

Allâme Tabâtabâî'nin Burhân-ı Sıddîkîn'inin Arılığı

Prof. Dr. Askerî Süleymânî Emîrî*

Özet

Fârâbî, İbn Sînâ, Sadru'l-Müteellihîn (Molla Sadra) gibi filozoflar, Allah'ın varlığını ispatlarken mahlûkları dayanak noktası kılmayan saf/özgün bir burhan bulmaya özen göstermişlerdir. Bu bağlamda Allâme Tabâtabâî de Allah'ın varlığını ispatlayan bu grup burhanlara başka bir örnek sunmuştur. O, istidlâlin gidişatında yaratılmışların (halk) varlığını temel almadığı gibi, hiçbir nazariyeye de istinat etmemiştir. Bu açıdan burhanı, felsefede yalnızca saf aklın doğasına dayanmış ilk mesele/burhan olarak göze çarpmaktadır. Onun öncülleri sadece *evveliyât*tan müteşekkildir. Ayrıca “nefsü'l-emr” ve “mutabakat” bâblarında özel/spesifik bir nazariyeye de dayandırılmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Burhân-ı sıddîkîn, Allâme Tabâtabâî'nin burhanı, saf akıl, *evveliyât*, “nefsü'l-emr” nazariyesi, “mutabakat” nazariyesi.

Giriş

Allâme Tabâtabâî'nin *burhân-ı sıddîkîn*'e dair bu yeni yorumu/burhanı Yüce Allah'ın varlığını ispatlayan oldukça özgün/yenilikçi bir burhandır. Bu burhanın özelliği, öncüllerinde sadece *evvelî* önermelerden faydalanılmış olmasıdır. Bu açıdan felsefede “ilk mesele” olarak adlandırılmış ve Allah'ın varlığının ispatında başka bir meseleye ihtiyaç duymamıştır. Bu burhanın sağlamlığının yanında bazı karmaşıklıkları da söz konusudur. Karmaşıklığının nedeni zihnimizin bu tarz burhanlara alışık olmamasından ileri geliyor olabilir. Ayrıca bu karmaşıklık, üzerinde yersiz görünen birtakım eleştirilerin yapılmasına da yol açmıştır. Bu burhanın takririnden önce konuyla ilgili birkaç hususa açıklık getirmemiz yerinde olacaktır:

1. Allâme'nin bu burhanına, içinde/muhtevasında vücûdun saflığının ve Vâcib-i bi'z-Zât'ın varlığının ispatlandığı sıddîkîn burhanlar grubunda yer vermek mümkündür. Dolaısıyla bu burhanda yabancı bir şeyden Yüce Allah'a doğru bir seyir izlemez, aksine (burhanın sonunda) O'ndan yine O'na ulaştığımızı anlarız. Bu açıdan bu tür burhanlar *totoloji* (*müsadere ale'l-matlûb*) olarak nitelendirilmezler.

* Bakır'ul Ulum Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe Anabilim Dalı

2. Bu burhanı felsefenin ilk meselesi olarak adlandırmak mümkündür. Eğer bu burhan felsefenin ilk meselesi olarak kabul edilirse, felsefedeki bu meselenin diğer felsefî mesele ya da meselelere dayanmadığını önceden kabul etmiş sayılırız. Diğer bir deyişle, her ilmin meselesi, o ilmin teorik önermesini oluşturur.¹ Dolayısıyla eğer Allâme'nin burhanı felsefenin ilk meselesi olacaksa bu, burhanın öncüllerinin sadece *bedîhiyât-ı evveliyeden* müteşekkil olduğu anlamına gelir. Çünkü felsefenin yöntemi salt aklî yöntemdir. Salt aklî ilimler ise doğrudan veya dolaylı olarak sadece *bedîhiyât-ı evveliyeye* ile ispatlanabilirler. Bu burhan “ilk mesele” olduğundan, doğrudan *evveliyât* yoluyla ispatlanmalıdır. Eğer felsefede *bedîhiyâtın* dışındaki şeylerden de yararlanıldığını söylersek, bu durumda “sıddîkîn” burhanlarının genel itibarıyla –ister İbn Sînâ'nın burhanı olsun ister Sadru'l-Müteellih'in ya da Allâme'nin– saf aklî burhanlar türünden bir burhan olduklarını iddia etmek gerekir. Ancak bu burhanlar felsefenin ilk meselesi olarak nitelendirilip nitelendirilmemelelerine göre farklılık arz ederler. Hiç kuşkusuz Molla Sadra'nın *Esfâr*'daki sıddîkîn burhanı en az üç felsefî ilkeye (vücûdun asıl oluşu, vücûdun dereceliliği [*teşkil*] ve malûlün illete bağlılığı) dayanmaktadır. Dolayısıyla Sadrâyî hikmette felsefenin ilk meselesi diye bir şey söz konusu değildir. İbn Sînâ'nın sıddîkîn burhanı da devir ve teselsülün geçersizliğine dayalıdır. Eğer *devir* ve *teselsülün* geçersizliğini felsefî meselelerden biri olarak addedersek –ki filozoflara göre bunun böyle olduğu anlaşılmaktadır– bu durumda İbn Sînâ'nın sıddîkîn burhanını da Sînevî felsefenin ilk meselesi olarak addetmek gerekecektir. Ancak hiç kuşkusuz Allâme Tabâtabâî'nin sıddîkîn burhanını ilk felsefî mesele olarak telakki etmek mümkündür. Zira bu burhan sadece *evveliyâta* yaslanmakta, hiçbir felsefî meseleyi ve/ya nazariyeyi temel almamaktadır.

3. Eğer Allâme'nin burhanı salt aklî bir burhan olursa, bu onun doğruluğunun aklın hükmüne bağlı olduğu ve teyidinde akıldan başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmadığı anlamına gelir. Diğer bir deyişle, eğer bir mesele salt aklî olursa, onun değillenmesi *paradoksa* (tenakuz) yol açacaktır. Yani eğer bir iddia pozitif (icabî, olumlu) olursa, salt bir burhanda onun selbi de (olumsuz) *paradoksa* yol açacaktır. Eğer iddia selbî (olumsuz) olursa, salt bir burhanda onun icabı da (olumlanması) *paradoksa* neden olacaktır.

4. Allâme Tabâtabâî'nin sıddîkîn burhanını *ilk felsefenin* ilk meselesi olarak ele almakla birlikte, esas itibarıyla onun *ilk felsefede* Allah'ın varlığının bedîhî kabul edilip, buna aklî açıdan temel teşkil ettiği, [dolayısıyla bu açıdan] ispata ihtiyaç dahi duymadığını da eklememiz gerekir. O aynı zamanda Yüce Allah'ın varlığını ispatlayan diğer tenbîhî (uyandırmayı, farkındalığı sağlayan) burhanlara da dayanmamaktadır. Allâme Tabâtabâî burhanını açıklarken bu hususa dikkat çekmiştir.²

5. Eğer Allâme'nin sıddîkîn burhanı tenbîhî ise bu onun felsefî ve/ya felsefî olmayan hiçbir meseleye dayanmadığı anlamına gelecektir. Diğer bir deyişle; bu burhan bir

¹ Bir ilimde/bilimde kendisini delille ispatlayabileceğimiz şeyi “mesele” olarak adlandırırız. Eğer bir bilimde bir önerme bedîhî ve istidlâle gerek duymayan bir nitelikteyse o önerme söz konusu bilimde “mesele” olarak adlandırılmayacaktır. Dolayısıyla her ilimde mesele burhanla ispatlanabilen teorik (nazarî) bir önermedir.

² *Ta'likâtü'l-Hikmeti'l-Müteâlîye*, s. 15.

nazariyeyi temel almamakta ve zorunlu aklın³ doğası onun kabulü için yeterli gelmemektedir. Öncüllerin doğruluğu zorunlu aklın doğasından [istihraç edilen] bir istidlâl olmaksızın güvence altına alınmıştır. Bu öncüller ister olumlu (icabî) ister olumsuz (selbî) olsunlar, fark etmez. Öncüllerinin doğruluğunun bilgisine ulaşmak belli bir nazariyeye yönelmeye ihtiyaç bırakmaz. Bu öncüller her ne kadar burhanla ispatlanabiliyor olsalar da bu ispat belli bir nazariyeye bağlı değildir.

Burhanın Takriri (Açılımı)

- (I) (*Safsatanın zıddı olan*) gerçeklik, zatı itibariyle bâtullığı ve yokluğu kabul edebilecek bir şey değildir (*bedîhi-i evvelî*).
- (II) Zatı itibariyle bâtullığı ve yokluğu kabul etmeyen her şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır (*bedîhi-i evvelî*).
- (III) Dolayısıyla (*safsatanın zıddı olan*) gerçeklik Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır.

Bu istidlâlde *suğrâ* (küçük öncül) ve *kübrânın* (büyük öncül) her ikisi de bedîhîdir. Dolayısıyla netice de [tıpkı öncüller gibi] hiçbir nazariyeyi temel almaksızın ortaya çıkacaktır. İstidlâlin büyük öncülünün (kübrâ) bedîhî olduğuna kuşku yoktur. Çünkü zatı, zatı itibariyle yokluğu kabul etmeyecek şey Vâcibu'l-Vücûd'dur. Zira *bizzat* Vâcibu'l-Vücûd olmak, O'nun Zât'ının yokluğu kabul etmeyeceği anlamına gelir. Aksi takdirde o Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât olamazdı.

İstidlâlin küçük öncülü de *bedîhi-i evvelî*dir. Çünkü mevzuu (özne) ve mahmûlü (yüklem) doğru bir şekilde tasavvur edilebilen her şey onun doğruluğuna tanıklık edecektir. Bu, gerçek olan şeyin bir gerçekliğinin olmamasının ve zıddını –ki bu adem, yani yokluktur– kabul etmesinin mümkün olmayışından dolayıdır.

Her ne kadar bu burhanın küçük öncülü (*suğrâ*), muhtevasının “şüpheliği olumsuzlamak ve gerçekliği kabul etmek” olmasından mütevellit *bedîhi-i evvelî* (olup) istidlâl ihtiyacı duymaktan uzak olsa da, Allâme onun için de iki tenbihî istidlâl sunmuştur. Bu istidlâlin öncülleri aşağıdaki gibidir:

Allâme'nin Sıddîkî Burhanında Birinci Öncülün Açıklığı

Bazıları birinci öncülün açıklığından (bedahet) şüpheye düşmüşler ve şunları söylemişlerdir:

Bedîhî olarak algıladığımız şey, kendi varlığımız/vücudumuz, zihinsel hallerimiz (bazı nazariyelere mutabık olarak) ve mahsûsâtır (beş duyu organıyla algılanabilen şeylerdir). Bunlar da tüm mümkün âlemlere değil, içinde bulunduğumuz –hali hazırdaki– âleme özgüdür. Dolayısıyla her mümkün âlemde gerçekliğin olduğunu tasdik etmek bedahete (açıklığa) dayandırılmaz.⁴

³ “Zorunlu aklın doğası” ibaresini üstad Âbidî Şâhrûdî'nin huzurundaki derslerden faydalanarak/yola çıkarak zikrettim.

⁴ Morvârid, s. 5.

Allâme Tabâtabâî'nin iddiası burhanının öncüllerinin *evveliyât*tan oluştuğu yönündedir. Çünkü onun küçük öncülü (suğrâ), felsefenin konusunun sübûtunun tasdiki [demek] olan gerçekliğin sübutudur. İnsan safsatanın tuzağından zorunlu aklın doğasıyla kurtulur. Safsatanın olumsuzlanması ve gerçekliğin sübûtunun kabulü kayıtsız şartsız *bedîhiyât-ı evveliyedendir*.

Burada bizlerin safsatayı nefsanî hallerimizin ve bazen de duyu organlarımızın algıladığı duyumsanabilir şeylerin (mahsûsât) mevcut olmalarından dolayı olumsuzladığımız iddia edilebilir. Oysa safsatanın olumsuzlanması istidlâl dayalıdır. Şöyle ki bizler, nefsanî hallerimiz ve mahsûs şeyler mevcuduz. O halde hiçlik ve yokluk hâkim değildir.

Ancak bu istidlâl zahir itibariyle hiçliği ve yokluğu olumsuzlamaktadır. Bununla birlikte safsatanın ve hiçliğin imkânı (mümkün oluşunu) olumsuzlanmış olmamaktadır (safsatanın olumsuzlanması ezeli zorunluluktan pay almış olduğu halde). Yani hiçbir varsayımda ve hiçbir mekânda hiçliğin, anlamsızlığın, kısacası safsatanın hâkim olduğu söylenemez. O halde yokluğumuzun, nefsanî hallerimizin ve mahsûsâtın yokluğunun kabında –ki bu şeylerin yokluğu mümkündür– dahi hiçlik ve yokluk hâkim değildir. Eğer varlık –ki Allâme'nin burhanının birinci öncülünün mevzuu idi– sadece varlığımızın, nefsanî hallerimizin ve –bazen de– mahsûsâtın varlığı sebebiyle kabul edilebilir olursa, yokluğumuzla ve –aynı zamanda– nefsanî hallerimizin ve mahsûsâtın da yokluğuyla birlikte kesinlikle yokluk ve hiçlik hâkim olacak; bir anlamda safsata söz sahibi olacaktı. Ancak ne var ki zorunlu aklın doğası safsatayı olumsuzlamaktadır. Bu nedenle safsatayı olumsuzlamanın ve felsefeyi olumlamanın sadece bizlerin, nefsanî hallerimizin ve –bazen de– mahsûsâtın mevcut olduğu hali hazırdaki (fiilî) âlemde değil, tüm mümkün âlemlerde zorunlu olduğunu söylüyoruz. Allâme sadece içinde bulunduğumuz (hali hazırdaki) âlemde değil, tüm mekânlardaki ve mümkün âlemlerdeki varlığın inkâr edilemez olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla onun iddiası şudur: Safsatayı olumsuzlamak aklın bedîhî bir olgusu olup, ezeli zorunluluktan nasiplenmiştir. Aksi takdirde bir taraftan hali hazırdaki âlemde safsatayı olumsuzlamaktan dem vurup, diğer taraftan safsatayı hiçbir âlemde olumsuzlamak –âlemde– safsatanın imkânını (mümkün olduğunu) kabul etmek anlamına gelecektir. Allâme'nin tenbîhî burhanı safsatanın varlığını makul bulan zihinler için bir şifadır.

Allâme'nin Argümanının Zorunluluk Açısından Yeniden İnşası

Allâme'nin burhanını önerme yönünden de incelemek mümkündür. Kendisi her ne kadar önerme yönünü zikretmemiş olsa da –ona göre– burhanının suğrâ ve kübrâsının *önerme yönüyle* zorunlu olduğu aşikârdır. İki öncülde var olan “cihet yönüyle zorunluluk”tan kasıt mahmulün (yüklem) mevzu için zorunlu ve ondan ayrılamaz olmasıdır. Bu açıklama esasınca suğrâdaki mahmulün mevzuya nispetle olumsuzluğu ve kübrâdaki mahmulün de mevzuya nispetle olumluluğu zorunludur. Dolayısıyla Allâme'nin burhanını aşağıdaki gibi şekillendirmek mümkündür:

- (I) (Safsatanın zıddı olan) gerçeklik, zatı itibariyle bâtilliği ve yokluğu zorunlu olarak kabul etmemektedir (*bedîhi-i evvelî*).

(II) Zatı itibariyle bâtullığı ve yokluğu zorunlu olarak kabul etmeyen her şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır (*bedîhi-i evvelî*).

(III) Dolayısıyla (safsatanın zıddı olan) gerçeklik, zatı itibariyle zorunlu olarak Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır.

Gerçekliğin İnkârı [Dahi] Gerçekliğin Kabulünü Gerektirir

Belirtildiği üzere Allâme'nin argümanı bedîhî bir olgu üzerinden tenbîh amacını taşır. Bu nedenle öncülleri istidlâle ihtiyaç duymaz. Ancak bununla birlikte kendisi birinci öncülü ispat da etmiştir. Burhanın birinci öncülü gerçekte terkiât olup, içerik olarak da şu şekildedir: “Zorunlu olarak var olan bir gerçeklik, zorunlu olarak yokluğu kabul etmeyecektir.” Bu iddianın ispatı için iki delil ikame etmiştir:

Birinci Delil

Gerçeklik, aklın zorunlu doğası nedeniyle mevcuttur ve her şuur sahibi onu kabul etmek zorundadır. Bu nedenle safsata bâtıldır. O, ademi zorunlu olarak kabul etmeyecektir. Dolayısıyla yokluğu kabul etmemek, safsatanın olumsuzlanmasından ve gerçeklik ilkesinin kabulünden dolayıdır.

İkinci Delil

Bu delil hakikatte gerçeklik karşısında tereddütlere kapılanlara ya da onu inkâr edenlere bir cevap niteliğindedir. Bunun sonucu da “bir gerçekliğin zorunlu olarak mevcut olması” olacaktır. Allâme'nin bu bölümdeki istidlâli şu şekildedir: Eğer bir gerçekliğin varlığından kısmen ya da genel itibariyle gerçekten şüphe eder veya onu inkâr eder yahut mevhum olarak nitelendirirsek, bu durumda gerçeklik *hakikaten* de meşkûk, mevhum ve inkâra açık olacaktır. Oysa gerçeklik mevhum, meşkûk ve inkâr edilesi değildir. Zira gerçeklik “gerçekten” ifadesiyle kabul edilmiştir. Aksi takdirde şüphe, vehim ve inkâr gerçek olmayacaktır. Dolayısıyla gerçeklik –hakikatte– inkâra, şekke ve vehme konu olduğu yerde tasdik edilmektedir.

Diğer bir deyişle; bir şeyi gerçekliğe nispet ettiğimizde o şey hakikaten de gerçek dünyaya nispet edilmelidir; aksi takdirde gerçek olmayacaktır. Örneğin “*Bu altın gerçektir*” dediğimizde, o, gerçeklik âleminde gerçekten de “altın”ın (altın olan şeylerin) mevcut olduğu anlamına gelir ki, bunlardan biri bizim işaret ettiğimiz şeydir. Dolayısıyla “gerçeklik” her şekilde gerçekten de var olan gerçek(lik) âlemine işaret eder. Ve söz konusu şey de bu gerçek âlemde ya mevcuttur ya da mevcut değildir. Eğer mevcutsa, o şeyin gerçekliğine isnat etmek doğrudur. Eğer mevcut değilse, onun gerçek olmadığına isnat etmek de doğru olacaktır. Bu, gerçeğin olumluluk (icab) ve olumsuzluk (selb) durumlarında da [yine] gerçek(lik) olduğu anlamına gelir. Eğer gerçekliğin kendisini odak noktamız kılar ve onun gerçek olduğunu söylersek, yine gerçekliği kabul etmiş oluruz. Hatta eğer gerçekliği *gerçekten* olumsuzlasak bile... Olumsuzlamalarımız da gerçek bir varsayıma

dayandıklarından, bunun sonucu gerçekliğin kendisinin olumsuzlanamaması ya da diğer bir deyişle, gerçekliğin olumsuzlanmasının gerçekliğin ispatını gerektirmesi olacaktır.

Eleştiri

Allâme'nin argümanı ile ilgili olarak akla gelen ilk önemli eleştiri –ki buna bazıları⁵ da işaret etmiştir– şeyin olmayışının gerçek olumsuzlanması ve inkârdır. Zira ademin gerçekliği onun varlığıyla değil, yokluğuyadır. Tıpkı şu örnekteki ibareler gibi: “*Dün gece gördüğüm gerçekliklerin hiçbirisi gerçek değildi; aksine hepsi rüyaydı.*” Veya “*Filanın gördüğü şeyler baştan sona vehim ve hayaldi; çünkü halüsinasyona yol açan ilaçlar kullanıyordu.*” Dolayısıyla bir şeyin (belli) bir mekânda gerçekliğinin olmaması, o şeyin gerçekten o mekânda olmadığı anlamına gelir. Oysaki Allâme'nin argümanının açılımında gerçek olmamak gerçek olmaya dönmektedir. Yani burada, bir mekânda olmadığı farz edilen şeyin –aynı zamanda– bir mekânda olduğu söylenmektedir ve bu da gerçek dışı şeylerin gerçek olmadıkları şeklindeki içerikle çelişmektedir. Bu nedenle söz konusu istidlâlin tam ve tamamlanmış olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir.

Cevap

Buna cevaben şunları söylemek mümkündür: Burada önemli olan “gerçekten yoktur” ifadesine odaklanmaktır. Bu içerik şu şekildedir: Olumsuz şey gerçek âlemde olumsuzdur. Örneğin “*Şerîk-i Bârî yoktur*” ya da “*Benim torunum henüz mevcut değildir*” dendiğinde bu, içinde gerçekliklerin olduğu gerçek bir dünyanın var olduğu, ancak onda Şerîk-i Bârî'nin ve torunumun mevcut olmadığı anlamına gelir. Şerîk-i Bârî ve torunum henüz o dünyanın bir parçası değildirler. Ancak eğer olumsuzlanan gerçek dünyanın kendisi olur ve bu olumsuzlama gerçek bir varsayıma dayanırsa, bu, içinde hiçbir şeyin olmadığı gerçek bir dünyanın var olduğunu kabul ettiğimiz anlamına gelir. Yani “gerçekliğin ve gerçekliklerin, kendisinin bir parçası olduğu ve gerçeklik ve gerçekliklerin, kendisinin bir parçası olmadığı gerçek bir dünya vardır.” Bu ibare tam olarak gerçekliğin, gerçekliğin olumsuzlandığı bir kapta kabulü demektir. Dolayısıyla eğer gerçek bir olumsuzlama spesifik gerçekliklere değil, gerçekliğin kendisine yapılırsa bu durum gerçekliğin peşinen kabulü anlamına gelecektir. Bu nedenle gerçekliğin inkân gerçek bir inkâr değil, aksine salt lafzî bir inkârdır.

Allâme, bu bağlamda *Nihâyetü'l-Hikme*'de gerçekliğin inkârının mümkün olmadığını belirtmiştir. Ona göre eğer inatçılar gazezleri nedeniyle hakkı inkâr ediyor veya onda şüpheye düşüyorlarsa, onların bu inkâr ve şüpheleri lafzidir.⁶ Dolayısıyla “gerçekten” ifadesi, gerçeklik ya da gerçekliklerden ibarettir. Neticede “gerçekten” ifadesinin kullanıldığı her yerde bir gerçekliğin olduğu söylenebilir. Buna göre Allâme'nin ikinci argümanını aşağıdaki gibi açmak mümkündür:

(I) Bir gerçeklik vardır. (İddia)

(II) Gerçekten de bir gerçeklik mevcut değildir. (İddianın paradoksu)

⁵ Muallimî, s. 88.

⁶ *Nihâyetü'l-Hikme*, s. 4.

(III) Gerçekten bir gerçeklik yoktur. (II'den)

(IV) Gerçekliği olmayan bir gerçeklik vardır. ("gerçekten" ifadesini dikkate alarak III'ten)

(V) O halde gerçeklik vardır. (IV'ten)

Burada ilk olarak ikinci öncülde bir gerçekliğin olduğunu kabul edip, daha sonra o gerçekliği olumsuzladık. Bunu yapmasaydık varsayımımız gerçek olmayacaktı. Diğer bir deyişle ikinci öncül çelişkili bir varsayım olup, olumsuzlanmış; böylece birinci öncül ispatlanmıştır. Yine Allâme'nin argümanını, bedîhî bir ilke olan "paradoksun imkânsızlığı"yla başlatmak suretiyle başka bir şekilde açmak da mümkündür:

(I) Ya gerçekten bir gerçeklik vardır ya da gerçekten bir gerçeklik yoktur. (Paradoksun imkânsızlığı ilkesi)

(II) Gerçekten bir gerçeklik vardır. (Varsayım)

(III) Gerçekliği olan bir gerçeklik vardır. (II'den)

(IV) Bir gerçeklik vardır. (III'ten)

(V) Gerçekten bir gerçeklik yoktur. (Varsayım)

(VI) Gerçekliği olan bir gerçeklik yoktur. (V'i dikkate alarak V'ten)

(VII) Bir gerçeklik vardır. (VI'dan)

(VIII) Dolayısıyla bir gerçeklik vardır. (fâsılı⁷ ayırarak I, II, IV, V ve VII'den).

Birinci öncülün *munfasıla-i hakikiyye* (gerçek ayrık) olduğu ve onun ikinci ve beşinci öncüllerdeki her bir bileşeninden dördüncü ve yedinci öncüllerdeki sonuçların çıkarıldığı dikkate alındığında bu *munfasılanın* kendisinden de aynı sonucun alındığı görülecektir. Dolayısıyla burada dördüncü ve yedinci öncüllerin sonuçlarını sekizinci öncülde tekrarladık ve onun birinci öncülün sonucu olduğunu gösterdik.

Diğer Bir Açılım

(I) Varlık (mevcut) ya mevcuttur ya da madum.

(II) Lakin varlık (mevcut) madum değildir. Eğer mevcut madum olursa, bu durum iki çelişğin ortadan kalkmasını (*irtifa*) gerektirecektir.

(III) Dolayısıyla varlık mevcuttur.

(IV) Varlık mevcut olduğuna göre madum değildir. Zira eğer varlık mevcut olmazsa, bu durum iki çelişğin ortadan kalkmasını gerektirecektir.

Bu burhanda birinci öncül, *munfasıla-i hakikiyye* olup, onun her iki bileşeni de çelişiktir (nakız). Çelişiklerin bir arada olmalarının (ictima) ya da ortadan kaldırılmalarının (irtifa)

⁷ Fâsılı kaldırmak modern mantığın bir yasasıdır. Buna göre bir *munfasılamız* (ayrık önermemiz) olduğunda ve iki bileşenden birini varsayarak neticeye ulaşmak istediğimizde bunlardan çıkan sonuç *munfasılanın* kendisinden hâsıl olacak ve bu netice mantıksal açıdan *munfasılanın* sonucu olacaktır.

muhal olduğu düşünüldüğünde, sonuç almak adına bileşenlerden birinin ya vazedilmesi ve böylece diğer bileşenin ortadan kaldırılması ya da birinin ortadan kaldırılıp diğer bileşenin *sonuç* olarak alınması gerekecektir. Birinci bileşenin ortadan kaldırılması şeyin kendisinden olumsuzlanmasını ya da ikinci bileşenin vazı iki çelişğin ortadan kaldırılmasını gerektireceğinden kaçınılmaz olarak ya birinci bileşenin vazı ya da ikinci bileşenin ortadan kaldırılması gerekecektir. Dolayısıyla bu iki durumdan her biri varlığı sabit kılacaktır.

Allâmenin Argümanının Nazariyelerden Bağımsızlığı

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Allâme'nin argümanı hiçbir nazariyeye dayanmamaktadır. Yine aynı şekilde eğer iddia bedihî olur ya da *evvelî bedihî* önermelere dayanırsa bunun olumsuzlanmasının paradoksu gerektireceğini de eklemiştik. Paradoksun olumsuzlanması ise aklın bedihî çıkarımlarındandır. Dolayısıyla eğer bir kimse Allâme'nin argümanının belli bir nazariyeye dayanmadığını iddia ediyorsa, bu öncüllerden hangisinin özel bir nazariyeye dayandığını ispatlamak zorundadır. Eğer o bu iddiayı olumsuzlarsa, Allâme'nin burhanının –tamamiyeti halinde– *bedihîyât-ı evveliyeye (temel/ilk aksiyomlar)* dayanan ilk aklî mesele olmadığını kanıtlamış demektir. Ancak müşahede edildiği üzere onun argümanı ilk açılımda/takrirden ikinci öncülden beşinci öncüle kadar, ikinci açılımda birinci öncülden sekizinci öncüle kadar, sonuncu açılımda ise birinci öncülden dördüncü öncüle kadar hiçbir nazariyeye dayanmamıştır.

Allâme'nin Argümanında “Sıdk” ve “Nefsü'l-Emr” Nazariyeleri

Bize göre Allâme'nin burhanı ve açılımını yaptığımız diğer burhanlar hiçbir bâbda “sıdk” ve “nefsü'l-emr” gibi muteber nazariyelere dayandırılmamış, bu bağlamda itibarları için (bu burhanlara itibar katacak) hiçbir nazariyeye ihtiyaç duyulmamıştır. Burada mezkûr burhanın “sıdk” bâbında bir nazariyeye bağlı olduğu sanılabilir. Öncelikle sıdkın alternatif ve ikinci teoriler değil, mutabakat anlamına geldiğini kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla bu burhanın mutabakattan hangi nazariyeyle uyuştuğunu ortaya çıkarmak için mutabakatın muhtelif nazariyelerini gözden geçirmemiz gerekir. Burada bazı tenkitçilerin⁸ karşılaştığı problem, olumsuz (*salibe*) önermelerin, özellikle “*Simurg gerçekten de mevcut değildir*” kabilindeki *heliyye-i basîtelerin* doğruluklarıdır. O öncelikle bir önermenin doğruluğunun “diğer alternatif nazariyeler” değil, “mutabakat” anlamına geldiğini kabul etmektedir. Çünkü ona göre “mutabakat” nazariyeleri bazı durumlarda tamamen merkezî ve makul görünmektedir. Ancak diğer durumlarda –örneğin olumsuz (selbî) önermeler (özellikle olumsuz *heliyye-i basîtelerde* ya da mevzularında veya mahmullerinde “adem (yokluk)” kavramının geçtiği önermelerde)– durum o kadar da net değildir.⁹

Devamında muhterem eleştirmen İslâm felsefesi geleneğindeki “nefsü'l-emr” nazariyesine işaret etmiş ve onu bağımlı ve bağımsız –olmak üzere– iki nazariyeye ayırmıştır.

⁸ Bkz.: Morvârîd, Mahmûd, “Teemmülî der Burhân-ı Sıddîkîn be-Takrîr-i Allâme Tabâtabâî”, *Nakd ve Nazar*, Yıl 12, Sayı 45- 46, İlkbahar-Yaz, s. 2-35.

⁹ Morvârîd, s. 7.

Bağımsız görüşü şehit Sadr'a nispet etmiş ve bu görüşe (bağımsız görüş) göre Allâme'nin burhanının eksik olduğunu iddia etmiştir.¹⁰ Sonrasında nefsü'l-emrin bağımlı nazariyesine yönelerek Allâme'yi bu nazariyenin en önemli taraftarlarından biri olarak tanıtmıştır. Aynı zamanda Allâme'nin varlık âleminde her nefsü'l-emrî önermeye (örneğin, “İlletin yokluğu, malûlün yokluğunun illetidir” önermesi gibi) karşılık gelen/uygun düşen başka bir doğru önermenin (örneğin, “İlletin varlığı, malûlün varlığının illetidir” gibi) olduğuna inandığını iddia etmiştir. Birinci önermenin mutabık olduğu şey, ikinci önermenin mutabık olduğu şeye göre [veya şey esasınca] var olmaktadır.¹¹ Eleştirmene göre Allâme Tabâtabâî'nin argümanı nefsü'l-emrin bağımlı nazariyesine göre tamdır ve burada söz konusu nazariyenin olumsuz *heliyye-i basîtelere* doğrulanmasına uygun bir açıklama teşkil etmediği [gerçeği] dışında eleştirilecek bir husus bulunmamaktadır.¹² O bu minvalde şunları söylemiştir:

Bu bakış açısı da birtakım problemlerle karşı karşıyadır. Zira Allâme'nin “İlletin yokluğu, malûlün yokluğunun illetidir” gibi önermeler hakkındaki görüşünü/nazariyesini kabul etsek dahi, bu kabul diğer önermeler için işlevsiz olacaktır. Örneğin “Simurg mevcut değildir” önermesini dikkate alınız! Bu önermenin mutabık olduğu şey hangi mevcut gerçekliğe dayanmaktadır?¹³

Allâme'nin Burhanı Nazariyeler İçin Bir Ölçüdür (Referans Noktasıdır); Tersî Değil

Allâme'nin iddiası, argümanının öncüllerinin doğru *evvelî* önermelerden oluştuğu ve [kullandığı] “burhan” formunun da mantiken doğru olduğu yönündedir. Dolayısıyla bunun neticesi de mantiken doğru olacaktır. O halde bu iddianın doğru olduğunu ve gerçekte Allâme'nin argümanının hiçbir nazariyeye dayanmadığını ispatlamak gerekir.

Gerçekte Allâme'nin burhanı bir nazariyeyi temel almaz. Aksine burhanının (ve benzeri) doğruluğu zorunlu akla dayanıyor olması nedeniyle nazariyeleri ölçen bir mihenk taşı niteliğinde olabilir. Eğer bir nazariye bu gibi burhanlara ters düşüyorsa, söz konusu burhanlar değil, nazariyeler tereddüt konusu haline geleceklerdir. Çünkü bu burhan *evveliyâta* dayanmıştır. Eğer burhan bir tereddüt konusu haline gelirse, [öncelikle] onun bu zaafını öncüllerinde aramak gerekir. Dolayısıyla Allâme'nin burhanının nefsü'l-emrin bağımsız nazariyesine göre eksik olduğu öne sürülemez. Aksine nefsü'l-emrin bağımsız teorisinin zorunlu akla dayanan muteber bir burhanla uyuşmadığından dolayı – eğer uyumsuzsa– geçersiz olduğunu söylemek gerekir.

Yine nefsü'l-emrin bağımlı teorisinin de olumsuz *heliyye-i basîtelere* yorumlama biçimi nedeniyle zorunlu akla dayanan muteber bir burhanla çatışmasından –eğer uyumsuzsa– mütevellit hükümsüz olacağını ya da işlevsiz kalacağını da eklemek gerekir.

¹⁰ a.g.e., s. 8-9.

¹¹ a.g.e., s. 9.

¹² a.g.e., s. 10.

¹³ a.g.e., s. 9.

Nitekim bir burhanın işlevselliğini veya işlevsizliğini, suret ya da maddesinin mantıken problemlili olup olmaması belirler. Eğer bir istidlâlde *evveliyât*tan faydalandığı ve bu minvalde/buna bağlı olarak kesin (yakînî) bir sonuç verdiği iddia ediliyorsa onu eleştirirken ya öncüllerinin *evveliyât*tan olmadığı (en azından bunlardan birinin doğru olmadığı) ispatlanmalı ya da burhanın *suret*inin eksik olduğu ortaya konulmalıdır. Dolayısıyla sonucun kesin olacağı belli değildir... Belki de yanlış olacaktır.

Söylenenlere teveccühle, Allâme'nin burhanının ve benzerlerinin doğruluğunun "sıdk" nazariyesine bile bağlı olmadıkları, aksine bu grup burhanların kendilerinin nazariyelerin doğruluk(larının) ölçütü oldukları anlaşılmaktadır.

Burada dikkate şayan bir diğer husus da saygıdeğer eleştirmenin, devamında Russel'in "olumsuz gerçeklik", Wittgenstein'in "atomik önermeler" ve Armstrong'un "ikinci derece gerçeklik" nazariyelerine dikkat çekerek şunları söylemesidir:

Hatta totoloji ("p~ p ~" gibi) hakkındaki "uygunluk" nazariyesini kabul etmesek dahi, yine de her mümkün evrene karşılık ondaki w ya da p'nin veya p~'nin doğru olduğunu söyleyebiliriz. Her iki durumda da w'de, p ya da p~ önermelerini doğru kılan bir gerçeklik mevcuttur.¹⁴

Elbette ki bu durum sadece totolojiye özgü değildir. Aksine *bedîhiyât-ı evveliyeye* ve ilk doğru önermelere dayanan her istidlâl bu şekildedir. Bu olgular hiçbir şekilde nazariyeye dayanmamaktadırlar. Aksine teoriler ve nazariyeler bu esaslara göre kurulmaktadırlar.

Allâme'nin Burhanının Yeniden Şekillendirilmesi

Allâme'nin ikinci burhanına bakıldığında, onun sıddîkî burhanının aşağıdaki gibi şekilleneceği görülecektir:

- (I) Her evrende ya gerçekten bir gerçeklik vardır ya da gerçekten bir gerçeklik yoktur. (Paradoksun imkânsızlığı ilkesi)
- (II) Her evrende gerçekten bir gerçeklik vardır. (Varsayım)
- (III) Her evrende gerçekliği olan bir gerçeklik vardır. (II'den)
- (IV) Her evrende bir gerçeklik vardır. (III'ten)
- (V) Her evrende gerçekten bir gerçeklik yoktur. (Varsayım)
- (VI) Her evrende gerçekliği olmayan bir gerçeklik vardır. (V'ten)
- (VII) Her evrende bir gerçeklik vardır. (VI'dan)
- (VIII) Dolayısıyla her evrende bir gerçeklik vardır. (I, II, IV, V, VII (*fâsıl*'ın kaldırılmasıyla))
- (IX) Her varsayımsal evrende w ya Vâcibu'l-Vücûd mevcuttur ya da mümkünü'l-vücûd... (*bedîhî*)

¹⁴ a.g.e., s. 13.

- (X) Her varsayımsal evrende mümkün varlıklar w imkânî varlıklar mevcut değildir. (Varsayım)
- (XI) Her varsayımsal evrende mümkün varlıkların gerçekten de bir gerçekliği vardır. (VII'den)
- (XII) Ne vakit varsayımsal bir evrende bir gerçeklik mümkün varlık olmazsa, Vâcibu'l-Vücûd olacaktır. (*bedîhî*).
- (XIII) Mümkün varlıkların madum olduğu her varsayımsal evrende bir gerçeklik vardır. (X'dan ve XI'den) Ki onun gerçekliği Vâcibu'l-Vücûd olacaktır.
- (XIV) Dolayısıyla her varsayımsal evrende w Vâcibu'l-Vücûd mevcuttur.

Burhanın açıklaması şu şekildedir: Her varsayımsal evreni ya Vâcibu'l-Vücûd doldurmuştur ya da mümkünü'l-vücûd. Eğer Vâcibu'l-Vücûd (Zorunlu Varlık) doldurmuşsa, bu durumda O mevcut olacaktır. Eğer bu varsayımsal evreni mümkün varlıklar doldurmuşsa, bu durumda içinde mümkün varlıkların bulunduğu bu varsayımsal evrene karşılık içinde mümkün varlıkların bulunmadığı başka bir mümkün evrenin olup olmadığını sormak gerekecektir. Zira mümkün varlık, yok olması bir paradoks doğurmayan varlıktır. O halde içinde mümkün varlıkların olmadığı bu varsayımsal evrende, bir Vâcibu'l-Vücûd'un olması gerekecektir. Dolayısıyla buradan Vâcibu'l-Vücûd'un varlığı ispatlanmış olmaktadır.

Diğer bir deyişle; Allâme'nin safsatanın reddi konusundaki argümanı, varsayımsal evrende varlığı zorunlu bir gerçekliğin mevcut olduğunu göstermektedir. Eğer varsayımsal mümkün evrenlerdeki gerçeklikler mümkün varlıklara özgü olurlarsa, bu evrende varlığı zorunlu bir gerçeklik bulunmamış olacaktır. Çünkü bu mümkün varlıkların var olmamaları mümkündür. Zira *mümkündürler*. Bu âlemin şu anki yerinde olmamaları mümkündür. Ancak argüman bu varsayımda bile (varlığı) zorunlu bir gerçekliğin mevcut olduğundan söz ediyor. Dolayısıyla varlığı zorunlu olan gerçeklik, diğer her türlü imkânî varlıktan başka/farklı bir gerçekliktir.

Görüldüğü gibi, bu burhanda kendisine işaret edilebilecek hiçbir nazariyeye rastlanmamaktadır. Bilakis sadece *bedîhî* önermeler referans gösterilmiştir. Burada, dikkatli eleştirmen, Allâme'nin burhanının temel bir sorunun olduğunu düşünmekte, belli bir yöntemi izlemek suretiyle onu ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. O, Allâme'nin burhanını aşağıdaki gibi düzenlemiştir:

- (I) Zorunlu olarak bir gerçeklik mevcuttur.
- (II) En az bir Vâcibu'l-Vücûd mevcuttur.
- (III) Zorunlu olarak var olan bir gerçeklik mevcuttur. (II'nin muadili ve eş anlamlısı)
- Saygıdeğer eleştirmen söz konusu problemle ilgili olarak şunları söylemiştir:

Problem şuradadır: Birinci öncülün üçüncü öncülü sonuç almak muteber (geçerli) değildir. Birinci öncül terminolojik olarak "cümlelerin zarureti"ni imlerken, üçüncü öncül "şeyin zorunluluğu"nu açıklamaktadır. Oysa cümlelerin zarureti şeyin zarureti –tersi (yani

şeyin zaruretinden sonuç almak mümkünse de) mümkün olsa da- çıkarsayamayız. Bu iki tür zorunluluk arasındaki fark zorunluluk sembolü ile biçimler/formlar arasındadır. Nitekim “zorunlu olarak” ifadesi biçimlerden önce kullanılırsa, cümlemin zorunlu olduğu sonucuna ulaşılır. Ancak bundan sonra zahir olursa, önerme bir şeyin zarureti içerecektir.¹⁵

Bu problemin, Allâme'nin ifadesinde geçen “*li-zâtihâ*” ifadesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Allâme'nin ifadesi şu şekildeydi: “*O (gerçeklik), zatı itibariyle bâtilîği ve yokluğu kabul etmez.*”¹⁶ Zâtı itibariyle ademi kabul etmeyen şey her mümkün evrende mevcut olan gerçekliktir. Her mümkün evrende mevcut olan şey, Vâcibu'l-Vücûd'dur. Bu nedenle olumsuzlanamayan bu gerçeklik, Vâcibu'l-Vücûd olacaktır. Ancak mümkün varlıklar zatları itibariyle olumsuzlanabilirlerdir. Bu nedenle Allâme burhanın sonunda imkânî gerçekliğin, safsatanın olumsuzlanmasıyla ispat edilemeyecek bir gerçeklik olduğu sonucunu çıkarır.¹⁷ O halde saygıdeğer eleştirmenin problemi [gözden kaçırıldığı şey] şu olacaktır: Her mümkün evrene karşılık w sadece bir varlık mevcut olacaktır. Birinci evrenin varlığı ikinci evrenin varlığından ve üçüncü evreninki de dördüncünün varlığından... farklıdır. Burada safsata olumsuzlanmış olsa da, henüz bunlardan bir tanesinin dahi Zorunlu Varlık olduğu ispatlanamamıştır. Zorunlu Varlık ispat edildiğinde, mümkün olan her evrende diğer evrende de mevcut olan bir varlığın olduğu [ispatlanmış olacaktır]. Bu minvalde saygıdeğer eleştirmen, devamında konuyla ilgili olarak şunları yazmıştır:

Mezkûr problemi mümkün evrenlerdeki araçlardan yararlanarak şu şekilde de açıklamak mümkündür: Birinci öncülü doğrulamak için her mümkün evrende bir gerçekliğin olduğunu ispatlamak yeterli olacaktır (her ne kadar o başka bir evrendeki gerçeklikten farklı olsa da). Ancak üçüncü öncül sadece tüm mümkün evrenlerde tek bir gerçekliğin var olması durumunda doğru olacaktır.¹⁸

Saygıdeğer eleştirmene göre Allâme Tabâtabâî ve Âyetullah Cevâdî Âmulî cümlemin zorunluluğu ile şeyin zorunluluğu arasındaki farka/boşluğa dikkat etmemişlerdir. O bu boşluğa galip gelebilmek için vahdet-i vücûd nazariyesini ortaya atmıştır.¹⁹

Bu problemin cevabına önceki açıklamalarımızdan da ulaşılabilir. Allâme'nin burhanı her mümkün evrende bir gerçekliğin olduğunu göstermektedir. Şu halde bu gerçeklik eğer imkânî bir gerçeklikse, onun yanında imkânî gerçekliğin madum olduğu bir (başka) evreni tasavvur etmek mümkündür. Allâme'nin argümanı imkânî gerçekliklerin bulunmadığı bu varsayımsal evrende bir gerçekliğin olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla böyle bir gerçeklik kesinlikle Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücûd) olacaktır. Zira buradaki varsayım, mümkün varlıkları barındırmayan bir imkânî dünyayı tasavvur etmek üzerineydi. Eğer bu varsayımsal evren Vâcibu'l-Vücûd'u da kapsarsa, bu varlık (Vâcibu'l-Vücûd) diğer varsayımsal evrenlerde de var olacaktır. Dolayısıyla Allâme'nin argümanı safsatanın

¹⁵ a.g.e., s. 14.

¹⁶ a.g.e., s. 14.

¹⁷ a.g.e., s. 15.

¹⁸ Morvârîd, s. 14.

¹⁹ a.g.e.

olumsuzlanması konusunda aklın şu zorunlu hükmüne dayandırılmıştır: Safsata hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir. Gerçeklik, varlığın zorunluluğudur (Zorunlu Varlık'tır). Bu gerçekliğin doğası, mümkün bir varlığın doğası olamaz. Zira imkânî bir varlığı olumsuzlamak hiçbir çelişkiye ya da safsataya yol açmaz. O halde kendisini kabul etmemizin safsatayı olumsuzladığı şey/varlık Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır. Dolayısıyla Allâme'nin burhanı en başından gerçekliğe/nesnellığe dönük bir zorunluluğu/zarureti baz almış ve bunu ispatlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu burhanda vahdet-i vücûd ilkesiyle giderilebilecek bir problem gözükmemektedir.

Safsatanın Yanlışı/ Yanılgısı ve İstilzâm Kuralı

Saygıdeğer eleştirmene göre Allâme Tabâtabâî'nin burhanı Vâcibu'l-Vücûd'un varlığının ispat edebildiği takdirde/edebilirse tamdır. Bunun için ilk olarak vahdet-i vücûd nazariyesini ve istilzâm kuralını –ki Allâme'nin Tabâtabâî'nin sözlerinden bu anlaşılmaktadır– kabul etmek gerekir. Ona göre Allâme'nin sözlerinden anlaşılan şudur:

“Eğer bir şeyin yokluğu onun varlığını gerektiriyorsa, o şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır.”

Eleştirmene göre Vâcibu'l-Vücûd vahdet-i vücûd nazariyesiyle ispatlanamamaktadır. Bilakis buna zorunlu olarak istilzâm kuralını da eklemek gerekir. Zira vahdet-i vücûd nazariyesiyle Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât değil, sadece bir Vâcibu'l-Vücûd (mutlak bir kabelle) ispatlanabilmektedir.²⁰

Eğer İslâm mantıkçılarının jargonuyla konuşacak olursak saygıdeğer eleştirmenin probleminin şu olduğu görülecektir: Allâme'nin burhanı sadece zatî zorunluluğu olan bir mevcudu ve gerçekliği ispatlamaktadır. İspatlanmadığı sürece bu, ezeli zorunluluk türünden bir zorunluluktur. Dolayısıyla buradan Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât ispatlanmış olmamaktadır. Ezeli zaruret her varsayımda ve takdirde zorunlu olan, ademin hiçbir şekilde kendisine yol bulamadığı zarurettir. Analitik mantığın diliyle; sadece Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât mümkün olan her evrende mutlak kabelle ve hiçbir kayıt ve şart olmaksızın mevcuttur. Diğer zatî zaruretlere –eğer zatları mevcut ise– her mümkün evrende zaruridirler.

“Üçgenin zorunlu olarak üç açısı vardır” örneğinden ilerleyecek olursak; içinde üçgenin bulunduğu her mümkün evrende, onun (bu üçgenin) açıları kendisinden ayrılmayacaktır. Ancak içinde üçgenin olmadığı ve netice itibarıyla onun üç açısının da bulunmadığı bir evreni tasavvur etmek mümkündür. Kant'a göre üçgeni tüm zorunlu yüklemeleriyle olumsuzlamak ve –üstelik– bunu yaparken paradoksa da düşmemek mümkündür. Ancak eğer zaruri bir hükmün mevzuunun kendisi varlığı zorunlu bir şey olursa, artık O'ndan zorunlu yüklemeleri olumsuzlamak mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla muhterem eleştirmenin problemi, mevcudiyeti zorunlu olan böyle bir varlığın ve gerçekliğin henüz ispatlanmadığı ve bunun istilzâm kuralıyla sağlanacağı yönündedir.

Ancak Allâme'nin burhanına getirdiğimiz açılımla birlikte, ispatlanan gerçekliğin ezeli bir zaruretinin olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü gerçekliğin inkârıyla, iki halin dışında

²⁰ a.g.e., s 15.

olmayan ve kendisiyle gerçekliğin zorunlu olduğu bir gerçeklik ispatlanmış olacaktır. Ve bu gerçeklik de ya Vâcibu'l-Vücûd'un gerçekliğidir ya da mümkünü'l-vücûdun... Bu nedenle içinde bu mümkün varlığın olmadığı bir başka mümkün evren tasavvur etmek mümkündür. Bu mümkün evren mümkün varlığa sahip olmamakla birlikte varlıktan ve gerçeklikten boşalmış değildir. Dolayısıyla varlığı zorunlu olan gerçeklik mutlak kabul ve hiçbir kayıt ve şart olmaksızın ispatlanmaktadır.

Bu açılım gerçekte Allâme'nin sözlerinin sona erdiği bölümle alâkalıdır. O şöyle söylemişti: “Gerçeklik zatı itibariyle ademi ve bâtıllığı kabul etmez; çünkü O Vâcibu'l-Vücûd'dur.” Bu ibarenin içeriği makalemizin başında Allâme'nin burhanının kübrâsı (büyük öncülü) olarak zikrettiğimiz şeydir: “Zatı itibariyle bâtıllığı ve yokluğu kabul etmeyen her şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır.”

Bu önerme *bedîhi-i evvelî*dir. Allâme'nin burhandaki açıklaması da şu şekildedir: *Olumsuzlaması bizzat varlığını gerektiren şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır*. Eleştirmen, Allâme'nin sözlerinden açık bir şekilde ortaya çıkan/anlaşılan bu kural yerine “istilzâm” adlı bir başka kuralı zikretmiştir: “*Olumsuzlaması bizzat varlığını gerektiren şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır*.” Bu ibareyi eleştirirken onu *Sâdır-ı Evvel* ile nakzetmektedir. Çünkü *Sâdır-ı Evvel*'i olumsuzlamak onun (*Sâdır-ı Evvel*'in) varlığını gerektirmektedir. Örneğin Allah'ın varlığı imkân ve vücûb burhanıyla ispatlanabildiğine ve öte yandan da O (Yüce Allah) dâimu'l-feyz olduğuna [daima feyz bahşeden] ve feyzi hiçbir zaman kesilmediğine göre, *Sâdır-ı Evvel* mevcuttur. Burada yapılan, *Sâdır-ı Evvel*'in olumsuzlanmasıdan *Sâdır-ı Evvel*'in varlığının çıkarsanmasıdır. Dolayısıyla bu kaideye göre *Sâdır-ı Evvel*, Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât olmalıdır. Oysaki o mümkünü'l-vücûddur.²¹

Görüldüğü gibi *Sâdır-ı Evvel*, kuralı nakzetmiştir. Ancak konunun can alıcı noktası şurada: Bizzat Allâme de kendisine nispet edilen bu kuralı kabul etmemiştir. Onun bir kural olarak sarahatle zikrettiği ve *bedîhlîliği* doğru olan şey, “*Zâtı itibariyle bâtıllığı ve yokluğu kabul etmeyen şey Vâcibu'l-Vücûd'dur*” ibaresidir. Üstelik bu kural hiçbir varlıkla nakzedilmez. Çünkü vücûd aklî bir varsayıma göre ya Vâcib bi'z-Zât'tır (olumsuzlanması varlığını gerektirir) ya da mümkün bi'z-zât... Sonuncu durumda onun (mümkün varlığın) olumsuzlanması varlığını gerektirmeyecektir.

Gerçeklikte Şüphe

Nasıl ki Allâme'nin burhanında gerçekliğin inkânyla gerçekliğin kendisinin ezeli zaruretini sonuç alınıyorsa, gerçeklikten şüphe (etmek) de aynı şekildedir. Gerçeklik ezeli zarretten nasiplenmiş olduğundan ve gerçekliğin inkârı [bile] varlığını gerektirdiğinden onda şüpheye düşmek de ona inanmayı gerektirecektir. Eleştirmene göre Allâme'nin istidlâlinin çekirdeği gerçekliğin inkâr edildiği yerle ilişkilidir. Ancak eğer gerçeklikten şüphe edilirse, Allâme'nin istidlâli bunu olumsuzlayamayacaktır. Eleştirmene göre “şüphe” varsayımını öne sürmek gerçekte özel bir hususu kapsamamakta ve burhanın gücünü artırmamaktadır.²² O devamında şunları söylemektedir:

²¹ a.g.e., s. 16.

²² a.g.e., s. 17.

Bu iddianın gün yüzüne çıkması için ilk olarak Allâme'nin mezkûr ibaredeki murâdını anlamak gerekir. Görünürde Allâme'nin kastettiği şudur: Bir sofist gerçekliğin varlığından şüpheye düştüğünde (bile) yine de gerçekliği kabul etmek durumunda/zorunda kalır. Bu gerçeklik de onun şüphesidir. Bu konu şüphecilik aleyhine sunulan argümanın kendisidir. Şimdi sorulacak olan soru, böyle bir istidlâlden “Zorunlu olarak bir gerçeklik vardır” önermesini ispatlamak için faydalanılıp faydalanılamayacağıdır. Buna verilecek cevap olumsuzdur.²³

Gerçekliği ispatlamak için öncelikle tüm mümkün evrenlerde gerçekliğin olduğunu ispatlamak gerekir. Oysaki sofist [ilk olarak] hali hazırdaki evrende gerçekliği kabul etmek zorundadır. Örneğin eğer şu anda bir kimse bir milyon yıl öncesi hakkında şüpheye kapılırsa, [öncelikle] bir milyon yıl öncesindeki gerçekliğin varlığını değil, şimdiki gerçekliğin varlığını kabul etmek zorundadır. Çünkü onun şüphesi gerçektir. Dolayısıyla hali hazırdaki evrende bir gerçeklik mevcuttur.²⁴

Bu nedenle bu konuda, bir milyon yıl öncesinde, “Hiçbir gerçeklik mevcut değildir” önermesinin doğruluğundan ya da varsayımsal evrendeki *w* gerçekliğin varlığından duyulan şüphenin [gerçekte] bir gerçekliğinin olduğu hakikatine yaslandığımızda *w*'de(ki) gerçekliğin varlığı ispatlanmış olmayacaktır.²⁵

Her ne kadar gerçeklikten şüphe etmek [bir yerde] gerçekliğin inkârı gibi olsa da, bir şeyin gerçekliğinden şüphe etmek o şeyin gücünü artırmadığı gibi, ondan bir şey de eksiltmez. Eğer gerçekliği inkâr etmek [öncelikle] onun varlığını gerektiriyorsa, aynı sebeple gerçeklikten şüphe etmek de o şeyin varlığını gerektirmektedir. Bir kimsenin tpkı eleştirmenin sunmuş olduğu örnekteki gibi bir milyon yıl öncesinden şüpheye kapıldığını farz edin... Bu varsayımda gerçekliğinden şüphe edilen şey (yani meşkûk) bir milyon yıl öncesidir. Dolayısıyla burada “Gerçekten de bir milyon yıl öncesinden şüphe edilebilir” dememiz doğru olacaktır. Bir milyon yıl öncesinin gerçekliğinden şüphe etmek gerçek olduğundan, bu durumda bir milyon yıl öncesinde gerçekliğin varlığı meşkûk olmayacaktır. Zira eğer bu zaman dilimi içinde gerçeklik gerçekten de meşkûk ise bu durumda bu zaman dilimindeki gerçekliğin meşkûk olacağı açıktır. Dolayısıyla Allâme'nin burhanı şüphecinin bir araç olarak kullandığı ve bir edim olarak gerçekleştirdiği şüpheye değil, şüphe edilen şeye (meşkûk) yöneliktir.

Gerçeğe ve Önermeye Dönük Burhan

Allâme'nin burhanı gerçeğe yöneliktir. Yani gerçeği inkâr etmek ya da ondan şüpheye düşmek inkâr ya da şüphe edilen şeyin gerçek anlamda inkârına ya da şüphesine eş sayılacaktır. Bu burhan beyan edilen önermenin doğru olmasına yönelik değildir. Bu durumda onunla uyuşabilmesi için gerçek olması gerekir (gerçekliğin doğruluğu her ne kadar önermenin doğruluğundan da çıkarsansa da). Dolayısıyla ağırlıklı olarak önermeye odaklanan

²³ a.g.e.

²⁴ a.g.e.

²⁵ a.g.e.

eleştirmen Allâme'nin burhanına yabancı olmamasına rağmen onun gerçekte sözü edilen şeye dönük olmadığını [gözden kaçırabilmiştir].

Sonuç

Biraz önce de açılımını yaptığımız gibi Allâme'nin burhanı hiçbir nazariyeye dayanmamakta, aksine sadece *evveliyât* referans almaktadır. Söz konusu burhanı aşağıdaki şekilde açmak mümkündür:

(I) (Safsatanın zıddı olan) gerçeklik, zatı itibariyle bâtullığı ve yokluğu kabul etmez. (*bedîhi-i evvelî*)

(II) Zatı itibariyle yokluğu ve bâtullığı kabul etmeyen her şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır. (*bedîhi-i evvelî*)

(III) Dolayısıyla (safsatanın zıddı olan) gerçeklik, Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır. (*netice*)

Allâme'nin birinci öncül için sunduğu burhan hiçbir nazariyeye dayanmamaktadır. Dolayısıyla hakkaniyetli olmak gerekirse bu burhanın felsefenin hiçbir nazarî önermeye dayanmayan ilk meselelerinden birini teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Bu burhana bir temel teşkil etmesi adına “mutabakat” ya da “nefsü'l-emr” gibi nazariyeleri önceden kabul etmeye lüzum yoktur. Aksine nefsü'l-emrin bazı nazariyeleri bu burhana göre kritik edilebilir [edilmelidir]. Ayrıca bu burhan vahdet-i vücûd ilkesini de temel almamıştır.

Kaynakça

Allâme Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Nihâyetü'l-Hikme*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1362.

Allâme Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Ta'likât-ı Allâme ber el-Hikmetü'l-Müteâliyeti fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, Beyrut: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, 1981.

Morvâfîd, Mahmûd, “*Teemmülî der Burhân-ı Sıddîkîn be-Takrîr-i Allâme Tabâtabâî*”, *Nakd ve Nazar*, Yıl 12, 1. ve 2. sayılar, İlkbahar-Yaz 1386.

Muallimî, Hasan, “*Teemmülî der Yek Burhân*”, *Maârif-i Aklî, Faslnâme-i Tahassusi-i Merkez-i Pejûheşi-i Dâiretu'l-Maârif-i Ulûm-i Akli-i İslâmî*, 4. sayı, Yaz 1386.