe metnidir. On makaleden oluşan kitapta felsefenin neliği, safsata ve idealizm, ilim ve idrak, bilginin değeri, idrakte çokluğun oluşumu, i'tibârî idrakler gibi çağdaş felsefî konuların yanında varlık, birlik ve çokluk, mahiyet gibi klasik felsefî meseleler mezcedilerek sistematik bir tarzda ortaya konmuştur. Kitap bu çeşitlilik ve karşılaştırmalı bölümlere yer vermesinden dolayı Doğu ve Batı felsefelerinin karşılaştırmasına yer veren ilk felsefî eserler arasında sayılabilir.

Usûl-u Felsefe kitabı, yukarıda da bahsettiğimiz gibi Tabâtabâî'nin nadir Farsça felsefe eserlerindedir. Kitap Tabâtabâî'nin en gözde talebesi olarak sayabileceğimiz Murtazâ Mutahharî'nin ta'likatıyla beraber önce Farsça basılmış⁵⁵ ve sonra Arapça'ya tercüme edilmiştir.⁵⁶

4. *Ta'likâtün alâ'l-Hikmeti'l-Müteâliye*: Molla Sadrâ'nın *Hikmetü'l-Müteâliye* adlı felsefî sisteminin ana kitabı olan *Esfâr-ı Erbaa*'ya, Tabâtabâî'nin yaptığı açıklamalardan oluşan eseridir. Aşkın Hikmet filozofları tarafından *Esfâr*'a ta'likât yazmak bir teamül haline gelmişti. Daha önce Sebzevârî, Heydecî, İsmail b. El-Mevlâ Semiü'l-İsfahânî, Aga Ali Müderris gibi filozofların *Esfâr* üzerine

⁵⁵ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, **Usûl-i Felsefe ve Reviş-i Realizm: Mukaddime ve Pâvarak bi-Kalem Murtaza Mutahhari**, IV, Kum, ts.

⁵⁶ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, **Usûl-u Felsefe ve'l-Mezhebi'l-Vakiî**, (takdim ve ta'lik: Murtaza Mutahhari, trc. Ammâr Ebû Ragîf), II, ts.

yaptıkları haşiyeler ile Tabâtabâî'nin ta'likâtı Muzaffer Rızâ Muzaffer tarafından bir araya getirilerek neşredilmiştir.⁵⁷

Kum'da okuttuğu felsefe kitaplarının en önemlilerinden olan *Esfâr-ı Erbaa*, Tabâtabâî için diğer felsefe eserlerinden ayrı bir ehemmiyeti haizdir. Molla Sadra'nın müessisi olduğu aşkın hikmet okulunun getirdiği felsefî sistem, Tabâtabâî tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur. Felsefede ana rehber olarak görülen bu metne yazdığı ta'likler çok olmasa da önemli ve gerekli yerlerde ya konuyu açıklamak ya da itiraz sadedinde yazılmıştır. Dolayısıyla Tabâtabâî'nin felsefeye özellikle de aşkın hikmetin konularına bakışını görebilmek için bu ta'likat ayrı bir önem kazanmaktadır. Aşkın hikmet ile olan bağlantısını, daha geniş şekilde, felsefî kişiliğini açıklarken açıklayacağız.

5. *Risâletün fi'l-Burhân*: Yakîn ifade eden bilgiyi incelediği *Burhân* adlı risalesi dört makaleden oluşmaktadır. Risalenin sonundaki kayıttan, Tabâtabâî'nin ilim tahsil ettiği Nəcəf'teki yıllarında Kerbelâ'da 1930 yılında yazıldığını öğrenmekteyiz. İlk makalede ilmin husûlunun nasıllığı, ikinci makalede burhanın öncüllerinde aranan şartlar, üçüncü makalede burhanî ilimlerin hakikati ve son makalede de tanım ve tanımın burhanla ilişkisi işlenmektedir. Gâlip el-Ka'bî kitabın birden fazla baskısını aslı ile karşılaştırıp kendi ta'likâtıyla beraber neşretmiştir.⁵⁸

6. *Risâletün fi'l-Mugâlata*.

7. *Risâletün fi'l-Kuvve ve'l-Fiil*.

8. *Risâletün fi'l-İ'tibâriyyât*: Tabâtabâî'nin kendine özgü felsefe meselelerinden biri olan i'tibariyyata ait olan bu müstakil risale, mugâlata ve kuvve-fiil risaleleri ile beraber yayınlanmayan eserleri arasındadır. Bununla beraber itibariyyat ile ilgili konuları hem *Usûl-u Felsefe* hem de *Nihâyetü'l-Hikme* adlı

⁵⁷ Molla Sadra, **el-Hikmetü'l-Müteâlîye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa**, nşr. Muhammed Rızâ Muzaffer, IX, Beyrut, ts.

⁵⁸ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, **el-Burhân fi'l-Mantık**, nşr. Galîğ el-Ka'bî, Kum, 2007.

eserlerinde kısmen işlemiştir. Bu eserlerindeki bilgilerden yola çıkarak Tabâtabâî'nin itibarî idraklerle ilgili görüşlerini inceleyen kitaplar kaleme alınmıştır.⁵⁹

B. Felsefe Haricindeki İlimlerde Telif Ettiği Eserler

1. *el-Mizân fî Tefsîri 'l-Ku'rân.*
2. *er-Resâilü 't-Tevhîdiyye.*
3. *Hâşiyetün alâ Kifâyeti 'l-Usûl.*
4. *Heft Risâle.*
5. *Ta'likatün alâ Bihâri 'l-Envâr.*
6. *Şîa fî 'l-İslâm.*
7. *el-Mer'etu fî 'l-İslam.*
8. *Risâletün fî 'l-İ'câz.*
9. *Kur'an der İslam.*
10. *el-Vahy ve 'ş-Şuûrû 'l-Hafiyy.*

III. FELSEFÎ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Tabâtabâî'nin felsefî ve ilmî kişiliğini, Tebriz ve Necef'te gördüğü dersler ve ilim aldığı hocaları, Kum'da verdiği dersler ve telif ettiği kitapları üzerinden tespit etmeye çalışacağız. Buna ilave olarak tesirini görebilmek için yetiştirdiği talebelerinin İran ve çevresindeki felsefî faaliyetlerini de yeri geldikçe inceleyeceğiz.

Tabâtabâî'nin felsefî kişiliğini en güzel şekilde felsefeden ne anladığını, felsefe tasavvurunu ortaya koyarak tespit edebiliriz. Tezimizde esas aldığımız iki temel felsefe eserinin (*Bidâye ve Nihâye*) mukaddimelerinde felsefenin tanımını ortaya koymakta ve felsefenin ne olmadığını da açıkça belirtmektedir. Böyle bir

⁵⁹ Örnek olarak bk. Ali Câbir Âl-i Safâ, *Nazariyyetü'l-Ma'rife ve'l-İdrâkâtü'l-İ'tibâriyye inde'l-Allâme Tabâtabâî*, Beyrut, 2001.

tavır, yaşadığı dönemde felsefe adına ortaya çıkan ama bilinemezci bir söyleme kayan, hakikati insana indirgeyen fikrî hareketlere bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Hayatından bahsederken de belirttiğimiz üzere filozofumuz, Marksist akımın Müslüman zihinleri olumsuz olarak etkilemesi üzerine Kum'a gidip felsefe okutmaya karar vermişti. Kendisine yapılan eleştirilere cevap verirken de yine aynı sorunu gündeme getirmiş ve hedefinin şüpheleri gidermek olduğunu söylemiştir.

Tabâtabâî'nin felsefî yaşamını bu zikredilen sorunlara karşı bir tepki olarak görmek de çok doğru değildir. Zira her şeyden önce o, bir hakikat talibidir ve tüm mücadelesi de bu hakikati yakalamak ve insanların da buna kavuşmasını felsefî düşünme tarzı ile sağlamaktır. Az önce sözünü ettiğimiz mukaddimelerindeki felsefe tanımı “mevcudun mevcut olması itibarıyla hallerini araştıran ilimdir”⁶⁰ şeklindedir. Gayesini de “mevcutları küllî bir şekilde bilip hakikî olmayanlardan temyîz etmektir”⁶¹ şeklinde vaz etmektedir. Konusu mutlak varlık olan felsefe sayesinde hakikî olmayan, hayalî, vehmî ya da itibarî olan mevcutlar ile hakikî olan realitedeki varlık birbirinden ayrılabilir. Gördüğümüz üzere felsefenin ana hedefi bu hakikati ortaya çıkarmak ve hakikat şeklinde kendini gösterebilen hakikat dışı şeyleri de bertaraf etmektir.

Hakikat temelli bu felsefe anlayışından yola çıkan Tabâtabâî, ilk durak olarak varlık problemini seçmiş ve bu temel üzerine felsefesinin geri kalan kısmını inşa etmiştir. Kavramsal olarak en geniş, gerçeklik olarak da tek gerçek olan varlık, mensubu bulunduğu aşkın hikmet okulu tarafından da zemin olarak görülmüş ve işlenmişti. Kendisinden önceki mirası devralan Tabâtabâî bu zemini değiştirmeksizin çağının gerektirdiği yenilikleri de ekleyerek sistematik bir tarzda felsefe ortaya koymuştur.

Tabâtabâî'nin felsefesini anlamamızı kolaylaştıracak ve farklılığını tespit etmeye yarayacak diğer bir olgu da kendisinden önceki felsefî mirasla karşılaştırma

⁶⁰ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 5.

⁶¹ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 6.

yapılmasıdır. Böylelikle neleri devam ettirdiği, neleri ettirmedeği, hangi konularda muvafık olup hangilerini tashihe yöneldiğini de daha rahat bir biçimde görebiliriz.

Bilindiği üzere İran havzasında felsefî hareketlilik, her ne kadar İslam öncesi Pehlevî filozoflara kadar gitse de, İslam felsefesi bağlamında İbn Sina sonrası Tûsî, Sühreverdî, Mir Damad gibi filozoflar tarafından oluşturulmuştur. 16. ve 17. asırlarda Isfahan ve Şiraz'da İşrakiliğin de etkisiyle felsefî bir canlanma yaşanmış; Sadreddîn Deştakî, Kutbeddîn Şirazi ve Mir Damad gibi filozoflar İşrakîlik ile Meşşâilik arasında yeni bir tarz felsefe üretmeye başlamışlardır.⁶²

1571 yılında Şiraz'da doğan ve daha sonra felsefe eğitimi için Isfahan'a gidip Mir Damad'ın talebesi olan Molla Sadra (ö. 1640) hiç şüphesiz kendisinden sonraki felsefe tarihini, diğerlerine nasip olmayacak şekilde etkileme başarısını yakalamış en önemli İran filozoflarından. Meşşâî, İşrâkî, İrfânî düşünce sistemlerini bir araya getirerek oluşturduğu aşkın hikmet felsefesi yüzyıllar boyu İran başta olmak üzere tüm İslam dünyasındaki felsefî hareketlerin başlıca belirleyicisi ve yönlendiricisi olmuştur. Burhan, Kur'an ve irfanın makul ve uyumlu bir şekilde birleştirilmesini hedefleyen bu felsefe tarzının ana metni Sadra'nın *el-Hikmetü'l-Mütealiye* adlı aklın dört seferini anlattığı kitabıdır. Kitap, yazıldıktan sonra çok geniş yankı bulmuş ve üzerine birçok şerh ve haşiye yazılmıştır.⁶³

Sadrâ'nın kurduğu bu sistemin en önemli özelliği bir varlık felsefesi oluşudur. Kitabını varlık ve varlıkla ilgili temel yargılarla başlatan Sadra, felsefesini de varlığın tek gerçeklik oluşu (asıllığı) ve bu gerçekliğin dereceliliği (mertebelerden oluşu) üzerine oturtmuştur. Sadrâ'nın bu temel tezi asırlar boyu İran'da benimsenerek devam etmiş ve özellikle Sebzevârî (ö. 1878) tarafından yeni tarzda ele alınarak adeta güncellenmiştir. Sebzevârî de en önemli felsefî eseri olan *Manzûme* ve yine kendisine ait olan şerhinde bu varlığın temel meselelerini yeniden

⁶² Muhammed Hamenei, **Mesârü'l-Felsefe fi İran ve'l-Âlem**, Tahran, 2006, s. 267-269.

⁶³ Seyyid Hüseyin Nasr, **Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet**, s. 107; Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2004, s. 346.

irfânî bilgileri de ekleyerek işlemiş ve aşkın hikmetin 19. asırdaki en önemli filozofu olmuştur.⁶⁴

Filozofumuz Tabâtabâî de Necef'teki yıllarında, Sadrâ'nın ve Sebzevârî'nin temel felsefî metinlerini okumuştur. Kum'a geldiği zaman da ilk okuttuğu kitaplar yine bu kitaplardır. Dolayısıyla temel olarak Tabâtabâî, aşkın hikmeti temsil eden bir filozoftur demek yanlış olmaz ama eksik olur. Zira sıradan bir Sadrâ ve Sebzevârî takipçisi olmayıp bir çok yerde onları tenkit etmiş ve kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Hem Sadrâ'da hem de Sebzevârî'de gördüğümüz irfanî meselelerin felsefî meselelerle birbirine karışması ve birbirinden ayırt edilemeyecek tarzda işlenmiş olması gibi (Tabâtabâîce kusur sayılabilecek) şeyler, Tabâtabâî'nin *Bidâye* ve *Nihâye* başta olmak üzere hiçbir eserinde yoktur. Zira o, çok açık bir şekilde her ilmin bir konusu ve metodu olduğunu, bu konu ve metodların birbirine karıştırılmaması gerektiğini belirtmiş ve fiilen de eserlerinde bunun nasıl olacağını göstermiştir. Tez boyunca da göreceğimiz üzere meseleleri temellendirirken, deliller ortaya koyarken hiçbir irfânî bilgiyi kullanmamıştır. Bilakis bu türden bir metot yanlışlığına giden Sadrâ ve Sebzevârî gibi filozoflarla farklılaşırken, Molla Sadrâ'nın önde gelen talebelerinden Muhsin Feyz el-Kâşânî'yi (ö. 1680), yazdığı eserlerde konuya göre bir metot izlediği için övmüştür.⁶⁵

Tabâtabâî'nin sıradan bir aşkın hikmet takipçisi olmadığını diğer bir delili de, kitaplarını okuttuğu Sadrâ ve Sebzevârî gibi filozofların bazı görüşlerine katılmayıp derslerde de o görüşlerin geçtiği yerleri okutmayıp farklı yerlerden konuyu tamamlamaya çalışmasıdır. Mesela Sadrâ'nın meadla ilgili görüşlerini yetersiz bulduğu için, Kur'an'ın bu konuyla ilgili ayetlerinin çok daha açık ve net olmasından ötürü, okutmamayı tercih etmemiştir.⁶⁶ Diğer bir örnek Sebzevârî, varlıkla ilgili bahislerde sık sık irfânî keşiflerden yararlanıp kendi görüşünü desteklerken, aynı konuyu işleyen Tabâtabâî, bu türden açıklamalara ne *Bidâye* ne de

⁶⁴ Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 2008, II, s. 164.

⁶⁵ Tihârânî, **Şems-i Sâtiâ**, s. 40.

⁶⁶ Algar, *a.g.m.*, s. 335-336.

Nihâye'de yer vermemiştir. Kuşkusuz ki bu bilinçli bir seçimdir ve yukarıda sözünü ettiğimiz sebeplerden ötürü takınılan bir tavidir.

Tabâtabâî'nin metot ve tavır açısından bu çekinceleriyle beraber Sadrâ'ya olan hayranlığını inkâr edemeyiz. İslam felsefesinin ihyâ edicisi olarak gördüğü Sadrâ, getirdiği yeni meselelerle Yunan felsefesinden İslam felsefesini ayırmayı başaramış ve ona İslâmî bir hüviyet kazandırabilmiştir. Tabâtabâî'ye göre bu kazandırılan yeni felsefî problemlerin sayısı yedi yüz civarındadır.⁶⁷

Tabâtabâî'nin hayranlık duyduğu diğer bir filozof İbn Sinâ'dır. Felsefî istidlal ve burhân konusunda Sadrâ'dan da üstün olduğunu düşünmekteydi. *Bidâye* ve *Nihâye'de* de sırf burhânî istidlale dayanması İbn Sinâ'nın, felsefesi üzerindeki etkisini göstermektedir.

Tabâtabâî'nin İran'daki felsefî canlanma ve hareketliliğe tesirini görebilmek için yetiştirdiği talebelerin bugünkü konumlarına ve yaptıklarına bakmak yeterlidir. Murtaza Mutahharî (ö. 1979), Hasanzade Âmûlî, Cevâdî Âmûlî, Misbâh Yezdî, Celaleddin Âştîyânî gibi talebeleri vefatından sonra üniversite ve enstitülerde felsefe tedrisatını devam ettirmekte, *Bidâye* ve *Nihâye* başta olmak üzere *Esfâr*, *İşârât*, *Temhîd-i Kavâid*, *Fusûsü'l-Hikem* gibi irfânî ve felsefî eserleri okutma geleneğini sürdürmektedirler.⁶⁸

⁶⁷ Tihârânî, *Şems-i Sâtia*, s. 41.

⁶⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, III, s. 289-291.

İKİNCİ BÖLÜM
VARLIĞIN KAVRAMSAL DÜZEYİ

I. VARLIĞIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Tezimizin ikinci bölümünü oluşturan bu kısımda, varlığın kavramsal çerçevede tabii tutulduğu tahlillere ve bunun neticesinde varılan hükümlere yer verilecektir. Bu tahliller ve neticeler, zihinsel olmak bakımından müşterektir. Diğer bir tabirle tüm bu kavramsal yapı zihin alt-ortak zemininde gerçekleşmektedir. Zira İslam filozoflarının çoğunun benimsediği üzere ilim, şeylerin zihindeki irtisamı, onların suretinin zihindeki husûlüdür. Varlık da bir kavram olması hasebiyle zihinsel yönü ile karşımıza çıkmaktadır. İşte tezin bu ikinci kısmı, varlığın hakikat düzeyi öncesi zihindeki durumu ile ilgili Aşkın Hikmet ekolünün son dönemdeki en önemli mümessili olan Tabâtabâî'nin görüşlerini kapsamaktadır. Tabâtabâî'nin bu zihinsel düzeydeki tahlilleri incelenirken aşkın hikmetin Sadrâ ve Sebzevârî gibi önemli filozoflarına sık sık atıflar yapılacaktır.

Varlık hakkındaki ilk aşama onun kavramsal çerçevede tahlilidir. Zira kavramsal açıdan varlığın özellikleri açıklığa kavuşturulmadan, varlığın hakikati ve gerçekliği hakkında konuşmak iki farklı düzeyin (kavramsal ve gerçeklik) birbirine karıştırılmasına sebebiyet verebilir ve neticesinde hatalar ve safsata meydana gelebilir.⁶⁹ Tabatabaî de bu sebeple gerek *Bidâyetü'l-Hikme* gerekse *Nihâyetü'l-Hikme*'de varlıkla ilgili meseleleri ele alırken bunun kavram düzeyinde mi yoksa gerçeklik düzeyinde mi olduğunu açıkça belirtir.

Tabatabaî'nin benimsediği ve mensubu olduğu aşkın felsefe ekolünün ayırt edici özelliği, varlığın kavramı ile hakikati arasında yapılan temel ayrımdır. Bu ayrımın öznesi olarak varlık kavramının seçilmesinin özel bir nedeni vardır. İbn Sînâ (ö. 1037) da dâhil birçok Müslüman filozof, varlık kavramının en geniş, dolayısıyla tarif edilemez bir kavram olduğunda müttefiktir. Varlığın tarifinin yapılamamasının sebebi, onun basit bir kavram olup anlaşılmasında bir vasıtaya ihtiyaç duyulmamasıdır. Bilakis tasavvur ettiğimiz her şeyin öncesinde varlık hakkında bir tasavvura sahip olmamız gerekir. “Bu şudur” dediğimizde kullandığımız “dır”

⁶⁹ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 2003, s. 89.

hükümü öncelikle o şeyin varlığını kabul ettiğimiz anlamına gelmektedir.⁷⁰ Varlık hakkındaki tasavvurumuz gibi tasdikimiz de evvelî ve bedihîdir. Zira varlığın tasdiki bizzat varlığın kendisidir.⁷¹

Aynı şekilde felsefenin konusu olan “var olması bakımından varlık (mevcut)” hakkında doğru bilgiye sahip olmamız, mevcut kelimesinin kendisinden türediği vücûd hakkındaki doğru bilgimize bağlıdır. Vücûd ile mevcûd arasındaki bu ilişki ve farklılık vurgusu aşkın hikmet felsefesi ile başlamıştır. Zira daha öncesinde İbn Sina vd. filozoflar mevcut üzerine konuşmuşlardır.⁷² Molla Sadra, Sebzevari ve Tabâtabâi gibi filozoflar ile “masdar olarak varlık” ön plana çıkmış ve diğer önemli felsefî meselelerin (asaletü'l-vücûd, teşkîkü'l-vücûd vd.) kaynağı haline gelmiştir. Bu ekole göre mevcut, ‘fiilen varolan’ yahut ‘tahakkuk halinde olan mahiyet’ ile analitik açıdan aynı sayılmış ve ‘mahiyetin’ tahakkukunu sağlayan varolma fiilinden (vücûd) farklı olarak telakki edilmiştir.⁷³

Varlık kavramı hakkındaki tasavvur ve yargılara geçmeden önce aşkın felsefede öne çıkan ve kimi müelliflerce bu ekole has olarak görülen kavramlar taksimine yer vermek meselelerin doğru anlaşılmasında bize ışık tutacaktır.

A. Kavramların Bölümlenmesi: Felsefî, Mantıkî ve Mahiyetsel Kavramlar

Bilindiği üzere mantık kitaplarının başında⁷⁴ ilim, tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır. Aynı şekilde tasavvur da küllî ve cüzî olmak üzere ikiye taksim edilir. Küllî tasavvur, birden fazla şahıs veya şeyi aksettiren veya ortaklığın bulunmasına mânî olmayan kavram olarak tanımlanır.⁷⁵

⁷⁰ Abdülcabbar er-Rufâi, **Mebâdüü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye**, Beyrut, 2005 c.1, s.180.

⁷¹ Hüseyin Tabâtabâi, **Nihâyetü'l-Hikme**, talik: Muhammed Takî el-Misbah el-Yezdi, Beyrut, 2005, s.12.

⁷² İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, s. 91.

⁷³ İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, s. 92.

⁷⁴ Örnek olarak bkz. Kutbeddin Râzî, **Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantikiyye**, Kum, ts., s. 7.

⁷⁵ Seyyid Râid el-Haydarî, **el-Mukarrer fi Şerhi Mantiki'l-Muzaffer**, Kum, 1995, s. 93.

Mezkûr küllî kavramlar da Müslüman filozoflar tarafından üç kısma ayrılmıştır: (a) Mahiyetsel kavramlar (el-mefâhîmü'l-mâheviyye) ya da diğer adıyla ilk akledilirler, (b) Felsefî kavramlar (el-mefâhîmü'l-felsefiyye) ya da felsefî ikinci akledilirler, (c) mantıkî kavramlar (el-mefâhîmü'l-mantikiyye) veya mantıkî ikinci akledilirler.⁷⁶

Küllî kavramın üç kısma ayrımı ile ilgili olarak “nitelenme (ittisâf)” ve “arız olma (urûz)” ölçüt olarak alınmıştır. Küllî bir kavram ya hariçteki varlıklara yüklemlemeyi kabul eder dolayısıyla hariçte nitelenir ya da zihnî sûretlere hamledilebilir ve nitelenmesi de zihinde gerçekleşir. Zikredilen bu ikinci kısma örnek olarak “küllî” ve “cüzî” kavramları verilebilir. “Küllî” kavramı “insanın” zihindeki sûretine, “cüzî” ise “Zeyd’in” zihindeki sûretine hamledilebilmektedir. İşte bu türden nitelenmesi ve arızlığı sadece zihinde olan kavramlar, mantıkî kavramlar diğer ismiyle mantıkî ikinci akledilirler olarak adlandırılır.⁷⁷

İlk kısma yani haricî şeylere hamledilen kavramlara gelince, bunlar da iki türdür. İlk türü zihnin özel, şahsî olarak elde ettiği, tek bir idrak veya duyular vasıtasıyla birkaç idrak sonrasında doğrudan kavrayabildiği kavramlardır. Birkaç kez gördükten sonra elde ettiğimiz “beyaz” kavramı bu türdendir ve bu kavram grubu ilk akledilirler olarak adlandırılır.

Haricî varlıklara hamledilen ikinci tür kavram grubu zihnî bir gayret sonrası elde edilmekte, ilk akledilirlerde olduğu gibi sınırlı sayıda müşahede, daha doğrusu sırf müşahede ile tahsili mümkün olmayan kavramlardır. İki şey arasında kurulan tesir-teessür alakasından yola çıkarak elde edilen illet-ma'lul gibi kavramlar bu türden olup ikinci akledilirler olarak isimlendirilir. Son zikredilen kavram grubu felsefî kavramlar olarak ifade edilmektedir. Bu isimlendirmenin sebebi felsefede daha çok bu tür kavramlara yer verilmesi, felsefenin konusunu da başta varlık olmak üzere bu kabilden kavramların teşkil etmesidir.⁷⁸

⁷⁶ Muhammed Takî Misbâh el-Yezdî, **Menhec**, I, s. 202; Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed et-Tehânevî el-Hanefî, **Keşşâf**, III, s. 315; Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 219.

⁷⁷ Yezdî, **Menhec**, I, s. 201.

⁷⁸ Murtazâ Mutahharî, **Durûs**, II, s. 41.

Felsefî kavramlar Mutahharî'nin ifadesiyle “sanki bir ayağı zihinde diğeri hariçte olan”⁷⁹ kavramlardır. “Tam olarak” değil de “sanki” denmesinin sebebi, bir yandan mahiyetsel kavramlar gibi hariçten doğrudan elde edilmemeleri öte yandan mantıkî kavramlar gibi fertlerine sadece zihinde sâdık olmayıp hariçte sâdık olmasıdır. İnsan için “tür” denmesi sadece zihinde geçerli iken, “mevcut” denmesi hariçteki bir mutâbakatı göstermektedir.

Söz konusu bu üç kavram öbekleri arasındaki farklara gelince her biri diğerinden ârızlık, nitelenme vs. yönlerden ayrılmakta ve buna bağlı olarak muhtelif hükümleri içermektedir.

B. Kavramlar Arasındaki Farklar

1) Mahiyetsel kavramlar küllî ve cüzî olmak üzere ikiye ayrılır. Küllî mahiyetsel kavramlar “insan” gibi birçok ferde hamledilebilen kavramlardır. Cüzî mahiyetsel kavramlar ise “Zeyd” gibi ortaklık kabul etmeyen, hariçte yalnız bir ferde yükümlenebilen kavramlardır. Cüzî mahiyetsel kavramlar müşahhas, tikel mîsdâkların aksettiricisi konumunda oldukları için iç ve dış duyular vasıtasıyla tahsîl edilmektedirler. Küllî mahiyetsel kavramların sayısız şey temsil etme kapasiteleri mevcuttur.

Küllî mahiyetsel kavramların nasıl elde edildikleri konusunda felsefe tarihinde birçok tartışma yapılmış ve üç ana grup oluşmuştur. İlk grup, nominalistler olarak tanınan, küllî kavramları aslında inkâr eden, bu tür kavramların, hakikatte, eşşesli lafızlar gibi farklı şeyleri ifade ettiğine inanan filozoflardır. İkinci grup filozoflar ise “takşîr” nazariyesini benimsemiş ve küllî kavramların aslında müphem cüzî tasavvurlardan oluştuğunu savunmuşlardır. Bu görüşe göre küllî bir kavramın tahsîli cüzî tasavvurun şahsî özelliklerinin atılması ile birçok şeye ortak olacak hale getirilmesi ile meydana gelmektedir. Örnek olarak uzaktan ne olduğunu tam bilemediğimiz bir görüntünün birçok şey olabilme potansiyeli verilmekte, yaklaştıkça aslında tikel, cüzî bir şeye karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla aslında cüzî bir varlığa karşılık gelen kavram üzerindeki müphemlik arttıkça küllî bir

⁷⁹ Mutahhari, **Durûs**, II, s. 41.

kavram halini almaktadır. Küllî kavramların elde edilişindeki son nazariye ise nefsin müdrike gücüne atıf yapan tecrîd görüşüdür. Bu görüşe göre söz konusu kavramlar, aklî idrakin soyutlama yapması sayesinde elde edilmekte ve sadece zihinde yer almaktadır. İslam felsefecilerinin çoğunluğu bu görüşü benimsemiş ve Sadra ile beraber akıl, âkil ve ma'kulun birleşmesi olarak ifade edilmiştir.⁸⁰

Mahiyetsel kavramların aksine felsefî kavramlar ise sadece küllîdir. İlliyyet, maluliyet, vahdet, kesret, vücûb, imkân, kuvvet ve fiil gibi kavramlar felsefî kavramlardandır. Bu kavramlarla beraber cüzî bir tasavvura sahip olmamaktayız. Meselâ, zihnimize “illiyet”in genel, küllî kavramı yanı sıra cüzî bir sûreti oluşmamaktadır. Diğer felsefî kavramlar da tıpkı illiyette olduğu gibi cüzî bir tasavvuru zihne getirmemektedirler.⁸¹

2) Bütün mahiyetsel kavramlar, zatlarının tümü itibarıyla birbirinden farklı olan kategoriler altına girmektedirler. Bunun gereği olarak herhangi bir mahiyet, haricî varlığa hamledildiği zaman başka bir mahiyetin bu haricî varlığa(mısdak) mutabık olması, onu kapsaması düşünülemez. Zira mahiyet, varlığın haddini belirler. Hariçteki varlığın birliğini(vahdetü'l-vücûd) kabul ettiğimizde haddinin ve mertebesinin çokluğu düşünülemez, aksi takdirde bir olan çok olmuş olur, ki bu muhaldir. Mesela “insan” gibi cevher kategorisine mısdak olan harici varlık, araz kategorisine dâhil olarak düşünülemez. Zira cevherlik ve arazlık arasında tam bir karşıtlık söz konusudur ve tabiatıyla tek bir şeyde bulunmaları mümkün olamaz.⁸²

Mahiyetsel kavramların aksine felsefî kavramlar, bir çokluğa yol açmaksızın, haricî bir varlığa yüklem olabilmektedirler. Nitekim bir harici varlık için hem mevcut hem mümkün hem de maluldür diyebilmekteyiz ve bu onun zatına bir halel getirmemektedir. Buna binaen filozoflar felsefî kavramlarla ilgili olarak “kavramların çokluğu haricî haysiyetlerin çokluğunu da gerektirmez” kaidesini

⁸⁰ Kemal el-Haydarî, **Durûs**, I, s. 304-311; Yezdî, **Menhec**, I, s. 188-190; Mutahharî, **Durûs**, III, s. 231.

⁸¹ Kemal el-Haydarî, **el-Felsefe: Şerhu Kitâbi'l-Esfâri'l-Erba'a**, Kum, 2008, I, s. 444.

⁸² Kemal el-Haydarî, **el-Felsefe**, I, s. 444-445.

getirmişlerdir.⁸³ Ne kadar fazla felsefî kavramla nitelenirse nitelensin, haricî varlık tek olarak kalabilir.

3) Mahiyetsel kavramlar, mümkün haricî varlıkların kalıplarının sınırlarına karşılık gelir. Zira varlığın asıl olduğu (asâlet-i vücûd) ispatlandıktan sonra mahiyet için bizzat bir tahakkukun söz konusu olamayacağı (itibariyyet-i mahiyet) görülecektir. Mümkün varlıklar sınırlı ve sonludur, zihin bu türden sınırlı varlıklarla ilişkiye geçtiğinde mezkûr sınırlardan mahiyet denen birtakım kavramlar soyutlar.

Mesela “insan” denildiğinde hariçteki belirli bir varlığın sınırından, haddinden bahsetmekteyiz. Varlık kavramının kendisine geldiğimizde ise bu türden kalıp kavramlarla (el-mefâhîmü'l-mâheviyye) ifade edilmesi imkânsızlaşmaktadır. Zira mahiyetsel kavramlar zikredildiği üzere varlıksal sınırlar (hudûd-u vücûdiyye) hakkında bir şeyler söyleyebilmektedir.

Felsefî kavramlar ise haricî varlıktan varlıksal özellikleri itibarıyla bahsedebilmektedir. “Varlık illettir” dediğimizde, bunun manası, “varlığı başka bir varlığa sebep olan varlık cinsindedir (sinh-i vücûd)” demektir. Dolayısıyla illiyet, malûliyet gibi kavramlar sınırlı olanın hakikati hakkında bilgi vermektedir. Bu tür kavramların had ile bir alakaları yoktur.⁸⁴ Felsefî kavramlar, yüklemledikleri şeylerin mahiyetlerini değil, varlıklarını açıklamaya yönelik işlevde bulunurlar.

4) Mahiyetsel kavramlar zihin tarafından hariçle irtibat kurulduğu an doğrudan elde edilir. Bu yüzden ilk akledilirler (ma'kûlat-ı evveliye) diye isimlendirilmişlerdir.

Felsefî kavramlara gelince, bunların haricî varlıklardan doğrudan soyutlanmaları mümkün değildir. Aklın özel bir çabası ile ancak bu kavramlara ulaşılabilir. Şeyler arasında mukayeseler kurmak, bazılarının bazılarına bağlı olması gibi aralarındaki nispetleri ortaya çıkarmak ve böylece mesela illet-malûl ilişkisini keşfetmek gibi tahlil ve temyizler sayesinde elde edilmektedirler. Eğer

⁸³ Haydari, **Durûs**, I, s. 278.

⁸⁴ Sadreddîn Şirazî, **Esfâr**, I, s. 446; Yezdî, **Menhec**, I, s. 285.

temyiz ve tahlil gibi çaba ve gayretler olmasa hariçten böyle bir kavramın elde edilmesi mümkün olmaz.⁸⁵

Mesela “İnsan mümkün varlıktır”, “Allah zorunlu varlıktır” denildiğinde buradaki amaç, “zorunluluk ve imkân” gibi kavramları zihnî kavramlarla ilişkilendirmek değildir. Bilakis bu felsefî kavramlarla haricî hakikatlerin (Zorunlu ve mümkün varlığın) niteliklerini belirtmektir. Bununla beraber bu kavramlar doğrudan duyular yoluyla kazanılmamaktadır. Hariçte bunlara karşılık gelecek bir şey de yoktur. Dolayısıyla bu kavramlara duyusal bir atıf yapılamaz. Bu yüzden “felsefî kavramlar duyulur değil, akledilirdir” denmiştir.⁸⁶

5) Mahiyetsel kavramlar nesnelerin kühünü ve zâtî özelliklerini yansıtır. Zira mahiyetsel kavram, bir ferdine hamledildiğinde onun mahiyetine ve zâtî cüzlerine dâhil olmakta ve kurucu unsurunu teşkil etmektedir. Mesela “Zeyd insandır” dediğimizde “insanlık” “Zeyd”in mahiyetinde bulunmakta, onun varlığını ifade etmektedir.

Nihâye'de Tabatabâî şöyle der: “Kavram, hariçte bir ferdi bulunduğu zaman onu kuran ve yetkinlik alametlerinin kendisinde olduğu bir mahiyet olur.”⁸⁷

Felsefî kavramlar ise mısdaqlarına mahiyetsel kavramların fertlerine yüklenildiği gibi yüklenmez. Mısdaqlarıyla arasındaki ilişki lâzım-melzûmluk ilişkisidir. Haricî mısdaqlar melzûm, felsefî kavramlar ise lazım olmaktadır. Çift sayı olmanın dört sayısına nispeti gibi bir gereklilik söz konusu olmakta, canlılık veya nutkiyetin insana yüklenmesi gibi bir ilişki olmamaktadır.

Bu felsefî gerekenler (levâzım) ne kadar açık ve seçik olursa lazım olunana (mısdak) dayalı bilgimiz de ona paralel olarak açık ve seçikleşir. Bununla beraber bu kavramlar vasıtasıyla mısdaqların kühüne vâkıf olmak mümkün değildir.

Molla Sadra buna işaretle şöyle demektedir: genel varlık kavramı her ne kadar zihnî masdarî bir şey de olsa fertleri ve melzûmları aynî varlıklardır.⁸⁸

⁸⁵ Yezdî, **Menhec**, I, s. 201.

⁸⁶ Haydarî, **el-Felsefe**, I, s. 447.

⁸⁷ Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 47.

Molla Sadra'nın bu ifadesinden anlaşılan felsefî bir kavram olan varlık ile fertleri arasındaki ilişki lazım-melzûm ilişkisidir ve fertlerin hakikatini, künhünü vermemektedir. Bunun sebebi de onların mahiyetlerine dâhil olmamalarıdır. Kurucu unsur olmadıkları için cüzleri hakkında da bilgi vermemektedir.

Tabatabâî bu meyanda *Nihâye*'de “varlık kavramının haricî varlıklara nispetinin küllî bir mahiyetin fertlerine nispetinden farkı”na işaret eder.⁸⁹ Ona göre küllî mahiyet, fertlerinin hakikatini yansıtsa da varlık kavramı böyle bir fonksiyona sahip değildir.

Felsefî kavramı mahiyetsel kavramdan ayırmak için ikinciye karşılık gelen şeylere (hariçteki karşılığı) fert, ilkinde karşılık gelen şeylere de mîsdâk denilmektedir. Fert denildiği zaman ona karşılık gelen kavram, mahiyetinden ve tanımından alınmıştır. Mîsdakta ise böyle bir şey söz konusu değildir.

Kavramlarla ilgili bu açıklamadan sonra felsefî kavramlardan olan varlık kavramının taksimine geçebiliriz.

II. FELSEFÎ BİR KAVRAM OLARAK VARLIĞIN BÖLÜMLENMESİ

Varlık kavramının felsefî kavramlardan olduğu anlaşıldıktan sonra Tabâtabâî'nin varlığı taksimine ve her bir taksim kendine has özelliklerini açıklamaya geçebiliriz. Tezimizde haricî-zihnî ve mümkün-zorunlu taksimlerini detayları ile ele alıp kimi zaman ileri sürülen delillere (zihnî varlıkta olduğu gibi) kimi zaman ayrıldığı kısımlarla ilgili yargılara (mümkün ve zorunluda olduğu gibi) yer verilecektir.

1. Haricî Ve Zihnî Varlık

Varlığın zihnî ve haricî olarak bölünmesi “varlık olması bakımından varlığa eşit durumlar” hakkında bir araştırma değildir. Karşıtı ile beraber varlığa eşit olan hal ve yargıların araştırılmasıdır. Varlığa ilişkin kimi durumlar, karşıt durumları

⁸⁸ Sadreddîn Şirazî, *Esfâr*, I, s. 49.

⁸⁹ Tabâtabâî, *Nihâye*, I, s. 47.

ile beraber varlığa eşit olurken kimisi de kendi başına varlığa eşit olmaktadır. Varlık taksimleri ilk kısma girerler. Söz gelimi mümkün-zorunlu gibi bir varlık bölümlemesinde sadece mümkün veya sadece zorunlu, tüm bir varlığı kuşatmamaktadır. Varlığın tümünü ancak karşıtı ile beraber dikkate alındığı zaman ihata edebilmektedir.⁹⁰ İlk kısma yani kendi başına varlığa karşılık gelen durumlara, varlığın asıllığı, varlığın şey olması ve şeyliğin varlıkla aynı manaya gelmesi gibi mevcudun tümünü kapsayan konular örnek olarak verilebilir.

“Haricî” terimi ile kimi zaman zihnî olanın karşıtı kastedilir, kimi zaman da mutlak haricî oluş kastedilir. Diğer bir tabirle haricîlik mutlak olarak kullanıldığı gibi mukabiline, haricî olmayana kıyasla da kullanılmaktadır. Tabâtabâî'nin varlığın haricî ve zihnî bölümlenmesinden bahsederken kastettiği haricîlik mutlak haricîlik olmayıp zihnî olana kıyasla (bi'l-kıyâs) haricîliktir. Zira mutlak haricîlik dendiği zaman zihnî ve haricî olanı da kapsayan daha genel bir şey kastedilir. Mutlak haricîlik, kemâlin meydana gelmesinin (terettüb-ü âsâr)⁹¹ kaynağı demektir. Buna göre, haricî varlık da bazı kemâlin sağlandığı yer olmakta zihnî varlık da birtakım kemâlin sağlandığı bir kaynak olmaktadır. Haricî varlıktaki kemâle ateşin yakması, zihnî varlıktaki kemâl için ise hâsıl olan sûretin, nefisten cehli gidermesi örnek olarak verilebilir. Zihnî varlık hakkında sözü edilen kemâl, onun varlığından kaynaklanmaktadır. Mutlak anlamda haricîliğin zihnî varlığı kapsamaması da bu cihettedir.⁹²

Tabâtabâî gerek *Bidâye*'de gerekse *Nihâye*'de varlığın zihnî ve haricî olarak bölümlenmesini müstakil bir mesele olarak ele almakla beraber haricî varlıktan bahsetmemiştir. Zihnî varlıkla ilgili sorunlar, kuşkular, inkâr edenlerin delilleri ve cevapları üzerinde uzun uzadıya durmasına rağmen haricî varlık hakkında bu gibi

⁹⁰ Rufâî, **Mebâdî**, I, s. 277.

⁹¹ Cürcânî eser ile ilgili olarak üç mana zikretmektedir. İlki, bir şeyden hâsıl olan netice, ikincisi alâmet, üçüncüsü de cüzdür. Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 13. Tabâtabâî de eserden maksadın şeyin kemâli olduğunu söylemekte, bunun da ya bir şeyin kendisiyle hakikatinin tamamlandığı birinci kemâl ya da zatının tamamlanmasından sonra meydana gelen ikinci kemâl olabileceğini *Bidâye*'de haşiye olarak belirtmektedir. Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 35.

⁹² Rufâî, **Mebâdî**, I, s. 278.

konuları zikretmemesinin nedeni bedîhî oluşu ile alakalıdır. Zira vâkıya inanan, sofist olmayan her insan için hariçteki varlık müsellemdir ve reddetmeye imkân yoktur. Nitekim Tabâtabâî hemen hemen yazdığı tüm felsefe kitaplarının girişinde vâkıya bir atıfta bulunmuş ve gerçekliğinden sadece inatçı (muânid) kimselerin kuşkulacağını özellikle vurgulamıştır.⁹³

Varlığın zihnî ve haricî şeklindeki taksiminde vurgulanan diğer bir şey, bu taksimin mümkün varlıklar için geçerli olmasıdır. Nitekim Tabâtabâî gerek *Bidâye*'de gerekse *Nihâye*'de “mahiyetlerin, haricî varlıklarının ötesinde zihinde varlıkları vardır” ifadesine yer verir. Aynı şekilde Sebzevârî'nin *Manzûme*'sinde yer verdiği “şeyin, a'yândaki varlığından başka zihinlerde bizzat varlığı vardır”⁹⁴ ifadesini yine kendisi şerh ederken metinde geçen “şey” kelimesini mahiyet olarak açıklaması da söz konusu taksimin, mahiyet sahibi varlıklarda yani mümkün varlıklarda geçerli olduğunun kanıtıdır.

Tabâtabâî'nin hem *Bidâye*'de hem de *Nihâye*'de varlığın haricî ve zihnî olarak taksimine geniş yer vermesine rağmen her iki eserinde de sadece zihnî varlıkla ilgili deliller, şüpheler ve cevapları tafsilatlı bir şekilde işlemiştir. Bunun yanında haricî varlıkla ilgili bir izahta bulunmamıştır. Aslında bu, sadece Tabâtabâî'ye has bir durum da değildir. Genel olarak Müslüman filozoflar, zihnî varlık konusunu tartışırken haricî varlıkla ilki kadar ilgilenmemişlerdir.

Haricî varlığa zihnî varlık kadar ihtimam gösterilmemesinin nedenleri üzerinde duracak olursak bunun en önemli sebebinin filozoflar (özellikle de Müslüman filozoflar) arasında haricî varlık hakkında şüphe duyanın olmamasıdır. Buna karşın zihnî varlık hakkında özellikle de kelimcilerin ciddi eleştirileri olmuş ve karşıt deliller ileri sürülmüştür. Bu eleştiriler muvacehesinde de zihnî varlık literatürü diyebileceğimiz bir alan ortaya çıkmıştır.

⁹³ Tabâtabâî, *Usul-u felsefe*, II, s. 45; Tabâtabâî, *Nihâye*, I, s. 3-4.

⁹⁴ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, I, s. 214.

Haricî varlığa detaylı olarak yer verilmemesinin bir nedeni de, Tabâtabâî özelinde, varlığın asıllığı işlenirken “varlığın müşahhas olan ile müsâvakâtı”⁹⁵ kaidesidir. Bu kâide gereğince taşahhus (diğer bir ifadeyle haricîlik) varlıkla aynı fertlere aynı uygun sâdik ve şâmil olmaktadır. Varlığın asaleti ispatlandıktan sonra haricîlik hakkında da herhangi bir şüpheyeye mahal kalmamaktadır.

Tehânevî (ö. 1745’ten sonra), varlığın haricî ve zihnî olarak bölümlenmesine ek olarak hattî (yazıda varlık) ve lafzî (sözde varlık) olarak da taksiminden bahsetmektedir. Bununla beraber varlığın ilk iki kısma taksiminden hakîkî, diğer iki kısma taksiminden ise mecazî olacağını belirterek bunun sebebini, bu iki varlık alanında mahiyet ve taşahhusun olmamasına bağlamaktadır.⁹⁶

a. Zihnî Varlık

Haricî varlıktan bahsederken filozoflar arasında esas ihtilafın varlığın bu kısmı üzerinde olduğunu belirtmiştik. Zihnî varlık kavramının tarihini aktaran kaynaklar genellikle mütekellimînin zihnî varlığa karşı çıktığını, bunun yanında filozofların (hükemâ) ise zihnî varlığı kabul ettiklerini zikretmiştir. Hatta bir kısmı kelamcılarının hepsinin değil de çoğunluğunun zihnî varlığı inkâr ettiğini savunmuştur.⁹⁷

Aslında zihnî varlık meselesi filozoflar arasında da herkesin kabul ettiği, müselleme, bedîhî bir mesele değildir. Muhtelif mezhep ve meşreplere göre filozoflar zihnî varlığı kendi sistemleri içinde tutarlı olabilmek için eleştirmiş ve hatta inkâr etmişlerdir.

⁹⁵ Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 38. Tesâvük veya müsâvakât olarak kullanılan bu kavram eşitlik anlamına gelmekle beraber eşit anlamına kullanılan tesâvî kavramından daha özel bir anlama sahiptir. Şöyle ki, eşitlik ya da tesâvî, iki mefhum arasında fertsel açıdan birlik bulunmasıdır. Müsâvakâtta ise fertsel birlikteliğe ilave olarak sâdik olma haysiyeti de birdir. İbn Sina başta olmak üzere bazı filozoflar şeylik ile varlık, taşahhus ile varlık vb. arasında tesâvîden fazla olarak müsâvakât ilişkisi olduğunu dile getirmişlerdir. Yani mezkûr kavramlar her biri aynı ferde aynı haysiyet açısından sâdiklerdir. Bkz. Haydarî, **Durûs**, I, s. 290-291.

⁹⁶ Tehânevî, **a.g.e.**, IV, s. 295.

⁹⁷ Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkif**, I, s. 262.

Zihnî varlığın ilk defa kim tarafından serdedildiği tartışmalı olmakla beraber başlık olarak ilk defa Fahreddin Râzî tarafından *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* adlı eserinde kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁹⁸ Râzî'den sonra müstakil bir başlık olarak meseleyi ele alan bir diğer filozof Nasîrüddin Tûsî'dir. O da kendisinden sonraki ilmî tartışmalarda çok önemli mevkiî işgal edecek olan *Tecrîdü'l-İtikad* adlı eserinde varlığın haricî ve zihnî olmak üzere ikili taksimini vererek zihnî varlığın ispatına girişmiştir.⁹⁹ Râzî ve Tûsî'nin bu girişimlerinden sonra filozoflar arasında zihnî varlık meselesi müstakil olarak işlenmeye başlamış ve Devvânî, Ali Kuşçu ve Sühreverdî'nin karşı eleştirileri ve bunlara verilen cevaplarla müstakil bir literatür ortaya çıkmıştır.

Aşkın felsefe mektebine mensup filozoflar elinde zihnî varlık meselesi varlığın asıllığı, dereceli anlamlılığı, bilginin elde edilmesi ve niteliği, akıl-âkilma'kûl birlikteliği, huzûrî ve husûlî bilgi gibi esaslar çerçevesinde ele alınmış ve birbiriyle irtibatlandırılarak işlenmiştir.¹⁰⁰

İzutsu¹⁰¹, kökü İbn Sina'ya bağlı olan Hikmet felsefesinde (özellikle de Sebzevârî'de) her şeyin iki varlık moduna sahip olduğunu, ilkinin haricî ya da aynî, ikincisinin zihnî ya da zıllî (gölgesel) olarak isimlendirildiğini belirtir. Aslında bu ayırım Sebzevârî'ye has bir durum olmayıp Molla Sadra başta olmak üzere Tabâtabâî'ye kadar olan süreçte hemen hemen tüm aşkın felsefeye bağlı filozoflarca kabul edilmiş bir vakıdır.

Zihnî varlık ve haricî varlık ayrımı, yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere mahiyet sahibi için geçerlidir. Yoksa varlığın kendisinin haricî varlığı veya zihnî varlığından söz etmek hem imkânsız hem de saçmadır. Zira bu varlığın varlığından önce bir varlığı olduğu anlamına gelir ki kabul edilmesi saçmalığa

⁹⁸ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, Beyrut, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1990, I, s. 130.

⁹⁹ Cemaleddin İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfu'l-Murâd Fî Şerhi Tegrîdü'l-İtikad*, Beyrut 2005, s. 10.

¹⁰⁰ Gülpeykânî, *İzâhü'l-Hikme*, I, s. 240.

¹⁰¹ İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 100.

götürür.¹⁰² Dolayısıyla zihnî varlığından veya haricî varlığından söz ettiğimiz şey mahiyettir. Mahiyet için bir hariç elbisesini giydiği haricî varlık ve bir de zihin elbisesini giydiği zihnî varlık söz konusudur.

Haricî varlık ile zihnî varlık arasındaki bağı varlık olamayacağı, varlığın bir mahiyete sahip olmaması ve böyle bir ayrıma muhatap olmamasının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Zihnimizin dışındaki şeylerle bir irtibat kurduğumuz da bir gerçektir. Bu takdirde aradaki irtibatı sağlayan nedir? Başka bir ifadeyle kendi dışımızdaki dünya ile güvenilebilir ve sağlıklı bir iletişimin kurulmasında zihnimiz ile hariç arasındaki köprü vazifesini ne üstlenecektir?

Şeylerle zihnimiz arasındaki irtibat sorunu, aşkın hikmet mensubu filozofları, zihnî varlık meselesi ile ilgili olarak iki esasın ispatına mecbur bırakmıştır. Birinci esas, özel anlamda mahiyetin (bi'l-mana'l-e-hass) iki varlık moduna sahip bulunduğu; buna binaen de varlığın en önemli taksimlerinden birinin, haricî ve zihnî varlık olarak bölünmesidir. İkinci esas, hariç ile zihin arasında bir ayniyetin mevcut bulunduğudur. Bu ayniyet varlık baz alınarak değil de mahiyetsel bir irtibata mebnîdir. Bu esastan yola çıkılarak zihindeki sûretler hariç hakkında bilgi edinmemizi sağlarlar. Hariçle olan irtibatımız, nesnelere mahiyetlerinden elde ettiğimiz bilgilere bağlı olmaktadır. Bu iki esastan biri reddedildiği zaman hariçle güvenilir bağlantı kesilmiş olur ve bilgi ile cehalet arasında bir fark kalmaz.¹⁰³

Zihnî varlıkla ilgili yapılan münakaşalarda iki önemli karşıt ekol oluşmuştur. Bunlardan biri izâfet görüşüne kâil olan Râzî gibi bir takım kelamcılarının temsil ettiği ekoldür. Diğer ise, şebeh (hayal) nazariyesi olarak bilinen, zihinde hariçteki şeylerin mahiyetlerinin kendisinin değil de hayallerinin hâsıl olduğunu savunan görüştür. İşte yukarıda bahsettiğimiz iki ana esastan ilki, yani zihinde de mahiyet için bir varlığın olduğu esası izâfet görüşünü, ikinci esas olan mahiyetsel ayniyet de şebeh görüşünü çürütmeye matuftur.¹⁰⁴

¹⁰² İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, s. 101.

¹⁰³ Haydari, **Durûs**, I, s. 350; Gülpaykânî, **İzâh**, I, s. 248.

¹⁰⁴ Murteza Mutahharî, a.g.e., I, s. 217-218; Kemal Haydarî, **Medhal İlâ Menâhici'l-Ma'rife İnde'l-İslâmiyyin**, Kum, Daru Ferâkîd, 2005, s. 28-33.

b. Zihnî Varlığın Delilleri

Zihnî varlıkla ilgili olarak birçok delil ileri sürülmekle beraber Tabâtabâî *Bidâye* ve *Nihâye*'sinde bunlardan üçünü zikretmeyi tercih etmiştir. Bu delilleri sırasıyla inceleyelim ve aralarındaki farkları da yeri geldikçe belirtelim.

1) İlk delil, madumlar üzerinde olumlu yargılarda bulunma üzerine kurulmuştur. Bilindiği üzere mantıkçıklar yargıların niteliği hakkında iki farklı yargıda bulunabileceğimizi söylemişlerdir: Olumlu (îcab) ve olumsuz (selb) yargı. Olumlu yargı, konunun yüklemine sâbit olduğunu bildiren yargı türüdür. Bunun yanında “bir şeyin başka bir şey hakkında sâbit olması, sabit olunanın sübûtunu gerektirir” fer'iyekâidesi gereğince olumlu yargılarda, yüklem hakkında sâbit olduğu konunun mevcut olması gerekir.¹⁰⁵

Fer'iyeye kâidesi ve olumlu yargının konunun var olmasını gerektirmesine binaen madum olan şeyler hakkında kullandığımız yargılar madumların bir yerde var olmalarını gerektirmektedir. Fakat biz biliyoruz ki madum denen şey hariçte yoktur. Hariçte değilse başka bir yerde olmalıdır ki, bu da zihindir. Söz gelimi, çelişiklerin bir arada bulunması iki zıttın bir arada bulunmasından farklıdır, “civa denizi” gibi hariçte bulunmayan hatta bulunması mümkün olmayan yokları tasavvur edebilmekteyiz. Tasavvur, Sebzevârî'nin de işaret ettiği üzere “aklî bir işarettir”¹⁰⁶. İşaret söz konusu olunca kendisine işaret edilen de olmak zorundadır. Söz konusu yoklar hariçte olamayacağına göre başka bir yerdedir ki, bu da zihindir.¹⁰⁷

2) İkinci delil, küllî olanın tasavvuruna dayanır. Buna göre, tümel ve genellikle vasıflanan şeyler tasavvur etmekteyiz. Misal olarak “canlı” ve “insan” gibi kavramlar birden fazla ferdi kapsayabilecek, ortaklığa mani olmayan küllî kavramlardır. Bu türden kavramların tasavvur edildiği, bir vakıa olduğuna göre

¹⁰⁵ Haydarî, **Durûs**, I, s. 351.

¹⁰⁶ Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, I, s. 215.

¹⁰⁷ Tabâtabâî, **Bidaye**, s. 36-37; Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 85.

bunların bir yerde mevcut olmaları gerekmektedir. Hariçte bulunan şeyler de müşahhas, cüzî olduğuna göre başka bir yerde olmalıdır ki bu da zihindir.¹⁰⁸

Söz konusu ikinci delilde küllîlik üzerine yapılan bir takım tartışmaların neticesi üzerinden bir hükme varılmaktadır. Küllî kavramların hariçte varlığı ya da yokluğu üzerine uzun süren tartışmalar yapılmıştır. Küllî kavramlar var mıdır? Var iseler nasıl vardılar? gibi sorular etrafında cereyan eden tartışmalar neticesinde filozofların ekseriyeti küllî kavramın tahliline gitmiş ve bunun üç şekilde mülâhaza edilebileceğini; her birinin de ayrı hükümlere tabi olduğunu söylemişlerdir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, “insan canlıdır” gibi bir önermede üç şeyden söz edilebilir. Bunlardan biri, aklın sadece küllî ile vasıflanan şeyi tasavvur edip vasfın kendisini hariçte bırakmasıdır. Misal üzerinden gidersek aklın sadece insanı mülâhaza edip, onun küllî olup olmamasından sarfi nazar etmesidir. İnsanın insan olarak itibara alınması onun tabiatının düşünülmesinden dolayı tabî küllî olarak adlandırılır. Aklın ikinci mülâhazası, vasfedileni dışarıda bırakarak sadece vasfi (küllîlik) düşünmesidir. “Tasavvurunun kendisi birden fazla ferde ortak olmasını engellemeyen” olarak tanımlanan küllînin salt kendisinin itibara alınması, mantıkta söz konusu tanımla ele alındığından dolayı, mantıkî küllî olarak adlandırılmaktadır. Son olarak da aklın, hem vasfi (küllî) hem de vasfedileni (insan) birlikte mülâhaza etmesidir. İnsanın küllîlik vasfıyla beraber tasavvur edilmesi, hariçte değil de akılda bulunması itibarıyla, aklî küllî diye isimlendirilir.¹⁰⁹

Zihnî varlıkla ilgili serdedilen ikinci delildeki küllî, aklî küllîdir. Aklî küllî de hariçte bulunmamakta sadece zihinde bulunmaktadır. Zira hariçte bulunanlar sadece cüzî ve müşahhas haldedir.¹¹⁰

3) Yalınlık (sırfiyet), herhangi bir hakikatin kendisine ârız ve lâhık olan şeylerden, yani tüm ilişiklerden soyutlanmış halidir. Her hakikat kendisine yabancı

¹⁰⁸ Tabâtabâî, **Bidaye**, s. 37; Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 85.

¹⁰⁹ Küllî ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Sina, **Metafizik**, I, s. 172 vd. ; Cürçânî, **Tarifât**, s. 186; İbn Sina’da küllî-mahiyet ilişkisi için bkz. Michael E. Marmura, “*Quiddity and Univerality in Avicenna*”, **Neoplatonism and İslamic Thought**, ed. Parviz Morewedge, New York 1992.

¹¹⁰ Tabâtabâî, **Bidaye**, s. 75; Tabâtabâî, **Nihâye**, s. 152 vd.; Kemal Haydari, **Menâhic**, s. 25.

ilavelerden (şevâib-i ecnebiye) ârî bir şekilde ele alındığında tekrar etmez ve ikileşmez (lâ yetekerrerü ve lâ yetesennâ). Mesela beyazlık mefhumunu beyazlık olması bakımından ele aldığımızda, sadece fildişinde veya pamukta değil, kendi türüne ait her şeyi kapsayan bir birliğe sahip olduğunu görürüz. Bu vasfıyla söz konusu beyazlık hakikati hariçte bulunmamaktadır. İkinci delilde de belirtildiği üzere hariçte sadece cüzîler bulunmaktadır. Hariçte olmadığına göre başka bir yerde olmalıdır ki bu da zihindir.

Zihnî varlıkla ilgili söz konusu üç delile dikkatle baktığımızda birbirlerinden hangi noktalarda ayrıldıklarını şu şekilde ifade edebiliriz. Öncelikle ikinci ve üçüncü delil tasavvur ile ilgili iken ilk delil tasdikle alakalıdır. İkinci ve üçüncü delil görünüşte birbirine benzer gibiyse de dikkatle incelendiğinde küllîlikle ilgili delil aklın genelleştirme (ta'mîm) fonksiyonuna atıfta bulunmakta, sırfiyet hakkındaki delil ise aklın tecrîd gücüne mebnî olmaktadır.¹¹¹

Son olarak kimi şarihler¹¹² zihnî varlık meselesinin burhana ihtiyaç bırakmayacak kadar açık ve bedîhî olduğunu ve ilm-i huzûrî ile sâbit olup ileri sürülen delillerin tembih sadedinde açıklamalar olduğunu zikretmektedirler. Bu açıklamalar sayesinde gafil kimsenin konuya dikkati çekilir ve aklındaki şüpheler giderilir.

2. Zorunlu ve Mümkün Varlık

Âlemin nizamı zorunlu bir nizam mıdır? Âlemde bulunan mevcudat zorunlulukla mı bulunmaktadır? Varolanlar, olmaması mümkün olmayan bir şekilde midir yoksa onlar, olmaması da mümkün olan bir mertebede mi bulunmaktadır? Zorunlu iseler bu zorunluluk nereden kaynaklanmaktadır? Felsefeciler, felsefe tarihi boyunca bu gibi sorulara¹¹³ muhatap olmuş ve bunlara muhtelif tarzda cevaplar üretmişlerdir.

¹¹¹ Haydari, **Durûs**, I, s. 355.

¹¹² Misbah Yezdî, **Ta'likat alâ Nihâyeti'l-Hikme**, I, s. 84.

¹¹³ Murtaza Mutahharî, **Ta'lik alâ Usul-u Felsefe**, II, s. 93.

Varlık nizamının zorunlu olup olmaması sorunu filozofları, zorunluluk, imkan ve imkansızlık (imtina') kavramlarını detaylı bir şekilde incelemeye itmiş ve buna paralel bir şekilde mesele, farklı nazariyelerle izah edilmiştir.

İmkân ile zorunluluk, varlık konusuyla alakalı olmakla beraber imkânsızlık hariçte tahakkuk etmediği ve herhangi bir mahiyete sahip olmadığı için ferî olarak, Tabâtabâî'nin ifadesiyle söylersek “dolaylı” ele alınmıştır.¹¹⁴ Zira bu konunun araştırılmasından maksat mevcudun taksimidir ve bu taksimle alakalı özelliklerdir. Mevcut, mevcut olması itibarıyla, imkânsızlıkla bir ilişkiye girmediği, ona ait özellikleri kabul etmediği için ve felsefenin konusu itibarıyla varlık olmak bakımından varlığı ve hallerini araştırması hasebiyle tâlî bir şekilde imkânsıza yer verilmekte ve zihnî tahlile dayanmaktadır. Zira varlıkla mahiyetler arasındaki ilişkiler aklî olarak üç şekilde olmakta, üç cihete münhasır kalmaktadır.

Tabâtabâî bu cihetlerin üçe inhisarını şu şekilde temellendirmektedir. Her bir mefhum¹¹⁵ varlığa kıyas edildiğinde varlık onun için ya zorunludur ya imkânsızdır ya da ne zorunlu ne de imkânsızdır. Bunlardan ilki, zorunlu, ikincisi imkânsız, sonuncusu da mümkün olarak isimlendirilir. Diğer bir ifadeyle ya varlık, mefhum için zorunlu olur ki bu vâciptir, ya yokluk onun için zorunlu olur ki imkânsızdır ya da bu ikisinden (varlık ve yokluk) hiçbirisi zorunlu olmaz ki bu da mümkündür. Varlık ve yokluğun birlikte bir mefhum için zorunlu olmasının asılsızlığı ise açıktır.¹¹⁶

İbn Sina'yı takip ederek Tabâtabâî de bu kavramların tarif edilemeyeceğini belirtmekte, yapılacak her bir tarifin devirle neticeleneceğini zikretmektedir. Mesela, zorunlu için yapılan “yokluğunun düşünülmesi muhal olan şey”, mümkün için yapılan “varlığı ve yokluğu imkânsız olan” ve son olarak imkânsız için zikredilen “mümkün ve zorunlu olmayan” tariflere dikkat ettiğimizde her birinde bir diğerinin

¹¹⁴ Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 97.

¹¹⁵ Mefhum burada en geniş anlamıyla kullanılmakta yani bir lafızdan anlaşılan şey anlamındadır. Bu anlamıyla mahiyetten daha genel anlamdadır. Zira her mefhum mahiyet sahibi olmak zorunda değildir. Mahiyet de hakikatten daha genel anlamlıdır. Nedeni hakikatin vücut sahini mahiyet için kullanılır oluşudur. Rufâî, **Mebâdî**, I, s. 326.

¹¹⁶ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 55.

kullanıldığı ve ancak birbirlerine nispetle tanımlanabildikleri görülür.¹¹⁷ Nitekim İbn Sina da *Metafizik* adlı eserinin başında şey ve mevcutla beraber zorunlu kavramının da nefiste a priori olarak (evvelî) bulunduğunu belirtmekte, bu kavramın insan zihnine tecrübe veya akıl yürütme ile gelmediğini belirtmektedir. Ona göre bu kavram, insan zihni tarafından doğrudan doğruya kavranmakta ve bilinmek istendiğinde bir alamet veya isimle zihin uyarılmaktadır (tembih).¹¹⁸

Zorunlu ve mümkünün her birinin üçe taksimine geçmeden önce bu bahsin üç madde (mevâdd-ı selâse) başlığı altında işlendiğini ifade edelim. Bunu biraz vuzuha kavuşturmak gerekir. Burada madde ile kastedilen unsurun kendisinden teşekkül ettiği madde-sûret ikilisindeki madde değildir. Burada mantıkî anlamda maddeden bahsedilmektedir. Zihinde bir mefhum ile başka bir mefhum arasındaki nispetin niteliğine cihet denmektedir. Görüldüğü üzere bu tanımda “zihin” kaydı kullanılmıştır ki, bu, önermeler arasındaki nispetin niteliği ile doğrudan alakalıdır. Söz konusu nispetin hariçte olan niteliğine ise madde denir. Filozof hariçteki (genel anlamda) varlıklarla ilgilendiği için maddeler başlığı altında bu problemi tartışmıştır.¹¹⁹

Zorunlu ve mümkünden her biri kendiliğinden (bizzat), başkasından dolayı (bilgayr) ve başkasına kıyasla (bilkıyas) olmak üzere üçe ayrılır. Sadece mümkün bilgayr bunun dışındadır. Zira farzedildiğinde saçma oluşu aşikârdır. Bizzat ile kastedilen mefhumun sadece zâtının tahakkukunda yeterli oluşudur. Bilgayr ise zâtının haricinde başkasından dolayı nitelik kazanmasıdır. Bilkıyas ise başkasına

¹¹⁷ Tabâtabâî, **a.g.e.**, s. 56.

¹¹⁸ İbn Sina, **Metafizik**, I, s. 27; Ömer Mahir Alper, **İbn Sina**, İstanbul 2008, s. 89-90; İlhan Kutluer, **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul 2002, s. 87.

¹¹⁹ Rufâî, **Mebâdî**, I, s. 325; bu bağlamda Tehânevî'nin konu ile ilgili açıklamalarını almak yerinde olacaktır. “Konu ile yüklem arasındaki her nispetin, ister olumlu ister olumsuz olsun, nefsu'l-emrde zorunluluk, zorunlu olmamak (lâ zarûret), daimîlik, daimî olmamak (lâ daimî) gibi bir niteliği daha vardır ki, bu nefsu'l-emrdeki nispet önermenin maddesi ya da unsuru diye isimlendirilir. Bu niteliğe delalet eden lafız, eğer önerme lafzî olursa ya da akıl ona hükmetmişse ya da gayrı lafzî olursa yani aklî olursa nev' ya da cihet diye adlandırılır.” Tehânevî, **Keşşâf**, IV, s. 378-379.

kıyasla ele alındığında onun îcadıyla nitelenmesinin zorunlu olmasıdır.¹²⁰ Bu sıfatlarla beraber cihetlerin toplam sayısı sekiz olmaktadır. Netice itibarıyla iki mefhum arasındaki nispetlerin nitelikleri de sekiz kısımdan oluşmaktadır.

İmkân ve zorunluluk kavramları hakkında verilen bu özet ve genel bilgidен sonra her birinin kendine has özellikleri ve üzerine bina edilen hükümlere geçebiliriz.

a. Zorunlu Varlık

İmkân ve zorunluluk ele alınırken zorunluluğun iki kısımdan oluştuğu ve bunların özü gereği zorunlu ile başkasıyla zorunlu olduğunu söylemiştik. Gerçek manada Zorunlu Varlık bu kısımlardan ilkinin oluşturulmasıdır. Zâtı kendisinde zorunluluğun sâbit olmasında kâfi olan, başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlıktır. “Varoluşun zorunluluk ifade ediyor olması ne varoluşun ne de zorunluluğun niteliğini ortaya koymaya yetmemekte”¹²¹ bu zorunluluğun kaynağının da kendisi mi yoksa dışarıdan mı geldiği sorusu ön plana çıkmaktadır. Bu noktada illet kavramı zorunluluğun ikiye taksiminde mihver işlevini görmektedir. Varlığında herhangi bir illete muhtaç olmayan varlık bizzat yani özü gereği Zorunlu Varlık olmaktadır.

i. Zorunlu Varlığın Mahiyeti Varlığıdır

İllete muhtaç olmama ana prensibi ve varlık-mahiyet ayrımında söz ettiğimiz özel anlamda mahiyetin ancak sınırlı (mahdûd) varlıklarda bulunabileceği gerçeği Zorunlu Varlık hakkındaki ilk yargımız olan “Zorunlu Varlığın mahiyeti varlığıdır (inniyyet)”¹²² hükmünü doğurmaktadır. Zorunlu Varlığın mahiyeti inniyyetidir demek kendisine has varlığının dışında ayrı bir mahiyeti yoktur anlamına gelir.¹²³

Tabâtabâî bu hükmü şöyle temellendirir: Mahiyetin var olduğu takdirde varlığa ârız olacağını ve arazî bir şeyin de muallel olması gerekeceğinden mutlak

¹²⁰ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 56; **Nihâye**, I, s. 109-110.

¹²¹ Kutluer, **a.g.e.**, s. 91.

¹²² “İlk’in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (inniyyet) vardır. Zorunlu Varlığın, mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir.” İbn Sina, **Metafizik**, II, s. 89.

¹²³ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 58, **Nihâye**, I, s. 117.

zenginlik sahibi bir varlığın böyle bir ihtiyaçla çelişeceğini bildirir. İletinin mahiyetinin kendisi olduğu savunulursa bunun sonu da teselsül olmaktadır. Zira illet ma'lul ilişkisinde zorunlu bir tekaddüm-teahhür ilişkisi vardır ve bir şey kendi kendisine tekaddüm edemeyeceğinden ancak varlık sayesinde bir öncelik söz konusu olabilir. Bu son ihtimalde de yine bu varlık için baştaki sorun yeniden doğar ve teselsül meydana gelir.¹²⁴

Zorunlu Varlığın mahiyetinin olamayacağını diğer bir delili de imkânın mahiyetinin lâzımı olmasıdır. Her bir mahiyet de mümkün olmakta ve bu önerme de mümkün olmayanın mahiyetinin de olamayacağı şeklinde aksetmektedir. Sonuç olarak özü gereği Zorunlu Varlığın varlığı haricinde mahiyeti olmamaktadır.¹²⁵ Zorunlu Varlığın mahiyetinin olamayacağı ve sırf varlık oluşunun varlığın asıl mahiyetinin itibarî oluşu ile alakası gizli değildir. Bu sebeple olsa gerek Sebzevarî konuyu üç maddeyi ele aldığı bölümde değil de varlıkla ilgili genel hükümlerin yer aldığı ilk bölümde varlığın asaleti, teşkiki ve mahiyetinin varlığa zâit oluşunun hemen akabinde ele almıştır.¹²⁶

ii. Zorunlu Varlık Her Yönden Zorunludur

Zorunlu Varlık hakkında Tabâtabâî'nin zikrettiği ikinci hüküm, O'nun her cihetten zorunlu oluşudur. Bu yargıyla Zorunlu Varlık hakkındaki tüm sıfatlarda mutlak kemalin olması ve O'nun için zorunlu olması kastedilmektedir. Kemal iki kısımdır. İlki, mahdut olan varlığın mahdut olması sebebiyle onda meydana gelen kemeldir ki mümkün varlıklardaki kemalleri kapsar. Bitkinin büyümesi, hayvanın beslenmesi bu varlıklar için kemal sayılmaktadır. İkinci kısım kemal, varlığın varlık olması sebebiyle olan kemeldir. Hayat, ilim, kudret vs. Zorunlu Varlık'ta imkân-ı

¹²⁴ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 58; **Nihâye**, I, s. 119.

¹²⁵ Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 119; Molla Sadra'nın, Zorunlu Varlığın mahiyetinin olmadığını delilleri ve yapılan itirazlara cevapları için bkz. Molla Sadra, **Esfâr**, I, s. 96 vd.

¹²⁶ Sebzevarî, **Şerhu'l-Manzûme**, I, s. 200; Mutahharî, zorunluluk ve imkânın mahiyet değil de varlık ölçütü alınarak işlenmesini felsefe tarihinde bir gelişme olarak yorumlamakta ve bir önceki dönemi çocukluk devresi olarak adlandırmaktadır. Murtaza Mutahhari, **Ta'lik 'alâ Usul-u Felsefe**, II, s. 101.

âmm¹²⁷ ile kemaldır. Mesela Zorunlu Varlık âlimdir dediğimizde bu, yokluğun zorunlu oluşunun olumsuzlanması anlamına gelmektedir. Zorunlu Varlık için cahillik zorunlu olmamakta ve âlimlik zorunlu olmaktadır. Zorunlu Varlığın diğer sıfatlarında da durum bu şekildedir.

Molla Sadra, Zorunlu Varlığın her cihetten zorunlu olmasını, O'nun hiçbir imkânî cihetinin olmaması ile tefsir etmekte ve imkân-ı âmm ile mümkün olan her kemalin de O'nun hakkında zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Bu hükme Tanrı'da hiçbir şekilde bilkuvvelik durumunun bulunmamasını da O'nun her cihetten zorunlu olmasına bağlamaktadır.¹²⁸ Aynı şekilde Tabâtabâî de mahiyetten münezzehten, özünden dolayı Zorunlu Varlıkta imkânsal cihet bulunmadığını kaydeder. Zira böyle olmasaydı, Zatı ondan yoksun olurdu ve bu yoklukla beraber bir terkip hâsıl olurdu. Zatin mürekkep oluşu da ihtiyaç anlamına gelirdi ve bu da imkânı gerektirirdi. Zorunlunun mümkün olması da saçma olurdu.¹²⁹

b. Mümkün Varlık

Varlıklar içerisinde, zorunluluğun, mahiyete dâhil olmadığı, varlığın ancak bir imkan olduğu kısım mümkün varlıktır. Bunların mahiyetlerinin kavranmasına varlık girmez. Varlık ancak o mahiyet için bir araz olabilir.¹³⁰ Mahiyet, mahiyet olması itibarıyla (min haysü hiye hiye) hem varlığa hem de yokluğa eşit mesafededir. Bu, onun mümkün olmasının da bir gereğidir. Mahiyetin, hariçte varlık veya yokluktan biriyle nitelenmesinin zorunlu olması, bu gerçeği değiştirmez. Zira biz mahiyeti var olması ya da yok olması açısından değil sadece kendi olmaklığıyla itibara almaktayız. Daha doğru bir tabirle, mahiyeti, herhangi bir şart ve kayıt olmadan (lâ bi-şart) mülâhaza etmekteyiz.¹³¹

¹²⁷ İmkân-ı âmm, muhalif taraftan zorunluluğun kaldırılmasıdır.

¹²⁸ Molla Sadra, **Esfâr**, I, s. 122.

¹²⁹ Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 125-126.

¹³⁰ Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, s. 93.

¹³¹ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 73-74.

Sebzevârî'nin ifadesiyle her mümkün zevc-i terkîbîdir; mahiyet ve varlıktan oluşmaktadır. Unutmamak gerekir ki “kavram düzeyinde akıl, yekbütün olan ontolojik bloğu, mahiyet ve vücut diye iki kısma ayırır ve ikisini birbirinden ayırıştırır.”¹³² Bu düzeyde bile mahiyet zihnî varlığıyla beraber bulunduğu için tam bir ayrışma gerçekleşmiş sayılmaz. Bunun da ötesine gidilerek aklın soyutlama yeteneğinin en ileri düzeyde çalıştırılması ile mahiyetin tam soyutlanması gerçekleştirilebilir.¹³³ İşte bu mertebede tüm ikilik, zıtlık, karşıtlık, çelişiklerden sıyrılarak mücerret kendisi olur. Varlığın mahiyete dışarıdan gelmesi de ancak burası fark edildikten sonra kavranabilir.¹³⁴

Mümkün varlıkla ilgili bu genel bilgi sonrasında, zikrettiğimiz özelliklerinin sonucu olan yargılara geçebiliriz.

i. Zorunlu Olmayan Var Olamaz

Kelamcılar tarafından ortaya atılan yeğnilik (evleviyet) teorisine karşılık filozoflar tarafından savunulmuş bu yargıya göre var olan her şey zorunlulukla vardır. Burada bahsi geçen zorunluluk mümkün varlıklar için söz konusu olan başkasından dolayı zorunluluk olup özü gereği zorunluluktan farklılık arz etmektedir. Zira özü gereği zorunlu, herhangi bir illete muhtaç olmadan var olandır. Birisinin yeğlemesi ile var olan, şeyin özünden dolayı bir evleviyetten kaynaklanabileceği gibi hariçten bir nedenden (illet) de kaynaklanabilir. Zorunluluk mümkünün özünden kaynaklanırsa zâtî yeğnilik, hariçten bir illetin icadıyla vuku bulursa gayr-ı zâtî yeğnilik olarak isimlendirilir. Bu iki kısımdan her biri de yeterli ve yetersiz olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayrılır.¹³⁵

¹³² İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, s. 150.

¹³³ İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, s. 151.

¹³⁴ İbn Sina'nın mahiyete kendisi itibarıyla var veya yok denilemeyeceği ile ilgili açıklaması için bkz. İbn Sina, *Metafizik*, I, s.173; İbn Sina'nın mahiyetin mücerret haliyle zıtlıkları kabul etmeyeşine Sadra'nın ta'liki için bkz. Molla Sadra, *Ta'likât alâ İlâhiyyât-ı Şifâ*, thk. Necef Kuli Habîbî, Beyrut 2007, I, s. 822.

¹³⁵ Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 130-131.

Tabâtabâî, kelamcıların Zorunlu Varlık'taki seçme özgürlüğüne (ihtiyâr) halel getirdiği için “zorunlu olmadıkça bir şey var olmaz” kâidesini benimsemediklerini ve yeğinliği tercih ettiklerini söylemekte¹³⁶, yeğinliğin zâtî ve zâtî olmayan her iki kısmının da bâtil olduğunu söyleyerek kendini desteklemek için şu delili zikretmektedir: Zâtî yeğnilik, mahiyetin, varlığından önce herhangi bir şeyliğe (şeyiyyet) sahip olmadığı için hiçbir surette yeğlemede bulunamayacağından, bâtildir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere mahiyet için ne vardır ne de yoktur gibi bir yargıda bulunulabilir. Kendisinden kaynaklanan, kendisinin sebep olduğu bir yeğleme de söz konusu olamaz.

Yeğinliğin özden kaynaklanmayan ikinci kısmına (gayr-ı zâtî) geldiğimizde bu illet tarafından yani hariçten bir kaynak tarafından olmak durumundadır. Varlık sahasına çıkmak olarak tabir edilen durum, varlık ve yokluğa eşit nispeti olan bir mümkünün zorunluluk sınırına tam olarak varması anlamına gelir. Varlığın taayyün etmesi için bu zorunludur. Zira varlık veya yokluk taraflarını uç olarak kabul ettiğimizde, bu iki uç ile ortada bulunan eşitlik (istivâ) arasında herhangi bir vasıta, ara durum yoktur.

Netice itibarıyla “neden varlık hâsıl oldu da yokluk devam etmektedir?” sorusu geçerliliğini korumaktadır. Mezkûr sorunun cârî olması illetin illetliğini (illiyet) tamamlamadığını gösterir. Bu noktanın açıklığa kavuşması için Tabâtabâî'nin illet-ma'lul ilişkisi ile ilgili görüşlerini ortaya koymak yardımcı olabilir. İlet-ma'lul bahsinde ma'lulün varlığının tam illetin varlığıyla beraber zorunluluk kazanması ve illetin varlığının ma'lulun var olduğu zaman zorunlu olması başlığıyla illet ile malul arasında bir telâzüm ilişkisinin olduğu kolaylıkla görülebilir. Birinin varlığı diğerininkini zorunlu kılmaktadır. Bunun böyle olmadığı farz edildiğinde ma'lulün varlığıyla beraber illetin olmaması caiz olurdu. Halbuki illet olmadan ma'lulün olmaması gerekir.¹³⁷ Yine Tabâtabâî, yoklukla ilgili yargılardan bahsederken, yoklukta illetliğin olmamasını, şeylik ve sübûtun kendisinde

¹³⁶ Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 130.

¹³⁷ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 112.

olmamasına bağlamaktadır.¹³⁸ İşbu telâzüm ilişkisinden dolayı varlığa gelme, illetin tam olması halinde zorunlu hale gelmesiyle eşanlımlı olmaktadır.¹³⁹

Mümkünün zorunlu hale gelmedikçe var olamayacağı kaidesi yarım bir kaidedir. Kaide aslında varlığı içerdiği gibi yokluğu da içermektedir. Zira aynı şekilde bir mümkün zorunlu olarak yok olmadıkça ma'dum sayılamaz. Nasıl ki varlık ile mahiyetin varlık ve yokluğa eşit mesafede olması ile arasında bir vasat, ara durum yoksa aynı şekil de yokluğu ile de bir ara durum yoktur. Bunun neticesi de yukarıda ifade ettiğimiz gibi şey, zorunlu olmadıkça var olamaz ve imkânsız olmadıkça da yok olamaz.¹⁴⁰

Tahakkuka bağlı olarak iki farklı zorunluluktan bahseden Tabâtabâî, bunlardan ilkinin illet tarafından mümkün kazandırılan zorunluluktur ki yukarıda izah edilen zorunluluğa tekabül etmektedir. Bu zorunluluğun yanında mahmûlun şartı (bi şarti'l-mahmûl) ile kazanılmış bir zorunluluk daha vardır. İkinci zorunluluk varlık veya yokluğun tahakkukundan sonra mümkün lâhik olur. Dolayısıyla mümkün önceki ve sonraki zorunluluklarla kuşatılmış olmaktadır.¹⁴¹ Her iki zorunluluğun da bilgayr zorunluluk olduğunu vurgularken sebebini şu şekilde açıklar. Mümkün varlık ilk zorunluluğunu illete dayalı olarak kazanmıştır dolayısıyla özünden değil de başkasından dolayı zorunludur. Mahmûlun şartı ile kazanılan zorunluluk da mahiyetin varlık sahasına çıkmasından sonra varlığı ile nitelenmesine dayanılarak kazanılmış ve tıpkı ilkinden olduğu gibi zatından değil de hariçten bir sebeple bu zorunluluğu kazanmıştır.¹⁴²

ii. Mümkün Varlık İllete Hem Varlığa Gelişte Hem de Devamlılıkta Muhtaçtır

¹³⁸ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 26.

¹³⁹ Tabâtabâî, **Usûl-u Felsefe**, II, s. 145.

¹⁴⁰ Abbas Ali ez-Zârîî, **Talikât alâ Bidayeti'l-Hikme**, s. 59 (Zârîî, tezimizde kaynak olarak kullandığımız *Bidayetü'l-Hikme* nüshasında dipnotlar halinde taliklerde bulunmuştur. Bu bilgi de 59. Sayfada 4 numaralı dipnotta bulunmaktadır.)

¹⁴¹ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 62.

¹⁴² Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 133.

Mümkün varlığın, varlık ve yokluğa eşit mesafede oluşu ve bu eşit mesafelikten çıkışının özünden başka bir şeye (illete) bağıllığı, neticede mümkünün illete olan ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Mümkünün illete ihtiyacının sebebi konusunda ise muhtelif görüşler vârid olmuştur. Bazı kelamcılar¹⁴³ hâdis olmayı mümkünün bir illete ihtiyacının sebebi olarak görmüşlerdir. Bazı kelamcıları dememizin sebebi her kelamcının bu görüşü kabul etmemiş olmasındandır.¹⁴⁴

Filozoflar ise mümkünün bir illete bağımlı olmasının nedenini, imkânın mahiyetin lâzımı olmasında görürler. İbn Sina bu konuya hem *Şifa*'da hem de *İşârât*'ta yer verir. *Metafizik*'te şöyle der:

“ Bir kimse de bir şeyin ancak hudüsünde (sonradan meydana gelmek) illete muhtaç olduğunu ve sonradan meydana gelip varlık kazandıktan sonra illete muhtaç olmadığını zannetti. Bu nedenle ona göre illetler, yalnızca hudusun illetlerinden ibarettir ve onlar (malûlleriyle) beraber değil (malûllerinden) öncedir. Bu yanlış bir zandır. Çünkü hudûstan sonra varlık ya zorunlu varlıktır ya da zorunlu olmayan varlıktır. Eğer zorunluluk varlık ise ya onun, o mahiyet için zorunluluğu, o mahiyetin zatından dolaydır ve bu durumda o mahiyet, varlığın zorunluluğunu gerektirir. Bu takdirde o mahiyetin hâdis olması imkansızdır. Ya da o zorunlu varlığın, mahiyet için zorunluluğu, bir şart iledir. O şart ise ya hudûstur, ya o mahiyetin sıfatlarından bir sıfattır ya da farklı bir şeydir. Onun varlığının zorunluluğunun hudûsla olması mümkün değildir.”¹⁴⁵

Molla Sadra *Metafizik*'in yukarıda alıntılanan kısmına yaptığı talikatta, İbn Sina'nın daha önce illete muhtaç olanın yokluktan sonra olmak itibarıyla varlık mı yoksa zatında mümkün olması itibarıyla varlık mı olduğunu tartışır. Alıntılanan kısımda, İbn Sinâ'nın, fâilin tesirine sadece hudûsta mı yoksa aynı zamanda

¹⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Kahire 2006, s. 344.

¹⁴⁴ Örnek olarak Beyzâvî, *Tavali'ü'l-Envâr* adlı eserinde mümkünün dördüncü husûsiyeti olarak onun, illete devamlılığında (bekâ) da ihtiyacının olduğunu zikretmekte ve bunu ihtiyacı gerektiren imkâna dayandırmaktadır. Zira imkân mümkün için zorunludur. Eğer zorunlu olmasa mümkünün zorunlu ve mümteni'ye dönüşmesi câiz olurdu. Söz konusu esere yazdığı şerhte Şemseddin Isfahânî(ö. 1349) de imkânın ihtiyacın illeti olmasını savunmaktadır. Mümkün için imkânın zorunlu olmaması durumunda imkânın mümkünden selbedebileceğini ve böylece de ya zorunlu ya da mümteni' olabileceğini belirtmektedir. Şemseddin Isfahânî, *Metâliü'l-Enzâr*, s. 128.

¹⁴⁵ İbn Sina, *Metafizik*, II, s. 6.

devamlılıkta da mı muhtaç olması meselesini ele aldığını belirtir. Yine bazı kelamcıların mümkünün sadece hâdis olurken, yokluktan varlığa çıkmak için illete muhtaç olduğunu savunduklarını zikreder ve hâdis ve var olduktan sonra illetten müstağni kalacağına kâil olduklarına işaret eder. Buna dayanarak da “Bârî için yokluk câiz olsaydı bu durum aleme zarar vermezdi” gibi kabul edilemez görüşlere vardıklarını yazar.¹⁴⁶

İşârât'ta da isim vermeden kelamcıların bu görüşünü eleştiren İbn Sina bu tür bir yaklaşımı, avâmdan çıkmış bir kısım söz ve hatta vehim olarak niteler. Bunun nedeni verdikleri örneklerin basit oluşundandır. Onlar “ ... tıpkı bina ustasının yok olması ve (buna rağmen) binanın ayakta durmasında gözlendiği gibi ‘fail yok olsa bile mefulun var olmaya devam etmesi caizdir’¹⁴⁷ gibi vehme dayalı görüşler zikretmişlerdir. Râzî şerhinde kelamcıların hudûse kâil olduklarını kabul etmekle beraber İbn Sina'nın sözünden iki şeyin anlaşılabilceğini öne sürmüştür. İlki, tüm akıllıların üzerinde ittifak ettiği fâile muhtaç olanın mevcut olmasıdır. İkincisi ise bu ihtiyacın illetinin ne olduğu hususudur ki bunda ihtilaf vâkî olmuştur. Kelamcılar hudûsu illet olarak kabul ederken filozoflar imkânı kabul etmişlerdir. Aradaki farkı da kelamcılar yanında fiil ve fâilin filozofların indindekinden farklı kullanımına bağlamaktadır. Dolayısıyla Râzî, meselede bir dilsel bir de aklî iki cihet görmektedir.¹⁴⁸

Tabâtabâî de filozofların yolundan giderek imkânı illet görmekte ve var olmadan önce ve var olduktan sonra bâkî kalan imkâna söz konusu ihtiyacın eşlik edeceğini vurgulamaktadır.¹⁴⁹ Bunun için iki delil zikretmektedir. Birinci delil, mahiyet varlığı itibarıyla zorunlu varlıktır. Yokluğu itibarıyla da yokluğu zorunludur. Bu iki zorunluluk mahmûlun şartı ileldir. Hudûs da bir zorunluluğun diğeri üzerine terettüp etmesi demektir. Zira hudûs bir şeyin yokluğundan sonraki varlığıdır.

¹⁴⁶ Molla Sadra, **Ta'likât**, II, s. 1006.

¹⁴⁷ İbn Sina, **İşârât**, s. 134.

¹⁴⁸ Râzî'nin meseleyi ele alışı ve değerlendirmesi için bkz. Fahreddîn Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1873, s. 328.

¹⁴⁹ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 65.

Zorunluluk denilen şey de illetten bağımsızlığı (istiğna) ifade eder. Yokluğun zorunluluğunda olduğu gibi varlığın zorunluluğu için de istiğna geçerlidir, yani her ikisi de bir illete ihtiyaç duymaz. Zorunlu Varlık varlığının yüksek derecesinden dolayı; yokluk ise aşırı zayıflığı sebebiyle bir illete ihtiyaç duymaz. Buna binaen zorunluluk üzerine gelen zorunluluk anlamındaki hudûs bir ihtiyacın kaynağı olamaz. Netice itibarıyla ihtiyacın kaynağı imkân olmaktadır. Zira var olmadan önce ve var olduktan sonra imkân devam etmektedir.¹⁵⁰

İmkânın, ihtiyacın illeti olması ile ilgili ikinci delil, malul mahiyetin illete duyduğu ihtiyacın, varlığının illete ihtiyacı olduğu üzerine bina edilmektedir. İhtiyaç mahiyetin varlığının dışında ayrı bir şey değildir. Bilakis ihtiyaç, mahiyetin varlığının kendisinde bulunmakta ve mahiyetin varlığı, bağlantı ve gereksinimin ta kendisi olmaktadır. Bu varlık, illetine nispetle müstakil olmayıp; bağımlı (râbit) bir varlıktır. Böyle olunca, mahiyetin varlığının, illetinden bağımsız bir şekilde var olması da düşünülemez.¹⁵¹ Bu ihtiyaç, hem var olmadan önce hem de var olduktan sonra devam ettiği için bir illete ihtiyacın sebebi de imkân olmaktadır.

III. VARLIĞIN BEDÎHÎ OLUŞU

Varlığın kavramsal düzeyde ilk öne çıkan özelliği bedîhî (apaçık) oluşudur. Varlık zihinde tabîi olarak ortaya çıkmaktadır ve bunun için bir delil serdetmeye gerek yoktur. Zira her insan vicdânen varlık denildiğinde aynı şeyi anlamakta, fazladan bir delile ihtiyaç hissetmemektedir. Varlık kavramı bedîhî olmasının yanı sıra kendisinden başka her şeyden de açık ve seçiktir. Kendisi dışındaki tüm kavramlar ona ircâ edilebilmekte; varlık ise hiçbir şeye ircâ edilememektedir.¹⁵² Dolayısıyla başka kavramlar tarafından tarif edilmesi mümkün olamamaktadır. Bu anlamda varlığın bedîhîliği, onun tarif edilemez oluşunu da gerektirmektedir.

Tabatabaî, varlık hakkında kimi kitaplarda yapılan “kendisinden haber verilen” ve “sabit gerçeklik” gibi tariflerin lafzî olduğunu söylemekte, hakikî

¹⁵⁰ Tabâtabâî, *Bidâye*, s. 65; Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, I, s. 296.

¹⁵¹ Tabâtabâî, *Bidâye*, s. 113.

¹⁵² İzutsu, *a.g.e.*, s. 90.

olamayacağını vurgulamaktadır.¹⁵³ Lâfzî tarif, aynı anlama gelen iki farklı lafızdan zihin için daha açık olanın seçilip diğer lafzın bu şekilde bilinmesini kolaylaştırmak için yapılan tanımdır.¹⁵⁴ Bu tür tanımların hakikî değil de lâfzî olmasının sebebi, hakikî tarif, mu‘arrefin hakikatini, mahiyetini tanımlarken lâfzî tarifte böyle bir amaç yoktur. Lâfzî tarif sadece bilinmeyen bir lafzın daha tanıdık, bilinen bir lafızla değiştirilmesi sonucu ortaya çıkan açıklama türüdür ve mahiyeti vermekle bir ilgisi yoktur. Varlık hakkında yapılan tanımların hakikî olmayacağını benzer şekilde İbn Sina da vurgulamaktadır. Varlığın adsal açıklanabileceğini bunun dışında bir açıklama olmayacağını kaydeden İbn Sinâ, varlık kavramının, her tür açıklamanın ilkesi olduğunu düşünmektedir. Bunu da, onun sûretinin nefiste vasıtasız olarak irtisâm etmesine dayandırmaktadır.¹⁵⁵

Yine Şifa'nın *Metafizik* kısmında, varlık tasavvurunun nefiste evvelî olarak bulunduğunu ve varlık tasavvurunu açıklamaya yönelik tüm tariflerin başka bir lafızla tenbihinden ibaret olduğunu söyler.¹⁵⁶

Sebzevarî de aynı şekilde *Manzûme*'sinde varlığın tarifinin ismin açıklanması kabilinden olduğunu yoksa had ve resm gibi hakikî tarifin kısımlarından herhangi biri ile tanımlanmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.¹⁵⁷

Tanım, mahiyetin zâtî ve arazî özellikleri olan beş küllî ile yapılmalıdır. Basit olan varlık için ne zâtî özellikler (cins ve fasıl) ne de arazî özellikler (araz-ı âmm ve hâss) söz konusudur. Tüm bu küllîlerin kesiştiği nokta mahiyettir ve varlık da mahiyet cinsinden olmadığı için tanımı yapılamamaktadır.

Tanımlanamayacak kadar bedihî, apaçık olan varlık kavramının hakikatini irdelemeye kalktığımızda tam tersine kapalı, tüm tanımları reddeden bir yapı ile karşılaşılır. Buradan hareketle Sebzevarî şöyle demektedir: “ (varlığın) kavramı

¹⁵³ Tabâtabâî, *Bidâye*, s. 11.

¹⁵⁴ Cürcani, *Ta‘rifât*, s. 66.

¹⁵⁵ İbn Sina, *en-Necât fî'l-Mantık ve'l-İlahiyyat*, nşr. Aburrahman Umeyra, Beyrut, 1992, c. 2, s. 48-49.

¹⁵⁶ İbn Sina, *Metafizik*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, 2004, c.1, s. 27.

¹⁵⁷ Sebzevarî, *Şerhu'l-Manzûme*, I, s. 178.

şeylerin en açık olanıdır, hakikati ise son derece kapalıdır”.¹⁵⁸ Varlığın gerçekliği ile ilgili aşkın hikmet ekolünün görüşleri tezimizin üçüncü bölümünde detaylı olarak işlenecektir.

IV. VARLIĞIN ANLAMSAL ORTAKLIĞI VE DELİLLERİ

Varlığın kavramsal düzeyde tahlili neticesinde ortaya çıkan ikinci özelliği anlamsal ortaklığa (iştirâk-ı manevî) sahip olmasıdır. Varlığın mahiyete zâid oluşu ve asalet-i vücûd, teşkîk-i vücûd ve hatta vahdet-i vücûd gibi aşkın hikmet mektebinin en bâriz görüş ve teorilerine varlığın anlamsal ortaklığı fikri, temel teşkil etmektedir. Nitekim bu ortaklığın anlamsal değil de lafzî olduğunu savunan düşünürler, mezkûr meselelerde muhalif tavır takınıp tutarlı olabilmek adına bu nazariyeleri kabul etmemişlerdir.

Konuya girmeden önce anlamsal ortaklık ve eşseslilikle (iştirâk-ı lafzî) ne kastedildiğine bakmak gerekir. Eşseslilik, tek bir lafzın birçok mana için vaz’ edilmesidir. Göz dediğimizde görme organı, kaynak, oda gibi farklı manalar kastedilebilmektedir. Bu gibi lafızlar eşsesli lafızlardır. Eşseslilikte ortaklık, lafız sebebiyle olduğu için iştirâk-ı lâfzî diye isimlendirilmektedir. Manalar ise lafzın aksine çoktur. Burada belirtilmesi gereken bir başka nokta, manalar değiştikçe fertlerin de değiştiğidir.

Anlamsal ortaklık ise tek bir lafzın tek bir mana için konulmasıdır. Fakat bu mana genel, küllî olmakta ve bu sayede eşseslilikte olduğu gibi birçok ferde şâmil olabilmektedir. “Kitap” kelimesini ele aldığımızda büyük, küçük, yazma, basma vb. birbirinden farklı kitap tekleri için kullanılabilir. Bunların her biri kitap olmak bakımından aynı mesabede oldukları için eş anlamlı diye isimlendirilirler. Dolayısıyla eşseslilik ile anlamsal ortaklık birden fazla ferde konulmak bakımından benzerdirler. Aralarındaki fark ise ilkinde mana değiştiği halde ikincisinde mana aynı kalmaktadır.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Sebzevari, **a.g.e.**, I, s.179.

¹⁵⁹ Rufai, **Mebâdî**, I, s. 182-183.

Anlamsal ortaklığın İslam felsefesinde, özellikle de aşkın felsefe okulunda temel prensipler arasında zikredilme nedeni varlığın asıllığı, dereceli anlamlılığı (teşkîk) gibi önemli ilkelerin, varlığın anlamsal ortaklığı olduğunun kabul edilmesine dayanmasındandır.¹⁶⁰

Varlık lafzının anlamsal ortaklığı felsefenin konusunun tek olduğunu da göstermektedir. Eğer varlıktan anlaşılan her defasında farklı manalar olsaydı her bir meselenin kendine has bir konusu olacak ve böylece felsefenin meselelerini bir arada toplayan bir konu da olmayacaktı. Varlık lafzının anlamsal ortaklığını kabul ettiğimizde ise “varlık olmak bakımından varlık” tüm felsefî meseleleri bir arada toplayabilecek bir mihver teşkil edecektir.¹⁶¹

Anlamsal ortaklık ve eşselsilik, yukarıdaki açıklamalarda lafızla ilgili bir kullanımı gösterirken felsefeci tarafından kavramlar üzerinde kullanılmaktadır. Zira lafızlar dilden dile değişeceği için yerellikten kurtulamayacaktır. Kavramlar (mesela varlık kavramı) ise her dilde ortak olmaları bakımından böyle bir mahzur söz konusu değildir.

Aslında dille ilgili bir mesele olan ortak anlamlılık ve eşselsiliğin felsefede işlenmesi, varlık lafzının diğer lafızlar gibi salt ortak anlamlı veya eşselsi olduğunu belirtmek değildir. Burada tartışılan husus varlık lafzından anlaşılan kavramın (mefhum) tek bir mana ile yüklenip yüklenmediğidir.

Bu konuda İslam düşüncesinde üç ana görüş bulunmaktadır. Bunlar, mutlak eşanlamlılık, sınırlı eşanlamlılık ve eşselsiliktir.¹⁶² İlkini filozoflar, ikincisini Devvânî, sonuncuyu da Eşari¹⁶³ ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî¹⁶⁴ gibi kelamcılar

¹⁶⁰ Rufaî, **a.g.e.**, I, s. 186.

¹⁶¹ Rufaî, **a.g.e.**, I, s.186.

¹⁶² Haydari, **Durûs**, I, s. 167.

¹⁶³ Nureddin Abdurrahman Câmî, **ed-Dürretü'l-Fâhire fî Tahkîki Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütakellimine ve'l-Hukemâi'l-Mütakaddimîn**, nşr. N. L. Heer- A. Musevi Bihbehani, Tahran, 1980. Molla Camî, Ebu'l-Hasan Eşari ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye atfedilen varlığın eşselsi oluşunun zahiren bâtil olduğunu görenlerin o ikisinin, her şeyin varlığının zâtının aynı olması ile hariçte mahiyet diye bir şey olmadığını kastedtiklerini aktarır.

benimsemiştir. Her bir grup tercih ettikleri görüş üzerine felsefî sistemlerini inşa etmişlerdir.

Mutlak ortak anlamlılık Zorunlu ve mümkün varlıkların varlığının da aynı manada alınması gerektiğini savunmuş, sınırlı ortak anlamlılık ise ikisi arasında yani Zorunlu ile mümkün arasında bir ayırım yapılması gerektiğini, ikisinin varlıklarından farklı şeylerin anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Zorunlu ile mümkün arasında yapılan bu ayırma binaen sınırlı ortak anlamlılık diye isimlendirilmiştir. Eşseslilikte ise tüm mevcutların varlığının mahiyetleri ile aynı olduğu kabul edilerek aralarındaki ortaklığın sadece varlık lafzından (anlamından değil) meydana geldiği öne sürülmüştür.

Aşkın hikmet okulu, varlığın mutlak ortak anlamlı olduğunu kabul ederek bunun üzerine varlığın birliği ve asıl oluşu (asaletü'l-vücûd) gibi temel ilkelerini bina etmişlerdir. Eşsesliliğe kâil olanlar ise ortak anlamlılığın doğurabileceği illet-malul, hâlik-mahlûk vb. arasındaki ontolojik birliğin mahzurlarından kaçınmak için böyle bir tercihte bulunmuşlardır.¹⁶⁵

Varlığın ortak anlamlı oluşu, yüklem olduğu mevzulara tek bir anlamda yüklenmesi anlamına gelir.¹⁶⁶ Mesela, “Zorunlu vardır”, “Mümkün vardır”, “Cevher vardır” dediğimizde yüklem olan “vardır” ifadesinin her üç önermede de eşit anlamda kullanılması ortak anlamlı olduğunu gösterir. Şayet yüklem her bir önermede farklı anlamlarda kullanılmışsa buna da eşseslilik denir.

Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-Hikme*'de varlığın ortak anlamlı olduğuna dair üç delil zikreder.¹⁶⁷ Bu delillerin ilki, varlığın taksîminden yola çıkılarak farklı kısımlara ayrılabilenin tek olması gerektiği görüşüdür. Eğer biz varlığı zorunlu ve mümkün,

¹⁶⁴ Adudüddîn İcî, **Kitabü'l-Mevâkıf**, thk. Abdurrahman Umeyra; şrh. Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçani, Beyrut, 1997, I, s. 234. Cürçani, tüm Eşarilerin filozoflarla beraber varlık kavramının ortak anlamlılığına kâil olduklarını bildirmektedir. Aradaki farkın varlığın dereceli anlamlılığında (teşkik) olduğunu zikretmektedir.

¹⁶⁵ Rufaî, **Mebâdî**, I, s. 183-184.

¹⁶⁶ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 12.

¹⁶⁷ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 12-12.

mümkünü de cevher ve araz diye taksim edebiliyorsak bu, taksim edilenin tekliği sayesinde. ¹⁶⁸

Taksim, birtakım kayıtların, taksimin gerçekleştiği noktaya ilavesinden ibarettir. Şöyle ki, varlığı, zorunlu ve mümkün olarak bölümlediğimizde, varlık ve buna ilave olarak başkasına muhtaç olmamak anlamında zorunluluk söz konusudur. Aynı şekilde mümkün varlığa baktığımızda varlık ve buna ek olarak muhtaçlık anlamında mümkün dikkate alınmaktadır. Her iki kısımda da bölünen (varlık) bulunmaktadır. Aksi takdirde mezkûr iki kısım birbirine bağlayacak bir nokta kalmamaktadır. ¹⁶⁹

Varlık kavramının eşesli olduğu kabul edildiğinde yukarıda açıklanan durum söz konusu edilemez; zira kısımları birbirine bağlayıp bir üst boyutta kapsayacak maksem farklı manalara sahip olduğundan (eşeslilik gereği) bu vazifeyi ifa edemeyecektir.

İkinci delil, bir şeyin varlığı ile hususiyetleri arasındaki tefriğe dayanmaktadır. Âlemin yaratıcısının varlığı ispat edildikten sonra O'nun mahiyet sahibi olup olmaması veya zorunlu olup olmaması gibi hususlarda tereddüt ettiğimizde bu tereddütün bizi onun varlığından her ne şekilde olursa olsun şüphe ettirmemesi varlığın ortak anlamlı olduğuna delalet eder. Zira farklı hususiyetler dikkate alındığında eğer varlığın tek bir anlamı olmasaydı her bir hususiyete göre varlığı hakkında da şüpheyeye düşmemiz gerekecekti. Şüpheyeye düşmememiz varlığın tek bir anlamla yüklendiğini ispatlamaktadır. ¹⁷⁰

Varlığın ortak anlamlılığı hakkında serdedilen son delil de, eşeslilik sonucunda ortaya çıkacak olan iki çelişğin aynı anda ortadan kalkmasıdır. Varlık, çelişği olan mutlak yokluk (adem) gibi tek bir manaya sahip olmalıdır. Nasıl ki yok olanlar arasında yokluk anlamında bir farklılık (temâyüz) yoksa var olanlar arasında da varlık anlamında bir farklılığın olmaması gerekir. “Yer yoktur, gökyüzü yoktur,

¹⁶⁸ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 13.

¹⁶⁹ Rufâî, **Mebâdî**, I, s. 188.

¹⁷⁰ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 13.

kalem yoktur” dediğimizde her bir önermenin yükleminden anlaşılan anlam aynıdır. Zira farklılık ancak varlık sayesinde.¹⁷¹ Varlığın birden fazla anlamı ile yüklendiğini farz ettiğimiz takdirde, mesela insandaki varlık ile kitaptaki varlık farklı olduğu durumda, “insan mevcuttur” dediğimizde bu, yokluk söz konusu değildir, manasına gelmektedir. “Kitap mevcuttur” önermesinde de yokluğun olmadığı anlaşılır. İnsandaki varlık ile kitaptaki varlık da farklı anlamlarda ise “insan mevcuttur” ifadesinde hem insanın yokluğu hem de “kitap vardır” önermesindeki varlığın ikisi birden ortadan kalkmış olacak ki, bu iki çelişğin birden kalkması anlamına gelir.¹⁷²

Varlık kavramının eşselliğinin belki de en önemli sakıncası, akılların bilgi edinmesini engellemesidir. Özellikle de Tanrı hakkında bilgi edinmeyi imkânsız kılmaktadır. “Tanrı vardır” gibi basit bir önermeden bile bir şey anlayamaz oluruz. “Mümkün vardır” önermesindeki “vardır” yüklemi ile “Tanrı vardır” önermesindeki “vardır” yüklemelerinden anlaşılan şeyler birbirinden farklı ise varlığın zıddı yani yokluk anlamına gelecek, Tanrı’nın yokluğu gibi kabul edilemez bir netice çıkacaktır. Eğer yüklem bir şey ifade etmemiş olacak ki bu da sözü edilen bilgi edinmeyi imkânsız kılacaktır.¹⁷³

Sebzevârî eşselliğe kendi çağdaşlarından bir kısmının da kâil olduğunu zikretmekte ve bunun sebebinin kavram ile gerçekliğin birbirine karıştırılmasından kaynaklanan bir mugâlata olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷⁴

V. VARLIĞIN MAHIYETE ZÂİD VE ÂRIZ OLUŞU

İslam Felsefesinin en önemli ayrımlarından kabul edilen varlık-mahiyet ayrımı, kökleri Aristo’ya dayanmakla beraber onun eserlerinde tâlî bir mesele olarak ele alınmışken İbn Sina ile beraber felsefenin üzerine oturduğu temel esaslardan biri

¹⁷¹ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 26; Rufai, **Mebâdî**, s. 189.

¹⁷² Haydari, **Durûs**, I, s. 171.

¹⁷³ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 14, Sebzevari, **Şerhu’l-Manzûme**, s. 193-194.

¹⁷⁴ Sebzevari, **a.g.e.**, s. 194.

olmuş ve aşkın felsefede de aynı ehemmiyetle telakki edilerek varlığın kavramsal düzeydeki üç temel prensibinden kabul edilmiştir.

İslam düşüncesinde bu ayrımın ilk defa Farabî ile başladığı bilinmektedir. *Fusûsu'l-Hikme*'nin başında etrafımızdaki her bir nesnenin bir mahiyeti bir de hüviyeti (varlık) olduğunu, bu iki kavramın birbirinden farklı olduğunu, varlığın mahiyetin bizzat kendisi olmadığı gibi bir cüzü de olmadığını belirtmektedir. Farabi'ye göre insanın mahiyeti varlığı olsaydı mahiyetin tasavvuru ile aynı zamanda varlığının tasavvuru gerekli olurdu. Aynı şekilde varlığın, mahiyetin cüzü de olamayacağını aksi takdirde mukavvim (kurucu) bir cüz olup tasavvurunun kendisinden ayrılamayacağı zâtî bir özellik olacağını söylemektedir. Hâlbuki biz bir mahiyetin kendisini (mesela insanın mahiyetini) varlığından bağımsız olarak tasavvur edebilmekteyiz. İnsan dediğimiz zaman canlı, nâtık olması zihne doğrudan gelmekle beraber varlık böyle değildir. Biz bir şeyin mahiyetini tasavvur ettiğimiz halde onun var olup olmadığını müşahede etmedikçe ya da bir delil olmadıkça bilememekteyiz.¹⁷⁵

İbn Sina da *Metafizik*'te tabîî küllînin özelliklerini anlatırken, onun hakkında var ya da yoktur denilemeyeceğini belirtmekte; mahiyetin, mahiyet olması itibarıyla (min haysü hiye) ele alındığı zaman varlık da dâhil zâtında bulunmayan hiçbir şeyle nitelenemeyeceğini kaydetmektedir.¹⁷⁶ Aynı şekilde üçgenin anlamını anladığımızda çizgi ve yüzey, üçgen tasavvuru ile zihne gelmekle beraber üçgenin varlığından şüphe edilebileceğini söyleyerek¹⁷⁷ varlık-mahiyet arasındaki ayrımı dikkatleri çekmektedir.

Varlık ve mahiyet arasındaki bu önemli ayrım, mümkün varlıklar ve zihnî tahlil düzeyi için geçerlidir. Sebzevarî'nin deyişiyle zevc-i terkîbî olan mümkün varlıklar için böyle bir varlık-mahiyet terkibinden söz edilebilir. Zira Zorunlu Varlık

¹⁷⁵ Ebu Nasr el-Farabî, **Fusûsü'l-Hikme**, şrh. İsmail El-Hüseynî eş-Şenbgâzânî, thk. Ali Evcibî, Tahran, 2003, s. 51.

¹⁷⁶ İbn Sina, **Metafizik**, s.173.

¹⁷⁷ İbn Sina, **İşârât**, s. 126.

için özel anlamda mahiyet¹⁷⁸ zaten söz konusu olmamakta; onun genel anlamda mahiyeti için “mahiyeti varlığının kendisidir (mahiyetuhû inniyetuhû)” prensibi geçerli olmaktadır. Dolayısıyla varlık-mahiyet ilişkisinde sözü edilen mahiyet sadece mümkün varlıklara has olan özel anlamıyla mahiyettir.

Tabâtabâî de *Bidâye*'de “varlığın mahiyete zâid ve ârız oluşu”¹⁷⁹ başlığı altında bu ayrımın mümkün varlıklar için ve mefhum düzeyinde olduğunu vurgulamıştır. Aklın, mahiyeti kendi başına aklettikten sonra onu varlıkla vasfettiğini, varlığın mahiyete ârız oluşunun da bu manaya geldiğini bildirmektedir. Aklettikten sonra ifadesi akletme anında mahiyetle beraber zihne varlık kavramının gelmediğini göstermektedir. Aynı şekilde arazlık manasının da zihinde gerçekleşen bir şey olması, hariçte bir ârızlık durumunun olmadığı gösterir. Zira varlık ile mahiyetin hariçte bir oldukları herkes tarafından kabul edilmektedir.

Varlığın mahiyete zihinde ârız oluş ve zâid oluşuna Tabâtabâî üç delil getirmektedir. Bunlar olumsuzlanmanın imkânı (sıhhatü's-selb), varlığın yüklemlesinin delile muhtaç olması (iftikârü'l-haml ila'l-vasat) ve nisbetin eşit oluşu (tesâvi'n-nisbe) delilleridir.¹⁸⁰

İlk delil, mahiyetin cüzlerinin kendisinden olumsuzlanamazken (selb), varlık için böyle bir imkânın geçerli olabileceği üzerine kuruludur. Nasıl ki insanın mahiyetinden onun canlı ve nâtık oluşunu çekip alamazsak, varlığın mahiyetin aynı veya cüzü olduğunu kabul ettiğimizde de böyle bir selbin geçerli olmaması gerekirdi. Fakat biz varlık olmadan da mahiyeti tasavvur edebilmekteyiz ve bu, mahiyetin kendisine bir zarar vermemektedir. “İnsan mevcut değildir” önermesinin mümkün

¹⁷⁸ Mahiyet iki anlamda kullanılmaktadır. İlki, ma hüve sorusunun cevabı olup sadece mümkün varlıklar, yani tanımlanabilir varlıklar için söz konusudur. Buna özel anlamıyla mahiyet (el-mâhiyyetü bi'l-ma'na'l-ehas) denmektedir. İkinci kullanımı bir şeyin ne ise o olduğu (mâ bihi's-şey hüve hüve) anlamında mahiyetidir ki tüm varlığı (Zorunlu ve mümkün) kapsadığı için genel anlamıyla mahiyet (el-mahiyetü bi'l-ma'na'l-eamm) diye adlandırılmaktadır. Rufâî, **Mebâdî**, I, s. 193-194. Tehânevî de bu ayrıma benzer bir şekilde genel anlamdaki mahiyetin kelamcılar ve filozoflar tarafından kullanıldığını, özel anlamda mahiyetin ise mantıkçılar tarafından kabul gördüğünü belirtmektedir. Tehânevî, **Keşşâf**, IV, s. 102.

¹⁷⁹ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 14.

¹⁸⁰ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 14.

olması, “insan insan değildir” ve “insan canlı değildir” önermelerinin imkânsız olması mahiyet ile varlığın birbirinin aynı veya cüzü olamayacağıının göstergesidir.¹⁸¹

İkinci delil, varlığın mahiyete yüklenmesinin delile muhtaç olup zâtî özellikleri için böyle bir delile ihtiyaç bulunmamasıdır. Mahiyet ve zâtî özelliklerin mahiyete sübûtu delile ihtiyaç bırakmayacak kadar açıktır.¹⁸² Mahiyetin cins, fasıl gibi zâtî özellikleri aklî bir tahlilin akabinde mahiyet için sâbit olmakta ve dolayısıyla yüklenilebilmektedir. “İnsan canlıdır” dememiz için dışarıdan bir delil aramaya gerek kalmaz; sadece “insan”ı tahlil etmemiz bu önermeyi kurmamız için yeterlidir. Varlık söz konusu olduğunda sırf tahlil yüklenilebilir olmasını sağlamamakta, hariçten ya duyular ya da aklî bir delil vasıtasıyla desteklenip yüklem yapılması gerekmektedir. “İnsan vardır” dememiz için insanın canlı ve nâtik oluşu yetmemektedir.¹⁸³

Sebzevârî, yüklenmenin delile muhtaç oluşunu destekleme bağlamında varlığın akledilirken (ta‘akkul) ayrılabilir oluşunu zikretmektedir.¹⁸⁴ Mahiyet ve zâtî özelliklerin (insanın canlı ve nâtik oluşu gibi) hem hariçte hem de zihinde birbirinden ayrılamazken varlığın hariçte mahiyetten ayrılamamasıyla beraber zihinde bir arada olma zorunluluğunun bulunmadığı görülür. Bu çerçevede insanın varlığının mahiyetine nisbeti beyaz veya siyahın insana nisbetinden (zihinde) farksız olduğu zikredilir.¹⁸⁵

Varlık önerme haline getirildiğinde ve bir cevheri nitelemek için kullanıldığında diğer yüklemelerde karşılaşılmayan bir sorunla bizi yüzleştirmektedir. “İnsan mevcuttur” önermesi ile “insan beyazdır” önermesi arasında ontolojik olarak önemli bir fark vardır. İkinci önermede konunun daha önce varlığı kabul edilmiş

¹⁸¹ Ali Rabbânî Gülpeykânî, *Îzâhü'l-Hikme fi Şerhi Bidâyeti'l-Hikme*, trc. Muhammed Şukayr, Beyrut, 1996, I, s. 72-73.

¹⁸² Tabâtabâî, *Bidâye*, s. 14.

¹⁸³ Rufâî, *Mebâdî*, s. 196.

¹⁸⁴ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, I, s. 197.

¹⁸⁵ Mutahharî, *Durûsü'l-Felsefe*, I, s. 48.

onun üzerine bir nitelik (beyazlık) yüklenmiştir. İlk önerme ise varoluşsal bir önermedir ve hamledilen yüklem kendisi varlıktır. Dolayısıyla yüklenilen varlık, yüklenmeden önce konunun var olduğunun düşünülmesi bir saçmalık doğurmaktadır. Var olan insan mahiyetine varlığı hamletmek manasız ve faydasız olmaktadır. Bu sebeple İbn Rüşd ve Thomas Aquinas gibi filozoflar İbn Sina'yı şiddetle eleştirmişlerdir.

Problemin kaynağı ârız olan varlıktır. Daha önceleri mantıkî bir terim olarak kullanılan araz, İbn Sina tarafından ontolojik anlamda kullanılmış ve bu fark edilememiştir.¹⁸⁶ İşte bu problemi tevarüs eden aşkın hikmet ekolü mensubu filozoflar “varoluşsal önermeye tekabül eden dış gerçekliğin yapısının, önermenin yapısının ifade ettiği anlamdan bütünüyle farklı olduğu”¹⁸⁷ görüşünü ileri sürdüler ve buradan hareketle felsefelerinin en bâriz nazariyesi olan varlığın asıllığı görüşünü ileri sürdüler.

Varlığın mahiyete hariçte değil de zihinde zâid oluşu ile ilgili olarak Sebzevârî bir adım daha ileri giderek, muhakkik felsefecilerden bazılarının, zihnin hakikatinde bile bu zâid oluşu kabul etmediklerini aksine akıl tarafından bir çeşit tahlil ve itibar ile ziyadeliği kabul ettiklerini aktarır. Zira zihinde böyle bir ayrışmadan bahsettiğimizde nasıl ki mahiyet için hariçte var olmak haricî varlıkla aynı ise, zihinde var olması da zihinsel varlıkla aynılığı meydana getirecektir. Zihnî varlık ile mahiyetin sırf mahiyet olarak itibara alınması, mülâhaza edilmesi arasında böyle bir tefrîk yapmak durumunda kalmışlardır. Akıl, onlara göre, her iki varlık durumundan uzak olarak mahiyeti mülâhaza edebilecek kudrete sahiptir.¹⁸⁸

Üçüncü ve son delil, mahiyetin özünde varlık ve yokluğa eşit nispette oluşudur. Eğer varlık mahiyetin aynısı veya cüzü olsa idi varlığın çelişigi (nakîz) olan yokluğa hiçbir nispetinin olmaması gerekirdir. Hâlbuki mümkün varlıklar bu iki

¹⁸⁶ Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: *el-Fark beyne re’yeyi’l-hakîmeyn*”, *Divan İlmî Araştırmalar*, 10(2001/1), s. 158; İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 18.

¹⁸⁷ İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 19.

¹⁸⁸ Sebzevârî, *Şerhu’l-Manzûme*, I, s. 195-196.

çelişğe olan eşit nispetleri sebebiyle mümkündürler; aksi takdirde zorunlu veya imkânsız varlık olurlardı.¹⁸⁹

Son delile paralel olarak mahiyetin üç farklı itibarla mülâhaza edilebileceğini belirtmek yerinde olur. İlk itibar mahiyetin kendisine ilişkinlerle beraber mülâhaza edilmesidir. Bu durumda mahiyet, “mahlût mahiyet” ya da “bişart-ı şey mahiyet” olarak isimlendirilir. İkinci itibar, mahiyetin ilişkinleri ile beraber olmama şartıyla mülâhaza edilmesidir. Böylesi itibarla ele alınan mahiyet “mücerred” veya “bilâ şart-ı şey” olarak adlandırılır. Son itibar ise mutlak olarak hiçbir şart koşulmaksızın ne ise o (min haysü hüve) olarak telakki edilen mahiyettir ve mutlak mahiyet olarak isimlendirilir.¹⁹⁰

Son itibarıyla, yani mutlak olarak mahiyet, kendisi dışında hiçbir şeyle beraber olmama şartı koşulmuş haliyle ele alındığında vardır veya yoktur, tektir veya çoktur, küllîdir veya cüzîdir gibi, hariçteyken bunların birinden ayrı bulunması mümkün olmamakla beraber, yargılarla kayıtlanamaz. Mahiyetin bu mezkûr hali varlıkla farklı mefhumu olduğuna delil olarak gösterilmiştir.¹⁹¹

Tabâtabâî *Üsûlü'l-Felsefe ve'l-Menhecü'l-Vâkî* adlı eserinde sofizmi eleştirirken de mahiyet ile varlık kavramları arasındaki farklılığa yer verir. Varlığın tek bir anlamda tüm eşyaya yüklem olabilmesine binaen varlık kavramı diğer tüm kavramlardan farklılık göstermektedir. Zira hariçteki hiçbir şeyi başkasıyla özdeş görmemekte yani insan, ağaç vb. şeyler arasındaki farklılıktan şüphe duymamaktayız. Varlık da tek anlamlı bir kavram olduğuna göre bu farklılığın bir kaynağı olmalı ki buna mahiyet denmektedir.¹⁹²

Murtaza Mutahharî söz konusu ayrımı açıklarken, vâkıada her şeyin iki zihnî sûrete sahip olduğunu kaydetmekte; vakiîlikle hükmettiğimiz şeylerin birbirinden temyîzini ve teşhîsini mümkün kılanın mahiyet, aralarında müşterek olanın ise varlık

¹⁸⁹ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 14.

¹⁹⁰ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 75; Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 148.

¹⁹¹ Rufâî, **Mebadi**, I, s. 196.

¹⁹² Tabâtabâî, **Usûlü'l-Felsefe ve'l-Menhecü'l-Vâkî**, II, s. 39-41.

olduğunu belirtmektedir. Mahiyet, “insan mevcuttur” ya da “ağaç mevcuttur” gibi önermelerin farklı anlamlar ifade etmesini de sağlamaktadır. Varlık ise söz konusu önermelerin alt ve ortak zeminini oluşturmaktadır.¹⁹³

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere varlığın ortak anlamlılığı ile varlık-mahiyet arasındaki zihinsel ayrım birbirini tamamlar nitelikte, hatta biri diğerine bağlı olmaktadır. Bu sebeple, varlığın, eşesli bir kavram olduğunu savunanlar, bunun devamı olarak da varlığın mahiyetin aynısı olduğunu, aralarında hiçbir zihinsel veya hariçî bir ayrımın söz konusu edilemeyeceğini savunmak durumunda kalmışlardır. Zira varlığın her yüklendiği şeyde farklı anlamlarda kullanılması, varlığın ancak özne ile belirlenmesi sonucunu doğurmak zorundadır. Eğer özne ile, varlıktan ne kastedildiği belirlenmezde, farklı önermelerdeki “vardır” tabiriyle ne kastedildiği müphem kalır ve önerme bir şey ifade etmez hale gelir.¹⁹⁴

Varlığın ortak anlamlı olduğunu savunup hatta bunun delile ihtiyaç bırakmayacak kadar bedîhî olduğunu kabul eden kimi düşünürler, varlık ile mahiyet arasındaki zihinsel ayrıma, müstakil olarak değinmemişler, sadece ortak anlamlılığın bir sonucuymuş gibi kısaca temas etmişlerdir. Nitekim Molla Sadra *Esfar*'da bu meseleyi işlememiş; aynı şekilde Tabâtabâî de bunu *Nihâye*'de ortak anlamlılık içerisinde zikretmiştir.¹⁹⁵

¹⁹³ Tabâtabâî, **a.g.e**, Usul-u felsefe, II, s. 41.

¹⁹⁴ Haydari, **Durûs**, I, s. 178.

¹⁹⁵ Tabâtabâî, **Nihâye**, s. 19-21.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
VARLIĞIN GERÇEKLIK DÜZEYİ

I. VARLIĞIN ASILLIĞI VE MAHIYETİN İTİBARÎLİĞİ

Varlığın asıllığı ve mahiyetin itibariliği görüşü, İslam düşüncesinde, varlık hakkında, tartışılmış en temel ve en önemli konuların başında gelmektedir. Problemin bu derece temel ve önemli oluşu, konunun tüm varlık hakkındaki tasavvuru etkilemesi, asıllık veya itibarilik görüşlerine paralel olarak varlıkbilimle ilgili birçok meselenin renk değiştirip yeni bir boyut kazanmasındandır.

Bu problem yaygın olarak “varlığın asıllığı ve mahiyetin itibariliği” adıyla ele alınmakla beraber “varlığın mahiyete üstünlüğü”¹⁹⁶, “varlığın ‘ayn olarak tahkiki”¹⁹⁷, “varlığın aynî bir hakikatının olması”¹⁹⁸ gibi muhtelif başlıklar altında da işlenmiştir. Problemin zikredilen farklı isimlerle anılması, nispeten yeni bir mesele olmasına ve buna bağlı olarak tarihsel bir gelişim sergilemiş olmasına dayandırılabilir. Bunun yanında, konuyu ele alan filozofun, söz konusu mesele ile ifade etmek istediği meramını, daha başlıkta verme isteği de sebep olarak gösterilebilir. Nitekim kimi başlıklarda sadece varlık ve ona ilişkin vasıf zikredilmekteyken kimisinde de varlık, mahiyetle karşılaştırmalı olarak vazedilmektedir. Sebzevârî sonrasında, meselenin, en azından İran havzasında, varlığın asıllığı ve mahiyetin itibariliği (asâletü’l-vücûd ve i’tibariyyetü’l-mâhiyye) olarak yerleştiğini ve Tabâtabâî’nin de bu doğrultuda hem *Bidâye* hem *Nihâye* hem de *Usûl-u Felsefe’de* konuyu zikredilen başlıkla işlediğini söyleyebiliriz. Biz de tezimizde filozofumuzu takip ederek aynı başlıkta incelemeyi uygun gördük.

Varlığın asıllığı meselesinin nispeten yeni bir problem olduğunu söylememizin nedeni, Molla Sadra öncesinde müstakil ve temel bir mesele olarak ele alınmamış olmasındandır. Sadra öncesi filozofların, özellikle de Farâbî ve İbn

¹⁹⁶ İzutsu, **İslam’da Varlık Düşüncesi**, s. 125

¹⁹⁷ Sadra, **Meşâîr**, s. 60

¹⁹⁸ Sadra, **Esfar**, I, s. 63

Sinâ'nın kimi ibarelerinden onların, varlığın asıllığını savunduklarını söylemek mümkünse de, aynı filozofların diğer bazı ifadelerinde bunun tam zıddını yani mahiyetin asıllığını destekleyecek izlere rastlamak mümkündür. Râzî'nin, kendisinden önceki filozofların görüşlerini özetlediği *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* adlı eserinde, varlıkla ilgili genel kâideleri zikrederken varlığın asıllığı veya buna delalet edecek herhangi bir konuya yer vermemiş olması tezimizi destekler mahiyettedir.

Varlığın asıllığı meselesi varlık kavramına değil, varlığın hakikatine göndermede bulunmaktadır. Tezimizin ikinci bölümünde varlığı, kavramsal düzeyde ele almıştık. Varlık kavramının zihnî analizlerine yer vermiştik. Bu bölümde ele alacağımız asıllık ve itibarlık tartışması ise, varlığın hariçteki, zihin dışındaki konumunu belirlemeye yöneliktir. Yine varlığın mahiyete ârız olduğunu işlerken, somut her nesnenin, zihinde varlık ve mahiyet olarak tahlilinin imkânına işaret etmiş ve bunun sadece zihinde gerçekleşen bir tahlil olduğunu belirtmiştik. Hariçte her nesne, varlık ve mahiyetin birlikteliği ile bulunmakta ve herhangi bir tahlile, bölünmeye izin vermemektedir. Hariçteki “masa” için hem “masalık” hem de “masanın varlığı” ayrı ayrı söz konusu olmamakta, tam bir bütünlük içinde bulunmaktadır. Diğer bir tabirle, “varlığı” olmaksızın “masalık” hariçte bulunmamaktadır. “Masa” sûreti zihne geldiğinde ise “masalık” ve “varlık” birbirinden ayrılabilen, varlığını dikkate almaksızın sırf “masalık” kavramı düşünülebilmektedir. Bu da mahiyetin, varlığından sadece zihinde ayrılabilir olduğunu göstermektedir.¹⁹⁹

Varlığın, kavramsal düzeyde ele alındığında mahiyetten ayrılabilir yapısı, hakikat ve dış gerçeklik düzeyinde tamamen zıt bir konuma geçmekte, herhangi bir bölünmeyi kabul etmeyen bir blok halini almaktadır. Haricî nesnelere baktığımızda tam bir bütünlük görmekteyiz. Söz konusu bu bütünlüğün kaynağının sorgulanması, bizi tartışmakta olduğumuz asıllık ve itibarlık tartışmasına götürmektedir. Mademki hariçte yekpare bir bütünlük var, bunun kaynağı sadece zihinde ayrıştırılabildiğimiz iki mefhumdan hangisidir? Burada vurgulanması gereken, kavramsal düzeyden değil de, hakikat, gerçeklik düzeyinden bahsediliyor oluşudur.

¹⁹⁹ İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, s. 125

Hariçteki bu yekpareliğin kaynağının, varlık olduğunu söyleyenler, varlığın asıllığı öğretisini benimsemiş filozoflardır. Bunun karşısında mahiyetin asıl olup, varlığın itibarî olduğunu söyleyen filozoflar da mahiyetin asıllığı öğretisini kabul etmiş filozoflardır. Her iki görüşün bir çeşit telifi sayılabilecek bir üçüncü görüş de Zorunlu Varlık'ta varlığın asıl, mümkün varlıkta da mahiyetin asıl olduğunu savunmaktadır. Bu üçünden başka, az sayıda filozof tarafından temsil edilen hem mahiyetin hem varlığın asıllığı teorisi de vardır ki başta Tabâtabâî olmak üzere hemen hemen tüm aşkın hikmet okulu filozofları tarafından böyle bir düşüncenin asılsızlığı, temelsizliği zorunlu olarak görülmüştür. Meselenin tarihi arka planını daha detaylı olarak tarihçe kısmında vereceğiz.

Varlığın asıllığının kurucusu olarak görülen Sadrâ'nın konu ile ilgili görüşlerinden, onun bu düşünceye (varlığın asıllığı) kişisel bir tecrübe sonunda kâil olduğunu anlamaktayız. Diğer bir tabirle, varlığın hakikati ile ilgili bilgiye husûlî bilgi ile değil, huzûrî bilgi ile ulaşabilmektedir. Zira varlık, her şeyi kuşatan bir hakikat olarak, tanımlanamaz niteliktedir. Husûlî bilgi, mahiyetler ve tanımlar üzerinden elde edilebilmektedir. Tezimizde ikinci kısmında da gösterdiğimiz üzere, ne tam tanım ne de eksik tanımla, varlığı tanımlayabiliriz. Dolayısıyla husûlî bilgi ile varlığın bilinmesi imkânsız hale gelmektedir. Tabâtabâî, ilimle ilgili açıklamasında, husûlî bilgiyi, hariçteki şeylerin bilgisine, mahiyetlerinin elde edilmesi (tahsîl) sayesinde ulaşılan bilgi olarak tanımlar.²⁰⁰ Varlığın tanımının olmaması, mahiyetinin olmaması ile eşanlamlıdır. Zira bir şeyin haddi yani tanımı onun mahiyeti demektir.

Varlığın bu tanımlanamaz niteliği, onun, mutlak bilinemez oluşunu gerektirmemektedir. Zira insanın tüm bilgisi husûlî bilgidir oluşmamaktadır. Husûlî bilgiyle bildiklerimizin yanı sıra bir de huzûrî bilgi ile bildiğimiz şeyler vardır. Mesela, insanın kendini bilmesi, bu çeşit bir bilmedir. Kişi kendisi bilmek için, ne mahiyete ne de başka bir şeye ihtiyaç duyar. Kendiliğinden, bedîhî olarak kendisinin farkındadır. Varlığın bilgisi de, tıpkı kendimizi bilmemiz gibi, herhangi bir mahiyete ihtiyaç bırakmaksızın hâsıl olmakta yani huzûrî olarak bizde bulunmaktadır. Herkes varlığın ne olduğunu bilmekte ve “x vardır” gibi bir önerme ile karşılaştığında, bu

²⁰⁰ Tabâtabâî, *Bidâye*, 173

önermenin ne anlama geldiğini açık bir şekilde anlamaktadır. Nitekim varlığın Arapça'daki karşılığı olan “vücûd” ile bulunmak anlamındaki “vicdân” arasındaki etimolojik bağlantıyı da dikkate aldığımızda, varlık kavramının nefiste hazır bulunduğunu söylemek güç değildir.²⁰¹

Kavramsal düzeyde işlenen ve ispat edilen meselelerle gerçeklik düzeyindeki meseleler arasında sıkı bir irtibat vardır. Daha doğru bir ifadeyle, bu meseleler bir silsile ile birbirini takip etmekte, bir önceki mesele sonraki için zemin hazırlamakta ve sonraki gelen mesele de önceki mesele üzerine bina edilmektedir. Örneklendirmek gerekirse, safsata ile felsefenin arasını ayıran temel husus gerçekliğin kabulüdür. Nitekim görüşlerini incelediğimiz Tabâtabâî de hem *Bidâye* hem de *Nihâye*'ye gerçekliğin ispatı ile başlamaktadır. Buna ek olarak *Usul-u Felsefe*'de sofistlerin delillerini uzun uzadıya işlemiş ve bunlara teker teker cevaplar vermiştir.

İkinci Bölüm'de, mahiyet ve varlık arasındaki kavramsal farka dikkat çekilmiş, bu iki kavramın aklî tahlil neticesinde birbirinden ayrılabilir oluşu ortaya konmuştu. Dolayısıyla haricî gerçeklik için karşılık gelecek şey, bu iki kavramdan birisi olmalıdır. Tek bir gerçekliğe iki aslın birden karşılık gelmesi, filozoflar tarafından vicdana zıt olarak görülmüş ve buna itibar edilmemiştir. Bununla beraber hem mahiyetin hem de varlığın asıl olduğunu savunan filozoflar yok değildir. Problemin tarihi ile ilgili bölümde, bu filozoflara ve düşüncelerine yer verilecektir.

Varlığın asıllığı ve mahiyetin itibarılığı öncesinde, varlığın kavramsal düzeydeki özelliklerinin tahlili ve gerektiğinde ispatı, aşkın hikmet okulu filozoflar tarafından, aynı zamanda varlığın asıllığının da birer delili ve hazırlayıcısı mesabesinde olmuştur.²⁰²

Hazırlayıcı meseleler ve delilleri yanı sıra varlığın asıllığına doğrudan deliller de serdedilmiş, başta Sühreverdî olmak üzere, mahiyetin asıllığı savunusu altında

²⁰¹ Vücûd, vicdân ve veçd kelimeleri arasındaki muhtemel ilişki için bkz. İbrahim Kalın, “Molla Sadra's Realist Ontology of Intelligibles and Theory of Knowledge”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, 2002, VII, s. 13

²⁰² Gulâm Rızâ Feyyâzî, **Ta'lika**, I, s. 41

yapılan itirazlara cevaplar verilmiştir. Deliller ve yapılan itirazlara verilen cevaplar da ilgili bölümde tafsilatıyla ele alınacaktır.

Varlığın asıllığının kendisinden önce gelen meselelerle sıkı irtibatı yanında ve belki de daha açık bir şekilde kendisinden sonra, üzerine bina edilecek meselelerle irtibatı da üzerinde durulması gereken bir mevzudur. Varlığın asıllığını, kitaplarında müstakil inceleme konusu yapan Sadra, Sebzevârî ve Tabâtabâî gibi filozoflar bu sıkı ilişkiyi göz önünde tutarak, varlığın basit oluşu ve dereceliliği gibi varlıkla ilgili temel yargılarını, bu incelemelerinin hemen akabine yerleştirmişlerdir.

Bu açıklamaların ardından, varlığın asıllığı ve mahiyetin itibariliği bölümünde yer verilecek alt başlıklar da açığa çıkmış olmaktadır. Varlığın asıllığı probleminin kısa tarihî arka planı, asıllık-itibarilik mefhumlarının ne manalara geldiği ve bu meselede hangi manalarda kullanıldıkları, varlığın asıllığına getirilen deliller ve bu delillerin yanında yapılan itirazlara verilen yanıtlar detaylı olarak işlenecektir.

A. Varlığın Asıllığının Târihî Arka Planı

Varlığın asıllığı meselesi, daha önce de belirttiğimiz üzere, nispeten yeni sayılabilecek bir konudur ve mesele etrafındaki görüşler de “müteahhirîn filozofları”²⁰³ olarak niteleyebileceğimiz İbn Sînâ sonrası felsefe çevrelerine aittir. Konu ile ilgili merkez kabul edilecek isimler Sühreverdî ve Molla Sadra’dır. Sühreverdî, mahiyetin, asıl olup varlığın itibarî, zihnin ürettiği bir kavram olduğunu savunurken, Sadra ilmî hayatının ilk yıllarında hocası Mîr Damâd’ın izinde giderek, mahiyetin asıllığını savunmuş, ama –kendisinin söylediğine göre- ilâhî bir lütufla gerçeği hem de hiçbir zaman değişmeyecek gerçeği görerek, tecrübe ederek, varlığın asıllığını savunmaya başlamış ve mahiyetin bunun zıddı olarak zihnî itibardan ibaret olduğunu söylemiştir.

²⁰³ Varlığın asıllığı veya mahiyetin asıllığı ile ilgili görüşleri İbn Sinâ sonrası filozoflara müteahhirîn dönem adlandırmasıyla atfetmemizin nedeni, meseleyi ilk defa müstakil olarak ele alan ve bu anlamıyla kurucusu sayılan Molla Sadra’nın bizzat kendisinin, konu ile ilgili görüşleri, özellikle de mahiyetin asıllığı savunusunu, söz konusu felsefe çevrelerine hasretmesidir. Bkz. Sadra, **Esfâr**, I, s. 73

Sadrâ'nın en temel mesele olarak gördüğü ve diğer tüm felsefî hakikatlerin dayanağı kabul ettiği “varlığın hakikati”ni merkeze aldığı ve bu merkez etrafında düşüncelerini işlediği eseri *Meşâir*'deki bu dönüşümü anlattığı satırlar, meselenin öneminin kavranmasında bize yardımcı olabilir:

“Varlık problemi felsefî temellerin temeli, ilâhî meselelerin dayanağı, tevhid ilminin ve öldükten sonra dirilişin ve başka birçok meselenin etrafında döndüğü merkez olması sebebiyle ve varlıkla ilgili varılan sonuçlar itibarıyla yalnız bana ait olan, bilmeyen ve gafil olanların diğer temel meselelere de bu cehaletlerinin sirayet ettiği varlığın hakikati ile kitaba başlamayı uygun gördüm. Bu meyanda da ilk olarak her mevcutta, sabit aslın ve tek hakikatin varlık olduğunun ispatı ve varlık dışındaki her şeyin yansıma ve gölgeden ibaret olduğunu ele alacağız. Böylece tüm bir varlığın, fertlerinin ve türlerinin farklılığına rağmen tek bir hüviyete sahip bir cevher olduğunu, farklı alt ve üst derecelere sahip oluşu gibi sadece bizim tarafımızdan ulaşılan ve ifade edilen bilgilere yer vereceğiz.”²⁰⁴

Sadra'nın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, varlığın asıllığı tezi bir dönüm noktası olarak kabul edilmiş ve aşkın hikmet okulu denen, kendisinden sonra gelen Lâhicî, Sebzevârî ve Tabâtabâî tarafından benimsenerek bir felsefî okul haline getirilen sistemin temel yapı taşı haline gelmiştir. Bu önemine binaen, *Meşâir* adlı eserini, bu tez üzerine oturtmuş ve kendine has kabul edilen cevherî hareket, akıl-âkil-ma'kul birliği gibi felsefî teorilerinde hep bu varlığın asıl oluşunu zemin olarak kullanmıştır.²⁰⁵

Meselenin daha iyi kavranabilmesi açısından kısa bir tarihî analize girmek faydalı olacaktır. Fakat tarihî açıdan tahlile, mesele etrafındaki görüşlere girmeden önce ve tüm bunları dışarıda bırakarak, salt aklî açıdan baktığımızda 4 temel varsayımın imkânını görmekteyiz:

- 1) Varlık ve mahiyetin her ikisinin de asıllığı,
- 2) Varlık ve mahiyetin hiçbirinin asıl olmayışı, diğer bir tabirle itibarîlikleri,

²⁰⁴ Sadra, *Meşâir*, s. 52-53; benzer ifadeler *Esfâr*'da da yer verilmiştir. Bkz. Sadra, *Esfâr*, I, s. 73

²⁰⁵ Muhammad Kamal, “Rethinking Being: From Suhravardi to Molla Sadra”, *Journal of Shi'a Islamic Studies*, London, 2009, Vol. II, No.4, s. 433

3) varlığın asıllığı, mahiyetin itibarîliği,

4) mahiyetin asıllığı, varlığın itibarîliği.

Aklın, somut nesnelere soyutlaması neticesinde ulaştığı iki temel kavram olan varlık ve mahiyetin, asıllık ile itibarîlik kavramlarıyla ilişkisi neticesinde ortaya çıkan bu dört ihtimal her ne kadar zihnen mümkün olsa da, hariçî dünya açısından düşündüğümüzde, ilk iki ihtimal nazar-ı itibara alınmamaktadır. Zira hariçte, tek bir gerçekliğin bulunduğu ve bu gerçekliğin de ispatından sonra ancak, bir felsefenin yapılabileceği, hemen hemen tüm Müslüman filozoflarca ön kabul olarak addedilmiştir. Bu açıdan baktığımızda ilk ihtimal hariçte tek değil de iki gerçekliğin olmasını gerektirmektedir. Zira asıl dediğimiz şey, gerçek, tahakkuk etmiş şey anlamına gelmektedir ve hem mahiyet hem de varlık için iki ayrı, müstakil gerçeklik hariçte “ikili gerçekliğe” sebebiyet vereceğinden, Tabâtabâî tarafından da vicdana aykırı, “zorunlu olarak imkânsız” görülmüştür.²⁰⁶

İkinci ihtimali düşündüğümüzde, varlık ve mahiyetin hiçbir gerçekliğe atıfta bulunmadıkları düşünülürken, bunun ilk ihtimalden de akla ve vicdana uzak olduğu görülecektir. Zira gerçekliğin inkarı felsefe değil sofizm, safsatadır ve bu görüşe binaen varlığın asıllığının ispatı bir yana hiçbir şeyin ispatı mümkün olmamaktadır. Tabâtabâî de, üç temel felsefe kitabının başında, hariçte bir gerçekliğin olduğu temel kabulünü yerleştirerek felsefeye girilebileceğini vurgulamıştır.²⁰⁷ Varlığın ve mahiyetin itibarî olduğunu kabul etmek, hariçte hiçbir gerçekliğin olmadığını, duyulanan her şeyin vehim ve hayalden öte bir değerinin olmadığını söylemek ile eş anlamlıdır ve bir filozof için kabul edilemez bir şeydir. Zikredilen mahzurlara binaen, bu iki ihtimal, İslam felsefesi tarihinde hiçbir filozof tarafından kabule şayan görülmemiştir.

Bununla beraber Sebzevârî'nin *Manzûme*'sinden öğrendiğimiz kadarıyla, kendi çağdaşlarından, “hikmetin kâidelerinden habersiz” birisi hem mahiyet hem de varlık için asıllığın söz konusu olacağına kâil olmuştur. Bu görüşünü de iyilik ve kötülüğün gerçekten bulunduğu, iyiliğin kaynağının varlık ve kötülüğün kaynağının

²⁰⁶ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 15

²⁰⁷ Örnek olarak bkz. Tabâtabâî, **Usûl-u Felsefe**, s. 63; **Nihâye**, I, s. 3; **Bidâye**, s. 6

da mahiyet olduğundan, sadır olan ‘gerçek’ şeylerin gerçekliğinin kaynağının da ‘gerçek’, ‘asıl’ olması gerektiği üzerine bina etmiştir. Yani hariçte bir kötülükten bahsedebiliyorsak, bunun yokluktan gelmesi mümkün değildir. Çünkü var olan bir şeyin kaynağı yok olamaz. Aynı şekilde iyilikten de söz edebiliyorsak, bunun da kaynağının yani varlığın gerçek olması gerekir. Bu şekilde hem varlık hem de mahiyet asıllık kazanmış olmaktadır. Sebzevârî, metnine bile almayı gerek duymadığı bu görüşü, haşiyesinde zikretmiş ve cevap olarak kötülüklerin bizzat var olmadığını, birtakım melekelerin olmamasından kaynaklandığını zikretmiştir. Melekelerin olmamasının illeti ise yokluktur çünkü yokluğun illeti yokluk dışında bir şey değildir. Dolayısıyla yok hükmündeki kötülükler için itibarî sayılabilecek bir mahiyetin yeterli olacağını belirtmiştir.²⁰⁸

İlk iki ihtimal saf dışı edildiğinde geriye üçüncü ve dördüncü ihtimaller kalmaktadır ki, her iki ihtimal de İslam felsefe tarihinde taraftar bulmuş, hararetle savunulmuştur.

Mahiyetin asıllığı ve varlığın itibarîliği belki de ilk defa Şeyhu’l-İşrâk Sühreverdî tarafından dile getirilmiştir. Varlık kavramının, kendisinden önceki Meşşâilerin zannettiğinin aksine, asıl olmayıp mücerret bir zihnî itibar olduğunu, hariçte hiçbir şeye karşılık gelmediğini, buna mukabil olarak hariçteki şeylerin, nesnelere mahiyetler olduğunu, daha doğru bir tabirle mahiyetlerin fertleri olduğunu savunmuştur. Sühreverdî’nin bu tezi, varlığın kendisi dışındaki bir şey tarafından tanımlanamaz oluşu ve apaçıklığı gibi Meşşâilerin temel tezlerine yöneltilmiş bir eleştiri olarak alınabilir. Zira Sühreverdî zamanında, varlığın asıllığı gibi daha sonraları Sadra tarafından ele alındığı şekilde bir karşıt tez bulunmamaktadır. Sühreverdî’nin varlık kavramının itibarîliğini vurguladığı bağlam da, kendisinden önceki Meşşâilerin varlık-mahiyet ilişkisini ele alma tarzlarını ve özellikle de hariçte bir mahiyet-varlık ikilemi sanısını hedef aldığını göstermektedir.²⁰⁹

Sühreverdî’nin mahiyetin asıllığı tezini felsefesinin temeli, yapıtaşı olarak görmediğini de belirtmemiz gerekir. Zira başta *Hikmetü’l-İşrâk* adlı eseri olmak üzere

²⁰⁸ Sebzevârî, *Şerhu’l-Manzûme*, I, s. 181. (2 numaralı dipnot)

²⁰⁹ İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 135

konuya yer verdiği kısımlar, yegâne Gerçeklik olarak kabul ettiği Nur metafiziğine geçmeden önce hazırlık aşaması diye nitelendirebileceğimiz Meşşâi eleştirisi yaptığı kısımlardır. Sühreverdî için yegâne gerçeklik, Nurlar Nuru'dur (Nuru'l-Envâr) ve hariçte bulunan her şey bu gerçekliğin sonsuz sayıdaki tezâhür ve tecellîlerinden ibarettir. Tekrar Sühreverdî'nin eleştirisine dönersek, İbn Sina, diğer eserleri ile beraber özellikle *İşârât*'taki varlık-mahiyet ayrımını anlattığı pasajlarda, Sühreverdî'ye göre, sadece zihinde bir ayırıştırma ile yetinmeyip bu ayırışma ve farklılığı harice de aktarma hatasında bulunmuştur. İbn Sina'nın söz konusu yerdeki ifadeleri şöyledir:

“Bil ki sen, bazen üçgenin anlamını anlarsın ve senin için dış dünyada var olduğu temsil olunmayıp çizgi ve yüzey olarak senin nezdinde temsil olunduktan sonra onun dışarıda varlıkla nitelenip nitelenmediğinden şüphe edersin.”²¹⁰

İşârât'ın başka bir yerinde de şöyle demektedir:

“Bil ki mahiyeti olan her şeyin dış dünyada varlık kazanması veya zihinlerde kavranması, ancak parçalarının kendisi ile birlikte bulunmasıyla gerçekleşir. (mahiyeti olan o şeyin), onun kurucusu olmaksızın iki varlık (zihinde veya dış dünyada) tarzından biri dışında bir gerçekliği olursa, o zaman ister sürekli gereken olsun ister olmasın varlık onun gerçekliğine eklenen bir anlam olur; aynı şekilde varlığının sebepleri de mahiyetlerinin sebeplerinden ayrı olur; insan olmaklık gibi. Doğrusu (insan olmaklığın) bir çeşit gerçekliği ve mahiyeti vardır. Ancak onun zihinde ve dış dünyada varlık kazanmış olması kurucu (nedeni) olmasından değil aksine ona eklenmiş olmasındandır. Eğer (varlık), onun kurucu (nedeni) olsaydı, onun anlamının, kendisini kuran parçalardan ayrı olarak zihinde (nefste) canlanması imkânsız olurdu. Böylece insan olmaklık kavramının zihinde varlığının meydana gelmesi ve onun dış dünyada var olup olmaması konusunda bir kuşkunun vukuu imkânsız olurdu.”²¹¹

Yer verdiğimiz bu iki örnek yani “insanlık” ve “üçgen” örnekleri, İbn Sina sonrası filozoflar tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. İbn Sina'nın sadık

²¹⁰ İbn Sina, *İşârât*, s. 126

²¹¹ İbn Sina, *İşârât*, s. 7

takipçisi ve savunucusu olan Tûsî, *İşârât*'a yazdığı şerhte, İbn Sina'nın varlık ve mahiyet arasındaki ayrıştırmasının sadece zihinde, tasavvurda olduğunu belirtmiş ve böyle anlaşılması gerektiğini söylemiştir.²¹² Tûsî'nin anladığı şeklin zıttı olarak, İbn Sina'nın aslında bu varlık ile mahiyet arasındaki ayrıştırmasının, sadece zihinde değil hariçte de vâkî olduğunu kastettiğini düşünenler de olmuştur ki Sühreverdî bunlardan biridir. Sühreverdî, buradan yola çıkarak da aklî itibarlar olarak kabul ettiği varlık, birlik, imkân gibi kavramların analizine kalkışır. Sühreverdî, zihindeki varlık-mahiyet farklılığının gerçek farklılığı (hâriçte) gerektirmediğinin, hariçte birbirlerinden ayrı olduklarına delalet etmediğinin altını çizer. Buna ilaveten, varlık kavramının zihinselliğine vurgu yapar ve tamamen itibarî olup, gerçek bir mevcutta bu varlığa tekabül eden hiçbir şeyin olmadığını savunur.²¹³ Sühreverdî'nin aklî itibarlardan saydığı varlık hakkındaki sözleri şöyledir:

“Varlık; siyahlık ve cevher, insan ve at hakkında tek bir anlamda ve tek bir kavram olarak kullanılır. Varlık, bu dördünden daha genel bir aklî anlamdır. Mahiyet, şeylik ve hakikat kavramları da mutlak olarak alındığında böyledir. Biz bütün bu yüklemelerin sırf aklî olduğunu (ve zihnimiz dışında var olmadıklarını) iddia ediyoruz. Çünkü varlık, siyahlıktan ibaret olsaydı, beyazlığa, siyahlığa ve cevhere aynı anlamda itlak olunmazdı.”

Varlığın birden fazla somut nesnede yüklem olabilmesini, tekrarını, onun genel bir aklî kavram olacağına ve kendi başına müstakil bir varlığının olmasının düşünülemeyeceğine kanıt olarak gösteren Sühreverdî, bu konuda başka birçok delil serdetmektedir. Bunlardan bazılarını varlığın asıllığına yöneltilen eleştiriler kısmında işleyeceğiz. Fakat bu delillerden birisini, varlık-mahiyet ilişkisi konusundaki İbn Sina'nın farklı yorumlanmasına açıklık getirdiği için burada bahsetmek yerinde olur.

Hikmetü'l-İşrâk şarihlerinden Kutbeddin Şirâzî, Sühreverdî'nin, “varlığın mahiyete hariçte zâit olmayışı da varlığın itibarî oluşuna delildir”, sözüne açıklık getirirken Meşşâî takipçilerinin varlığın mahiyete hariçte de zâit olduğunu söylediklerini belirtir. Ona göre, Meşşâîler bu konuda şöyle delil getirmişlerdir:

²¹² Nasîreddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut, 1993, I, s. 153

²¹³ İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 134-135

“Mahiyeti varlığı olmadan da akledilebilmekteyiz. Zira o mahiyetin varlığından, onu aklettikten sonra da şüphe edebilmekteyiz. Biri olmadan diğersinin düşünülmesi mümkün olan her iki şey, hariçte bir değil farklı olmak durumundadır. Netice itibarıyla varlık, mahiyete mugayirdir ve hariçte ona eklenmiştir.” Kutbeddîn Şîrâzî, alıntıladığımız bu delile cevap vermekte ve benzer istidlalle varlığın itibarlığını kanıtlamaya çalışmaktadır: “(Meşşâilerin) muhalifleri de aynı delillerle onlara karşı çıkmıştır. Şöyle ki, varlık, mahiyete hariçte zâid değildir; aksi takdirde varlığın varlığının kendisine zâit oluşu şeklinde teselsül gerekir. Çünkü biz, mesela Ankâ kuşunun varlığını aklederiz ve onun hariçte hâsıl olup olmadığından şüphe duyabiliriz. Eğer Ankâ’nın varlığı ve varlığının varlığı (hariçte) bir olsalardı, biri olmadan diğersini düşünmek mümkün olmazdı. Aynı şey varlığın varlığının varlığı için de söz konusu olur ve sonsuza kadar giderdi ki bu muhaldir.”²¹⁴

Kutbeddîn Şîrâzî’nin ifadelerinde de görüldüğü gibi, Meşşâilere, varlığın mahiyete hariçte de zâit oluşu fikrinin atfedildiği ve bu noktada Sühreverdî’nin eleştirilerine maruz kaldıkları açıkça ortadadır.

Sühreverdî’nin, bir başka eserinde de varlığı aklî kiplerden saydığını görmekteyiz. Buna göre aklî kipler problemi karmaşık yapısından dolayı birçok kişiyi yanıltmış, bu türden kavramların mahiyetleri yanı sıra hüviyetleri olduğu sanısına kapılmasına sebep olmuştur. Hâlbuki işin aslı böyle değildir. Biz “taş vardır” diye bir hükümde bulunduğumuzda varlık, söz konusu önermenin haricine taalluk etmez sadece bu önerme içerisinde bir şey ifade eder. Başka bir ifadeyle “taş vardır” önermesi kendi başına varlığın hariçte bulunduğunu göstermez, hariçte tahakkuk eden “taş”ın mahiyetinin kendisidir. Burada varlık, zihnin bazen dış dünyada bazen de zihinlerde bulunan mevcutları nitelediği bir sıfattır.²¹⁵

Varlığın zihnî sıfat oluşu ile ilgili konunun aydınlanması için, Sühreverdî’nin sıfatlar taksimi açıklayıcı mahiyettedir. Sıfatlar, Sühreverdî’de, ikiye ayrılmaktadır. İlk kısım hem zihinde hem de zihin dışında varlık sahibi sıfatlardır. İkinci kısım ise mahiyetlerin nitelendiği ama zihin dışında varlığı olmayan sıfatlardır ki varlık da

²¹⁴ Kutbeddîn Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti’l-İşrâk**, thk. Abdullah Nûrânî- Mehdi Muhakkik, Tahran, 1383, s. 182

²¹⁵ Sühreverdî, **Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk**, thk. Henry Corbin, Tahran, 1380, I, s. 346

bunlardan biridir. Herhangi bir mahiyetin bu türden yani ikinci kısım sıfatlardan biriyle nitelenmesi sadece o mahiyetin varlığını göstermekte, niteliğin kendisinin hariçte bulunmasını gerektirmemektedir.²¹⁶

Sühreverdî tarafından savunulan ve aklî delillerle desteklenen bu teori, felsefe çevrelerinde etkisini göstermiş ve Sadrâ dönemine kadar varlığını devam ettirmiştir. Nitekim Sadrâ'nın felsefî ilimlerde ustası sayılan Mîr Dâmâd da mahiyetin asıllığına taraftar olmuştur.²¹⁷ Sadrâ da ilim tahsilinin ilk yıllarında, hocasının görüşünü kabul etmiş ve kendi tabiriyle “hararetili savunuculuğunu” yapmıştır. İlerleyen yıllarda sistemin içerisindeki açıklıklarını fark etmiş ve mahiyetin asıllığının tam tersine itibarlılığını ve asıl olanın varlık olması gerektiğini, önceleri *Meşâ'ir* adlı eserinde ve on yıllık bir uzletten sonra da manevî tecrübesinin desteğiyle daha sistematik bir tarzda ele aldığı *Esfâr*'da geniş bir şekilde ele alıp işlemiştir.²¹⁸

Şüphesiz ki başta felsefe ustası Mir Dâmâd olmak üzere İsrâkilerin şeyhi olarak kabul edilen Sühreverdî gibi filozofların temel tezlerinin tam tersini savunmak, Sadrâ için kolay olmamıştır. Bu sebepten olsa gerek, mahiyetin asıllığından varlığın asıllığına geçişi anlattığı yerlerde ilahî yardımı öne çıkarmış ve manevî tecrübenin fonksiyonunu vurgulamıştır. Kendisinden önceki felsefî çevrelerce benimsenen mahiyetin asıllığının, Sühreverdî tarafından varlığın asıllığına getirilen eleştirilerin yanı sıra, insanların somut nesnelere tecrübesine görünüşte ters olması da, varlığın asıllığının ancak manevî bir tecrübe ile kazanılabileceğini desteklemektedir.

Varlığın asıllığının, mahiyetin asıllığının tersine insanların tecrübelerine uzak olmasının nedeni, hariçteki mevcutları birbirinden ayıran mahiyetlerin ilk bakışta gerçek olması gerektiği kanaatidir. Zira insan, taş, kitap gibi birbirinden farklı olduklarından şüphe etmediğimiz şeylerin, bizzat onları farklı kılan insanlık, taşlık, kitaplık mahiyetlerinin gerçekliğine delalet ettiğini düşünürüz. İnsanın gerçekliğini sağlayanın onun insanlığı, kitabı gerçek yapanın da onun kitaplığı olduğunu

²¹⁶ Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 346

²¹⁷ ‘Abd al-Rasul ‘Ubudiyyat, “The Fundamentality of Existence and The Subjectivity of Quiddity”, **Topoi**, v. 26, no. 2, 2007, s. 202

²¹⁸ Muhammad Kamal, **a.g.e.**, s. 428

zannederiz. Hâlbuki varlığın asıllığı öğretisi, bu mahiyetlerin zihin tarafından üretildiğini, kendilerince hiçbir hakikate sahip olmadıklarını, bu mahiyetlerin ardındaki gerçekliğin bizzat kendisinin, bu mahiyetlerin varlıkları olduğunu söylemektedir. Burada öne çıkan iki önemli kavram vardır. İlki mevcut, ikincisi varlıktır. Sadrâ bu iki kavramı çok açık bir şekilde ayırmaktadır. Mevcut dediğimiz şeyler mahiyetlerle beraber bulunan varlıktır. Varlık, adeta mahiyet elbisesine bürünmüş bir şekilde mevcut olmaktadır. Dolayısıyla burada mevzubahis olan mevcut değil varlıktır. Bu ikisinin karıştırılmaması gerekir.

Sadrâ'nın varlığın asıllığı görüşünün doğru anlaşılması için dikkat edilmesi gereken bir nokta daha vardır ki o da bizim tez boyunca vurguladığımız kavramsal olanla hakikî olan arasındaki farktır. Varlığın asıllığı dendiğinde kastedilen, varlık kavramının mahiyet kavramına bir üstünlüğü ya da birinin asıl olup diğerinin itibarî olması değildir. Aksine varlık kavramının hariçteki ferdi, karşılık geldiği şeyin asıllığı veya itibarîliği tartışma konusudur. Yoksa varlık kavramının felsefî kavramlardan olduğunu, itibarî özelliğini, kavramları açıklarken belirtmiştik. Sadrâ da *Esfâr*'da varlığın bir hakikatinin olduğunu yani asıllığın varlığa has olduğunu ispat ettiği bölümden hemen önce varlığın kavramsal açıdan soyutlama neticesinde gerçekleştiğini, itibarî olduğunu zikretmiştir.²¹⁹ İşte bu genel, apaçık, soyutlamaya dayalı ve itibarî olan varlık kavramının, bu kavramsallığının ötesinde bir hüviyeti, hakikati vardır ve kendisi dışındaki her şey de bu hakikat sayesinde var olmaktadır.²²⁰

Sühreverdî ile Sadrâ'nın görüşlerini karşılaştırdığımızda her ikisi de varlık kavramının itibarî olduğunda müttefiktir. Aradaki ihtilaf, varlık kavramının hariçteki karşılığı, ferdi üzerinde vuku bulmuştur. Sühreverdî'nin mahiyet merkezli yaklaşımına Sadrâ varlığı merkeze alarak karşılık vermiştir. İlki mahiyetlerin öncelikle mevcut olduğunu, varlığın ise o mahiyete bağlı olarak zihinde bir varlık kazanacağını savunurken Sadrâ ve tabiki varlığın asıllığı öğretisi için, mevcut olmanın asıl olarak varlık için söz konusu olduğunu, mahiyetlerin ise bu varlık

²¹⁹ Sadra, *Esfâr*, I, s. 63

²²⁰ Hasan, Hasanzâde Âmûlî, *Haşiye-i Hasanzade Âmûlî ale'l-Esfar*, Tahran, 1383, I, s. 66

sayesinde, varlık vasıtasıyla var olabileceğini savunmaktadır. Bu ‘öncelikli’ veya ‘vasıtayla var olmak’ kavramları büyük bir önem taşımaktadır. Zira varlık için asıl dediğimizde mahiyetin yokluğundan bahsediyor değiliz. Asıl hedeflenen, haricî gerçekliğin öncelikle iki kavramdan hangisine tekabül ettiğini ortaya koymak ve diğerinin de bu asıl olan sayesinde ikincil ve ârizî olarak var olduğunu ispatlamaktır. Nitekim Tabâtabâî, mahiyetin varlık karşısındaki konumunu belirtirken, mahiyetin varlığın âriz olmasıyla asalet kazanacağından bahseder.²²¹

Varlığın asıllığının gerçekleşme sürecini şu şekilde vazedebiliriz. Hariçte bulunan bir nesneyle karşılaştığımızda zihin, bu nesnenin varlığı ile neliğini birbirinden ayırmaktadır ki bunun ilkinde varlık, ikincisine mahiyet dendiğini söylemiştik. Nesne, hem mahiyetine hem de varlığına atfedilerek iki önerme haline getirilebilir. Mesela, “kitap vardır” ve “bu haricî nesne kitaptır” şeklinde iki farklı önerme elde edebilmekteyiz. Nesneyi ilk önermedeki mahiyetine atfettiğimizde diğer nesnelere farklılığını ön plana çıkarmaktayız. Varlığına atıfla bir önerme kurduğumuzda ise kendisiyle beraber var olan diğer nesnelere arasında bir irtibat kurmakta ve benzerliğini öne çıkarmaktayız. Bu somut gerçekliğin (nesne) zihinde ayrılan iki cihetinin, hariçte tek bir nesne olmasından ötürü, hangisinin bu haricî gerçekliğe atıfta bulunduğu, diğer bir tabirle hangi kavramın hariçte hakikî bir hüviyetinin bulunduğu sorusuna, varlık cevabını vermek, varlığın asıllığını benimsemek anlamına gelmektedir.²²²

Tüm haricî nesnelere arasındaki farklılığın kaynağı olarak görülen mahiyetin, asıl kabul edilmesi belki de hariçteki farklılık ve çokluğun açıklaması için benimsenmiş bir görüştür. Zira nesnelere arasındaki ortak zemini oluşturan varlık, gerçeklik kazandığı takdirde ve mahiyete üstünlüğü kanıtlandığı zaman, hariçteki çokluğun izahı problemi belirecektir. Mahiyetler asıl kabul edildiğinde ise bu farklılık ve çokluk kendiliğinden hallolmuş olur. Bununla beraber unutulmaması gereken bir nokta daha vardır. Hariçteki çokluğun kaynağının mahiyetlere bağlanıp, mahiyetlerin haricî bir gerçekliğe tekabül ettiği düşünüldüğünde, bu sefer birliğin

²²¹ Tabâtabâî, *Nihâye*, I, s. 34

²²² İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 127

nasıl sağlanacağı sorusu kendini hissettirmektedir. Bir mahiyeti başka bir mahiyet üzerine yüklemlediğimizde, mesela “insan yazıcıdır” dediğimizde ve mahiyetlerinin asıl gerçekliğe sahip olduğunu kabul ettiğimizde, söz konusu yüklemleme gerçekleşemez. Zira “insan” ile “yazıcılık” birbirinden tamamen farklı ise, ki mahiyetin asıllığı bunu gerektirmektedir, hangi müşterekte bu “yazıcı olmaklık”, “insana” yüklenilebilecektir. “Yazıcılık” hariçteki insanın varlığı sayesinde ona hamledilebilmektedir. Eğer varlığı itibarî kabul edersek, asıl olanın itibarî olana hamlinin, aklen saçmalığı gerektireceğinden bu yüklemleme hiçbir zaman gerçekleşemeyecektir.²²³

Sadrâ sonrası aşkın hikmetin en önemli savunucularından olan Sebzevârî, asıllık konusunda bu bahsettiğimiz birlik meselesine dikkat çekmiş ve mahiyetin asıllığının kabul edilmesinin basit bir mesele olmayıp Zorunlu Varlık’ın tevhîdini yani birliğini tehlikeye soktuğunu belirtmiştir. Ona göre eşyadaki çokluğun kaynağı olan mahiyet asıl olamaz. Asıllık, birliği sağlayanın bir niteliği olmalıdır. Varlık sayesinde tüm farklılıklar ortak bir paydada toplanabilmektedir ve karanlıklar bu birliğin ışığı sayesinde yok olup gitmektedir.²²⁴

Mahiyetin asıllığı öğretisine yöneltilen bu birliği sağlayamama eleştirisi, farklı bir tarzda varlığın asıllığına bu defa farklılığın sağlanamaması şeklinde yöneltilebilir. Şayet varlık, hariçte bir karşılığa sahipse ve bu varlık sayesinde farklılıklar birleşmekte, bir araya gelmekteyse, peki bu müşahede ettiğimiz farklılık nereden kaynaklanmaktadır? Varlık ile birlik sağlanırken, farklılık göz ardı mı edilmektedir? Varlığın asıllığına yöneltilecek en esaslı soru da budur. Varlığın asıllığını savunan filozoflar bu çokluk ve farklılık problemini, varlığın dereceliliği üzerinden çözmeye çalışmışlardır. Böylelikle asıllık ve derecelilik varlığın en önemli nitelikleri olmuş ve birbirini tamamlayan bir yapı arz etmeye başlamıştır. Varlığın, gerçeklik düzeyindeki dereceliliğini ikinci kısımda işleyeceğimiz için şimdilik bu kadarla yetinelim. Fakat şunu kaydedelim ki, varlığın asıllığı ispatlanmadan ve karşı

²²³ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, I, s. 186-187

²²⁴ Sebzevârî, *a.g.e.*, s. 189

tarafın itirazları çürütülmeden derecelilikten bahsetmek de anlamsızdır. Zira derecelilik bir anlamda asıllık üzerine bina edilen bir özelliktir.

Tabâtabâî'ye geldiğimizde, aşkın hikmetin son yüzyıldaki en önemli temsilcisi olarak, varlığın asıllığı problemini tüm felsefî eserlerinde, delillerini zikrederek işlemiş ve diğer felsefî meselelerle irtibatını ortaya koyarak önemine dikkat çekmiştir. Sadece delilleri zikretmekle kalmamış, başta Sühreverdî olmak üzere, varlığın asıllığını kabul etmeyenlerin yönelttiği eleştirilere cevaplar vermiş, felsefî açıdan bunların bir değerlendirmesini yapmıştır. Aşkın hikmet okulu için vazgeçilmez bir önemi bulunsa da, irfânı bu meselede felsefî problemin içine katmamış, Sebzevârî'de gördüğümüz varlığın asıllığı lehindeki bazı irfânî desteklere kitaplarında yer vermemiştir. O, hem delilleri sunarken hem de eleştirilere cevap verirken salt aklî bir çaba yürütmüş ve böylece felsefe dairesi içerisinde meseleyi çözümlenmeye çalışmıştır.

Tabâtabâî sonrasında da varlığın asıllığı problemine yaklaşımlar devam etmiş, mesele güncelliğini yitirmemiştir. Son dönemde, asıllık ve itibarîlik hakkında geliştirilen yeni fikirlerden biri de, Tabâtabâî'nin öğrencilerinden ve aynı zamanda *Nihâyetü'l-Hikme* eserine geniş ta'likatı olan Gulamrızâ Feyyâzî'ye (d. 1949) aittir.

Tabâtabâî'nin, hariçte tek bir gerçeklik olmasından ötürü, buna karşılık gelecek olanın da mahiyet veya varlıktan sadece biri olacağını belirttiği cümleye yazdığı ta'likte, itiraz sadedinde hem mahiyetin hem de varlığın mevcutluğunun imkânını tartışır. Tabâtabâî'nin anladığı tarzda bir "katı asılcılık" görüşüne kapılmadan da meselenin hallolunabileceğini göstermeye çalışır. Buna göre, hem varlık hem de mahiyet asıl (aynî) gerçekliğe sahiptir ama bu, her birinin kendine has gerçekliği olduğu anlamına gelmez. Dikkat edilmesi gereken Feyyâzî'nin, yukarıdaki hem mahiyetin asıllığını hem de varlığın asıllığını savunanlardan kendini ayırma çabasıdır. Her ikisinin de asıllığını ayrı ayrı kabul etmemektedir. Feyyâzî, bu aynî hakikate sahip mahiyet ve varlığın, haricî gerçeklikle olan bağlantısını kurarken bu gerçekliğin her ikisinin de aynı anda ferdi (misdâk) olduğunu savunmaktadır. Varlığın bir ferdi oluşu başkasıyla ortaklığı, mahiyetin ferdi oluşu da farklılığı sağlamaktadır; ama bu tek bir gerçekliğe atıf şeklinde olmaktadır. Haricî gerçeklik bakımından bu farklılaşma ve aynılaşma cihetleri aynı olmaktadır. Tabâtabâî'den

Feyyâzî'yi ayıran temel bir fark olmamakla beraber bir vurgu farkı gözlemlenmektedir. Mahiyetin mevcutluğunun üzerine, bazı aşkın hikmet mensupları tarafından gereğince vurgu yapılmadığından olsa gerek, Feyyâzî böyle bir gereksinim duymuş olabilir.²²⁵

Tarihsel açıdan bakıldığında varlığın asıllığı problemi, İslam felsefesinin özellikle İbn Sina sonrası dönemine ait bir mesele olarak karşımıza çıkmakta ve bugün için de güncelliğini devam ettirmektedir. Bu kısa tarihî arka plandan sonra, Aşkın Hikmet okulunda merkezî konuma sahip bu görüş için Tabâtabâî tarafından ileri sürülen delilleri ve karşısında bulunanların eleştirilerini görelim.

B. Varlığın Asıllığının Delilleri ve Karşıt Eleştirilere Cevaplar

Yukarıda zikrettiğimiz üzere, varlığın asıllığının, ilk bakışta insanın nesneyle irtibatına görece uzak olması, güç anlaşılır olması nedeniyle aşkın hikmet mensubu filozoflar, varlığın asıl oluşu ile ilgili birtakım deliller ileri sürmüşlerdir. Bu delilleri ilk defa öne süren Molla Sadrâ olmuştur. Sadrâ, *Esfâr*'da, delilleri muhtelif konular içerisine serpmiştir. Bu delilleri, *Meşâir* adlı eserinde ise bir arada vermiş ve toplam sekiz delil zikretmiştir. Konumuz Sadrâ'nın varlığın asıllığı meselesindeki görüşleri olmadığı için bunlara girmeyeceğiz. Sebzevârî de *Manzûme*'sinde bunlardan altı delile yer vermiştir. Tabâtabâî'ye geldiğimizde asıllık konusuna dair, dört temel delil görmekteyiz. Bu delillerin yanı sıra gerek Sühreverdî'den gelen eleştirileri gerekse de Devvânî'nin varlığın asıllığına getirdiği detaylı yorumu ele alıp cevaplar vermiştir.²²⁶

Tabâtabâî'nin varlığın asıllığına dair ilk delili, mahiyetin yapısına dayanmaktadır. Zihnî varlık konusunda da zikrettiğimiz üzere mahiyet, sadece kendisi itibarıyla, hariçten herhangi bir şey dikkate alınmaksızın ele alındığında, varlık ve yokluğa eşit mesafede bir özellik sergiler. Mahiyet için en önemli özellik, onun varlık ve yokluğa aynı uzaklıkta olup, zatında bunları barındırmıyor oluşudur. İşte bu özellik, mahiyeti, varlıktan ayıran en temel niteliktir. Diğer yandan, bizler

²²⁵ Gulamrızâ Feyyâzî, *Ta'likât alâ Nihâyeti'l-Hikme*, I, s. 33-34

²²⁶ Rufâî, *Mebâdî*, I, s. 205

mahiyetler için “vardır” veya “yoktur” gibi hükümleri kullanabilmekteyiz. Mesela, “insan vardır”, “kitap vardır” diyebildiğimiz gibi “insan yoktur”, “kitap yoktur” diye yargılarda da bulunabilmekteyiz. Mahiyetler, varlık veya yokluğa nispetle bir önermede bulunabildiği gibi, kendi zâtî özelliklerine, zâtına ait olan şeylerle de mülâhaza edilip önermeler kurulmasına izin vermektedir. Mesela, “insan cevherdir, canlıdır, düşünendir” dediğimizde, insan mahiyetinin zâtına ait nitelikleri, insana yüklem kılmış olmaktadır. Varlık ve yokluğa nispetle kurulan önermeler ile zâtî özelliklere nispetle kurulan önermeler arasında, dikkat edildiğinde, önemli bir fark vardır. Varlık veya yokluk, insan için olumlu olmuş veya olumsuzlanmış bir halde kullanılabilirken, zâtî özelliklerden “cevherlik, canlılık, düşünen olmaklık” insandan olumsuzlanmamaktadır.

Bu açıklamalardan sonra varlığın, mahiyetin zâtî özelliklerinden olmadığı ortaya çıkmaktadır. Varlık, mahiyetin zâtına ait olmadığı için de dışarıdan gelmek zorundadır. Mahiyeti, yok hükmünde iken yani var değilken varlığa çıkaran, kendisi olamayacağına göre, varlık bu vazifeyi üstlenmelidir. Varlığın asıllığından anlaşılan da budur.²²⁷ Bu durumda mahiyet, varlıkla bir gerçeklik kazanmaktadır ve varlıkla nitelenmediği zaman yok sayılmaktadır (bâtılı’z-zât). Mahiyetin asıl olmayıp bir itibar addedilmesi de, bu hususî konumundan kaynaklanmaktadır.²²⁸

Tabâtabâî, bu anlamdaki asıllığın sadece aşkın hikmete ait bir tez olmadığını, aynı zamanda Meşşâîlerin de bunu böyle kabul ettiklerini ısrarla belirtmektedir. Bu ısrarın bir sebebi, görece yeni sayılan ve diğer düşünce okulları (kelam, işrâkilik vb.) tarafından paylaşılmayan bu görüşe mesnet arama girişimi olabilir ve bu sayede bir meşruiyet kazandırılmak istenmiş olabilir. Meşruluk kazandırmanın ötesinde belki daha gerçekçi bir sebep daha vardır ki o da başta İbn Sînâ ve Behmenyar (ö. 1066) olmak üzere Meşşâîliğin önde gelen isimlerinin tabîî küllî hakkındaki görüşleridir. Platon’dan İslam dünyasına intikal eden meselelerin en önemlisi sayılabilecek “idealar teorisi”, İslam dünyasında küllîler olarak karşılanmış ve daha özeldede “tabîî küllî” kavramı ile mahiyet problemine dönüştürülmüştür.

²²⁷ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 15

²²⁸ Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 34

Mahiyetin herhangi bir şart olmaksızın nazar-ı itibara alınması tabî küllî olarak isimlendirilir. Bu tabî küllînin varlığı meselesi İslam filozoflarını fazlaca meşgul etmiş ve müteahhirûn dönemi filozofları tarafından müstakil eserlerde işlenmeye başlanmıştır.²²⁹ Varlığın asıllığına kâil olanlar, küllî-i tabî olan bu mahiyetlerin varlıklarını inkâr etmemekle beraber hariçte, sadece fertleri vasıtasıyla var olduklarını kabul etmişler ve böylece küllî-i tabînin varlığı ile mahiyetin itibarî olmasını telif etmeye çalışmışlardır.²³⁰

Varlığın asıllığı meselesi ile alakalı olarak, tabî küllî ıstılahının yanı sıra, a'yân-ı sâbite terimi de aşkın hikmet filozofları tarafından kullanılan diğer önemli bir ıstılahtır. Özellikle Molla Sadrâ, farklı düşünce ekollerinin farklı isimlendirmelerde bulunmalarına rağmen, “asıl” olarak kabul edilen varlığın karşısındaki mahiyetin itibarîliğinin, genel olarak kabul edildiğini düşünmektedir. İrfan ehli bu mahiyeti ‘ayn-ı sâbit olarak isimlendirmiş, filozoflar da tabî küllî olarak ele almışlardır. A'yân-ı sâbite terimi İbn Arabî'ye ait bir kavram olup ontolojisinin merkezî kavramlarından. Zât mertebesi ile alt mertebeler arasında bir tür “arada bulunma yapısıyla”, irtibatı sağlayan şeylerdir. Burada bizim için önemli olan Molla Sadrâ'nın bu terimi İbn Arabî'den ödünç alıp varlığın asıllığı için kullanmış olmasıdır. Zira İbn Arabî'nin, a'yân-ı sâbite'nin varlığa nazaran konumlandırılışını anlattığı meşhur pasajını alarak, varlığın asıllığını ispat etmek istemiştir.²³¹ İbn Arabî'nin ifadeleri şöyledir:

“Kendileri için adem'in (yokluğun) sâbit olduğu a'yan, Vücûd'dan bir koku duymaksızın yokluk içindedir. Bunlar mevcut eşyadaki (a'yân-ı sâbitenin somut tecellileri olan) sûretlerin çokluğuna rağmen ebediyen bu adem halinde kalırlar.”²³²

²²⁹ Örnek olarak Kutbeddîn Râzî, küllîlerin varlıklarının nasıllığına dair bir risale kaleme almıştır. Bk. **Risâle Fi Tahkiki'l-Külliyât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, 680 numara, s. 142-146

²³⁰ Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, I, s. 30

²³¹ Sadrâ, **Esfâr**, I, s. 70

²³² Toshihiko İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul, 2005, s. 217

İşte bu a'yân-ı sâbitenin, varlığın kokusunu duymamış olması tabiatı, mahiyetin, varlıktan bağımsız olarak bulunamayacağı ve varlığın, dereceli yapısında da göreceğimiz üzere, aslında tek gerçekliğe karşılık gelmesiyle irtibatlandırılmıştır.

Tabâtabâî bu mülâhazalarla beraber asıllığın, hariçte tahakkukun varlığa ait olması gerektiği görüşünün, Sadrâ öncesi filozoflar tarafından da benimsendiği kanaatine sahip olmuştur.

Varlığın asıllığına dair ikinci delil, yüklemleme işleminin hem birlik hem de farklılık gerektirmesi neticesinde, bu iki koşulu sağlayanın çokluk ilkesi, kaynağı olan mahiyetin olmayıp, varlığın olması gerektiği şeklinde özetlenebilir. Bu delille ilgili detaylı açıklamayı tarihî arka planı işlerken, asıllığın gerçekleşme süreci içerisinde verdiğimiz için burada tafsilata girilmeyecektir. Sadece burada vurgulanması gereken, Tabâtabâî açısından bu delilin, hem hakikî bir birlik hem de iki mahiyet arasında bir birleşmenin sağlanabilmesi açısından önem ifade ediyor oluşudur. Hakikî birlikten kasıt ağaçlık, kitaplık vb. muhtelif mahiyetlerin haricî gerçeklikte var olma açısından bir birlik sağlamalarıdır. Hem zihinde hem de hariçte farklı olan mahiyetlerin bu birlikteliklerinin, mahiyetin haricinde bir şey sayesinde olması gerekmektedir ki bu da varlıktır. İki mahiyet arasındaki birleşmeden kasıt da, bu mahiyetlerin birbirlerine yüklemlemelerini sağlayacak birlikteliğin sağlanmasıdır. Bu birleşme ise varlık sayesinde olmaktadır.²³³

Varlığın asıllığına getirilen üçüncü delil, zihnî varlık bahsinde de gördüğümüz üzere, hariçle zihin arasındaki aynılığı sağlayanın, mahiyet olması esasından hareket edilerek ileri sürülmektedir. Bir mahiyet için iki tür varlığın olabileceğini ve bunların zihnî ve haricî varlıklar olduğunu belirtmiştik. İki varlık alanı arasındaki iletişim, her ikisinde de aynı kalan mahiyetler vasıtasıyla sağlanmaktadır. Eğer bu vasıtayı mahiyetle sağlamasak, hariçteki gerçeklik ile zihindeki bilgi arasında bir alaka olduğunu bilemez, dolayısıyla da bilgi imkânsız hale gelirdi. Bu zorunluluğa binaen mahiyet, bilginin taşıyıcısı rolünü üstlenmiştir.

Mahiyetin her iki varlık sahasında yani hem zihinde hem de hariçte aynı kalması ile beraber, hariçteki birtakım niteliklerin zihinde belirmediğini görmekteyiz.

²³³ Gülpaykânî, *Îzâh*, I, s. 90-91

Mesela “insanın” mahiyetini ele aldığımızda hem zihindeki sûretine hem de hariçteki tikeline “düşünen canlı” diyebilmekteyiz. Bunun yanında hariçteki insan tikeli hareket etmekte, görmekte ve sair fiillerde bulunabilmekteyken, zihindeki insan sûreti için bu tür nitelikler (âsâr) söz konusu olmamaktadır. Eğer bu durumda, varlık asıl değil de, her iki varlık alanında da bulunan mahiyet asıldır, dersek; bu insan mahiyetinin zihindeki sûreti ile hariçteki tikeli arasında hiçbir farkın olmaması gerekirdi. Hâlbuki biz, birtakım nitelikler açısından farkın olduğunu yakînen görmekteyiz.²³⁴ Tek kabul edilen varlığın, zihin ve hariçteki farklılığı sağlaması da dereceli tabiatından ötürüdür.

Tabâtabâî'nin varlığın asıllığına getirdiği son kanıt ise, varlığın, dereceliliğe müsait olmasının yanında mahiyetin, böyle bir dereceliliğe izin vermemesine dayanmaktadır. Zira bir mahiyet için daha güçlü veya daha zayıf, daha önce veya daha sonra gibi nitelemelerde bulunamamaktayız. Daha doğrusu, bu tür hükümlere sahip bulunduğunu zannettiğimiz şeyler, mahiyetler değil de varlıklarıdır. Mesela, Güneş'in ışığının, lambanın ışığından daha güçlü olmasından bahsetmekle beraber bu güçlülük veya zayıflık ışığın “ışıklığından” yani mahiyetinden kaynaklanmaz; bilakis ışığın kaynağı olan nesnenin varlığından kaynaklanır. İşte bu, mahiyetin dereceliliğe müsaade etmeyen tabiatı, bizi varlığın asıllığına götürmektedir. Zira hariçteki şeyler birbirlerinden bu güçlülük-zayıflıklık, öncelik-sonralık itibarıyla farklılık arz etmektedir. Varlık değil de mahiyet asıl olsaydı, tüm bu farklılık, bu farklılığa sebep olan dereceliliğe müsait olmayan mahiyete bağlı olacaktı ki bunun imkânsızlığını az önce gördük.

Tabâtabâî, bu dört delille yetinmekte, bunun yanında daha birçok delilin hacimli felsefe kitaplarında bulunabileceğini belirtmektedir.²³⁵ Yine o, mahiyetin asıllığına kâil olanların da delillerinin olduğunu ama bunların görünürde ikna edici olsa da hakikatte zayıf ve asılsız olduğunu zikretmektedir.²³⁶

²³⁴ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 16

²³⁵ Tabâtabâî, **a.y.**

²³⁶ Tabâtabâî, **a.y.**

Bu eleştirilerden ikisi, aşkın hikmet okulunu fazlasıyla meşgul etmiştir. İlki, Sühreverdî'ye aittir ve varlığın asıllığının, varlığın varlığı gibi saçma bir netice vereceğini ispatlamaya yöneliktir. İkinci eleştiri, ki eleştiri değil de yeni bir açılım olarak değerlendirmek daha doğrudur, Devvânî'nin asıllığı ayrıştırıp, Zorunlu Varlık'ta varlığın asıllığını, mümkün varlıkta ise mahiyetin asıllığını kabulüne dayalıdır.²³⁷ Şimdi bu eleştirileri ve filozofumuzun bunlara yönelik cevaplarını görelim.

Sühreverdî, bilindiği üzere, mahiyetin asıllığı taraftarıdır ve varlığın itibarî bir kavram olduğu görüşünde ısrarcıdır. Bunu desteklemek bâbında da birtakım karşıt görüşler geliştirmiş ve kendince varlığın asıllığını çürütmeye çalışmıştır. Bunlardan aşkın hikmet filozoflarınca en ciddiye alınanı ise, varlığın asıllığı farz edildiğinde bunun sonsuza kadar uzanan varlıklar silsilesini gerektireceği fikridir. Sühreverdî bu meyanda *Kitabü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât* adlı eserinde şöyle demektedir:

“Eğer varlık, mahiyete zâit olmuş olsa, mahiyetine bir nispeti olması gerekir. ‘Bir şey a’yânda’ mevcuttur hükmümüz onun varlığının a’yânda hâsıl olmasını gerektireceğinden, varlığının mahiyetine olan nispeti de bu nispetin a’yânda olmasını gerektirecektir. Böylelikle nispetin ikinci bir varlığı olacak, ikinci varlığın da ayrı bir nispeti olacak ve böylelikle sonsuza kadar gidecektir.”²³⁸

Yine aynı yerde o, aynı neticeyi veren ayrı bir delil daha zikretmektedir:

“Bir şey ma’dum olduğunda varlığı da ma’dum mudur yoksa hâsıl mıdır? Şeyin kendisinin ma’dum olup varlığının sâbit olması mümkün değildir. Varlığının da ma’dum olması gerekir. Bir şeyin varlığı zorunlu olarak ma’dum hükmüyle akledildiği zaman varlığının mevcutluğunun varlığının kendisi olmaması gerekir. Aksi takdirde a’yânda ma’dum hükmü ile beraber tasavvuru ve akledilmesi mümkün olmazdı. Dolayısıyla mahiyetin ve varlığının tahakkuku anında hâsıl olan başka bir şey vasıtasıyla mevcut olması gerekir. Bu durumda da her bir varlık için ayrı bir varlık gerekecek ve böylece teselsül vaki olacaktır.”²³⁹

²³⁷ Tabâtabâî, *Nihâye*, I, s. 34-36

²³⁸ Sühreverdî, *Mecmûa*, I, s. 358

²³⁹ Sühreverdî, *Mecmûa*, I, s. 359

Sühreverdî için yukarıda zikredilen her iki delil de, varlığın başka bir varlığa muhtaç kalarak varlığını sürdürebileceğini kanıtlamakta ve tabiatıyla asıl olamayacağını göstermektedir.

Tabâtabâî, bu delilleri zikrettikten sonra bunların doğru olmadığını ortaya koymakta; bunu da bilfiillik ve hariçte tahakkuk etmenin manalarını tahlil ederek kanıtlamaktadır. Buna göre mevcut bir şeyin hariçte bulunması varlık iledir. Yani insanın hariçteki tahakkuku, bireylerinin sahip olduğu varlıkları sayesinde olmaktadır. Varlığın kendisi ise böyle bir aracıya, vasıtaya ihtiyaç duymamaktadır. Varlık için mevcut olmak hükmü bizâtihî verilmekte, başkasından ötürü verilmemektedir. “Varlık vardır” hükmünün sâbitliği, “insan vardır” hükmündeki gibi hariçten herhangi bir şeyin gereği ile olmamakta, varlığın bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Tabâtabâî’nin veciz ifadesiyle “varlık mevcutluğun ta kendisi olmaktadır”²⁴⁰. Böyle anlaşıldığı takdirde de sonsuza kadar teselsül meydana gelmemektedir.²⁴¹

Asıllık ve itibarîliğe yönelik diğer bir anlayış ise, varlıklara göre bir bölümlenmeye gidip, asıllığı gerçek varlık olan Zorunlu Varlık’a, itibarîliği ise O Gerçek Varlık sayesinde var olan ve O’na nispetle gölge mesabesinde olan mümkün varlığa isnat eden Devvânî’nin görüşüdür. Bu görüşe göre, varlık, âriflerin keşf ve zevkleri sonrasında ulaştıkları bilgiye göre, tek bir hakikattir ki, o da Zorunlu Varlık’tır. Mümkün mahiyetler bu gerçek hakikate nispetleri sayesinde ya da ondan aldıkları bir pay ile asıllık kazanmaktadır. Yani mümkün varlıkların mahiyetleri asıl, varlıkları ise itibarî olmaktadır. Diğer bir deyişle “varlık”, Zorunlu Varlık’ta hakikî anlamda, mevcutluğun kendisi anlamında kullanılırken, mümkün varlıkta bir anlamda mecazî olarak kullanılmaktadır.²⁴²

Tabâtabâî’ye göre bu görüş de kabul edilemez. Zira mümkün mahiyetlerin Zorunlu Varlık’tan bir hisse ile asıllık kazanması iki şekilde olabilir. İlki, mahiyetlerin Zorunlu Varlık’a olan intisabı ile tahakkuklarının gerçekleşmesidir. Bu,

²⁴⁰ Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 34

²⁴¹ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 16

²⁴² Devvânî, **Tefsîru Sûreti’l-İhlâs**, er-Resâilü’l-Muhtâre içinde, nşr. S. A. Toyserkânî, Isfahan, 1405, s. 53; Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 36; **Bidâye**, s. 17

varlığın asıllığı öğretisinin, diğeri bir anlatımla izahından başka bir şey değildir. Zira her iki durumda da mahiyet hariçten, kendisinden başka bir şeyden asıllık kazanmakta; kendisinde itibarlık içermektedir. İkinci ihtimal, bu Tek Gerçek'liğe nispetten sonra herhangi bir değişikliğin, tahakkukun hâsıl olmaması durumudur. Bu durumda da, nispetten önceki hâli itibarî, sonraki hâli ise hiçbir değişiklik olmamasına rağmen asıl olur ki, bu da iki zıt şeyi (asıllık ve itibarlık) bir arada bulundurması gibi bir imkansızlığı netice verir.

Netice itibarıyla zikredilen tüm bu delillerden ve karşıt eleştirilerin neticesiz kılınmasından anlaşıldığı üzere, varlık, bizzât tahakkuk eden, mevcutluğun hakiki sahibi olmakta; mahiyet ise varlık sayesinde mevcutluk ve tahakkuk kazanmaktadır. Zorunlu Varlık için ise herhangi bir mahiyet söz konusu olmadığından itibarlık O'nda hiçbir şekilde söz konusu olmamakta, sırf tahakkuk olmaktadır.

II. VARLIĞIN DERECELİ BİR HAKİKAT OLUŞU

Bir önceki bölümde, varlığın asıl olduğunu ve mahiyetin hiçbir gerçekliğe tekabül etmediğini, diğeri bir tabirle, itibarî olduğunu belirtmiştik. Yine varlığın asıllığı ile beraber, hariçteki çokluğun tek bir asılla ilişkisinin, aşkın hikmet filozoflarının zihnini meşgul ettiğini ve çözüm olarak teşkik kavramına başvurduklarını zikretmiştik.

Varlığın asıllığından sonra varlığın dereceliliğinden bahsedilebilmektedir. Zira varlığın asıllığının karşısında bulunan mahiyetin asıllığı görüşü için bu tür bir derecelilik anlamsızdır. Mahiyetin asıllığı, varlığın itibarî bir kavram olmaktan öteye geçmediğini, bir gerçekliğe karşılık gelmediğini söylemekteydi. Bir gerçekliği olmayan kavramın, hariçteki çokluğu açıklama için dereceli olması da bu görüşe göre anlamsız kalacaktır.

Tezimizin son bölümünde bu dereceliliğe yer vermemizin nedeni, buradaki konumuzun varlık kavramı değil de varlığın hakikati olmasıdır. Teşkik kavramında bunu tekrar vurgulamamızın nedeni, hem kavram hem de gerçeklik düzeylerinde bu kavramın kullanılabilir olduğundandır. Varlık kavramının dereceli anlamlı (müşekkik) olmasından bahsettiğimizde kastettiğimiz şey, varlığın hakikatinin dereceliliğinden bahsettiğimizde kastedilen şeyden farklıdır ve ayrı özelliklere

delelet etmektedir. Bu farklılığa binaen, teşkîk kavramı özel ve genel olmak üzere ikiye ayrılmakta ve her bir kısım için farklı hükümler almaktadır. Teşkîk kavramının sözlük ve terim anlamları incelenirken bu konu detaylı olarak ele alınacaktır.

Tarihsel açıdan baktığımızda, her ne kadar varlığın asıllığı ve ondan sonra da dereceliliği üzerine konuşulmasının anlamlı olduğunu belirtsek de, aşkın hikmet filozofları ve bunların arasında yer alan Tabâtabâî, bu derecelilik fikrini çok daha öncelere, Pehlevî filozoflara dayandırmaktadır. Başta Mutahharî olmak üzere bazı çağdaş bilgin ve araştırmacılar, bu tarihlendirmenin yanlışlığına haklı olarak işaret etmektedir. Mutahharî'ye göre varlığın asıllığının zorunlu neticesi olan dereceliliğin, daha önceki bir tarihe atfedilmesi mantıken doğru değildir.²⁴³ Aslında bu tarihlendirme problemi Tabâtabâî'den neşet eden bir durum olmayıp, Sebzevârî'nin, *Manzûme*'sindeki felsefî problemleri birtakım filozoflara herhangi bir delil olmadan atfetmesinden kaynaklanmaktadır.

Sebzevârî'nin elinde yeterli kaynak olmamasından dolayı tarihlendirmede bazı hataların meydana geldiğini²⁴⁴ söylemek doğru olsa da bizce yeterli görülmemektedir. Varlığın asıllığının Meşşâîlere nisbetle ele alınmasında olduğu gibi bu derecelilik anlayışı da kadîm felsefeyle irtibatlandırılmak isteniyor olabilir.

Garip bir şekilde, varlığın asıllığı problemine şiddetle karşı çıkan ve mahiyetin asıllığının hararetli savunucu olan Sühreverdî, varlığın dereceliliği anlayışında Pehlevî filozoflarla aşkın hikmet arasında bir bağ olarak, Sebzevârî tarafından, görülebilmektedir. Bilindiği üzere Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ın başında belirttiği üzere, İşrak felsefesinin bir kurucusu olmaktan ziyade, ihyâ edicisi olarak kendini nitelemektedir. Bu İşrak felsefesinin, kadîm felsefedeki temsilcilerini sırasıyla kitabının başında saymaktadır ve bu filozoflar içinde birtakım eski Fars Medeniyetinde yaşamış Pehlevî filozoflar da bulunmaktadır. Asıllık-itibarîlik konusunu işlerken, Sühreverdî'nin felsefesinde, mahiyetin merkezî bir konumda bulunmadığını, felsefesine yön veren esas kavramın “Nur” olduğunu ve tek hakikate de bu Nur'un sahip olduğunu belirtmiştik. İşte aşkın hikmet filozofları ve özellikle de

²⁴³ Mutahharî, *Durûsü'l-Felsefe*, I, s. 171

²⁴⁴ Mutahharî, *a.g.e.*, I, s. 58.

Sebzevârî'den sonraki filozoflar, Sühreverdi'nin bu Nur anlayışı ile kendi varlık anlayışlarını özdeşleştirme veya en azından bir yakınlık kurma gayretine düşmüşlerdir.²⁴⁵

Nur ile varlık arasındaki irtibat, her ikisinin aydınlık olma ve aydınlatıcı olma özelliklerini aynı anda kendilerinde bulundurmalarından kaynaklanmaktadır. Bu paralellikten olsa gerek Sebzevârî, varlığın teşkîkini incelediği bölüme bu Nur misalini vererek başlamış²⁴⁶ ve Tabâtabâî de kendi anlayışını aktarırken bu örneği kullanmıştır.²⁴⁷

Bunun yanında, varlığın çokluğu ve tek bir kaynağa indirgenip indirgenemeyeceği meselesi, sadece aşkın hikmet mensuplarına özgü olmayıp, başta ârifler, özellikle de İbn Arabî olmak üzere, kelamcılar ve felâsifenin de temel meselelerinden olup bu konuda çok farklı görüşler öne sürülmüştür.²⁴⁸

Başlığımızdan da anlaşılacağı üzere, varlığın hakikatinin sadece dereceli oluşu değil, aynı zamanda birliği de tartışma konusudur. Aşkın hikmet filozoflarının teşkîk teorisi, zımnen varlığın birliğini de içermektedir. Zira amaçları hariçte görünen çokluğun teke indirgenebilmesi, tek bir hakikatle, bunca çokluğun açıklanabilmesidir. Bununla beraber aşkın hikmetin, varlığın birliğinden anladıkları ile vahdet-i vücûd olarak bilinen İbn Arabî'nin varlık yaklaşımı arasında birtakım farklar vardır. Molla Sadra, her ne kadar İbn Arabî'den varlık hakkındaki görüşlerinde etkilense de, bazı değişikliklere gitmiş, çokluğu inkâr etmeden birliği tesis etmeye çalışmıştır.²⁴⁹

²⁴⁵ İzutsu, **İslam'da Varlık**, s. 140

²⁴⁶ Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzume**, I, s. 203

²⁴⁷ Tabâtabâî, **Usûl-u Felsefe**, II, s. 60

²⁴⁸ Abbas Ali Zirâî Sebzevârî, *Bidâye*'ye yazdığı talikinde bu görüşleri 8 başlık altında toplamaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 20 (1 numaralı ta'lik)

²⁴⁹ Reza Akbraian, "The Principle of Primacy of Existence over Quiddity and its Philosophical Results in the Ontological System of Mulla Sadra", **Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism**, Londra, 2002, vol. 3, no.2, s. 4

Yukarıdaki kısa tarihçeden sonra, teşkik kavramının sözlüksel anlamını, terimsel anlamlarını, mantıktaki kullanımını ve nihayet aşkın hikmet'in en merkezi meselelerinden biri haline nasıl geldiğini görelim.

A. Teşkîkin Manası ve Bölümlenmesi

Teşkîk, 'şek' kökünden gelmekte ve yakîn ifade etmeyen, şüphe uyandıran manasına gelmektedir. Bunun yanında iki zıt manayı birden barındıran eşesli kelimeler için de kullanılmaktadır. Terimsel anlamıyla, küllî bir kavramın niteliği olarak, birden fazla ferde tek bir manayla sâdık olan ve o fertlerin, o mana itibarıyla birbirlerinden farklı hale gelmesi anlamında kullanılmaktadır.²⁵⁰ Son zikredilen manası ile mantıkta küllî bir kavramın mütevatî olmasının karşıtı olarak kullanılmaktadır.

Mütevatî, birden fazla ferde aynı anlamda sâdık olup fertlerin mana itibarıyla birbirinden farklılaşmadığı küllî lafızların niteliğidir. Mesela, "canlı" kavramı hem "insanda" hem de "atta" aynı manada kullanılmakta, attaki "canlılık" insandakinden farklı bir şey ifade etmemektedir. "İnsanlık" ile "atlığın" birbirinden farklı oluşu, haricî bir takım sebeplerden kaynaklanmakta olup canlılığın, bu iki mahiyete sâdık olması açısından farklılık arz etmemektedir.

Müşekkik küllî ise, fertlerine aynı anlamla delalet etse de, bu fertler kendi aralarında küllînin kendilerine sâdık olması açısından farklılaşmaktadır. "Siyahlık" mahiyetini ele aldığımızda birçok şey için siyah diyebilmekteyiz ama bazısı koyu siyah, bazısı açık siyah olmaktadır.

Cürcanî, fertler arasındaki farklılık cihetlerine göre üç tür teşkik sıralamaktadır. Evleviyet ile teşkîk, öncelik-sonralıkla teşkîk ve güçlülük-zayıflıkla teşkîk. Evleviyetle teşkîk, fertlerin varlık kavramını daha çok hak etmesi ve etmemesi şeklinde vuku bulmakta ve buna göre Zorunlu Varlık, mümkün varlığa göre varlık ile nitelenmeyi daha fazla hak etmektedir. Çünkü varlık, Zorunlu'da, mümkününe nazaran daha tam, daha güçlü bir şekilde vardır. İkinci tür yani öncelik-sonralık ilişkisi açısından teşkîk, küllî kavramın bazı fertlerinde daha önce ve bazılarında daha sonra bulunması şeklinde gerçekleşmektedir. Aynı örnekten hareket

²⁵⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 530; Âmidî, *el-Mubîn*, s. 12; Rufâî, *Mebâdî*, I, s. 218

edersek Zorunlu Varlık'ta, varlık, mümkündekinden daha önce gelmektedir. Sonuncu teşkîk türü, küllî kavramın manasının kimi fertlerde daha güçlü, kimi fertlerde de daha zayıf hâsıl olmasını ifade etmektedir. Cürcânî, bu son tür teşkîkte de yine Zorunlu-mümkün ayırımından gitmekte ve Zorunlu'da, varlığın, daha güçlü bir şekilde ve hatta en güçlü bir şekilde bulunduğunu, bunun yanında mümkünde, Zorunlu'ya göre daha az güçlü, zayıf bir mana ile husûle geldiğini belirtmektedir.²⁵¹

Teşkîkin sözlüksel anlamı ile terimsel anlamı arasındaki yakınlık açıktır. Şöyle ki, küllî bir mananın fertleri bu mana açısından aynıdır; lakin Cürcânî'nin zikrettiği öncelik-sonralık, zayıflık-güçlülük ve evleviyet açısından farklılık göstermektedir. Bu küllî kavrama bakan birisi, ortaklık cihetini yani sâdık olması yönünü nazarı itibara aldığında bu küllîyi mütevâtî yani eşit anlamlı yüklemelenen zannetmektedir. Fertler arasındaki farklılık cihetlerine baktığında ise, eşsesli bir lafızmış gibi zannetmekte ve birbiriyle hiçbir ortak yönü olmayan fertler olarak tasavvur etmektedir. İşte bu sebeple kişide şüphe ve tereddüde yol açtığı için bu tür küllîler müşekkik (şüphe uyandıran) diye isimlendirilmiştir.²⁵²

Teşkîk veya derecelilik felsefî ıstılahta ise daha özel bir anlamda kullanılmaktadır. Teşkîk felsefî anlamda iki kısma ayrılmaktadır:

- a) genel manada teşkîk (teşkîk-i âmmî)
- b) özel manada teşkîk (teşkîk-i hâssî)

Genel manada teşkîk, küllî kavramın fertleri arasındaki farklılık cihetinin, ortaklık cihetiyle aynı sebebe bağlı olmadığı, hariçten bir sebepten kaynaklandığı teşkîk türüdür. Mesela, varlık kavramı hem baba hem de oğul için kullanılabilir. Bununla beraber, varlığın, baba için sâdık olması, oğul için sâdık olmasından farklıdır. Zira baba, oğuldan önce var olmakta, oğul da babadan sonra gelmektedir. Baba ile oğulun aralarında müşterek olan, her ikisinin de var olmalarıdır. Aralarındaki farklılık ise zamansaldır; biri önce, diğeri sonradır. Küllî bir kavram olan varlık kavramının, bu iki ferdi kapsamı bir ortaklık oluşturmakta ve

²⁵¹ Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 62

²⁵² Haydarî, **Mukarrer**, I, s. 99

varlığın haricinde başka bir etken de (örnekte zaman) farklılaşmaya sebep olmaktadır. Bu tür teşkîke, “âmmî” denilmektedir.²⁵³

Özel manada teşkîke geçmeden önce altı çizilmesi gereken şey, varlığın kavramsal açıdan ele alındığında, genel anlamda bir dereceliliğe sahip olduğudur. Zira kavramlar, sadece özdeşlik ve birlik ilkesi olabilmekte, atfedildikleri nesnenin farklılığına sebep olamamaktadır. Dolayısıyla varlık kavramı, var olan her şeyi bir çatı altında toplamakla beraber, onların aralarındaki farklılığı sağlayamamaktadır.²⁵⁴

Teşkîk türlerine tekrar dönecek olursak, ikinci tür teşkîk, aşkın hikmet felsefesinin mantıktan ödünç aldığı ve çokluğu açıklamak için kullandığı “özel manada teşkîk”tir. Özel manada teşkîk, hamledildiği fertlerin, hem ortaklık ilkesi hem de farklılık ilkesini oluşturan dereceli yapı anlamına gelmektedir. Söz gelimi, sayıyı ele aldığımızda 3 ile 5 sayıları, hem sayı olmak cihetiyle müşterektirler hem de aynı sayılıktan dolayı birbirlerinden farklıdır. 3 ile 5’i birbirinden ayıran, sayı olmalarının dışında mekânsal, zamansal veya herhangi bir nitelik olmayıp bizzat ortaklıklarını da sağlayan sayılık cihetidir.²⁵⁵

Varlığın, kavramsal olarak, ilk tür teşkîkin kapsamına girdiğini belirtmiştik. Varlık, hakikat yani gerçeklik düzeyinde ise teşkîkin ikinci kısmına girmekte ve özel manasıyla derecelilik tahakkuk etmektedir.²⁵⁶ Dolayısıyla asıllığını ispat ettiğimiz, mahiyetin değil de varlığın karşılık geldiği gerçeklik, tüm mevcudatın hem ortaklık cihetini hem de farklılık cihetini oluşturmaktadır. Bu birleştirici unsura dayanarak Sebzevârî bu teşkîki, “tevhîdî” olarak adlandırmıştır.²⁵⁷ Varlığın asıl oluşuyla dereceli oluşu arasındaki sıkı irtibat da kendini bu noktada göstermektedir. Tek gerçekliğin varlığa isnat edildiği, mahiyetin salt itibarî olduğu bir sistem, tüm mevcudattaki çokluğu tek bir kaynakla açıklamak zorundadır ve bunu da varlığın, tıpkı kavramsal düzeyde olduğu gibi hakikatte de dereceli yapıya sahip olduğu,

²⁵³ Rûfâî, **Mebâdî**, I, s. 219

²⁵⁴ İzutsu, **İslam’da Varlık Düşüncesi**, s. 170

²⁵⁵ Rûfâî, **Mebâdî**, I, s. 220

²⁵⁶ İzutsu, **İslam’da Varlık Düşüncesi**, s. 170

²⁵⁷ Sebzevârî, **Şerhu’l-Manzûme**, I, s. 206

muhtelif mertebelerle taayyün ederek bu çokluğu meydana getirdiğini ispat ederek yapmıştır.

Varlığın özel anlamıyla derecelilik iddiası, şu dört iddiayı beraberinde kapsamaktadır:

a) Birliğin gerçek oluşu. Şeyler arasındaki ortaklığı sağlayıcı bir birlik, cihet-i vahdet bulunmak zorundadır.

b) Çokluğun gerçek oluşu. Duyularımızla haricî dünyaya yöneldiğimizde, bir çokluğun varlığı inkâr edilemez. Bir birlik tesis edilirken bu çokluğu göz ardı etmek, başka sıkıntılara yol açacaktır. Hem birliğin hem de çokluğun tek bir kaynakla açıklanması gerekmektedir.

c) Çokluğun birliğe hakîkî olarak, vehmî olmadan dönmesi gerekmektedir. Diğer bir tabirle, farklılık cihetinin, ortaklık ciheti ile aynı olması sağlanmalıdır.

d) Gerçekte bir olanın, aynı zamanda çok olması gerekmektedir. Bu esas, bir üstteki esasın tam tersini, ortaklık ciheti yanında farklılık cihetinin de aynı olmasını ifade eder.

Bu dört esas korunarak, birlik ve çokluk problemi çözülmeye çalışılmıştır. Tabâtabâî, bu tek olan ile çok olan arasındaki bağı açıklamak için öncelikle çokluğu ele almakta ve iki ana kısma ayırmaktadır. Takip eden bölümde bu çokluğu ve iki ana kısmını işleyeceğiz.

B. Dikey ve Yatay Çokluk

Haricî dünyaya yöneldiğimizde, bir çokluğun olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Kimi zaman insan, at, ağaç gibi çokluklarla karşılaşmaktayız ki, buna mahiyetsel çokluk diyebiliriz. Kimi zaman da bilfiil, bilkuvve, mümkün, zorunlu, hâdis, kadîm gibi farklı niteliklere sahip bir çoklukla karşılaşırız. Bu tür çokluklara da varlıksal çokluklar denilebilir.²⁵⁸

Tabâtabâî, yukarıdaki taksimle, hariçte bulunan çokluğu iki ana kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki, mahiyetten kaynaklanan bir çokluktur ve ağaç, taş vb. nesnelerin birbirlerinin aynısı olmayıp beraber bir çokluk oluşturmalarına matuftur.

²⁵⁸ Tabâtabâî, *Nihâye*, I, s. 50

İkinci kısım çokluk ise, mahiyetten değil de doğrudan varlığın kendisinden kaynaklanan çokluktur ve bu sebeple varlıksal olarak isimlendirilmektedir. Mahiyetsel çoklukta bir araya gelen nesnelere varlıkları, mahiyetleri ile nitelendiği için, bir çokluk oluşturmakta dolayısıyla da varlık ikinci planda kalmakta, çokluğun asıl kaynağı “mahiyet gibi” görünmektedir. “Mahiyet gibi” dememizin sebebi, varlığın asıllığını ispat ederken aynı zamanda mahiyetin itibarî olduğunu da ispat ettiğimizden, mahiyetin, son tahlilde, bir gerçekliğe sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Çokluk açısından baktığımızda da, itibarî bir kaynağa sahip çokluğun, aslî olarak nitelenmesi mümkün olmadığından, bu tür bir çokluk itibarî olmaktan öteye geçmemektedir. Bu sebeple olsa gerek, Sebzevârî, mahiyetlerden kaynaklanan çokluğu “karanlık çokluk” olarak nitelemektedir.²⁵⁹

Tabâtabâî'nin yatay çokluk olarak adlandırdığı bu tür çokluk, salt vehmî olarak görülmemelidir. Bu tür bir çokluk hariçte vardır ama varlığın ârız olması ile vardır; müstakil bir varlığı söz konusu değildir. Aksi takdirde haricî dünyayı inkâr edenlerle arada bir fark kalmazdı. Hâlbuki başta da belirttiğimiz gibi amaç, çokluğu yadsımadan birliği elde edebilmektir.²⁶⁰

Tabâtabâî'nin dikkatimizi çektiği ikinci çokluk ise, bizzat varlıktan kaynaklanmakta olup dikey çokluk olarak adlandırılmaktadır. Burada mahiyetlerin yani itibarî olanların herhangi bir fonksiyonu olmadığından, sırf varlıkla ilgili, varlıktan bizâtihi kaynaklanan çokluktan bahsetmekteyiz. İşte varlığın özel anlamıyla teşkîki, burada vücut bulmakta, buradan hareketle birlikte çokluk, çoklukta birlik anlayışı ortaya konmaya çalışılmaktadır.²⁶¹

Yatay çokluk ile dikey çokluk arasındaki en önemli fark, illet-ma'lul ilişkisinin ikincisinde cârî olup birincisinde olmamasıdır. Dikey çokluk sebep ve sonuç ilişkisi üzerine kuruludur ve bu çoklukta mertebelerden üsteki ile alttaki arasında illet ve ma'lul ilişkisi vardır. Yatay çoklukta ise, her ne kadar varlık

²⁵⁹ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, I, s. 207

²⁶⁰ Feyyâzî, *Ta'likât alâ Nihâyeti'l-Hikme*, I, s. 86

²⁶¹ Tabâtabâî, *Bidâye*, s. 18

açısından birbirlerinden farklı olsalar da, böyle bir illet-ma'lul ilişkisi bulunmamaktadır.²⁶²

Bahsimizin dikey çokluk konusunda olduğunu tayin ettikten sonra, ortaklık ve farklılığın varlık özelinde nasıl birleştirildiğine bakabiliriz.

C. Çoklukta Birlik ve Birlikte Çokluk

Tabâtabâî, zorunlu varlık ve mümkün varlık, hâdis varlık ve kadîm varlık, bilfiil varlık ve bilkuvve varlık gibi bölümlenmelerin, varlığın kendisinden kaynaklandığını söylemekte ve bunu da varlığın basit oluşuna dayandırmaktadır. Varlığın basit oluşu da asıllığının bir gereğidir. Zira gerçeklikte, varlık dışında bir şey olmadığına göre, varlık, kendisinden başka bir şeyin cüzü olamaz. Zira varlıktan başka bir şey dediğimizde, bu, varlığı olmayan dolayısıyla da bir gerçekliğe sahip olmayan şey anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Varlık kendisi dışındaki bir şeyin cüzü olmadığı gibi kendi kendinin cüzü olması da söz konusu değildir. Sonuç olarak varlık basittir, herhangi bir cüzü yoktur ve başka bir şeyin de cüzü değildir.²⁶³

Hariçte bulunan nesnelere bir gerçekliği varsa, ki bunda şüphe yoktur, bu gerçekliğin varlık dışında bir şeyden kaynaklanması da mümkün değildir. Dolayısıyla varlık âleminde gördüğümüz nesnelere arasındaki farklar ya da çokluk bu gerçekliğe yani varlığa dönmek zorundadır. Diğer yandan, tüm bu farklı nesnelere için varlığı tek bir anlamla yüklemekte, hepsinde aynı manayı kastetmekteyiz. Varlığın gerçekliği tüm bu farklılık ve çeşitliliğine rağmen tek bir hakikat olmak zorundadır.²⁶⁴

Tabâtabâî, bu anlaşılması zor ifadeleri ışık örneği ile açıklamaktadır:

“Varlığın hakikati ışığa benzer. Yüzeysel olarak ışığa baktığımızda ışık, zayıf veya güçlü olması cihetleriyle farklılık arz etmektedir. (daha dikkatli baktığımızda) zayıf mertebenin karanlıkla beraber olmadığını, güçlü mertebedeki ışığın da ışıkla beraber başka bir şey içermediğini görürüz. Aksine güçlü mertebeye de sırf ışıktır,

²⁶² Haydarî, **Durûs**, I, s. 233-234

²⁶³ Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 39

²⁶⁴ Tabâtabâî, **Usûl**, II, s. 59

zayıf merteye de sırf ışıktır. Her iki merteye de farklılıklarına rağmen ışıktırlar. Aynı şekilde varlığın hakikati de tek olmakla beraber farklı tecellileri sayesinde aynı zamanda çoktur.”²⁶⁵

Aslında, ışık örneği, varlığın dereceli yapısını belki de en iyi açıklayan örneklerden biridir. Zira ışık örneğinde, farklı ışıkların, ışık olmalarının dışında hiçbir şey kendilerine eklenmeden bu farklılığa sahip olduklarını kolaylıkla görürüz. Güneşin ışığı da ışıktır, mumdan çıkan ışık da tüm zayıflığına rağmen ışıktır. Güneşin ışığı, mumun ışığından, ışığın güçlü olmasıyla ayrılmakta, mumun ışığı da Güneş’in ışığından yine ışığın zayıflığı nedeniyle ayrılmaktadır. Zayıf ışık için, ışık ve buna ilave ayrı bir karanlık eklenmesi söz konusu değildir. Işığa hariçten bir şey eklenip onu farklılaştırmamaktadır. Işık tek, basit bir hakikat olup bu birliği sayesinde çoklaşmakta ve bu çokluğu ile beraber “bir” kalabilmektedir.²⁶⁶

Varlık, hakikati itibarıyla tek gerçeklik olması cihetiyle, bu ışık misali, tüm mevcudatın birliğini ve çokluğunu sağlamakta tek vazifeli olmaktadır. Mümkün varlık, varlık ve bunun yanında imkân denen ayrı bir şeyden oluşmamaktadır. Zorunlu Varlık da, varlık ve varlık dışında ayrı bir zorunluluk hakikatinden mürekkep değildir. Her ikisi de varlıktır ve varlığın tecellî ve taayyünleri itibarıyla farklılaşmaktadır. Aynı şekilde kadîm olan ile hâdis olan da varlıkları sayesinde birbirlerinden ayrılmaktadır.

Varlığın tek gerçeklik olması ve dereceli yapısının bir sonucu da, varlığın mertebelere sahip olmasıdır. Bu mertebeler arasındaki ilişki, yine Tabâtabâî’nin ifadeleriyle, mutlaklık-sınırlılık (ıtlâk-takyîd) ilişkisidir. Varlık mertebeleri, en alt sınır ve en üst sınır olmak üzere iki nokta arasında bulunmaktadır. En alt nokta, herhangi bir fiiliyet içermeyen heyûlâ, ilk madde mertebesidir. Bu merteye için denilebilecek olan tek şey “fiilî olmamaktan başka bir fiiliyete” sahip olmadığıdır.²⁶⁷ En üst nokta ise, Zorunlu Varlık mertebesidir ve tüm alt mertebelerin sahip olduklarına sahip ve hiçbir sınır kabul etmeyen mertebedir. Mutlak-sınırlı

²⁶⁵ Tabâtabâî, **Usûl**, II, s. 61-62

²⁶⁶ Tabâtabâî, **Nihâye**, I, s. 56

²⁶⁷ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 18

ilişkisi açısından her bir merteye bir üsttekine göre sınırlı, bir alttakine göre, görece mutlak olmaktadır.

Tabâtabâî bu sınırlı olma durumunu şu şekilde açıklamaktadır: “varlık bakımından güçlü bir mertebenin üzerinde bir merteye varsaydığımızda, şiddetli varlığa sahip varlık mertebesinin bu üzerindeki merteye kıyası, altındaki merteye kıyası gibidir. Şiddetli varlığı olduğunu varsaydığımız ilk merteye, kendisinden üst bir merteye olunca (üsttekine kıyasla) sınırlı bir varlığa sahip olmak zorunda kalmıştır. Bu şekilde en üst merteye, sınırlılık kabul etmeyen mutlak merteye kadar gider. Bunun tersine mertebeler arasında aşağı doğru indiğimizde, zayıf olanı daha zayıf olana kıyas ettiğimizde (daha zayıf olan daha sınırlı, zayıf olan görece mutlak olmaktadır). Ta ki en son merteye ineriz. Bu merteye hiçbir kemâle sahip olmayan bir mertedir.”²⁶⁸

Yukarıdaki ifadeden anlaşıldığı üzere sınırlılık-mutlaklık en alt ve en üst sınırlar haricindeki mertelerde görece olmaktadır. Sınırlı olmak bir üstteki kemâlden yoksun olmak manasına gelirken, mutlaklık da alttaki mertebelerin sahip oldukları kemâllerin hepsine sahip olmayı ifade etmektedir. Sadece en üst mertebede bir sınır bulunmamakta, diğer mertebeler sınırlı vasfıyla nitelenmektedirler.²⁶⁹

Tabâtabâî bu noktada, dilin yetersizliğinden dolayı eksiklik, sınırlılık, yoksunluk gibi yoklukla ilgili tabirleri kullandığımızı belirtir. Zira bu mertelerde varlık haricinde herhangi bir şey yoktur. Böyle bir durumda varlığın zıttı olan yokluk ve yoklukla ilgili tabirlerin kullanımı, bir bakıma zorunluluk sebebiyledir. Herhangi bir merteye bulunan varlığın kısmî yoklukla beraber bulunması, terimsel anlamda bir terkîbi gerektirmemektedir. Zira böyle bir terkip, varlığın basit oluşuna halel getirecektir. Belki mecâzî bir terkip kabul edilebilir.²⁷⁰

Mertebeler arasındaki bir diğer ilişki de, mertebeler aşağıya doğru indikçe sınırların artması ve varlıkların daralmasıdır. Ters istikamette, yukarıya çıktıkça da varlık genişler ve sınırlar azalır. En üst mertebede de herhangi bir sınır olmaksızın

²⁶⁸ Tabâtabâî, *Nihâye*, I, s. 57

²⁶⁹ Tabâtabâî, aynı yer.

²⁷⁰ Tabâtabâî, *a.g.e.*, s. 58

tüm varlıksal kemali kendinde bulunduran aşamaya ulaşılır.²⁷¹ Burada varlığın genişlemesi, sahip olunan kemâlin artması; varlığın daralması da, kemâlin azalmasına işaret etmektedir.

Varlığın teşkiki ile ilgili son olarak da belirlenimlerin ne tür olduğu konusu öne çıkmaktadır. Varlığın her şeyi kuşattığını, her mertebede bizzat bulunduğunu kaydetmiştik. Tüm genişliğine ve yayılımına rağmen varlığın belirli bir hali alması, taayyünü nasıl olmaktadır? Tabâtabâî, bu soruya üç şekilde belirlenim olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Bu taayyünler şu şekildedir:

1) Basit aynî hakikati ile belirlenim: Varlığın bizzat kendi hakikati ile taayyün etmesidir. Buradaki hakikat ile tüm varlıkları kapsayan varlığın mı yoksa varlığın en üst derecesinde bulunan Zorunlu Varlık mı kastedildiği şârihler tarafından tartışılmıştır.²⁷² Sadrâ'nın varlığın belirlenimi ile ilgili *Esfâr*'daki ifadelerine yazdığı ta'likte Tabâtabâî, burada kastedilen belirlenimin, Zorunlu Varlık'ın diğer varlıklardan ayrılması anlamına geldiğini söylemektedir. Eğer tüm mertebeleri kapsayan hakikat anlamında alırsak, bir mertebeden diğerini ayıran bir taayyün hâsıl olmayacaktır.²⁷³

2) Ortaklık ciheti ile farklılık cihetinin aynı olduğu mertebelerinin biri ile belirlenim: Buradaki taayyün bir mertebenin diğerine nispetle varlığının taayyün etmesidir. İlet gibi önce gelen bir varlık, ma'lul gibi sonra gelen varlıktan, varlıkları sayesinde ayrılmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz özel anlamda teşkik buna işaret etmektedir.

3) Varlıktan kaynaklanan mahiyetlerle belirlenim: bu belirlenimi, her bir mertebeye sirayet etmiş olan varlığın, kaynağına en uzak olan belirlenimi olarak tanımlamak da mümkündür. Buradaki belirlenim varlıktan o kadar uzaklaşmıştır ki zihin tarafından mahiyetlere atfedilmiş ve sanki bu aşamada meydana gelen çokluğun kaynağı mahiyetler olmuştur. Hâlbuki varlığın asıllığı öğretisinde mahiyetin herhangi bir varlığı gerçek anlamda sınırlandırma, belirleme gibi bir işlevi

²⁷¹ Tabâtabâî, *Nihâye*, I, s. 58

²⁷² Tartışma için bkz. Feyyâzî, *a.g.e.*, I, s. 96

²⁷³ Sadra, *Esfâr*, I, s. 70-71

olamaz. Zira itibarî olan bir şey gerçeği belirleyemez. Tabâtabâî bu durumu yani mahiyetlerin belirlenimin kaynağı olarak görülmesini, aklın varlığın kendisiyle doğrudan irtibat kuramayıp varlığın vazifesini ünsiyet kurduğu mahiyetlere atfetmesine bağlamaktadır.²⁷⁴

Anlaşılacağı üzere Tabâtabâî, varlığın gerçeklik düzeyini, asıllık ve derecelilik üzerine oturtmaktadır. Varlığın mahiyet karşısındaki konumunu, asıllığı ile ortaya koymakta; nesnelerdeki çokluk problemini, derecelilik sayesinde halletmektedir.

²⁷⁴ Tabâtabâî, **Bidâye**, s. 21

SONUÇ

Bidâyetü'l-Hikme ve *Nihâyetü'l-Hikme* adlı eserleri ile İslam felsefesinin son yüzyıldaki en önemli temsilcisi olan Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, kendisinden önceki felsefî mirası uyumlu bir şekilde terkip etmiş, gerektiği yerlerde yeni kavram ve bakış açıları ile zenginleştirmiş, kendisinden sonraki felsefî gidişatı da yönlendirmiş bir filozoftur. Felsefî eserleri yanında telif ettiği birçok alanda otoritesini kabul ettirmiş ve yerli-yabancı araştırmacıların ilgi odağı olmuştur. Yerli araştırmacılar arasında Seyyid Hüseyin Nasr ve Murtaza Mutahharî, yabancı araştırmacılar arasında da Henry Corbin gibi isimlerin İslam felsefesi geleneğini ortaya çıkarma, yeniden üretmelerinde, hiç şüphe yok ki, Tabâtabâî'nin payı büyüktür.

Tebriz ve Necef'te aldığı felsefe birikimini Kum'da öğrenci yetiştirmeye adanmış Tabâtabâî, felsefî bir hareketlenme ve canlanmaya sebep olmuştur. Ders verdiği Hüccetiye medresesinde *Esfâr*, *Şifâ*, *Manzûme-i Sebzevârî*, *Ahlak-ı İbn Miskeveyh*, İbn Türke'nin *Temhid-i Kavâid-i* gibi felsefî ve irfanî eserleri okutmuş ve klasik felsefenin aktarılmasını sağlamıştır. Bunun yanında güncel felsefî meselelerle de yakından ilgilenmiş, Batı'da ortaya çıkan felsefî hareketlerin İslam düşüncesi ile benzer ve farklı yönlerini tespit ederek, gerektiği yerde eleştirilerde bulunmuştur. Nitekim bu eleştirilerini *Usûl-u Felsefe* adlı eserinde görmek mümkündür.

Tahran'da ünlü müsteşrik Henry Corbin ile yıllık düzenledikleri felsefe toplantıları ile Batıyla doğrudan temaslar kurmuş ve iki farklı felsefe geleneğinin terkiбинin imkânını ortaya koymuştur.

İran İslam felsefesinin genel karakteri varlık kavramı üzerine yoğunlaşması ve tüm bir felsefe sistemini bu yönde şekillendirmesidir. Sadra tarafından kurulan aşkın hikmet okulunun en mümeyyiz vasfı olan bu varlık vurgusu, yirminci asrın en büyük aşkın hikmet savunucularından Tabâtabâî'nin felsefesi içinde merkezî

konumunu almış ve diğer felsefî görüşlerinin dayandığı zemin vazifesini üstlenmiştir.

Tabâtabâi özelinde meseleye yaklaştığımızda, varlık, iki farklı düzeyde ele alınmaktadır. İlk düzey varlığın kavramsal tahlil düzeyidir. Kavramsal düzeyde varlıkla ilgili tüm söyleyeceklerimiz zihnin ötesine geçmemekte ve tasavvurlarımızla sınırlı kalmaktadır ve kalmalıdır da. Zihnin kavramlar ve tasavvurlar üzerinden işlediğini hesaba kattığımızda öncelikle kavramların doğasına ait bilgiye sahip olmalıyız.

Kavramlar, bu bağlamda, üç kısma ayrılmaktadır: **Felsefî, mantıkî ve mahiyetsel kavramlar**. Bu taksim, kavramın, küllî olması hasebiyle, fertleri ile arasındaki ilişkileri dikkate alınarak yapılmaktadır. Kavram, haricî varlıklara hariçte yüklenilebiliyorsa mahiyetsel nitelik kazanmaktadır ve “**mahiyetsel kavram**” adını almaktadır. Bu tür kavramlar zihnin duyular vasıtasıyla fazla çaba sarf etmeksizin idrakine dayalı olduğu için “**ilk akledilirler**” olarak da isimlendirilmektedir.

Kavramların ikinci kısmı, haricî varlıklara yüklenmekle birlikte hariçte değil de zihinde bu yüklenmenin gerçekleştiği türdendir ve “**felsefî kavramlar**” adını almaktadır. Mahiyetsel kavramların fazla bir çaba gösterilmeksizin elde edilmesine karşın felsefî kavramlar, zihnin mukayesesine dayalı olduğu için “**ikinci akledilirler**” olarak da isimlendirilmektedir.

Kavramların son kısmı ise yüklenmenin sadece zihinde gerçekleştiği ve zihnî sûretler için söz konusu olduğu “**mantıkî kavramlar**”dır.

Kavramların analizinden sonra varlık kavramının bunlar arasında felsefî kavramlar grubundan olduğu ortaya çıkmaktadır. Felsefî kavramlardan olan varlık, kavramsal düzeyde zorunlu-mümkün, zihnî-haricî ayrımlarına tabi tutulmaktadır. Haricî varlığı, bedîhî oluşu sebebiyle kısa bir şekilde ele alan Tabâtabâi, tartışmaların odağı haline gelen zihnî varlığın ispatı için sayfalarca açıklama getirmektedir.

Özellikle Eş‘arî kelamının zihnî varlığa yönelik eleştirilerine cevap vermekte ve ispatı için birtakım burhanlar ileri sürmektedir.

Zorunlu-mümkün varlık arasındaki ilişki de yine Tabâtabâî tarafından illet-ma‘lûl ilişkisi çerçevesinde ele alınmaktadır. O, Zorunlu Varlık’ın mümkün varlığın illeti olması ve bu illete dayalı ihtiyacın, mümkün varlığın hem ortaya çıkışında hem de varlığını idamesinde geçerli olduğunu belirtmektedir.

Varlığın kavramsal düzeyde nitelendiği özelliklere geldiğimizde bunlar bedîhîliği, anlamsal ortaklığı ve mahiyete zâit oluşudur. Bedîhî oluşu İbn Sina’ya kadar geri götürülebilecek bir niteliktir. Buna göre varlık, kendisi dışındaki tüm kavramları kuşatıcıdır ve dolayısıyla hiçbir kavram ondan daha açık ve seçik değildir. Bu açık ve seçikliği dolayısıyla tanımlanamaz bir yapıdadır. Anlamsal ortaklık ise, gerçeklik düzeyinde ele alınan asıllık ve dereceliliğin temeli olan ve aşkın hikmet filozoflarınca çokça üstünde durulan bir özelliktir. Buna göre, varlık tek bir mana ifade etmektedir; her “vardır” diye hüküm verdiğimiz şeylere göre değişen bir mana içermemektedir. Zorunlu ve mümkün varlık için “vardır” dediğimizde her ikisinden anlaşılan aynı manadır. Aksi takdirde var olanlar arasındaki irtibat sağlanmamış olacak ve cihet-i vahdet ortadan kalkacaktır. Böyle bir durumda da felsefe yapmanın imkânı kalmayacaktır.

Varlığın kavramsal düzeyde aldığı son nitelik, mahiyetle ilişkisini aydınlatmaya yönelik olarak, onun zâit oluşudur. Varlığın mahiyete zâit oluşu, mahiyetin aynısı olmadığını göstermektedir. Varlıkla mahiyetin bu temyizi, kavramsal düzeyde olmaktadır. Gerçeklik düzeyinde mahiyet ile varlığın tek bir şeyde birleştiği konusunda kimsenin şüphesi yoktur. Varlık ve mahiyet ayrımı, ilk olarak Farâbî tarafından *Fusûsü’l-Hikme* adlı eserinde ortaya atılmakta ve İbn Sina tarafından genişletilip geliştirilerek merkezî bir konum kazanmaktadır. İbn Sina’nın bu konudaki ifadelerinin kapalılığı sebebiyle Sühreverdî gibi filozoflar tarafından gerçeklik düzeyinde bir ayırım olduğu sanılmış ve itirazlar ileri sürülmüştür. Bunları teker teker cevaplayan Tabâtabâî, meselenin, iki farklı düzeyin birbirine karıştırılmasından doğduğu kanaatindedir.

Varlığın kavramsal, zihnî düzey dışında bir de gerçeklik düzeyinde ele alınması mümkündür. Varlık bu gerçeklik düzeyinde, kavramsal düzeydeki aksine, son derece kapalı ve muğlak bir özellik göstermektedir. Bu kapalılık, bedîhî olmasından kaynaklanan tanımlanamazlığına delalet etmektedir. Kapalı oluşunun bir diğer sebebi hariçteki çokluk ile bu tek kavramın ilişkisinin anlaşılmasının zorluğundandır. Aşkın hikmet okuluna göre hariçteki birliği sağlayan varlık olduğu gibi çokluğu sağlayan da varlıktan başka bir şey olamaz. Zira hariçte tahakkuk etmiş her ne var ise varlıktır. Varlık karşısında görülen mahiyetler ise gölge mesabesinde olup, varlıksız bir hakikatleri düşünülemezdir.

Varlığın “bizzat kendisi ile tahakkuk eden” manasındaki asıllığının sonrasındaki merhale, çokluğun kaynağı oluşudur. Hariçteki çokluk ile birliğin (varlık) ilişkisi, derecelilik (teşkîk) kavramı ile çözülmektedir. Varlığın yapısındaki derecelenme özelliği, farklı taayyünlerle farklı mahiyetlerin varlıklarına sebep olmakta ve böylece çokluk hâsıl olmaktadır. Bu derecelenme de dikey ve yatay şekillerde taayyün etmektedir. Yatay derecelilik mahiyetlerin çokluğunu, dikey derecelilik ise mevcutların farklılaşmasını ve çokluğunu oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, varlığın asıllığı ve dereceli yapısı, felsefe tarihi boyunca tartışılmış varlık-mahiyet, teklik-çokluk gibi sorunsalların çözümüne götürmekte ve bütüncül bir felsefî bakış sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Akbraian, Reza, “*The Principle of Primacy of Existence over Quiddity and its Philosophical Results in the Ontological System of Mulla Sadra*”, **Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism**, Londra, 2002, Vol. 3, No.2, s. 1-14
- Algar, Hamid, “*Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabâtabâi: Philosopher, Exegete, and Agnostic*”, **Journal of Islamic Studies**, 17:3, 2006, ss. 326-351.
- Alper, Ömer Mahir, **İbn Sina**, İstanbul, İSAM Yay., 2008
- Alper, Ömer Mahir, “*İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark beyne re’yeyi’l-hakîmeyn*”, **Divan İlmî Araştırmalar**, 10 (2001/1), 145-172
- Âmidî, Seyfeddin **el-Mubîn fi meâni elfâzi’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn**, thk. Hasan eş-Şâfî, Kahire, (t.y.).
- Âmûlî, Hasan Hasanzâde **Haşîye-i Hasanzade Âmûlî ale’l-Esfar**, Tahran, 1383.
- Bidgoli, Aboulfazl Sajedi, “*Revelation and Reason In The Thought of Tabâtabâi*”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), McGill University, 1995.
- Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 2008, II, s. 164

- el-Ceyâşî, Mahmud Nimet, **el-Muctema‘ü’-d-Dînî inde’l-Allâme et-Tabâtabâî**, Necef, 2005.
- Cürcânî, **et-Ta’rîfât**, nşr. Muhammed Bâsil es-Sûd, Beyrut, 2003
- Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkîf**, thk. Abdurrahman ‘Umeyra, Beyrut, 1997
- Câmî, Nureddin Abdurrahman, **ed-Dürretü’l-Fâhire fî Tahkîki Mezhebi’s-Sûfiyye ve’l-Mütekellimine ve’l-Hukemâi’l-Mütekaddimîn**, nşr. N. L. Heer- A. Musevi Bihbehani, Tahran, 1980.
- John Cooper, *“et-Tûsî’nin Ölümünden Isfahan Okulu’nun Kuruluşuna Kadar Geçen Sürede İslam Felsefesi”*, **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007, II, ss. 248-254.
- Dabashi, Hamid, **Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran**, New York, 1993.
- Devvânî, Celâleddîn, **Tefsîru Sûreti’l-İhlâs**, er-Resâilü’l-Muhtâre içinde, nşr. S. A. Toyserkânî, Isfahan, 1405.
- Farabî, Ebu Nasr, **Fusûsü’l-Hikme**, şrh. İsmail El-Hüseynî eş-Şenbgâzânî, thk. Ali Evcibî, Tahran, 2003.
- Feyyâzî, Gulâmrızâ, **Ta‘lîkât alâ Nihâyeti’l-Hikme**, Kum, 1385
- Fahri, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2004.

- Gülpaykânî, Ali Rabbânî, **Îzâhu'l-Hikme fi Şerhi Bidâyeti'l-Hikme**, trc. Muhammed Şukayr, Beyrut, 1997.
- Hajhosseini, Morteza, *“Analytic Comparison Between ‘Allamah Tabatabai’s View and That of Henry Corbin Concerning Human Perfection”*, **Transcendent Philosophy**, c. I, s. 31-45, ty.
- Hamenei, Muhammed, **Mesârü'l-Felsefe fi İnan ve'l-Âlem**, Tahran, 2006.
- el-Haydarî, Kemâl, **Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye: Şerhu Kitâbi Bidâyeti'l-Hikme**, Kum, 1999.
- el-Haydarî, Kemâl, **el- Mukarrer fi Şerhi Mantiki'l-Muzaffer**, Kum, 1995.
- el-Haydarî, Kemâl, **el-Felsefe: Şerhu Kitâbi'l-Esfâri'l-Erba‘a**, Kum, 2008.
- el-Haydarî, Kemâl, **Medhal ilâ Menâhici'l-Ma'rife inde'l-İslâmiyyin**, Kum, Daru Ferâkîd, 2005.
- el-Hillî, İbnü'l-Mutahhar, **Keşfu'l-Murâd Fî Şerhi Tecrîdi'l-İtikad**, Beyrut, 2005.
- Izutsu, Toshihiko, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, Çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 2003.
- Izutsu, Toshihiko, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, Çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul, 2005.
- İbn Sina, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, trc. Ömer Türker, Ekrem Demirli, İstanbul, 2004.

- İbn Sina, **Metafizik**, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, 2004.
- İbn Sina, **en-Necât fî'l-Mantık ve'l-İlahiyyat**, nşr. Aburrahman Umeyra, Beyrut, 1992.
- Îcî, Adudüddîn, **Kitabü'l-Mevâkif**, thk. Abdurrahman Umeyra; şrh. Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçani, Beyrut, 1997.
- İsfahânî, Şemseddîn, **Metâliü'l-Enzâr**, İstanbul, 1305.
- Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 2006.
- Kalın, İbrahim, *"Molla Sadra's Realist Ontology of Intelligibles and Theory of Knowledge"*, **İslam Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, 2002, VII, s. 13
- Kamal, Muhammad, *"Rethinking Being: From Suhrawardi to Molla Sadra"*, **Journal of Shi'a Islamic Studies**, London, 2009, Vol. II, No.4, s. 433
- Kutluer, İlhan, **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul 2002.
- Marmura, Michael E., *"Quiddity and Univerality in Avicenna"*, **Neoplatonism and Islamic Thought**, ed. Parviz Morewedge, New York 1992.
- Molla Sadra, **el-Hikmetü'l-Müteâliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa**, nşr. Muhammed Rıza Muzaffer, IX, Beyrut, ts.

- Molla Sadra, **Ta'likât alâ İlâhiyyât-ı Şifâ**, thk. Necef Kuli Habîbî, Beyrut 2007.
- Molla Sadra, **Meşair**, nşr. Fâtin el-Lebûn, Beyrut, 2000.
- Alekber Muradov, *“Elmalılı ve Tabâtabâî Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Ayetler ve Yorumları”*, Ankara Üniversitesi, 2000 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Murtaza Mutahharî, **Ta'lik alâ Usûli'l-Felsefe ve'l-Menheci'l-Vâkî**, Irak, ty.
- Mutahharî, Murtaza, **Durûsü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye**, trc. Abdülcabbar Rufâî, Bağdat, 2008.
- Mutahhari, Murtaza, **Ta'lik alâ Usul-u Felsefe**, Irak, ty.
- Nasr, S. Hüseyin; Leaman, O., **İslam Felsefesi Tarihi**, trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, **Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet**, trc. Mustafa Armağan, İstanbul, 2009.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, **Islamic Philosophy from its Origin to the Present**, New York, 2006.
- Râzî, Fahreddin, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, Beyrut, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddîn, **Şerhu'l-İşârât**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1873.
- Râzî, Kutbeddin, **Tahrîrû'l-Kavâidi'l-Mantikiyye**, Kum, ts.
- Râzî, Kutbeddîn, **Risâle Fi Tahkîki'l-Külliyât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, 680 numara, vr. 142a-146b.

- er-Rufâ'î, Abdülcebbar, **Mebâdiü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye**, Beyrut, 2005.
- Safâ, Ali Câbir Âl-i, **Nazariyyetü'l-Ma'rife ve'l-İdrâkâtî'l-İ'tibâriyye inde'l-Allâme Tabâtabâî**, Beyrut, 2001.
- Sebzevârî, Molla Hâdî, **Şerhu'l-Manzûme**, nşr. Muhsin Beydarfer, Kum, 2007.
- Sühreverdî, Şihâbeddîn **Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk**, thk. Henry Corbin, Tahran, 1380.
- Şîrâzî, Kutbeddîn, **Şerhu Hikmeti'l-İsrâk**, thk. Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkik, Tahran, 1383.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, **Bidayetü'l-Hikme**, nşr. Abbas Ali Sebzevârî, Kum, 1997.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, **el-Burhân fi'l-Mantık**, nşr. Galiğ el-Ka'bî, Kum, 2007.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, **İslam'da Şia**, trc. Kadir Akaras- Abbas Akyüz, İstanbul, 2009.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, **el-Mizan fî Tefsîri'l-Kur'an**, trc. Vahdettin İnce-Salih Uçar, İstanbul, 1999.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, **Nihâyetü'l-Hikme**, talik: Muhammed Takî el-Misbah el-Yezdî, Beyrut, 2005.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, **Özün Özü**, trc. Talip Çetinkaya- Orhan Düz, İstanbul, 2008.
- Tabâtabâî, M.; Henry Corbin, **Söyleşiler**, trc. İsmail Bendiderya, İstanbul, 1996.

- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, **The Elements of Islamic Metaphysics (Bidâyat al-Hikmah)**, trc. Ali Kulî Karâî, London, 2003.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, **Usûl-u Felsefe ve'l-Mezhebi'l-Vakiî**, (takdim ve ta'lik: Murtaza Mutahhari, trc. Ammâr Ebû Ragîf), II, ts.
- Taheri, S. *"Critical Look at Allamah Tabâtabâî's View on Ethical Beauty and Indecency"*, **University of Isfahan: Journal of the Faculty of Letters and Humanities**, c. 46, 2006, s. 1-17.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, **Keşşâf-ı Istulâhât-ı Fünûn**
- et-Tihriânî, M. el-Hüseynî, **eş-Şemsü's-Sâti'a**, trc. Abbas Nureddin-Abdürrahim Mübarek, İran, 2008
- et-Tûsî, Nasîreddîn, **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, thk. Süleyman Dünya, Beyrut, 1993.
- 'Ubudiyyat, 'Abd al-Rasul, *"The Fundamentality of Existence and The Subjectivity of Quiddity"*, **Topoi**, , Vol. 26, No. 2, 2007.
- el-Yezdî, Takî Misbah, **el-Menhecü'l-Cedîd fî Ta'lîmi'l-Felsefe**, trc. Muhammed Abdülmün'im el-Hâfânî, Kum, 1999.
- el-Yezdî, Takî Misbah, **Ta'likât alâ Nihâyeti'l-Hikme li'l-Allâme Tabâtabâî**, Beyrut, 2005
- ez-Zârîî, Abbas Ali, **Talikât alâ Bidayeti'l-Hikme**, Kum, 1997.

