

MİSBAH

BAHAR 2024 YIL: 12 SAYI: 20
SPRING 2024 VOL: 12 NO: 20

ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

Dr. S. Vahid Kaşanî
Başlarken

Prof. Dr. Hamid Rıza Rızâniyâ
Hikmet-i Mütealiye Perspektifinden İnsan

Doç. Dr. Mahmut Meçin
Molla Sadrâ'nın İnsan Tasavvuru:
Sınırları Aşan Varlık

Doç. Dr. Rıza Azeriyan
Hikmet-i Müteâliye Kitabının
Ontoloji Yönünden İncelemesi

Dr. S. Vahid Kâşânî
İbn Sina, Molla Sadra ve Allame Tabâtabâi
Açısından Allah'ın Varlığının Kanıtlanabilirliği

Fevzi Yiğit
Molla Sadrâ'nın Tanrı Kanıtlanması

Doç. Dr. Sedat Baran
Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında
Burhan-ı Nefs

Doç. Dr. Hasan Abdî - Dr. Rızâ Pürismâil
Sartre Varoluşçuluğundaki Ateizmin Hikmet-i
Müteâliye Perspektifinden Eleştirisi

Sadi Yılmaz
Molla Sadrâ Epistemolojisi

Dr. Ferman Kızmaz
Molla Sadra Felsefesinde Nefsin Mahiyeti,
Mertebeleri ve Kemali

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Seyid Gecit
Molla Sadra'nın Tefsîrinde Aklî ve Naklî İlimleri
Kullanma Metodu

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Sahibi

Uluslararası el-Mustafa
(Üniversitesi Türkiye Temsilciliği)
adına, Dr. S. Vahid Kaşanî

MİSBAH
ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI
DERGİSİ

Yayın Türü:
Ulusal Süreli Yayın

Bahar 2024,
Yıl: 12, Sayı: 20

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

MİSBAH
ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI
DERGİSİ

BAHAR 2024

Yayın Yönetmeni
Yusuf Tazegün

Yazı İşleri Müdürü
Dr. Fazıl Ağış

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Hüseyin Hatemi, Prof. Dr. Ali Güzelyüz
Prof. Dr. Mehmet Nur Doğan, Prof. Dr. Caner Taslaman
Prof. Dr. Muhammed Mehdi Gürciyan
Doç. Dr. Hasan Hüseyin Güneş, Doç. Dr. Mehmet Çelenk
Doç. Dr. Enis Doko, Doç. Dr. Muhammed Mehdi Safurai
Doç. Dr. Muhammed Ali Hacdehabadi, Dr. Ahmet Yeşil
Dr. Fevzi Yiğit, Dr. Sedat Baran, Dr. Nesrin Miyanecî

Teknik Redaksiyon
Hasan Bedel, Kadir Tezşah, Nurcan Altun

Baskı Hazırlık
DBY Ajans

Adres

Basıncık Mah. Sözer Sk. Emirhan Apt.
No: 3 Daire: 11 Bakırköy / İSTANBUL Tel: (+90 212) 664 46 40
temsilcilik@elmustafa.com.tr

İçindekiler

Dr. S. Vahid Kaşanî	5	Başlarken
Prof. Dr. Hamid Rıza Rızâniyâ	7	Hikmet-i Mütealiye Perspektifinden İnsan
Doç. Dr. Mahmut Meçin	21	Molla Sadrâ'nın İnsan Tasavvuru: Sınırları Aşan Varlık
Doç. Dr. Rıza Azeriyan	35	Hikmet-i Müteâliye Kitabının Ontoloji Yönünden İncelemesi
Dr. S. Vahid Kâşânî	49	İbn Sina, Molla Sadra ve Allame Tabâtabâî Açısından Allah'ın Varlığının Kanıtlanabilirliği
Fevzi Yiğit	65	Molla Sadrâ'nın Tanrı Kanıtlaması
Doç. Dr. Sedat Baran	83	Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Nefs
Doç. Dr. Hasan Abdî Dr. Rızâ Pûrismâil	97	Sartre Varoluşçuluğundaki Ateizmin Hikmet-i Müteâliye Perspektifinden Eleştirisi
Sadi Yılmaz	111	Molla Sadrâ Epistemolojisi
Dr. Ferman Kızmaz	137	Molla Sadra Felsefesinde Nefsin Mahiyeti, Mertebeleri ve Kemali
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Seyid Gecit	153	Molla Sadra'nın Tefsîrinde Akîl ve Nakîl İlimleri Kullanma Metodu



Başlarken

Dr. S. Vahit Kaşanî

Asıl adı Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm Kavâmî Şîrâzî olan ve Sadrû'l-Müteellihin veya Sadrû'l-Hûkemâ olarak anılan milâdî 16. yüzyılın İranlı filozof ve âlimi Molla Sadrâ, Müslümanların en önemli felsefî akımlarından birisi olan 'Hikmet-i Mûte'âliye' ekolünün de kurucusudur.

Molla Sadrâ felsefî, kelâmî, irfânî ve Kur'ân ile hadis öğretilerini kullanarak, kendi selevî olan filozof ve ilahiyatçıların fikir ve görüşlerini araştırmacılığı, irdeleyiciliği ve eleştirel yaklaşımı ile aralarında bir bağ kurmaya çalışmış ve nihayetinde 'Aşkın Hikmet' denilen yeni bir felsefî akımı bizlere miras bırakmıştır.

Sadrû'l-Müteellihin Molla Sadrâ Aşkın Hikmet'inde insanı 'dört sefer' üzerinden yani bunlardan ilki yaradılış âleminde Mutlak Hakikat'e (*minel'halk ile'l-Hakk*) sonra Hak ile Hak'tan Hakk'a yolculuğa (*mine'l-Hakk ile'l-Hakk bi'l-Hakk*) daha sonra Hak'tan halka Hak'la beraber gidişe (*mine'l-Hakk ile'l-halk bi'l-Hakk*) ve son seferde de, halktan halka Hak'la beraber yolculuğa (*mine'l-halk ile'l-halk bi'l-Hakk*) çıkartarak nazârî ve teorik hikmet alanında onu dış dünyada bilgili ve akıllı bir insana, amelî ve pratik hikmet alanında da doğrudan hayır işleri yapana ulaşturmaya gaye edinmiştir.

Sadrû'l-Müteellihin'in bu felsefî mirası, İslam dünyasında güvenle yeni bir felsefî akım olarak kabul edilebilir. Nitekim ontoloji, epistemoloji, antropoloji ve teoloji alanında çağdaş insanın birçok felsefî ve aklî sorun ve problemini de çözme kapasitesine sahiptir.

Aynı zamanda Molla Sadrâ'nın felsefî görüşleri batılı düşünürlerin görüş ve fikirlerine cevap verme olanağı sağladığı gibi onlarla karşılaştırma yapma imkânı da sunup batı dünyasındaki felsefî meydan okumalara aşkın bir bilgelik yaklaşımıyla yeni çözümler sunma potansiyeline de sahiptir.

Molla Sadrâ, İsfahan Ekolü'nün Şeyh Bahâî, Mîr Dâmâd ve Mîr Fendereskî gibi büyük hocalarının öğrencisiydi. Bu yeni epistemolojik yöntemi, yani akıl, vahiy ve sezgi veya burhân, irfân ve Kur'ân'ı kullanarak İslam felsefesi alanında önemli yenilikler

sunabilmektedir; dünyanın, Tanrı'nın ve insanın felsefi ilkeler aracılığıyla analizi olan asâletü'l-vücûd, dereceli bir varlık öğretisi sayılan teşkîkû'l-vücûd, imkân-ı fakrî, vücud-i râbita-i ma'lul, hareket-i cevherî, bilgi ve algı ontolojisi gibi başlıklar Molla Sadrâ felsefesini ve Aşkın Hikmeti kendine özgü bir felsefi ekol yapmıştır.

Molla Sadrâ'nın görüş ve düşüncelerini hakkıyla tanıtılması, özellikle İslam dünyasındaki önemli yönetici akımlardan biri olarak batı felsefesinin modern insanın felsefi ve epistemolojik sorunlarını çözümlemedeki açmazına karşı Hikmet-i Mûte'âliye'nin yeteneklerini açığa çıkarmak düşündür ve felsefecilerin en önemli görevlerinden birisidir.

Türkiye üniversitelerinin kıymetli üstatları ve Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi'nin değerli hocalarının katılımıyla gerçekleştirilen '*Molla Sadrâ ve Felsefi Düşünceleri Konferansı*' aslında Hikmet-i Mûte'âliye ve kapasitelerini tanıtmak için güzel bir adımdır.

Bu minvalde Türkiyeli akademisyenler ile Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi'nin öğretim görevlileri arasında diyalog ve fikir teatisi imkânı sağlanarak, iki ülkenin bilim ve araştırma merkezleri arasındaki bilimsel etkileşimler ve fikir alışverişi alanının artacağını umuyoruz.

'*Molla Sadrâ ve Felsefi Düşünceleri Konferansı*'na görüşlerini makale sunarak ve konuşma yaparak katılan Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi'nin akademik kadrosundan olan kıymetli hocalarımız Prof. Dr. Hamid Rızâniyâ, Doç. Dr. Rızâ Âzerîyân ve Dr. Abedinejâd'a ve Türkiyeli hocalarımız Artuklu Mardin Üniversitesi Fen Bilimleri Fakültesi öğretim üyesi Sayın Dr. Mahmut Meçin'e, Cumhuriyet Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Fevzi Yiğit'e, Bingöl Üniversitesi öğretim üyesi Dr. Sadi Yılmaz'a, Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi mezunu Dr. Ferman Kızmaz'a, Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi mezunu Dr. Murat Aydoğdu'ya, Iğdır Üniversitesi öğretim üyesi Dr. Mehmet Seyid Gecit'e takdir ve teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Ayrıca Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi öğretim görevlisi sayın Prof. Dr. Mustafa Çevik'e de bu konferansın yapılabilmesinde büyük emekler harcadığı için minnetlerimi sunarım.

Son olarak el-Mustafa Üniversitesi Türkiye Temsilciliği'nin bilimsel ve araştırma faaliyetlerine her zaman destek olan Üniversitemizin saygıdeğer Rektörü Sayın Hücetü'l-İslam ve'l-Müslimin Dr. Abbasî'ye en içten teşekkürlerimi sunarım.

Hikmet-i Mütealiye Perspektifinden İnsan

Prof. Dr. Hamid Rıza Rızâniyâ*

Özet

Hikmet-i Mütealiye'nin güçlü temelinde göre dünyanın hakikati, melekut âleminin kırılğan ve hassas mülkü olmasıdır. Bu doğrultuda bütün varlıklar, melekutun gölgesi bir mülk olmaktadır; bu cümleden olarak zâhir ve bâtın, melek ve melekut, insanın cismi ve nefsi de melekutun bir mülküdür. Hepsinin nefsiyle birlikte kimliğidir. Yükseliş seyrinde cismaniyet mecrasından başını kaldırır ve hareket-i cevherî basamaklarıyla kanatlanıp yükselir.

Resul-i Ekrem'in (s) buyurduğu gibi, dünya ahiretin tarlasıdır ve insan bu tarlada ahiretin ölümsüz azığını hasat eder. Ya mutluluğun dosdoğru yolunda İlim ve amelle şahsiyetini ve karakterini inşa eder ya da mutsuzluk uçurumunun kenarında bedbaht olur.

Anahtar Kelimeler: Molla Sadrâ, İnsan, Nefis, Beden, Yaratılış, Keramet, Hareket-i Cevherî, Ölüm.

Giriş

Dinî yorumlara göre tüm mümkün evren insanın emrine verilmiştir. Çünkü varoluşsal genişlikten öylesine nasibi vardır ki Allah'ın en büyük ayeti olmasının da mükemmelliğine ulaşabilir. Bu konum ve statüye, mümkün varlıklardan hiçbirisi sahip değildir.

İmkân âleminde insana özgü bu özel rol, Batının insan merkezli düşüncesinde insanın eksene oturtulmasından oldukça farklıdır. Çünkü birinci konumda insanın, varlık âleminin nurunun kaynağıyla (Hazret-i Hak) irtibat halinde gölge statüsü vardır. Oysa ikinci yorunda insanın yeri, Yaratıcıya, melekuta ve âlemin bâtınına yabancıdır.

Evet, Allah birtakım kabiliyetleri yaratılış itibarıyla insana armağan etmiştir. Bu sayede cansızlardan, bitkilerden ve hayvanlardan üstündür ve bunda hiçbir tereddüt yoktur. Ama maceranın tamamı bu kapasitede özetlenemez. Elbette ki insan merkezli hümanist düşünce, sadece insanın ilkel yeteneklerine odaklanan bir yaklaşımdır. Halbuki insan, akıl ve nakil perspektifinden, yaratılışa özgü bu kabiliyetleri hareketinin sermayesi yapabilir

* Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

ve mükemmelleşmeye doğru ilerleyebilir. Buna inanmak insan merkezlilik iddiasındaki-
lere güç gelecektir. İnsanın bütün bu gelişim ve dönüşümleri, kendisini bir hiç ve Rabbi
her şey görmesindedir. İşin hakikati de böyledir zaten. Halbuki ikinci görüş, bu istikamete
aykırı şekilde yol katetmektedir.

Birinci görüş, sermayeyi bereketlendirmektir. Doğal hayattan güzel yaşama ulaşmak
ve kurtuluş mecrasında adım atmaktır. Oysa ikinci görüş, gaybî ve bâtinî yetenekleri gör-
mezden gelmek ve dünyevî hayatla yetinmektir.

Varlığın Mertebeleri

Merhum Sadru'l-Müteellihin açısından varlık, en üstün mertebeden en aşağısına ka-
dar birbirine bağlı bir zincir oluşturmaktadır. Bütün mevcudat çeşitli düzeylerde varlık-
tan nasiplenir. Madde, varlığın en aşağı mertebesidir. Onun üstündeki mertebede madeni
maddeler vardır. Ondandır bitkiler, daha sonra da hayvanlar ve nihayet insan gelir.
Bunlar, haricî bakımdan çokluk, içsel bakımdan da (varlıkta) birlik halindedir ve birbi-
riyle irtibatlıdır. Bundan dolayı ona göre tüm kâinat, cevherinde taşıdığı şiddet ve zaafı
varlıktan oluşmuştur.

Varlığın (imkân âleminde) üç temel mertebesi vardır: Aklî, hayalî (veya nefsî) ve tabîî
mertebeye. Üçü de birbiriyle irtibatlıdır ve bu üç mertebenin hepsi insanda yansımaları bul-
muştur.¹

İnsan ve Hareket-i Cevherî

Hayatta ve diri insanın, çoğunluğu ölü insanda görülmeyen birtakım eser ve vasıfları
olduğu hakikati inkâr edilemez. Halbuki bu vasıflar insanın cismaniyetinin sonucu ol-
saydı cismaniyeti hayattayken ve ölü haldeyken de yerinde kalırdı. Bu nedenle eskiden
beri beşerin aklını meşgul eden sorular şudur: Hayatın vasıf ve eserlerinin kaynaklandığı
membra nedir, nerededir, bedenimizin içinde midir yoksa dışında mı, bu hakikat ile bed-
nimiz arasında nasıl bir bağlantı vardır, o membaın bedenimiz ve cesedimizle irtibatı na-
sıl kesilir de insan ölür?

Eski zamanlardan bugüne dek bu soruya cevap vermek üzere çeşitli yorumlar ortaya
atılmıştır. Bu konuda yapılmış meşhur felsefî ve makul analizler arasında üç görüş öne
çıkılmaktadır: Birincisi Eflatun'un görüşüdür. O, insanın cismanî beden ve soyut ruhtan
oluşturduğuna inanmaktadır. Ruh, soyut (örnek) nurlu akılların bulunduğu yerde gerçekleş-
miş ve onlarla yakınlık kurmuş kadim bir cevherdir. Daha sonra bedeninin ortaya çıkma-
sıyla ruh, kendi mertebesinden aşağı inmiş ve bedene ait hale gelmiştir. Bu görüş düalist
bir görüştür. Çünkü ruh ve bedeni birbirinden ayrı iki cevher varsayarak aralarındaki iliş-
kiyi geçici ve görece kabul etmektedir. Binici ve bineğin, kuş ve yuvanın irtibatı gibi. Bu

¹ Sadru'l-Müteellihin, *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akilye*, , İntişarat-i Bunyad-i Hikmet-i İslamî,
Seyyid Muhammed Hameneî tahkiki, Tehran, 1383, c. 2, s. 259; c. 8, s. 406.

perspektifle ruh ve cisim arasında gemicilerle geminin veya kuş ve kafesin biçimsel irtibatına benzerlikten başka hiçbir tür birlik, bağ ve birleşikliğın hâkim olamayacağı açıktır.²

Eflatun'un görüşü, öğrencisi Aristoteles tarafından eleştiriye tâbi tutulmuştur. Aristoteles, Eflatun'un, daha ziyade ruhsal ve bedensel işlerin ayrılık, aykırılık, ikilik ve düalist yönü üzerinde durmasına, onların birlik ve bağımlılığına önem vermemesine odaklanmıştır. Aristoteles, ruh ve cismin irtibat ve bağımlılığının yüzeysel addedilemeyeceğine inanmaktadır. Bu nedenle ruh ve cismin irtibatını biçim ve maddenin bağı gibi kabul etmektedir. Şu farkla ki, âkil kuvvet soyut olduğundan madde ile biçim kazanır, maddede değil. Bu teorinin tasarımına göre artık Aristoteles'in felsefesinde ruh kadim değil, sonradan olmalıdır (hâdis) ve işin başlangıcında saf kuvvet ve kabiliyet vardır. Onun için hiçbir ezeli bilgi oluşmuş değildir ve ruh, bütün mükemmelliklerini ve idraklerini işte bu evrende kuvvetten fiiliyata geçirmiştir. Ama bu bir yana, Aristoteles'in görüşünde nefis ve beden iki cevher değildir. Bilakis aynı cevherin ayrılmaz iki parçası sayılmaktadır. Nefis ve beden birliği devam ettikçe insanın devamlılığı da yerinde duracaktır. Fakat bu birlik bozulduğunda yalnızca ortadan kalkan insan değil, hem nefis hem de beden yok olacaktır.

Gilson'ın ifadesine göre bu görüşün Hıristiyan bir filozof tarafından kabul edilmesi zordur. Çünkü o, ahirete inanmaktadır. Nefis ve beden arasındaki birlik bozulduğunda insanın bütün kimliği ortadan kalkacağından Hıristiyan sistemindeki fikir erbabı, Aristoteles'in inancını kesinlikle kabul edilemez bulmaktadır. Hıristiyan görüşün sahiplerinin ihtiyaç duyduğu şey, hem Eflatun'un felsefesine uygun biçimde nefsin ebediliğini benimsemek, hem de Aristoteles'in felsefesine uyarak insanı ruh ve bedenden oluşan bir varlık vasfıyla görmektir.

İbn Sina tam da bu noktada çıkageldi ve on üçüncü, on dördüncü yüzyıllarda Hıristiyan felsefe üzerinde derin bir etki bıraktı. İbn Sina'nın kendisinden alıntılatacağımız basit bir misal, onun görüşünün manasını açıklıkla anlamayı sağlayacaktır. Mesela yoldan geçen birine kim olduğunu sorsak cevaben işçi olduğunu söyler. Farz edelim ki bu kişi işçi olsun, ama verdiği cevap tam değildir. Çünkü o, işçi olmaktan önce insandır. Yani özü itibariyle insan, eylemi itibariyle de işçidir.

Ruh konusunda da aynı şey söylenebilir. Nefis, özü itibariyle, eylem bakımından biçim durumunda olan bir cevherdir. Bu nedenle, ruhlı hayatta olan beden bozulmasının nefis üzerinde etkisi olacağından korkmak gerekmez. Zira beden öldüğünde onun ölümü, ruhun eylemlerinin bedende ve beden aracılığıyla etkide bulunmayacağı anlamına gelir sadece.³

İbn Sina'dan sonraki dönemlerde de Müslüman filozoflar arasında bu mesele üzerine yeni bir araştırma yapılmış değildir. Fakat ilk felsefenin en genel ve en temel meselelerinde, yani varlık problemlerinde, aralarında hareket sorunu, ruh ve beden ikiliği ve tekliği meselesinin de bulunduğu felsefenin çoğu meselesinde doğrudan önemli ve büyük

² Bkz: Frederick Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 1, terc. Seyyid Celaleddin Muctebevî, Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengî ve İntişarat-i Suruş, 1380, c. 1, bölüm 21. Étienne Gilson, *Ruh-i Felsefe-i Vusta*, terc. A. Davudî, Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, Tehran, 1370, bölüm 9.

³ Étienne Gilson, *Ruh-i Felsefe-i Vusta*, s. 290.

etkisi olan muazzam bir değişim ve ilerlemeler ortaya çıkmıştır. Varlık meselelerindeki bu dönüşümün kahramanı olan Sadru'l-Müteellihin, kurduğu yeni, mükemmel ve güçlü usulden, âlemin yüzeyinde egemen olan zâhir, geçici ve hissedilir harekete ilaveten bir de âlemin cevherinde cevherî, derin ve hissedilemeyen hareket bulunduğu sonucunu çıkarmıştır. Bu hareket de zâhirdeki ve hissedilen bu hareketlerin ilkesidir. Eğer madde ve biçim esas alınıyorsa hareket de işte bu yolla varsayılmalıdır, başka bir yolla değil. Cismanî türlerin oluşumu ve ortaya çıkışı, oluş ve bozuluşa değil, hareket yasasına dayanmaktadır. Nefis ve ruh da kendi sırası geldiğinde yine hareket yasasının ürünüdür.

Nefsin oluşumunun kaynağı, cismani maddedir. Maddenin, metafizikle eşdeğer bir varoluşu bağrında yetiştirme kabiliyeti vardır. Esas itibariyle tabiat ve metafizik arasında duvar ve perde yoktur. Maddî bir varlığın, yükseliş ve kemale erme aşamalarında maddî olmayan varlığa dönüşmesinin önünde hiçbir engel yoktur. Nefsin oluşumunun kaynağı ve alakasının türü konusunda Eflatuncu düşünce hiçbir şekilde doğru değildir. Yine madde ile hayat ve beden ile ruhun alaka ve ilişki türünden bahseden Aristotelesçi düşünce de bunlardan daha doğal ve daha cevhere dairdir. Bir şeyin yoğunluğu ve kemali onun zayıf ve eksik derecesiyle birlikte bağımlılığın türü kabilindedir.⁴

İnsanın Dünyevî Yaratılışının Başlangıcı

Merhum Sadru'l-Müteellihin açısından nefis, dünyevî yaratılışının başlangıcında, cismanî varlık bakımından vardır ve bedeninin yüzeyindedir.⁵ Ona hâkim olan kuvvet ise maddeye muhtaç olan maddî tabiat kuvvetidir; aklî biçimlere bürünme kabiliyeti dışında. Oysa bedeninin bu kabiliyeti yoktur.⁶

Nefis, nefis olduğu sürece öz varlığa / vücud-u zati bağımlılığı vardır. Bu öz varlıkta bedene ihtiyaç duyar; duysal ve doğal kuvvetler yönünden bedenle kaimdir ve türsel bağ yoluyla da onunla irtibat halindedir.⁷

Kur'an-ı Kerim'de İnsanın Yaratılışı

Kur'an-ı Kerim, Mü'minun suresi, 12-14. ayetler:

“Andolsun, biz insanı saf çamurdan yaratık. Sonra onu nutfe olarak savunması sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra o su damlasını bir alak olarak yaratık; ardından o alak'ı bir çiğnem et parçası olarak yaratık; daha sonra o çiğnem et parçasını kemik olarak yaratık; böylece kemiklere de et giydirdik; sonra bir başka yaratışla onu inşa ettik. Yaratıcıların en güzeli olan Allah, ne yücedir.”

⁴ Murtaza Mutahharî, *Makalat-i Felsefî*, İntişarat- Hikmet, 1366, s. 15-16.

⁵ Sadru'l-Müteellihin, *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyye*, c. 3, s. 358.

⁶ A.g.e., c 3, s. 358.

⁷ A.g.e., c. 8, s. 430.

Merhum Allame Tabatabaî'nin ifade ettiği gibi, burada Allah, “*İnsanı halis çamurdan yarattık.*” buyurmaktadır. Öyleyse insanın yaratılışının cisim olan saf çamurdan olduğu anlaşılmaktadır. Şu hâlde insanın ortaya çıkışı cisimendir. “*Sonra o çamur insanı nutfe haline soktuk.*” Nutfe de cisimdir. Öyleyse hareket-i cevherî esasına göre çamur nutfeye dönüşmüştür. Yani bir cisim başka bir cisim haline gelmiştir. Aynı şekilde ‘alaka’ ve ‘mudğa’ haline de... Allah, kemiklerin üstüne et giydirdiğinde şöyle buyurur: “*Bu haldeyken insanı başka bir yaratılışla inşa ettik.*” Yani cisimden insanı ruhanî yaptık. Öyleyse “... bu insanı başka bir yaratılışla inşa ettik.” ifadesinde madde kenara çekilmekte ve o madde soyut nefse dönüşmektedir.

Söz konusu ayetten çıkan sonuç, kadim hakîmlerin söylediğidir: Bir insanın yaratılış sürecinde ruh üflemeğe müsait hale gelinceye kadar cenin olarak var olur. Ruh üflediği anda Yüce Allah, ara vermeksizin nefsi var eder. Bu mesele mübarek ayete aykırıdır. Çünkü eski bilgiler insanın ruh ve bedenden oluştuğunu söylüyordu. Fakat ayet-i kerime terkip ifade etmemektedir. Aksine gayet açık biçimde dönüşümden bahsetmektedir. İnsanın saf çamurdan olduğunu ve yine ilahî yaratılışın adım adım maddî mecrada seyrettiğini belirtmektedir. Ta ki maddenin dışına sıçrayacağı bir yere ulaşınca dek. “*İnsanı başka bir yaratılışa dönüştürdük.*” Madde şimdi bu oldu. Yaratılış başkalaştı. Hareket-i cevherînin etkisinde madde soyut varlığa dönüşür. Cisim, konuşan nefis haline gelir. Bu ayet oldukça açıktır. Fakat aynı zamanda Kur’an-ı Kerim’de bu manayı ifade eden başka ayetler de vardır.

Kur’an-ı Kerim, Nuh suresi, 17. ayet:

“Ve Allah, sizi yerden (sanki) bir bitki olarak bitirdi (sizi topraktan yarattı).”

Kur’an-ı Kerim, Secde suresi, 7. ayet:

“Allah, yaratılışın başlangıcında insanı çamurdan var etti.”

Kur’an-ı Kerim, Fatır süresi, 11. ayet:

“Allah, sizi topraktan yarattı.”

Hulasa, bu ayetler topluca tereddüde yer bırakmaksızın insan nefsinin yaratılış ilkesinin cisim ve maddeden olduğunu belirtmektedir. Bu değişim ve dönüşüm hareket-i cevherî aracılığıyla gerçekleşmektedir. Yani cevherin kendisi varoluş sırasında hareket halindedir. Bu cevherin ilk hali, mesela mahiyet bakımından saf çamur idi. Sonra özünde gerçekleşen hareket ile nutfe âlemine geçti ve nutfe haline dönüştü. Adım adım yerden bitirildikten sonra kemiğin üstüne et giydirildi, sonra birden madde soyut nefse dönüştü. Madde konuşan nefis oldu. Ruh, maddeye ait hale geldi. Bu âlemden gittiğinde de soyut ruh hemen maddeyi terk ederek atıp gidecek ve madde, nefisle alakası olmaksızın yerde kalacaktır.

“*Sonra şüphe yok ki siz öleceksiniz.*” tahakkuk edecek ve yine konuşan nefis, maddeden soyutlandıktan ve öldükten sonra cevherindeki hareket vasıtasıyla kemale doğru

yürüyecektir. Berzah'ı geçtikten sonra soyut biçimde kıyamet çıkagelecek ve kıyamet giysisini giyecektir. Orada “*Sonra gene şüphe yok ki kıyamet günü tekrar diriltileceksiniz.*” gerçekleşecektir. Bunların hepsi cevherde hareket aracılığıyla olmaktadır. İnsan saf madde olduğu sürece hareket maddede gerçekleşmektedir. Konuşan nefis olduğunda ise hareket-i cevherîsi konuşan nefiste olmaktadır. İnsanın hareket-i cevherînin etkisiyle geçirdiği bu dönüşümleri lambada fitilden çıkan ışığa benzetebiliriz. Bu ışığın aslı zeytinyağı iken veya odun ve petrolken saf yanmanın etkisiyle o yağ veya diğer şeyler ışıklı aleve dönüşmektedir. Alev de gaza dönüşmekte ve ışınlarını dışarıya vererek etrafı aydınlatmaktadır.⁸

Nefsin Aidiyet Niteliği

Diğer hakîmlerden farklı olarak merhum Sadru'l-Müteellihin, nefsin hakikatının aidiyete dayalı ve göreceli bir hakikat olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla nefis asla bağımsız ve bedenle bağlantısız görülmez. Aynı şekilde nefsin aidiyet yönünün bir şey, nefsin özünün ise başka bir şey olduğu da söylenemez. Aksine nefsin hakikati, aidiyete dayalı bir hakikattir.⁹

Dolayısıyla nefis ve beden arasındaki irtibat hakkında ne tek boyutlu düşüncenin yaklaşımıyla bir yere varılabilir, ne idealizm ve spiritüalizm ile, ne materyalizm ve fizikalizm ile; ne de düalistlerin yaklaşımı bu müşküle cevap verebilir. Eflatun veya Descartes gibi düşünürler, nihayetinde nefis ve beden arasında mesafe ve derin ayırım icat etmişlerdir.

Merhum Sadru'l-Müteellihin'in görüşünde ise bir yandan ortaya çıkış ve oluşumun başlangıcında, konuşan nefsin cismanî beden ile birliği ve derin bağı, yani daha başta nefis ve beden arasında hiçbir ikilik ve düalizmin kalmayacağı aidiyet ve bağ açıklanmakta, diğer yandan da konuşan nefsin, cevherde yoğunluğu artan hareketin ışığında sürekli ve daimî mükemmellik kazanmasına, ta ki konuşan nefsin cismanî kıyafetinden sıyrılıp soyutluk ve bağımsızlık sahasına vuslata kâdir olacağı noktaya varmasına bakılmaktadır.

Nefis, kemale ermek ve faziletleri kazanmak için bedene ve onun kuvvetlerini kullanmaya muhtaçtır. Çünkü nefis; göz, kulak vs. gibi muhtelif bedensel araç ve aletler olmaksızın ve kendi kendine doğal ve duyumsanabilir varlıkların idrak etme gücüne sahip değildir. Tabii ki bu fiillerin cismanî aletler vasıtasıyla nefisten sâdır olmasının tekrarıdan sonra duyumsanan şeylerin her birinin biçimini cismanî aletlerden yardım almaksızın ve bedenden medet ummaksızın hazırlayacağı meleke ve kudret meydana gelecektir.

Merhum Sadra'nın ifadesiyle: Nefis ve bedenin irtibatı karşılıklı gerektirme şeklindedir. Tabii ki varlıkta, ne aralarında irtibat ve bağımlılık bulunmayan iki izafi şeyin birlikteliği gibi, ne de aynı sebebin iki sonucunun birlikteliği şeklindedir. Bilakis, madde ve biçim gibi, belli bir tarzda birbirini gerektiren iki şeyin birlikteliğine benzer. Öyle ki her biri diğerine muhtaçtır. Beden, nefsin bir kısmına değil tamamına ihtiyaç duyar. Nefsin

⁸ Mîhr-i Tâbân (Yadname-i Allame Tabatabaî), Seyyid Muhammed Hüseyin Hüseyinî Tehranî, İntişarat-i Bakru'l-Ulum (aleyhisselam), birinci baskı, s. 71-74, 151-156.

⁹ Sadru'l-Müteellihin, *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, c. 8, s. 11.

bedene ihtiyacı ise mutlak aklî hakikat bakımından değil, varlığın nefsanî kimliğinin belirli, şahsi ve sonradan olması açısındanadır.¹⁰

Nefsin bazı halleri bedenle kaimdir ve bedenın kabiliyeti, bu düşkün halin ve mevcut tabiatın varlığının şartıdır. Bu da onun zenginlik, gereklilik ve tamam olması yönünden değil; fakirlik, ihtiyaç, imkân ve noksanlığı itibarıyledir.¹¹ Öyleyse insan nefsi başlangıçta özü bakımından tamamen yalnız başına ve soyut değildir. Çünkü merhum Sadru'l-Müteellihin açısından iki maddî ve soyut şeyi birbirine bağlamak mümkün değildir.¹² Dolayısıyla nefis, zamansal varlığının başlangıcında bedenın maddesine karıştığında aklî biçim (madde dışı) değildir. Aksine duyuusal ve hayali bir suret gibidir.¹³

İnsanın İki Boyutlu Hakikati

Kur'an-ı Kerim, Sad suresi, 72. ayet:

“Onu bir biçime sokup ruhumdan üflediğim zaman ona secdeye kapanın.”

Merhum Allame Tabatabaî'nin ifadesine göre insanın hakikati iki boyutlu bir hakikattir. Bir boyutu semavî, nuranî ve soyut; diğer boyutu ise zeminle ilgili, zulmanî ve kesiftir. İki boyutlu olduğundan tüm varlıklarla bağlantı kurabilir. Hem saf soyut varlıklarla hem de maddî varlıklarla. İnsanın saf soyut varlıklarla irtibatı, bu bağı kurmakla feyz alıp yararlandığı bir irtibattır. Maddî varlıklarla irtibatı ise üzerlerinde tasarrufta bulunduğu, ele geçirdiği ve hâkimiyet kurduğu bir irtibattır.¹⁴

İnsanın hakikati hakkında üzerinde durulması gereken ilk nokta, insanın, Allah Teala'nın halife unvanıyla yeryüzüne yerleştirdiği yaratılmış bir varlık olduğudur. (Kur'an-ı Kerim, Bakara suresi, 30. ayet, “*Ben yeryüzünde mutlaka bir halife yaratacağım.*”). Halife olduğu için sema ile irtibat kurabilir. Nitekim “Halife” lafzı ruhanî, soyut ve semavî boyuta delalet etmektedir. Yeryüzüne yerleştirilmiş olduğu için de yerdeki varlıklarla irtibat kurabilir. Nitekim “Yeryüzünde” kelimesi onun maddî ve bedensel boyutuna delalet eder. Öyleyse insan iki boyutlu bir varlıktır.¹⁵

Merhum Sadru'l-Müteellihin açısından, nefis nefis olduğu müddetçe bağımlı bir varlığa sahiptir. Varlığı bakımından kâmil olursa ve ayrıklı aklı (akl-ı mufânk) dönüşürse varoluş tarzı değişikliğe uğrar.¹⁶ Ondan sonra artık maddî bedenle irtibatı yoktur. Bundan dolayı insanî nefis, sonradan olma ve tasarruf bakımından maddîdir. Beka ve akletme

¹⁰ el-Hikmetü'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa, c. 8, s. 438.

¹¹ A.g.e., c. 8, s. 402.

¹² A.g.e., s. 431.

¹³ A.g.e., c. 3, s. 358.

¹⁴ Tefsiru'l-Mizan, Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, terceme: Muhammed Bakır Musevî Hemedanî, 1374, c. 2, s. 170.

¹⁵ A.g.e., c. 2, s. 172.

¹⁶ Sadru'l-Müteellihin, *el-Hikmetü'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, c. 8, s. 426.

yönünden de ruhanîdir. Onun cisimler üzerinde tasarrufta bulunması maddîdir. Kendi özünü akletmesi bakımından ve ondaki yapıcı öz ise ruhanîdir.¹⁷

Beden ve onun idaresi, nefis tanımından çıkarılmıştır. Ama bu, nefsin özü ve hakikati yönünden değildir. Bilakis bedene aidiyet ve onun üzerinde tasarrufta bulunmakla aynı manadaki nefis olması bakımındandır.

İnsanın Yüceliği

Kur'an-ı Kerim insanın aslî cevherini, değerli ve yüce bir varlık olarak tanıtmaktadır. İnsan eğer yücelirse doğal yolunu katederek özgün cevherine geri dönmüş demektir. Çünkü uyum ve yükseliş insanın aslî cevherine uygundur. Bundan dolayı isyan ve düşüş de insanın fitratına uygun değildir. Eğer insan diğer varlıklar gibi sadece topraktan yaratılmış olsaydı yücelik onun için öze ilişkin veya öncelikli vasıf olmazdı. Fakat insan cisim ve cevher sahibidir. Cisim olan bedeni toprağa rücu ederken aslı ise Allah'a mensup olduğundan O'na döner.

“Onu tamamlayınca ve ona, ruhumdan üfürünce karşısında yerlere kapanıp secde etmişlerdi.” (Sad 71-72).

Bu ayette Allah, ruhu kendisiyle ilişkilendirmiş, toprak ve tabiatla irtibatlandırıldığı cismi ise çamura ait saymıştır. “İnsanı çamurdan ve soyut ruhtan yarattım” dememiştir. Bilakis “İnsanı çamurdan yarattım, sonra ona ruhumdan üfledim” buyurmuştur. İnsanın ruhu, en yüce muallim olan Allah'la irtibatlı olduğuna göre yücelikten hissesi var demektir. İlahî ruh, yüceliğin ruhu anlamına gelir. Buna ilaveten “İnsanı iki elimle yarattım” buyurulmaktadır. Her şeyden münezze Allah, şeytanı “Neden melekler gibi Âdem karşısında secdeye gitmedin?” diyerek sorguya çektiğinde onun yüksek makamını şöyle övüyordu:

“Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?”¹⁸

Bu ifadenin gereği, şeytan ve onun gibilerinin iki elle yaratılmamış olduğudur.

“İki elle yaratma, ya tazimde bulunma ve büyük görmekten kinayedir ya da Hakk'ın, her ikisi de aynı asla rücu eden celal ve cemel sıfatlarını göstermektedir. Eğer Allah, insanı celal ve cemel elleriyle yarattıysa insan Allah'ın celal ve cemalinin tecellisi olacaktır. Ayrıca Allah'ın tek eliyle ve ilahî vasıfların bir kısmıyla yarattığı varlıklardan kesinlikle daha üstün ve ayrıcalıklıdır.”¹⁹

¹⁷ A.g.e., s. 402.

¹⁸ Sad 75

¹⁹ Abdullah Cevadî Âmulî, *Keramet der Kur'an*, Tehran, Merkez-i Neşr-i Ferhengî-yi Reza, 1366, s. 63.

İnsanın Yoğunlaşan Hareketi

Merhum Sadru'l-Müteellihin'in ilkelerine göre, kemalin bir mertebesinde yer alan bir varlık, önceki aşamaların kemâlâtını da beraberinde taşımaktadır. Bir varlık için hareket-i cevherînin gölgesinde oluşan kemâlât, çıkarılıp giyilecek bir şey olarak görülmez. Aksine giydikten sonra giyilecek bir şey olarak açıklanır. Bu ifadenin anlamı şudur ki, önceki kemal giysisi yeni bir giysiyi giymek üzere varlığın üzerinden çıkarılmaz. Bilakis önceki kemal giysisi varlığın bedenindeyken kemalin yeni giysisini de üzerine giyer. Bu yüzden hareket-i cevherî doğrultusunda hiçbir kemal ortadan kalkmaz. Kemale ermiş varlık önceki kemâlâtı da taşımaktadır. Bundan dolayı bir varlığın nefis olma aşamasında kemâlât cismanî mertebeye de sahiptir. Hatta nefis tam soyutlamaya ulaştıktan, soyut akla dönmüşükten ve faal akla bağlandıktan sonra sınırlamaları kaybetmesiyle birlikte kemâlâtı da kaybetmez. Bitkisel ve hayvansal olmak üzere cismanî varlığın tüm kemâlâtını taşır.

Nefsin Cevher Biçimi

Filozoflar arasında yalnızca Sadru'l-Müteellihin, nefsanî melekelerin her birinin insanın suretinin üstünde bir biçimi olduğunu düşünmektedir. Yani bir insan sureti vardır ve bir de insan suretinin üstünde bir cevher sureti yer alır. Bu diğer biçim, ahlakî meleke suretidir. Sadru'l-Müteellihin'in görüşünün özelliği, "Meleke ve hal ayrımı geçicidir. Çünkü her ikisi de nefsanî niteliklerdir ve onlardan nefsanî nitelik kategorilerinde arazlar başlığı altında bahsedilir" diyen başkalarının aksine, nefsanî ve ahlakî melekelerin cevher suretleri şekline büründüğünü söylemesidir.²⁰

İnsanın Önündeki Kavşak

Nefis, ortaya çıkışın başlangıcında cismanî bir şeydir. Nefsin katettiği mesafe onun içindedir, dışında değil. Bir hareket edenin yer ve zamandaki seyri gibi değildir. Nefsin macerasında sâlik, sülukun kendisidir. Nefsin derunundaki yollar dört tanedir ve insan bir kavşakta durmaktadır. İnsan âkil ve mükellef olduğunda ve ayırdetme ehliyeti kazandığında bu dört yoldan birini seçmekte serbesttir:

1. Hayvanlık
2. Vahşilik
3. Hile ve şeytanlık
4. Melek huyluluk

Bu dört yol, onun dört kuvvesinin ürünüdür. Gerçi insanda üç kuvveden fazlası yoktur. Bir kuvve ılımlılığı cezbeder (şehvet). Bir kuvve kötüyü ve nefreti defeder (gazap). Bir kuvve idrak eder. Nihayet, anlayan veya cezbetme ve defetme ile uyum içindeki kuvvet,

²⁰ Muhammed Taki Misbah Yazdî, *Şerh-i Cild- Sevvom-i Esfar-i Erbaa*, thk. Abdülcevad İbrahimîfer, Müessesesi-i Amuşeş ve Pervereş-i İmam Humeyni, 1397, c.1. s. 103.

tabiat ve yer tarafına meyillidir. Tuzak ve hileye alışıktır. Yahut bütün bunlarla hakkı tanıma ve bâtulı terk etme ve hakkı kabul etmeye alışıktır. Vehim ve akıl meselesi burada birbirinden ayrılmaktadır. İnsanda, içinde olan ve dışarıda rastladığı şey üç kuvvetten fazla değildir. Bir kuvvetle, sevdiğini cezbeder. O, şehvet kuvveti olarak anılır. Diğer kuvvetle, haline aykırı olan şeyi defeder. Bu da gazap kuvveti olarak anılır. Yahut anlamayı sağlayan düşünce ve tefekkür ile irtibatlıdır. Bu anlama temelinde, düşünme ve bilme yetisi olarak adlandırılan cezbetme ve defetme yetisine sahiptir. Düşünceyle irtibatlı bu kuvve de hayal etme, vehmetme ve akletme gibi kısımlara ayrılır.

Merhum Sadru'l-Müteellihin'in ifadesine göre hiçbir türde olmadığı kadar insana lütuflarda bulunulmuştur. Çünkü onun sonradan olma cismaniyetli (*cismaniyyetu'l-hudûs*), buna mukabil bekası bakımından ruhânî (*ruhaniyyetu'l-bekâ*) nefsi vardır ve ebedi seyir halindedir. Hayvanlar genellikle ya şehvet ya da gazap sahibidir. Her hayvan bir tek yolun başında durur. Şehvet hayvanları, diğer kuvvelerinin hayvanlığı gibi ılımlılığı cezbetmenin hizmetindedir. Yani eğer gazap, vehim ve hayalleri varsa şehvet yetisi kullanmak içindir. Bu hayvanlarda diğer kuvveler tali iken şehvet kuvvesi ise asıldır. Yoksa bu tür hayvanlarda gazap kuvvesinin aslî işlevi yoktur. Yahut hâkim kuvvenin gazap kuvvesi olduğu ve diğer kuvvelerin onun hizmetine girdiği kurt gibi işi gücü saldırı, zarar verme, parçalama, yırtıcılık olan hayvan gibi. Aynı şekilde, cinlerden olan şehvet ve gazap sahibi şeytanın işi de tuzak ve hiledir. Fakat hem şehvet tarafı hem de gazap tarafı, tuzak ve hile yolunu bildiği ve hile yolunu seçtiği içindir. Öyleyse şeytanın işindeki önemli yan, kandırma ve hile olmaktadır.

Buna karşılık meleklerin marifet ve ibadetten başka bir işi yoktur. Şevkleri varsa ibadetle ilgili yönelişleri nedeniyledir. Buğz, gazap ve kerahet hissediyorlarsa şirk ve emsaldinden azade olmak adınadır. Her şeyden münezze Allah'ın, bir kesimle ilgili olarak fiil makamında tevella ve müşriklerden teberri sahibi olması gibi. Fiil makamında subhan Allah'ın mazharı olan melekler de böyledir. Ama insan, akıl ve temyiz aşamasına vardığında kavşağın başında durmaktadır. Yani bütün bu kuvvetleri, bu yollardan birini, ya hayır yolunu ya da şer yolunu seçmesi için potansiyel olarak çalışır durumdadır.

Bu nedenle Allah şöyle buyurmaktadır: “*Ona iki yol gösterdik.*” veya “*Ona yolu gösterdik. İster şükreder ister nankörlük eder.*” Ama insanın derunî kuvvetleri dört tanedir. Nefis bu mecralardan hangisinde hareket ederse o türden olur. Dört yolun başında durduğu söylendiğinde bunun manası, insanın türlerin türü ve son tür olduğudur. Bu dört yol, dörtlü sınıflandırmaya dahildir, yoksa dört tür demek değildir. Bu yollardan birini seçen birey, insanın bir sınıfı olacaktır. Fakat hareket-i cevherî esasına, nefsin varlığa gelme bakımından hâdis (*cismaniyetü'l-hudûs*) ve bekası bakımından ruhânî (*ruhâniyetü'l-bekâ*) olmasına ve âlem, ilim, âmil ve amelin birliği ilkesine göre nefis kavşağın başında durduğunda son tür değildir. Bilakis ortadaki türdür. Çünkü bu dört yoldan hangi birini seçse hakikati itibariyle onun aynısı olacaktır. Aynısı olduğunda da artık o yolun özellikleri onun özüne ait ayırt edici haldir (*fasl-ı zâtî*), ona özgü araz (*araz-i hâs*) değil. Özü itibariyle ayırt edicilik (*fasl-ı zâtî*) kazandığında “özündeki herşey” hükmünün cevabında yerini bulur. Yani şehvet insanı için “özündeki şey nedir?” sorusu sorulursa hayvanlığın ta

kendisi olan son fasla yerleştirmek mümkündür. Vahşi bir insan konusunda da son fasıl, yırtıcılık ve vahşiliktir.

Şeytanlıkla ilgili olarak da böyledir. Kur'an'da geçen “*Cin ve insan şeytanlar*” ifadesi mecaz ve teşbih değildir. Marifet ve ibadet yolunu katederse onun son faslı meleklüktür. Elbette ki bu fasıllardan her birinin yoğunluk ve zayıflık bakımından mertebeleri vardır.²¹

İnsanın Hakiki Bedeni

Merhum Sadru'l-Müteellihin, filozoflara itiraz ederken, onların nefsin dünyevî varlığının uhrevî olana dönüşürken bedeninden sıyrıldığı ve üstünden ten giysisini çıkardığı tahmini üzerinde durur. Bu görüş, nefsin şu doğal ve cansız bedeni idare ettiği, onun üzerinde hâkimiyeti olduğu varsayımına dayanmaktadır. Oysa bu cüsse, asla idare ve tasarrufun konusu olmayan ölüden ibarettir sadece. Halbuki hakiki beden, duyu ve hayat nurunun bizzat mevcut bulunduğu ve nefisle ilişkisinin ışık ve güneşin ilişkisi gibi olduğu şeydir.²²

İnsanın Mükemmellik İsteği

Merhum Sadru'l-Müteellihin açısından nefis, idrake dayalı suretleriyle birleşerek her idrakte birlikte öze ve cevhere ilişkin kemal isteğinin meydana gelmesidir. Bundan dolayı nefis sabit değildir ve her idrakte özünde varoluşsal kemal isteği bulur. Bu idrak iradeli bir işittir. Bu temelde o, insanın derecelerini idraklerin dereceleriyle aynı hizada gösterir. İnsanın ilk mertebesi duyumsama mertebesidir ve insan bu vatanda, duyular kuvvetine sahip en aşağı hayvanlarla aynı sırada yer alır. İkinci mertebeye, hayali idraklerden istifade eden insana aittir. Bu vatanda da hayali idrakleri olan hayvanlarla aynı sıradadır. Ama insanın hakikati onun akletmesindedir ve hakiki insan, idrakini mükemmelleştirmeyi isteyerek akfî idraki bulmuş olan ve duyu, hayal ve vehimden müteşekkil harici şeyleri kavrayan kimsedir. Dolayısıyla insan, idrakini kemale erdirmeye isteğiyle de yoğunluk kazanabilir.²³

Bilgi ve Eylem

İnsan nefsi, bilgi ve eylemi (amel) kabul ederek varoluşsal yoğunluk ve gelişim kazanır, nuranî bir cevher olur. Bunlardan nasibi fazla olan her talihi, varlık itibariyle daha bir insandır ve insanî ağırlığı daha da artmış demektir. İnsan ruhunun karakteristik ve yapıcı bilgisi ile insan bedeninin karakteristik ve yapıcı eylemi uhrevî varoluşlardadır. İnsanın, insan olması bakımından gıdası faydalı bilgi ve iyi eylemdir. Herkes uhrevî varoluşlarda kendi bilgisi ve eylemi suretinde diriltilecektir. Çünkü ruh, bedenden başka duyumsanan

²¹ Sadru'l-Müteellihin, el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akhiyyeti'l-Erbaa, c. 7, s. 184 ve devamı, Abdullah Cevadî Âmulî, *Tesnim*, c. 19, s. 197, Abdullah Cevadî Âmulî, *Tefsir-i Mevzu'î-yi Kur'an-ı Kerim*, c. 5, s. 499.

²² Sadru'l-Müteellihin, *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akhiyyeti'l-Erbaa*, c. 9, s. 99.

²³ A.g.e. c. 3, s. 510.

bir unsurdur ve ondaki dikey bedenler de uhrevî varoluşlara göredir. Bedenler ve varoluşların farkı, noksanlık ve kemal itibariyledir. Ödül, bilgi ve eylemin kendisi ve onların uzunluğuncadır. Herkes bilgi ve eylemi kazanmada kendisinin ürünü, çiftçisi, tarlası ve tohumudur. Her insanın ahiretteki biçimi de onun dünyadaki eyleminin neticesi ve fiilinin gayesidir.

Nitekim “Dünya ahiretin tarlasıdır.” Öyleyse ahiretin bereketli ağacının kökü nefse ekilmiştir. Tüm hazları ve elemeleri idraklerinin yollarıdır. Çirkin ve güzel ahbablarının tümü, fiillerinin gayeleri, amellerinin suretleri ve melekelerinin sonuçlarıdır. Çünkü nefsin melekeleri, berzahdaki suretlerin maddeleridir. Bu nedenle, burada tür olan ve onun altında şahısların yer aldığı insan, o varoluşta cinstir ve onun altında türler vardır. Bu türler, nefsin melekelerinden tahakkuk eden ve nefsin zât makamından çıkmayan cevherli suretlerdir. Diğer bir ifadeyle, ruhların, yaratıldıkları şeylere doğru geri dönmesidir. Berzahdaki suretlerine, misal ceset ve kazanılmış beden adı verilir. Şu halde uhrevî beden, maddenin kendisinin değil, gaybî suretlerin cisimleşmesidir.²⁴

Ölüm

Merhum Sadru'l-Müteellihin'in bakış açısına göre ölüm, varoluşsal bir şey olmaktadır. Çünkü ölüm, bir âlemden başka bir âleme, bir menzilden başka bir menzile intikalidir. Bu geçişin kendisi varoluşsal bir şeydir ve intikalın iki tarafı da (yani dünya ve ahiret) varoluşsal işlerdendir. Bu nedenle onun açısından insan, ölüm aracılığıyla hiçbir konumda, yani ölüm sırasında ve ölümden sonra yoklukta yer almaz. Bilakis onun varlık ve hayatının şekli değişikliğe uğrar. Dolayısıyla ölüm, yok olma işi değildir. Aksine varoluşsal bir hakikattir.

Merhum Sadra açısından ölüm, nefsin tedrici hareketidir. Yani ölüm, nihai fiil haline ulaşmak ve imkân kuvvetini geride bırakmaktır.²⁵

Hazret-i İmam Humeynî'nin ifade buyurduğu gibi, biz tabiatla meşgul olmamız nedeniyle tabiatın berzah soyutlamasına doğru aşamalı çıkışa odaklanamıyoruz. Bedenin parçaları çözünmeye doğru gider ve çözülmüş hal onun yerini alır. Tıpkı berzah âleminin, tabiat âleminin çözülmüş halinin yerine geçmesi gibi. Eğer hakikati görebilen bir gözümüz olsaydı cevherimizin hareket-i cevherî vasıtasıyla berzah âlemine dönüşmesini, tabiatın tedricen nasıl serbest bırakıldığını ve zâtın bâtununun nasıl aşamalı şekilde daha bir berzaha dönüştüğünü kolaylıkla gözlemleyebilirdik.²⁶

Eğer insan, doğal hayatının en son anına iyice bakabilse ve ölümü gözle gözlemleyerek idrak edebilse ölümün başından beri tedricen olduğunu ve Azrail'in eyleminin ilk günden itibaren ruhu tabiatın sınırlarını aşmayı amaçladığını görebilecektir. Doğal hayatın en son anında doğa ile olan küçük bağ da kesilerek berzah âlemine intikal gerçekleşmektedir. Nasıl ki

²⁴ Hâce Nasiruddin Tusî, *Ağaz ve Encam*, talik, Hasan Hasanzade Âmulî, Tehran, Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslamî, 1374, s. 87.

²⁵ Seyyid Celaleddin Âştianî, *Şerh ber Zâdu'l-Musafir*, s. 248.

²⁶ Abdülğani Erdebilî, *Takrirat-i Felsefe-i İmam Humeynî (r)*, Müessesesi-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeynî, Tehran, 1385, ikinci baskı, c. 3, s. 405.

bedenin parçalarının doğal ömür boyunca çözünmesi bütünlüğe zarar vermiyorsa aynı şekilde doğal beden çözünmesi ve berzah bedenine dönüşmesi de bütünlüğe ve aynılığa halel getirmeyecektir.²⁷

Nefis başından itibaren doğası ve fıtratı gereğince tabiatın dışına çıkmaktadır. Sonunda ya zorla ya da gönüllü olarak ve mutluluk ya da hoşnutsuzluk içinde soyutlamaya maruz kalacaktır. Bu nedenle tabiat âlemine adım atıldığı mertebeden itibaren Azrail kuvvetleri çalışmaya başlamakta ve onu mertebe mertebe tabiatın yukarıya doğru çekmektedir. Elbette ki cüzi nefisleri Azrail'in ameli, kavi nefisleri ise Hazret'in kendisi yukarıya doğru çekmektedir. Şu tabiat âleminin ağacındaki bu meyve olgunlaştığında bedenden ibaret bu deri ve kabuk, kaçınılmaz olarak boy pos üzerinde kılacak ve tamamen soyut varlıkların âlemine girecektir. Artık aidiyeti cisimden bütünüyle çekilmiştir. Bu aidiyet kopması mecburidir ve olmaması imkansızdır. Yani doğal ölüm ya da kesin ölüm. Eğer olgunlaşmış yere düşme olmasaydı meyve gibi rüzgâr vesilesiyle kopardı. Bu ölüm, haberlerde ani ecel (ecel-i muallak) tabir edilen söküp alma şeklindedir.²⁸

Merhum Allame Tabatabaî, ölümü hayatın ve yaşamın sonu görmemektedir. Bilakis onu başka bir hayatın başlangıcı saymaktadır. Kendi ifadesiyle, "Vefat kelimesi Kur'an'da ölüm anlamında kullanılmamıştır. Aksine ölüm konusunda kullanılması yalnızca dikkat çekme ve muhafaza etme amacıyla. Diğer bir ifadeyle, vefat kelimesini Allah Teala'nın canı alması anı için kullanmıştır. Böylece insanların canının ölmekle bâtil ve fâni olmadığını anlatmış olmaktadır."²⁹

Doğal Ölümün Sebebi

Merhum Sadru'l-Müteellihin, nefis ilminde yeni ilkeler tasarlayarak geçmiştekilerin çoğu meselesinde yapısal değişiklik meydana getirmiştir. O, varlığın asıl oluşu, varlıkta hiyerarşi, nefsin hareket-i cevherîsi, nefsin cismanî hüdusu gibi ilkeleri esas alıp ölüme dair yeni bir analiz ortaya koymuştur. Sadru'l-Müteellihin'in felsefesinde doğal ölümün sebebi, nefsin kemal ve onun özünün bağımsızlaşmasıdır.³⁰

Ayetullah Yazdî'nin ifadesiyle, Molla Sadra'nın görüşüne göre, nefis mizacın kaynağı ve bedeninin organlarını şekillendiren şey olduğundan bedeninin organlarının zaafa uğramasının sebebinin yaşlılıkta nefsin ahvalinin değişmesinde aramak gerekir. Konuşan nefis, tabiatı gereğince maddenin ötesine ve soyutlamalar âlemine teveccüh gösterir. Yaşlılık günlerinde nefsin soyut âleme teveccühü güçlenir ve buna paralel olarak da bedeni ve onun kuvvetlerini idare etmekten vazgeçer. Bedenin mizacının kıvamı, nefsin teveccüh ve idaresine bağlı olduğundan nefsin teveccühünün eksilmesi sonucunda mizaçta, nefsanî kuvvetlerde ve bedeninin organlarında bozulmalar meydana gelmektedir. Bu süreç, nefsin hissesinin

²⁷ A.g.e., c. 3, s. 29-35.

²⁸ A.g.e., c. 1.

²⁹ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *Tefsiru'l-Mizan*, terc. Seyyid Muhammed Bakır Musevî Hemedanî, Defter-i İntişarat-i İslamî, Kum, 1374, c. 3, s. 324.

³⁰ Sadru'l-Müteellihin, *Zâdu'l-Musafir*, Defter-i Tebliğat-i İslamî, Kum, s. 23.

tamamını madde âleminden çekip alana ve bunun ardından teveccühünü bedenden bütünüyle kesene dek devam eder.³¹

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Ağaz ve Encam, Hâce Nasiruddin Tusî, talik: Hasan Hasanzade Âmulî, Tehran, Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslamî, 1374.

El-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Aklyiye, Sadru'l-Müteellihin, İntişarat-i Bunyad-i Hikmet-i İslamî, Seyyid Muhammed Hameneî tahkiki, 1383, Tehran.

El-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Aklyiyyeti'l-Erbaa, Sadru'l-Müteellihin, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut, 1999.

Keramet der Kur'an, Cevadî Âmulî, Abdullah, Tehran, Merkez-i Neşr-i Ferhengî-yi Reza, 1366.

Makalat-i Felsefî, Murtaza Mutahharî, İntişarat- Hikmet, 1366, Tehran.

Mihr-i Tâbân (Yadname-i Allame Tabatabaî), Seyyid Muhammed Hüseyin Hüseyinî Tehranî, İntişarat-i Bakru'l-Ulum (aleyhisselam), birinci baskı.

Ruh-i Felsefe-i Vusta, Gilson, Étienne, terceme: A. Davudî, Müessesesi-i Mutalaa ve Tahkikat-i Ferhengî, Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, Tehran, 1370.

Şerh ber Zâdu'l-Musafir (Sadru'l-Müteellihin), Seyyid Celaledin Âştıyanî, Bustan-i Kitab, Kum, 1381.

Şerh-i Cild-i Sevvom-i Esfar-i Erbaa, birinci cilt, Muhammed Taki Misbah Yezdî, tahkik: Abdulcevad İbrahimîfer, Müessesesi-i Amuzeş ve Pervereş-i İmam Humeyni, 1397.

Şerh-i Esfar-i Erbaa, c. 8, Muhammed Taki Misbah Yezdî, tahkik: Muhammed Saidî Mihr, Müessesesi-i Amuzeş ve Pervereş-i İmam Humeynî (r), 1393, Kum.

Takrirat-i Felsefe-i İmam Humeynî (r), Abdulğani Erdebilî, Müessesesi-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeynî, Tehran, 1385, ikinci baskı.

Tarih-i Felsefe, Copleston, Frederick, c. 1, terceme: Seyyid Celaledin Muctebevî, Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengî ve İntişarat-i Suruş, 1380.

Tefsir-i Mevzuî-yi Kur'an-ı Kerim, Abdullah Cevadî Âmulî, Neşr-i İsra, Kum, 1379.

Tefsiru'l-Mizan, Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, mutercim: Seyyid Muhammed Bakır Musevî Hemedanî, Defter-i İntişarat-i İslamî, Kum, 1374.

Tesnim, Abdullah Cevadî Âmulî, Neşr-i İsra, Kum.

³¹ Muhammed Taki Misbah Yezdî, *Şerh-i Esfar-i Erbaa*, tahkik: Muhammed Saidî Mihr, Müessesesi-i Amuzeş ve Pervereş-i İmam Humeynî (r), 1393, Kum, c. 9, s. 151-152.

Molla Sadrâ'nın İnsan Tasavvuru: Sınırları Aşan Varlık

Doç. Dr. Mahmut Meçin*

Özet

Tevarüs ettiği İslam düşünce ekollerinde bir uzlaşma tesis etmeye çalışan Molla Sadrâ, hikmetü'l-müteâliye adını verdiği düşünce sisteminde başta ontolojik meseleler olmak üzere kozmolojik, epistemolojik, psikolojik ve eskatolojik birçok meseleye dair özgün sayılabilecek yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bu yaklaşımlardan biri de onun insanın mahiyeti, varoluşu ve tekâmül sürecine dair düşünceleridir. Varlık merkezli düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan insan tasavvuru Sadrâ'nın felsefesini özgün kılan, varlığın ontolojik önceliği (*asaletül-vücüd*), varlığın dereceli yapısı (*teşkilü'l-vücüd*) ve cevherî hareket öğretileriyle şekillenen ve anlam kazanan bir tasavvurdur. Sadrâ'ya göre âlem bir bütün olarak adeta bir nefis gibi canlı bir varlıktır. Hakk'ın esma ve sıfatları dâhil âlemin tüm hakikatlerini özünde potansiyel olarak taşıyan insan tabiat âleminin ötesine geçme potansiyeline sahip olan yegâne varlıktır. İnsan, henüz anılmaya değer bir varlık olmadığı en düşük vücüd derecesinden başlamak suretiyle hareket-i cevheriyle peyderpey içsel dönüşümler geçirerek yüksek mertebelere doğru ilerler. İnsanın tekâmül yolculuğu maddî varlığın ulaşabildiği en yetkin sûret olan "insan-ı kâmil" mertebesine kadar devam eder. Bu çalışma Sadrâ'nın başta *Esfâr* olmak üzere eserlerinde öne çıkan insan tasavvurunu bahse konu etmektedir. Sadrâ'nın insana dair ontolojik, antropolojik ve psikolojik tahlilleri üzerinde durulan çalışmada amaç filozofun düşünce sisteminde insan tasavvurunun yerini tespit etmeye çalışmak ve insanın fizik âlemle sınırlı olmayan varlığına dikkat çekmektir.

Anahtar Kavramlar: Molla Sadrâ, İnsan, Antropoloji, Varlık, Nefis

Giriş

Molla Sadrâ klasik dönem sonrası İslam felsefesinin önemli simalarından biridir. Kendinden önceki düşünce ekollerinde tesis etmeye çalıştığı uzlaşma ile *hikmetü'l-müteâliye* adını verdiği bir düşünce sistemi kurmuş ve bu

sistemde başta ontolojik meseleler olmak üzere kozmolojik, epistemolojik, psikolojik ve eskatolojik birçok meseleye dair özgün sayılabilecek yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bu yaklaşımlardan biri de onun insanın mahiyeti, varoluşu ve tekâmül sürecine dair düşünceleridir. Varlık merkezli düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan insan

* Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, mahmutmecin@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4468-565X

tasavvuru Sadrâ'nın felsefesini özgün kılan varlığın ontolojik önceliği (*asaletü'l-vücûd*), varlığın dereceli yapısı (*teşkikü'l-vücûd*) ve cevherî hareket teorileriyle şekillenen ve anlam kazanan bir tasavvurdur. Her şeyin merkezine varlığı koyarak tüm felsefî tahlillerin varlıkla başlayıp varlıkla son bulduğunu savunan Sadrâ'nın insan tasavvuru da onun varlık felsefesinin bir tezahürüdür. Diğer bir ifadeyle Sadrâ ontoloji temelinde bir antropoloji ortaya koyuyor. Sadrâ'ya göre âlem bir bütün olarak adeta bir nefis gibi canlı bir varlıktır. Hakk'ın esma ve sıfatları dâhil âlemin tüm hakikatlerini özünde taşıyan insan, varlığı sabit ve tek bir âlemlerle mukayyet olmayan ve tabiat âleminin ötesine geçme potansiyeline sahip olan yegâne varlıktır. Bu nedenle insanın gerçek mahiyeti sadece tabiat âlemindeki varlığına bakarak anlaşılabilir. İnsanın hakikati ancak dünya hayatının keyfiyeti yanında bu dünyaya nereden geldiğini yani mebde ve bu dünya hayatının ötesinde insanın nereye gittiğini, yani meâdî hakkında doğru bir tasavvura sahip olmakla anlaşılabilir. İnsanın kim olduğu sorusu bu üç aşamalı hayat serüveninde insanın nereden geldiği, şuan nerede olduğu ve nereye doğru gittiği sorularına verilebilecek doğru ve yekdiğeriyle tutarlı bir cevaplar zinciriyle yanıt bulabilir. Belki de bu nedenle insanın hakikatini son derece girift bir durum olarak gören Sadrâ bu hakikati anlamının kolay olmadığını dikkat çeker.

Başta felsefesinin şahadetnamesi sayılan eseri *Esfâr* olmak üzere *el-Mebde ve'l-meâd*, *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye*, *Esrârü'l-Âyât* ve *İksirü'l-Arifin* gibi birçok eserinde insanın aşamalı bahse konu eden Sadrâ insan hakkındaki mülahazalarını insanî nefsin hudûsu, mahiyeti, kuvveleri, bedenle ilişkisi, tekâmülü ve bekası üzerinden anlatır. Sadrâ'nın insan tasavvurunda tebarüz eden en önemli husus

âlemden insana ve insandan âleme, başka bir ifadeyle afaktan enfüse, enfüsten afaka doğru kurguladığı düşünsel yolculuklarla mebde ile meâd arasında insanın kemal yolculuğuna dair yaptığı mülahazalardır. Nitekim felsefî öğretilerini sistematik bir bütünlük içinde ele aldığı *Esfâr* eserinin içerik planı da insanî nefsin kemal sürecini tasvir eden dört akli sefer üzerine tasarlanmıştır. Bu bağlamda insanî nefsin hudûsu, bedenle ilişkisi ve bilhassa ölümünden sonra devam eden tekâmül yolculuğu Sadrâ'nın felsefesinin en önemli meselesi olduğu söylenebilir.

Literatürde Sadrâ'nın insan tasavvuru çoğunlukla onun ontolojisi temelinde ve psikolojisi bağlamında ele alınır. Sadrâ'nın insan tasavvurunu farklı açılardan ele alan Farsça literatürde nispeten yoğun olan çalışmaların yanı sıra özellikle Sadrâ'nın insan anlayışını meâd eksenli bir yaklaşımla ele alan Haşim Ebu'l-Hasan Ali Hasan'ın *el-İnsan inde Sadreddîn Şirâzî* eseri ve Sümeyye Parıldar'ın *Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti* adlı çalışması da zikredilmeye değerdir. Bu çalışma literatürdeki çalışmalardan da yararlanarak Sadrâ'nın başta *Esfâr* olmak üzere eserlerinde öne çıkan insan tasavvurunu bahse konu etmektedir. Sadrâ'nın insana dair ontolojik, antropolojik ve psikolojik tahlilleri üzerinde durulacak çalışmada amaç filozofun düşünce sisteminde insan tasavvurunun yerini tespit etmeye çalışmak ve onun diğer düşünceleriyle uyumlu olup olmadığını ortaya koymaktır. Bu amaçla evvela Sadrâ'nın insanı nasıl tanımladığını ortaya koyduktan sonra insanî nefsin varoluşu, bedenle ilişkisi, tekâmül süreci ve bekasına dair Sadrâ'nın görüşleri bazı temel ilkeler üzerinden metnin sınırları çerçevesinde değerlendirilecektir.

Sadrâ'nın Felsefesinde İnsanın Mahiyeti

Varlık âlemini yaşayan tek bir varlık olarak gören Sadrâ, insanı âlemin tüm kuvvelerini kendisinde toplayan küçük âlem olarak tanımlar.² *Darü'l-vücûd* dediği âlemde tüm varlıklar en düşük mertebesinden en yücesine kadar kozmik bir yapı ve düzen içerisinde birbiriyle tek bir bağ ile bağlıdır.³ Sadrâ'ya göre insan, az sözle talep edilen mânâyı veziz bir biçimde vermesi bakımından varlık âleminin hülasası ve bu koca kitabı özetleyen bir risale gibidir. İnsan adeta ayrandan elde edilen tereyağı veya susamdan üretilen tahin veya zeytinin özünden çıkarılan zeytinyağı gibidir. Zira insan bu varlık diyarında tüm varlıkların en yüce meyvesi, en halis özü ve en uzak gayesidir. Âlemde bulunan tüm sair varlıklar insana işaret eder. Bu anlamda insan tüm mevcudatın yaradılış gayesidir.⁴

İnsanın cismanî bir suretten insan-ı kâmil düzeyine ulaşana dek tabiî, nebatî ve hayvanî tüm yaratılış mertebelerini aştığını söyleyen Sadrâ, *el-Mezâhir*'de ve *Esrârü'l-Âyât* eserlerinde Kur'an'dan bazı ayetlere dayanarak Allah'ın insanı yedi aşamada vücuda getirdiğine dikkat çeker: Buna göre henüz hükümlüdeyken Allah'ın insanı topraktan, nutfedden, kuru, şekillenmiş, yapışkan çamurdan, pişmiş balçıktan yarattığını, ardından ona insan sureti verdiğini ve çeşitli kuvvelerle donattığını ifade eden ayetlerden her biri insanın geçirdiği yaratılış evreleri ve mizacının taşıdığı kuvvelerin bir ifadesidir. Ardından insan sureti Allah'ın kendi ruhundan üfürmesi

ve ona tüm isimleri öğretmesiyle ilim ve marifet elde ederek kemale ermiş ve melekler ona secde etmiştir.⁵ Sadrâ insanın ulaştığı bu nihâî mertebeyi *Esfâr*'da şöyle ifade eder:

Âlem bir bütün olarak tıpkı bir nefis gibi canlı bir varlıktır (ke nefsin vahideh)... İnsan, en düşüğünden en yücesine âlemin bütün hakikatlerine ilave olarak Hakk'ın esma ve sıfatlarını da kendinde toplamıştır. Hakk'ın bu isim ve sıfatlarıyla insan, tabiat âlemindeki küçük hilafetinin ardından büyük âlemin de hilafetine nail olur. Hakikatleri kendinde mündemiç etmekten kaynaklanan bu üstün mertebe sayesinde Allah'ın emriyle en üstün melekler dâhil yerde ve gökte bulunan her şey ona secde etmiştir.⁶

İnsanın mahiyetine dair sıklıkla zikrettiği bu gibi ifadelerinde insanın varlık bakımından maddî âlemlerle sınırlı olmayan teşkîkî yapısına vurgu yapan Sadrâ insanî nefsin kemal sürecini dört aklî seferle tasvir ettiği *Esfâr* eserinin hemen başında felsefenin gayesini insanın nazarî akıl ve amel açısından kemale ermek olarak yorumlar. Bu gayeye matuf olarak birçok eserinde insanın mahiyetini ve farklı âlemlerde süren kemal yolculuğunu betimler. Hatta *Esfâr*'ın son iki cildi tamamen insanî nefsin varoluşu, kuvveleri ve ölüm sonrasında geçirdiği bilimum aşamalarına hasredilmiştir. Bu geniş müktesebat içinde Sadrâ'nın insan tasavvurunu hülasa bir biçimde ortaya koymak adına söz konusu tasavvurun dayandığı temel ilkeleri – ki bu ilkelerin çoğu aslında Sadrâ'nın felsefesinin

² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-erba'a*, (*Esfâr*) (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabi, 1981), 5/276, 342.

³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1981, 5/ 349-350.

⁴ Molla Sadrâ, *el-Mezâhirü'l-Îlâhiyye fi Esrârü'l-Ulûmi'l-Kemâliyye* (Tahran: Bunyad-i Hikmet-i Sadra, 1387), 74-77; Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, ed. Muhammed Hâcevî (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1360), 134.

⁵ Molla Sadrâ, *el-Mezâhirü'l-Îlâhiyye*, 75; Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 128-129.

⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/349-350.

de temel öğretileridir- birkaç başlık altında vermeye çalışacağım:

İnsanî Nefis Hudûsu Bakımından Cismanî, Bekası Bakımından Ruhânîdir

Nefsin bedenden önce soyut bir cevher olarak var olduğu fikrinin büyük bir yanlış olduğunu söyleyen Sadrâ, insan nefsinin varoluş serüvenini birçok eserinde zikrettiği şu meşhur sözüyle ifade eder: “Şüphesiz insanî nefis, hudûs (ortaya çıkma) bakımından cismanî, bekası bakımından ise ruhanîdir.”⁷ Sadrâ bu önermesinde nefsin hudûs anındaki cismânîyetini, varlık bulma anında maddî düzeyin nihayetinde ve idrakî suretlerin başında olarak betimler. Bu halile nefis cismanî kabuğun son kertesinde ve ruhanî özlerin de ilk aşamasındadır.⁸ İnsanî nefsi bedenın cevherî hareketinin bir ürünü olarak gören Sadrâ'ya göre bu hareket önce ceninde köklü değişikliklerle meydana gelir. Bu değişikliklerin ardından cenin “ruh” kazanma eşiğine gelir Böylece beden ruhî bir varlık ile temasa geçer. Fakat ruh ve beden bu aşamada tam olarak yekdiğerine uyumlu bir varlık düzeyindedir. Burada ruh, bedene inmekte değil, beden cevherindeki dönüşümle ruhla temas edecek düzeye yükselmektedir.⁹ Nefis cismanî olarak ortaya çıksa da cevherinde taşıdığı hareket ile teşkîkî bir gelişim seyri göstererek önce nebatî, sonra hayvanî ve nihayetinde insanî nefsin yetkinliklerine sahip olur. Her bir aşaması varlıkta

bir dereceye tekabül eden insan nefsi maddî âlemde geçirdiği ontik aşamalarla giderek bedenden ve maddî olandan soyutlanır. Dolayısıyla nefsin yaratılışı ve doğuşu bedenle birlikte olurken giderek maddeden uzaklaşmak suretiyle ruhanî bir öze ulaşır ve baki olur.

Sadrâ insanî nefsin hudûsunu ve bekasını anne karnındaki bir bebeğe benzetir. Vücut bulmak için anne rahmine muhtaç olan bebek nasıl ki gelişip doğduktan sonra artık o ortama ihtiyaç duymuyorsa nefis de beden ortamında gelişip kemâle erdikten sonra artık bedene ihtiyaç duymayacaktır. Yine av örneğinde olduğu gibi evvela o avın avlanması için tuzak gerekli ise de bir kez avlandıktan sonra artık tuzak gereksizdir. Nitekim rahim veya tuzak bozulsa dahi bu durum çocuğun veya avın varlıklarını devam etmelerine engel değildir.¹⁰

Bu düşünce Sadrâ'nın ontolojisi bağlamında düşünüldüğünde nefsin mebd' ve meâdî arasındaki tekâmül yolculuğu daha anlaşılır hale gelmektedir. Zira bedenle irtibatından önce İlahî kelimada da belirtildiği gibi¹¹ neredeyse yok hükmünde olan nefis, cismanî bir varoluşla tezahür eder ve cevherî hareket sayesinde sahip olduğu dinamik varlığıyla peyderpey maddeden uzaklaşarak ölümsüzleşir. Nefsin hudûs ve bekası bakımından iki farklı yapı arz ettiğini söyleyen Sadrâ'nın bu ifadeleri düalist bir yoruma elverişli olsa da¹² onun nefsin varlığını farklı makam ve derecelerine rağmen tek bir hakikat ve hüviyete

⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/347, 393; 9/85; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, thk. S. Celâleddin Aştîyânî (Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360), 95, 221; Molla Sadrâ, *el-Arşîyye*, ed. Gulam Muhsin Âhenî (Tahran: İntişârât-i Mevlâ, 1361); Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 143.

⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/330.

⁹ Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 108.

¹⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/393.

¹¹ İnsan, henüz anılmaya değer bir varlık değilken üzerinden uzun bir zaman (dehr) geçti.” *Kur'ân*, İnsan (Dehr) süresinin ilk ayeti. Ayet hakkındaki açıklama için bk: Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/134.

¹² Sümeyye Parıldar, “Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti”, *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 457.

sahip olan bir cevher olarak gördüğünü¹³ hatırladığımızda insan tasavvurunun da vahdet-i vücuda dayanan monist karakterli felsefesinin bir yansıması olduğu görülecektir. Dolayısıyla nefsin hudûsunun cismanî, bekasının ise ruhanî oluşu, Sadrâ'nın nefis ve insan tasavvurunda düalist bir anlayışa değil aksine tek nefsin farklı düzeylerde tezahür eden derecelerine işaret etmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus Sadrâ'nın natık nefsi özü itibariyle cismanî görmediği, aksine cismanîliği nefsin varoluş düzeyine çıktığı ilk aşama olarak gördüğüdür. Nitekim insanî nefsin gayr-i cismanî olduğuna dair çeşitli deliller getirmektedir.¹⁴ Fakat burada bu delillerin detayına girmeyeceğiz.

Dikkat çekilmesi gereken bir başka husus ise Sadrâ'nın cismaniyeti bir yandan nefsin hudûsu için en düşük varlık derecesi olarak kabul ederek nefsin giderek cismaniyetten uzaklaştığı ve nihayetinde ruhanileştiğini öne sürerken öte yandan nefsin ölümden sonraki dirilişinin yani meâdının da cismanî olacağını savunmasıdır. Fazlurrahman'ın da işaret ettiği gibi ruhun ölümsüzlüğü ile Kur'an'ın öngördüğü diriliş inancını, diğer bir ifade ile akıl ile nakli uzlaştırmaya çalışırken¹⁵ Sadrâ'nın meâd konusunda maddî olmayan bir cismaniyet ile tam olarak ne kastettiği müphem kalmaktadır. Dahası Sadrâ'nın felsefesini şekillendiren *hareket-i cevherî ve teşkîkü'l-vücûd* ilkeleri nazar-ı itibara alındığında belli bir yetkinliğe ulaşan nefsin yeniden cismanî bir düzeyde tezahür etmesi açısından bu mesele çelişkili bir durum arz etmektedir.

İnsan Hüviyetini ve Şahsiyetini Özel Bir Varlığa Sahip Olan Nefsine Borçludur

Sadrâ'ya göre insanî nefis, beden ile varlık bulsa da bedenle beraberliği geçicidir, Dolayısıyla insan, nefsi ile insandır. Diğer bir ifadeyle insanın hüviyeti ve belirginliği (*taşahhusu*) bedeni ile değil nefsinin sahip olduğu özel varlık türü iledir. Bu nedenle insanın her ne kadar hücreleri ve vücut azaları değişim dönüşüme uğrasa, hatta ortadan kalksa da bu durum özel varlık türünün asıl taşıyıcısı olan nefsine bir zarar vermez ve nefsi baki kaldıkça varlığı ve kimliği korunur. Bu dünyadaki tabîî yaşamında da sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olan insanın çocuklukta, gençlikte ve yaşlılıkta sabit bir bedene sahip olmamasına rağmen bütün bu yaşam evrelerinde, baki kalan nefsi ile aynı insandır. Aynı şekilde insanın bu dünyadaki sureti -uykuda veya kabir âleminde gerçekleştiği gibi- misalî surete veya ahirette uhrevî bir surete dönüşse bile insan baki kalan nefsi ile aynı insandır.¹⁶ Dolayısıyla beden her ne kadar değişse ve ölümlle birlikte yok olsa bile şahsiyetin birliğini ve bütünlüğünü sağlayan nefis, bir nevi kara kutu görevi görerek kimliğin korunmasını başka bir ifade ile kişisel özdeşliği (*identitii*) sağlamaktadır. Tedrici ve bitişik (*ittisalî*) bir hareketle peyderpey yetkinleşen nefis; çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinde başkalaşan bedenlerde kişinin kimliğini nasıl koruyorsa, ahirette de maddî olmayan bir surette bu görevi hayal gücü sayesinde yerine getirecektir. Bu ilkeye göre insan bütün durum ve eylemlerinde dönüşümler geçirmekle beraber kişisel

¹³ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, ed. Henry Corbin (Tahran: Kitabnâme-i Tahurî, 1363), 5.

¹⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/43-47, 186, 261 vd; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 211-213; Ali Hasan Haşim Ebu Hasan, *el-İnsan inde Sadreddîn eş-Şirâzî* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 75-82.

¹⁵ Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York, 1975), 255; Nitekim Sadrâ da öne sürdüğü bu görüşün hem nakle hem de burhan ve hikmete uygun olan görüş olduğunu savunur. Bk. Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/197, 198.

¹⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/190-191.

bütünlüğü saklı kalmaktadır. Kat ettiği bütün aşamalarda yetkinleşen ve gittikçe belirginleşen nefis, şahsiyet ve hüviyet bakımından aynı nefistir. Daha açık bir ifade ile en hızlı geliştiği dönem olan anne rahmindeki insan nefsi, çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinin her birinde koruduğu şahsî kimliği ile aynı nefistir.¹⁷ Dolayısıyla bedenın sabit olmayan itibarı durumuna karşın şahsiyetin birliği her insanın sahip özel varlığının taşıyıcısı olan nefsi ile korunduğundan beden olmaksızın da bu birlik sağlanabilir. O halde bedenın ölümünün ardından gerçekleşecek yeniden dirilişte sürekli bir oluş ve bozuluş halinde olan beden olmasa da nefis, insanın kimliğini koruyacak ve tekâmül sürecini sürdürecektir.

İnsan Nefsi Üç Boyutlu Bir Âleme Sahiptir

Tek olan varlık dairesinde üç âlemle sınırlandırılmayacak kadar yaratılış ve âlem mevcuttur. Yekdiğerine bağlı olan bu âlemlerden tabiat yani oluş ve bozuluş âlemi en alta yer alırken, maddeden soyutlanmakla birlikte cismanî özellikler taşıyan ama aynı zamanda aklî âleme de bir ayna olan hayalî suretler veya misal âlemi ortada yer alır. Tabiat âlemiyle aklî âlem arasında yer aldığı için bu âleme berzah âlemi de denir. Aklî suretler veya melekût âlemi ise en üstte yer alır. Aşağıda bulunan her bir âlem daha yüksekte bulunan âlemin yansıması ve gölgesidir. Varlık dairesinde yer alan tüm mevcudat içerisinde şahsi kimliğini koruyarak her üç âlemde bulunabilen ve her bir âlemde ona uygun bir varoluşa sahip olan yegâne varlık insandır. Çünkü gerek maddî âlemde bulunan bitki ve

hayvanlar, gerekse misal âlemi ve melekût âleminde bulunan varlıkların her biri muayyen bir âlem ve sabit bir varlık düzeyiyle sınırlıdır. Sadece maddî âlemle sınırlı bir varlık yapısına sahip olmayan insanî nefis ise maddî, nefsanî ve aklî âlemlerde her bir âleme uygun surete almaya ve bulunduğu âlemi idrak edebilecek bir yetiye sahiptir. Sadrâ insanî nefse dair bu ifadelerini İbnü'l-Arabî'nin şu dizeleriyle pekiştirmeye çalışır:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى

لغزلان و ديرا لرهبان

“Kalbim bütün suretleri kabul eder oldu; ceylanlara otlak, rahiplere manastır”.¹⁸

İnsanî nefis bu farklı âlemler arasında sürdürdüğü tekamül yolculuğunda evvela maddî âlemde cismanî bedende vücuda gelir. Ardından cevherindeki hareket ile adım adım yetkinleşerek nefsanî ve uhrevî bir insan olur. Bu ikinci varoluşta hayal yetisiyle yarattığı nefsanî organlara sahip olan insan dirilişe hazır hale gelir. Bilahare devam eden cevherî hareketi ile tekâmül yolculuğunu sürdürerek üçüncü aşama olan aklî bir varoluş elde eder ve bütünüyle aklî bir insan haline gelir. Tek bir şahsın yüce gayeye doğru hak yolunda katettiği bu dönüşüm ve geçişler sadece insana özgüdür. Kuşkusuz eşyanın tümü Yüce Allah'a yöneliş halindedir, ancak İlahî yönelişin nihayetine erebilen tek varlık Sırat-ı Müstakimde yürüyen insandır.¹⁹

Bu üç boyutlu âlemi birbirinin devamı kabul eden Sadrâ'ya göre, oluş ve bozuluş dünyasında tabî bir surete sahip olan insan nefsi potansiyel olarak nefsanî ve aklî suretler almaya da kabildir. Başka bir ifade ile

¹⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/189.

¹⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/343.

¹⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/194-195.

nefsanî ve aklî suret maddî suretin içinde saklıdır. Hareket-i cevherî ile günden güne yetkinleşen maddî nefis tabîî suretten sonra nefsanî, ardından aklî bir suret kazanırken aslında güçlenerek tekâmüle eren aynı nefistir. Sadrâ *Tefsir* eserinde insanın bu farklı âlemlerdeki tekâmül yolculuğunu ve özünde taşıdığı potansiyeli ifade ederken insanı tıpkı zahir ve batın anlamları olan Kur'an'a benzetir. Ona göre insanın zahiri bu dünya, batını ise ahiret âlemidir.²⁰ Dolayısıyla insan nefsi, ilk varoluşundan itibaren geçirdiği dönüşümlerle her ne kadar kabuk değişirse de özü itibarıyla aynı nefistir. Hareket-i cevherî ile günden güne yetkinleşerek her varoluş evresinde uygun bir suretle varlığını devam ettirir. Sadrâ, insan süresinin ilk ayetini yorumlarken insanın diğer canlılardan farklı olarak muayyen ve sabit bir varlık olmadığını, bir başka deyişle insanın hakikatinin, onun fiiliyeti değil önünde uzanan sonsuz imkânlar toplamı olduğunu söyler.²¹ İnsanın muayyen ve sabit bir âlemlerle sınırlı olmaması sahip olduğu vücudun teşkîkî bir özelliğe sahip olması ve cevherî hareket ilkesiyle daha iyi açıklığa kavuşacaktır.

İnsanî Nefis Teşkîkî Bir Özelliğe Sahiptir

Âlemlerde çeşitli yoğunluk derecelerinde tezahür eden vücûdu yegâne hakikat olarak gören Sadrâ'ya göre bu bütünlük içinde her varlığın yoğunluk veya zaafını, öncelik veya sonralığını, eksiklik veya kemal derecesini belirleyen mutlak Varlık'tan aldığı pay oranıdır.²² Teşkîk öğretisine göre, varlığın herhangi bir bileşim içermeyen basît yapısı aynı

zamanda öncelik, sonralık, yoğunluk ve zaafı da kabul eden bir niteliğe sahiptir. Varlığın asaleti ve birliği ilkeleriyle bir bütünlük arz eden bu öğretilerde varlık tek hakikat olmakla beraber, basît yapısından kaynaklanan namütenahi esneklikle dış âlemlerde sonsuz dereceler şeklinde tezahür eder. Gözümüze çok çeşitli nesnelere olarak görülen ontolojik kesret, her ne kadar tek bir hakikate sahip olan Vücûd'a karşı gözümüzü perdeliyorsa da, bu kesret vücûdun birliğine hâlel getirmez, çünkü onları ayıran şey aslında onları "bir"leştiren şeydir. Başka bir ifadeyle vücûd, âlemlerde sereyân eden cevval yapısıyla hem birliğin hem de çokluğun temel öznesidir.²³

Varlıktaki bu derecelenmeyi, varlığın herhangi bir cins veya fasıl içermeyen basît yapısına dayandırarak varlığın özünde sistematik bir derecelenmeye sahip olduğunu söyleyen Sadrâ, *Esfâr*'da bunu şöyle izah eder:

Vücûd, cinsi ve fasıl olmayan tek bir hakikat olup bütün eşyada aynı özüyle vardır. Tezahürleri onun özüne ve hüviyetine muhalif değildir. Aynı öze sahip olan bir bütünün farklı cüzleri/bireyleri birbirlerinden öncelik, sonralık, yetkinlik, noksanlık, yoğunluk, zayıflık gibi teşkîkî varyasyonlarla birbirlerinden farklılaşır.²⁴

Sadrâ'nın sistematik teşkîk anlayışında, varlık âlemi en yüksekte en alt mertebesine kadar ve en alt mertebesinden en üst mertebesine kadar bir bütünlük arz etmektedir. Varlığın hakikati dîşsal ve zihnî herhangi bir bileşim içermeyen basît bir yapıdadır. Bu yapı ile yoğunluk ve zaafı kabul edici olan varlık çeşitli derecelere sahiptir. Her varlığın,

²⁰ Molla Sadrâ, *Tefsirü'l-Kurani'l-Kerim* (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1366), 1/113.

²¹ Molla Sadrâ, *Tefsirü'l-Kurani'l-Kerim*, 3/114.

²² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/186.

²³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/120; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 135.

²⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/433-434.

yoğunluk veya zaafını, öncelik veya sonralığını, eksiklik veya kemal derecesini belirleyen Küllî Varlık'tan aldığı nasip oranıdır.²⁵ “Varlık, her şeyde vardır. Ancak bu varoluş o varlığın ilim, kudret ve varlıktaki kemal derecesi hasebince”²⁶ diyen Sadrâ'ya göre varlık her şeyde o şeyin varlık potansiyeline göre bulunur. Bu anlamda akılda akıl, nefiste nefis, cevherde cevher, toprakta toprak, yerde yer hasebince. Varlığın Allah'a nisbeti, yer ve gök cisimleri üzerinde hissedilen ışık ve aydınlığın güneşe nisbeti gibidir. “En iyi kıvamda yaratılan insan”²⁷ bu varlık oranından en fazla nasibini alan ve en altından en zirvesine kadar tüm varlık mertebelerini kat etme potansiyeline sahiptir.²⁸

Teşhik öğretisinin belki de en ilgi çekici yönü varlığın sadece birliği ve ortaklığının kaynağı değil aynı zamanda kesret ve ayrınmının da kaynağı olarak görülmesidir. Varlık vahdeti içinde kesret ihtiva ettiğinden hiyerarşik bir düzende çeşitli yoğunluk dereceleriyle farklılaşır. Bu yönüyle teşhik öğretisi, varlığın ontolojik ve psikolojik dereceleri ile insanların farklı yetenek ve eğilimleri hakkında bir izah getirirken, aynı zamanda insan ve diğer varlıkların nihaî anlamdaki vahdetini de ifade etmektedir.²⁹ Böylece teşhik öğretisine dayanarak tekâmüle dayalı bir varlık hiyerarşisi kuran Sadrâ'nın tasvir ettiği bu cevval yapının nihaî mertebesinde İbnü'l-Arabî'den mühlhem bir kavram olan insan-ı kâmil portresi yer alır. Zira İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın bütün isimlerinin tecelli ettiği suret

olarak gördüğü insan-ı kâmil, mümkün varlıkların ulaşabileceği son aşamadır.³⁰ İnsan-ı kâmil mertebesini teşhik öğretisine uyarlayan Sadrâ'nın çizdiği varlık hiyerarşisinde ise insan, henüz anılmaya değer bir varlık olmadığı en düşük vücûd derecesinden başlamak suretiyle cevherî bir hareketle yüksek mertebelere doğru tekemmül eder. Önce bitki, sonra hayvan ve akabinde insana dönüşür. Maddî âlemin son basamağında yer alan insan-ı kâmil veya velilik (velâyet) mertebesi insanın tüm maddi bağlardan sıyrıldığı ve insan suretiyle ulaşabildiği son mertebedir. Bütün varlıkların “bir” olduğu bu nihaî mertebede, insan maddî varlığın temsilcisidir.³¹ Vücûddaki bu derecelenmeyi sağlayarak iniş (nüzul) ve yükseliş (suûd) yarıçaplarından oluşan varlık dairesinin başı ile sonunu birleştiren güç ise Sadrâ'nın ontolojisi ile kozmolojisi arasında geçişi sağlayan cevherî hareket öğretisidir.

İnsanî Nefsin Varlığı ve Tekâmülü Vücudun Cevherindeki Hareketle Gerçekleşir

Molla Sadrâ öncesi İslâm filozoflarının da kabul ettiği Aristoteles'in hareket anlayışına göre hareket, nesnenin cevherinde değil nitelik, nicelik, mekân ve durum gibi arazlarında meydana gelmektedir. Bu hareket anlayışına karşı çıkan Molla Sadrâ hareketin bizzat cevherin kendisinde olduğunu savunur. Her nesnede sabit kalan bir özün olması

²⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/186.

²⁶ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 7.

²⁷ Kur'ân- Kerim, Tin, 95/4.

²⁸ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, 41.

²⁹ Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, çev. Şamil Öçal (İstanbul: Hece Yayınları, 2014), 131.

³⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afifi (Tahran: İntişarât-ı Zehra, 1370), 199; Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 37,41; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 141-142.

³¹ Molla Sadrâ, *Esrâru'l-Âyât*, 237-238.

gerektiği kanısından yola çıkarak nesnelere bütünüyle başka bir nesne olmamasının teminatı olarak savunulan bu düşünceye itiraz eden Sadrâ, *asaletü'l-vücûd* görüşünden de destek alarak bizzat nesnenin cevherinde hareketin varlığını savunur. Ona göre nesnenin mahiyeti değişmez olabilir ancak nesne dış dünyada değil zihnimizdedir. Değişmeyen kavram zihnimizde olandır. Dış dünyada olan bir nesne için ise hareket ve değişim kaçınılmazdır. Cevher de dış dünyada olduğuna göre o da değişir. Hatta en esaslı değişim cevherdedir. Çünkü ilintilerinde gerçekleşen diğer değişimler cevherdeki değişime tabidir.³²

Hareket-i cevherî teorisi Sadrâ'nın düşünce sisteminde Tanrı-âlem-insan, diğer bir ifadeyle ontoloji ile kozmoloji arasında bağ kuran ve aralarında söz konusu bağın ne kadar mazbut olduğunu gösteren önemli bir ilkedir. Bu bağlamda hareket-i cevherî, Sadrâ'nın yukarıda saydığımız diğer ilkelerle beraber onun düşünce sisteminde mebd' ile meâd, ruh ile beden arasındaki münasebeti sağlayan toplayıcı ve birleştirici bir öğretimdir.

Sadrâ kendisinden önceki İslâm filozoflarının yaratılış ve âleme dair düşüncelerinden de yararlanarak mezkûr ilkeler üzerinde sistematik bir kozmoloji tesis eder. Ona göre, salt yokluktan (*adem-i mahz*) en yüksek mertebeye kadar âlemde varoluşsal bir tekâmül hareket söz konusudur. Bu varoluşsal hareket, başlangıç noktası sonuyla birleşen dairesel bir harekettir.³³ Cismanî suretlerden insan-ı kâmil düzeyine varıncaya kadar varlık mertebeleri yedi ana kategoriye ayrılır. Ancak her kategoride aralarındaki modal değişiklikler

dışında fark edilmeyen sayısız varlık sınıfı bulunmaktadır.³⁴ Her alt kategorideki varlığın, bir üst kategoridekinin özelliklerini bi'l-kuvve olarak; üst kategoridekinin ise alt kategoride bulunanın tüm özelliklerini en latif şekliyle mündemiç olduğu³⁵ bu varoluşsal tekâmül süreci şöyle işlemektedir: Yok hükmünde olan saf madde (*heyûla*), bi'l-kuvve bir varoluşa sahip olup varlığın Allah'tan feyezane etmesiyle ilk olarak en, boy ve yükseklik boyutları kazanır. Böylece cismanî bir suret kazanan madde, cansızlar âleminin türsel özelliklerini taşıyan dört unsuru oluşturur. Unsurî surette meydana gelen hava, su, toprak ve ateş kendi türsel suretlerini cevherî varoluşsal hareketle aşarak bir sonraki varlık mertebesi olan cansız varlıklar (*cemadî*) suretine dönüşür. Cansız varlıklar mertebesinin ilk örnekleri kireç taşı, alçı ve amonyak gibi unsurî varlık safhasına yakın özellikte olan varlıklar iken bu safhanın son örnekleri ise aynı zamanda canlı varlıklar âleminin de temel bazı özelliklerini taşıyan mercanlardır.³⁶ İki varlık safhasını birbirine bağlayan “ara form” veya “geçiş varlıkları” mesabesinde olan bu varlık türlerini Sadrâ “ortak sınır/mertebe” olarak adlandırmaktadır.³⁷

Varlık hiyerarşisinin canlı varlıklar mertebesinde en alt düzeyde olan bitkiler grubunda mercanlar, en üst düzeyinde ise bitkilerden hayvanlara geçiş sınırında olan hurma ağacı yer alır. Cansız varlıkların üst sınırına yakın olan ilk mertebenin iptidâî bitki türlerinin belirleyici özelliği meyve vermeme ve tohumuz üremeleridir. Bu bitkilerin varlık bulması için su ve toprağın uygun karışımı, güneş ışığı ve rüzgâr yeterlidir. Bitkiler

³² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/61.

³³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/347; Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 110.

³⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/344.

³⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/259; Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 126.

³⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/344.

³⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 4/274; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 86.

âleminin son sınırında ise belirginleşen cinsiyet, aşılama ve başı kesilince kuruma/ölme gibi gittikçe hayvanlara benzeyen özellikleriyle hurma ağacı yer alır.³⁸

Sadrâ'nın varlık hiyerarşisinde bitkilerden sonra hayvanlar merterbesi gelir. Bitkiler âleminin son türlerinden temel farkı topraktan ayrılma ve hareket etme özelliği olan hayvanlar kendi içinde beş mertebeye ayrılır: Primitif hayvanlardan oluşan ilk mertebede çifleşmeye ihtiyaç duymadan çoğalan kurtçuk ve çeşitli sinekler yer alır. İkinci mertebede öfke yetisi (*kuvve-i gadabiyye*) belirginleşen ve bu yetinin yoğunluğuna göre çeşitli his ve organlarla yaratılan hayvanlar bulunur. Üçüncü mertebede türünün devamını sağlama, yavrusunu koruma, emzirme ve büyütme gibi özelliklere sahip olan hayvanlar yer alırken dördüncü mertebede ise evcilleştirilebilme/ eğitilebilme yetisine sahip olan hayvanlar yer alır. Hayvanlar âleminin son safhasında ise taklit etme gibi bazı insanî özelliklere sahip olan maymunlar bulunur. Hayvanî suret ile insanî suret arasında bir geçiş formu mahiyetinde olsa da maymunlar hayvanî suretin teşkiki anlamda gelişiminin son sınırını oluşturmaktadır.³⁹ Diğer bir ifadeyle hayvanî suretin tüm potansiyel özelliklerini hazi olan maymun, biyolojik olarak insan suretine evrilmek için bir potansiyeli bulunmamaktadır.

Cevherî hareket ve varlığın teşkikine dayalı varlık hiyerarşisinin yedinci aşamasında hayvanlardan sonra insanlar gelir. Konuşma, düşünme, akletme ve ayırt etme, gibi yetilerle

hayvanlardan ayrılan insanî suret bu yetilere ek olarak kavrama ve irade gibi yetilerdeki mükemmellik düzeyine göre en cahilinden insan-ı kâmile kadar sayısız derecelerde tezahür eder. İnsan-ı kâmil derecesine erişen insan, artık maddî âlemin sınırlarına sığmaz ve sahip olduğu potansiyelle kendi suretini aşarak meleklerin yer aldığı kudsî âleme geçer. Böylece insan kemal yolculuğunu tamamlayarak gerçek saadete nail olur.⁴⁰

İlâhî feyzle başlayan tekâmülî hareket belli bir gayeye doğru ilerleyerek Sadrâ'nın tasavvur ettiği varlık dairesini tamamlar. Biri iniş diğeri çıkış olmak üzere iki yaydan müteşekkil olan bu dairenin başlangıç noktası Allah'tan feyezana eden varlıkla başlayan ve yokluk mesabesindeki heyûlaya doğru inen yayına 'iniş yayı' (*el-kavsü'n-nüzûlî*); heyuladan kudsî âleme, yani başladığı noktaya doğru yükselen diğeri yayına ise 'çıkış yayı' (*el-kavsü's-suûdî*) denir.⁴¹ İnsanın ve âlemin mebd'e ve meâdını birleştiren Sadrâ'nın bu perspektifinde maddî varlık, cevherî hareketle her an değişerek yeni bir varlık mertebesine erişirken âlem ise ilâhî feyzî mütemadiyen almaya devam etmektedir. Daha mükemmel ve mütemayiz olan bir "Varlık" a doğru ilerleyen bu varoluşsal hareket tek yönlü olup aslında kaynağı ile gayesi bir olan, yani mebd'e ile meâdı aynı nokta olan bir varlık dairesi içinde gerçekleşmektedir.⁴² Saf ve mutlak Varlık olan Allah'tan ontolojik anlamda aşağıya doğru inen hareket ile en düşük varlık mertebesinden saf varlığa aşağıdan yukarıya doğru gelişen bu iki hareket

³⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/344-345; Hadi Alawy, *Nazariyetü'l-Hareketü'l-Cevheriyye inde Şirâzî* (Şam: Al-Mada, 2007), 122; Muhammet Sait Kavşut, *El-Hikmetü'l-Mütedâliye: Molla Sadrâ'nın Kelâmî-Felsefî Düşüncesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 201.

³⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/346-347, 9/25.

⁴⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/348.

⁴¹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/347; Açıkgenç, "Molla Sadrâ", 262.

⁴² Alparslan Açıkgenç, "İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzî)", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 2/305-309.

Sadrâ'nın *darü'l-vücûd* olarak tabir ettiği varlık dairesinin bir hülasasını ifade etmektedir. En alt mertebeden en yücesine âlemin tıpkı bir nefis gibi yaşayan bir varlık olduğunu söyleyen Sadrâ'ya göre, âlemin tüm hakikatlerini kendisinde mündemiç olan insan, tabiat âleminin son varlığıdır. Ancak Hak'ın kimi isim ve sıfatlarını elde etme potansiyeline sahip oluşu insanın tekemmül sürecinin tabiat âlemiyle hitama ermediğini ve kutsî âlemde de devam ettiğini göstermektedir. Nitekim meleklerin Allah'ın izniyle insana secde etmesi de onun bu potansiyeline işaret etmektedir.⁴³ Özetle izah etmeye çalıştığımız Sadrâ'nın varlık dairesi aşağıdaki tablo üzerinden daha iyi müşahade edilebilir.

Sadrâ'nın tekâmülî varlık dairesine bakıldığında, tüm varlıkların sahip oldukları varlık düzeyine göre bitişik bir sıradüzeniyle sıralandıkları görülmektedir. *Asaletü'l-vücûd* ve *teşkîk* ilkeleri bağlamında Sadrâ'nın varlık dairesinde bakıldığında varlıkları kategorilere ayırarak bize farklı suretlerde gösteren temel saikin aslında sahip oldukları varlığın yoğunluğu/kıvamı olduğu anlaşılacaktır. Her şeyin aynı ve yegâne varlığın bir modülasyonu veya tezahürü olduğu mutlak monistik bir sistemde suretsel veya kategorik ayrımların itibarî birer tanımlama olduklarını söyleyebiliriz. Şu halde Sadrâ'nın varoluşsal tekâmül anlayışı zahiren modern evrim anlayışına benzer bir tablo gibi görünse de ikisinin mukayese edilmesi doğru değildir. Sadrâ'nın tekâmül anlayışı onun düşünce sisteminin sac ayaklarını oluşturan mezkûr ilkeler bağlamında değerlendirilerek onun monistik felsefesi içinde değerlendirilmelidir. Zira Sadrâ'nın tekâmül veya varoluşsal tekâmüle dayalı varlık anlayışı, bir nedensellik

zinciriyle belli bir amaca doğru gelişen ve her üstteki türün bir alttakinin tüm özelliklerini hâvî olduğu hiyerarşik bir yapı arz etmektedir. Bu hiyerarşik yapıyı oluşturan varoluşsal hareketin en önemli özelliği tedricî olarak sürekli yenilenmesidir (*teceddüd-ı ittisali*). Dolayısıyla tabiat âleminde tedricî olarak sürekli kendini yenileyen cevher sayesinde tek bir hakikatten farklı ontolojik düzeylerin neşet ettiği bir yaratılış zinciri meydana gelir. Biyolojik evrimde ise bir amaç ve hedef yoktur; sadece varlıklar mevcudiyetlerini devam ettirmek için doğrusal bir süreçle gelişim göstermektedirler. R. Avens'in de ifadesiyle Sadrâ'nın varoluşsal hareketinde mahiyet sabit kaldığından âlem evrim geçirmemekte, sadece farklı varlık seviyelerinde yükselmektedir. Varlık düzeyi yoğunlaştıkça varoluştaki derece de güçlenerek varlığın etkinliği ona göre artış göstermektedir.⁴⁴ Bu nedenle Sadrâ'nın varoluşsal tekâmül anlayışında, modern evrimci anlayışta olduğu gibi bir alttaki türün yok olmasıyla üsttekinin vücuda geldiği biyolojik anlamda türlerin zincirleme dönüşümü yoktur. Zamana bağlı niceliksel bir değişimden ziyade varoluşsal ve niteliksel bir gelişimi savunan Sadrâ'nın sisteminde varlıklar sahip oldukları vücutun yoğunluğuna göre bu sistemde mertebeler oluştururlar.⁴⁵

Sadrâ'nın insan tasavvuruna dair düşüncelerinden derlediğimiz bu ilkelere elbette başka ilkeler de eklenebilir. Özellikle antropolojik manada insanî nefsin cismaniyetten insan-ı kâmil düzeyine dek oluşum aşamaları, nefis-beden ilişkisinin mahiyeti, nefsin tekâmül sürecinde maddî dünyanın kayıtlarından kurtulmasının imkân, ölüm sonrasında nefsin hayal gücü sayesinde kimliği

⁴³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/350.

⁴⁴ Roberts Avens, "Theosophy of Mulla Sadra", *Hamdard Islamicus* 9/3 (1986), 4.

⁴⁵ Açıkgöç, "Molla Sadrâ", 262; Kavşut, *Molla Sadrâ'nın Kelâmî-Felsefî Düşüncesi*, 197.

koruduğu, insan-ı kâmil yolunda nefsin epistemolojik düzeyinin onun ontolojik düzeyiyle paralel ilerlediği, diğer bir ifadeyle nefsin kendine dair bilgisi ve farkındalığı arttıkça İlahî Varlık'a o derece yaklaştığı gibi hususların her biri ayrı bir başlık altında ele alınmayı hak etmektedir.

Sonuç

Sadrâ'nın insan tasavvuru onun ontolojisi ve psikolojisinin bir yansıması olarak okunabilir. Diğer tüm felsefî öğretileri gibi insana dair düşünceleri de Sadrâ'nın varlık merkezli felsefesinin temel dayanakları olan *asaletü'l-vücûd*, *vahdetü'l-vücûd*, *teşkîkû'l-vücûd* ve *hareket-i cevherî* teorileriyle anlamlı hale gelir. Zira Sadrâ'da insan, âlem, nefis, beden, dünya, ahiret gibi meseleye dair tüm anahtar kavramlar söz konusu ilkelerin ışığında ancak açıklığa kavuşur. Bu ilkeler bağlamında Sadrâ'nın tüm felsefesini insanın ontolojik ve epistemolojik kemali üzerine kurguladığı söylenebilir. Nitekim felsefesinin şahadetnamesi sayılan *Esfâr* eserinde sefer metaforuyla insan nefsinin ontolojik kemal yolculuğunu, eşyanın hakikatine ulaşma yolunda nefsin epistemolojik yolculuğuyla eşzamanlı yürüyen bir süreç olarak görür ve bu kemâl yolculuğunu *teşkîkû'l-vücûd* dediği dereceli bir varlık öğretisi üzerinden izah eder. Onun çizdiği varlık hiyerarşisinde insan, henüz anılmaya değer bir varlık olmadığı en düşük vücûd derecesinden başlamak suretiyle hareket-i cevheriyle peyderpey içsel dönüşümler geçirerek yüksek mertebelere doğru ilerler. Buna göre hareket saf ve şekilsiz madde olan heyûladan başlayıp Mutlak Varlık olan Allah'a ulaşana dek devam eder. Varlık hiyerarşisinde heyûladan dört unsura, bitkilerden hayvanlara ve insanlara doğru varlık cevherindeki hareketle tekemmül ettikçe gerçelik boyutu artar ve

varlık daha fazla belirginlik kazanır. İnsanın tekâmül yolculuğu maddî varlığın ulaşabildiği en yetkin sûret olan "insan-ı kâmil" mertebesine kadar devam eder. Varlık mertebelerini en düşüğünden en yücesine kadar geçebilen yegâne varlık insandır. Ona göre insan büyük âlemin tüm örneklerini kendi varlığında en latif biçimde bulunduran küçük âlemdir. Bu manada kadim gelenekte söylenegelen "kendini bilen, rabbini bilir" sözünden hareketle Sadrâ, insanın kendi dâhil kuvvelerini tanıdıkça ve varlığının hususiyetlerini keşfettikçe ontolojik olarak tekemmül ettiğini savunur.

Sadrâ'nın insan tasavvuru, insanın büyük âlemdeki eşsiz konumu, insanî nefsin hudûsu, maddeden tecerrüdü ve bekası, diğer bir ifadeyle mebd' ve meâd arasındaki kemal yolculuğunu merkeze alan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımı ele alırken başlık olarak "Sadrâ'nın antropolojisi" demek yerine "Sadrâ'nın insan tasavvuru" demeyi tercih ettik. Zira antropoloji modern bilim anlayışının nevezuhur bir dalı olarak insanın kültürel ve fiziki yapısını inceleyen ve bu konudaki araştırmasını insanın sadece bu dünyadaki varlığıyla sınırlı tutan bir bilimdir. Oysa yukarıda ifade ettiğimiz gibi Sadrâ'nın insan tasavvuru bu dünyayla sınırlı değildir. O insanın varoluşunu maddî dünyada cismanî bir düzeyden başlatmakla beraber sadece insanın bedensel özellikler ve bu dünyadaki fizikî ve kültürel yapısıyla ilgilenmez. Hatta Sadrâ insana dair mülahazalarında büyük daha çok insanî nefsin bedeninin ölümüyle sona ermeyen varoluşsal yolculuğunu ve giderek maddeden tecerrüt eden içsel dönüşümlerine yoğunlaşmaktadır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. "İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzî)". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/299-318. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Açıkgenç, Alparslan. "Molla Sadrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 259-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Alawy, Hadi. *Nazariyetü'l-Hareketü'l-Cevheriyye inde Şirâzî*. Şam: Al-Mada, 2007.
- Avens, Roberts. "Theosophy of Mulla Sadra". *Hamdard Islamicus* 9/3 (1986), 3-29.
- Fazlurrahman. *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany: State University of New York, 1975.
- Haşim Ebu Hasan, Ali Hasan. *el-İnsan inde Sadreddîn eş-Şirâzî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Füsûsü'l-Hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Affî. Tahran: İntişarât-ı Zehra, 1370.
- Kavşut, Muhammet Sait. *El-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Kelâmî-Felsefî Düşüncesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Leaman, Oliver. *İslâm Felsefesi: Giriş*. çev. Şamil Öçal. İstanbul: Hece Yayınları, 2014.
- Molla Sadrâ. *el-Arşıyye*. ed. Gulam Muhsin Âhenî. Tahran: İntişarât-i Mevlâ, 1361.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-erba'a*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabi, 1981.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-erba'a (Esfâr)*. Beyrut: Dar-ı İhya-ut-Turas, 1981.
- Molla Sadrâ. *el-Meşâir*. ed. Henry Corbin. Tahran: Kitabnâme-i Tahirî, 1363.
- Molla Sadrâ. *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye fi Esrâri'l-Ulûmi'l-Kemâliyye*. Tahran: Bunyad-i Hikmet-i Sadra, 1. Basım, 1387.
- Molla Sadrâ. *Esrâru'l-Âyât*. ed. Muhammed Hâcevî. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-yi İnan, 1360.
- Molla Sadrâ. *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*. thk. S. Celâleddin Aştîyânî. Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360.
- Molla Sadrâ. *Tefsirü'l-Kurani'l-Kerim*. Kum: İntişarât-i Bîdar, 1366.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2009.
- Parıldar, Sümeyye. "Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti". *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Surûş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Hikmet-i Müteâliye Kitabının Ontoloji Yönünden İncelemesi

*Hikmet-i Mütealiye Bağımsız Bir Kimlik mi,
Yoksa Ontolojik Bir Kimlik midir?*

Doç. Dr. Rıza Azeriyan*

Özet

Sadru'l-Müteellihin Şirazi açısından ontolojiden bahsedildiğinde pek çok soru insan zihnini meşgul etmektedir. Sadracı ontolojinin hangi temellere dayandığı, bu ontolojinin kategorilerinin neler olduğu, bu tür bir ontolojinin hangi yöntemi kullandığı, bu tür bir ontoloji ile bağlantılı meselelerin neler olduğu, bu bahislerin nasıl analiz edileceği, ontolojinin bu çeşidinin hangi hedef ve gayenin peşinde olduğu başlıca sorulardandır.

Fakat öyle anlaşılıyor ki bu sorulara cevap vermeden önce, gözönünde bulundurulmadığı ve cevabı verilmediği takdirde yukarıdaki mevzuları etkisi altına alacak çok daha önemli bir soru vardır. Araştırmacının zihnini odaklanmaya mecbur bırakan mesele, Molla Sadra'nın Hikmet-i Mütealiyesini ontolojik bir sistem görüp göremeyeceğimizdir. Acaba bu hükmi ve felsefi sistemin ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik vs. dalları var mıdır ve onun ontolojik yönü, bu ekolün ayırt edici özelliklerinden biri olarak ele alınıp incelenebilir mi?

İslam'ın felsefe kültüründe hikemî ve felsefi sorunlar çevresinde araştırmaya girişen kişiler ve bu okulun üstatları ile öğrencileri arasında yerel İslamî mecrada şekillenen etkileşim, ortaya konan meselelerin belirsizlik ve karmaşıklaktan uzak olmadığını göstermektedir.

Bu makalede yazarın iddiası, Hikmet-i Mütealiye'de ontolojik, epistemolojik, linguistik ve aksiyolojik muhtelif özelliklerin birbirinden ayrılmamasının akademik düşüncede rağbet gören bir ayrıştırma olmadığı ve bir felsefi sistemde çeşitli paradigmalara içiçe girmesinden doğduğudur.

Anahtar Kelimeler: Ontoloji, paradigma, logos, episteme, Hikmet- Mütealiye, Molla Sadra.

1. Felsefe Kelimesinin Etimolojisi

“**H**ikmet” veya “felsefe” (philosophy) kelimesi kök itibarıyla Yunanca “φίλοσοφία” kelimesinden alınmıştır. Bu kelime, “filo” (philo, Yunanca: Φίλων) ve “sofia” (sophia, Yunanca: σοφία) kelimelerinden oluşan “filo-sofya” (philosophia) kelimesinin türetilmiş Arapça masdardır. Bu kelimenin karşısında, Yunanca “σοφιστής” kelimesinden alınmış diğer kelime olan “sofos” veya “sophist” (sophist) yer almaktadır. Bu kelime de “sofia”dan (sophia) türetilmiştir.

* Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

Filo, sevmek ve âşık olmak anlamına gelmektedir ve sofia da maharet gerektiren bilgiye atfedilmektedir. Yunanca yazıma göre sofia kelimesinde iki esas vardır. Birinci esas teorik bilgidir. İkinci esas ise pratiğe özgü beceridir. Bu yüzden bu düşünceye göre “sofos” veya “sofist”, bilgiden yararlanarak ve pratik becerisi aracılığıyla site devletinde¹ sosyal rol oynayabilen kimseye denir. Pratiğe özgü maharete ustalık, çeşitli ihtiyaçları gidermek için çözüm yolu gösterme ve çok sayıda krizleri aşma yeterliliği bu kelimeyi bir kimse için kullanmada belirgin biçimde etkilidir.

Eflatun bilgiden sözettğinde episteme kelimesini kullanmaktadır. Episteme, gerçeğe uygun ve nesnelere hakikati olan şeyi yansıtan kesin ve nesnel tümel bir bilgidir. Bu nedenle episteme, bilginin bütün mertebelerini kapsayan kuşatıcı boyuttur.

Episteme; teorik, pratik ve poetik olmak üzere üç alanda ele alınmaktadır. Episteme, ustül/yöntem (technique) ile sıkı sıkıya irtibatlı olduğundan Yunan biliminde bir tür işleme, ortaya çıkarma, icat etme kabul edilmektedir. Teknoloji de buradan doğmaktadır.

Teorik alanda ilahiyat, doğa bilimleri ve matematik bilimler sözkonusu edilmektedir. Pratik alanda iktisat, siyaset, ahlak ele alınmaktadır. Poetik alanda ise üretim, şiir, komedi gibi her türlü sanat konu edilmektedir.

2. Paradigma Çeşitleri

Batıda felsefe türleri dört paradigma altında incelenmektedir. Varlık paradigması, bilgi paradigması, dil paradigması ve kültür paradigması. Aşağıda bu paradigmaların her birinin bazı özelliklerine ve alt başlıklarına değinilecektir.

2.1. Varlık Paradigmasının Kendine Has Özellikleri

Varlık paradigmasının özelliği, bütün sorun ve konularını varlıkla ilişkilendirerek konu etmesidir. Konuların temel ekseni varlıktır ve varlığın tümel hükümlerinden sözedilir. Hatta insan da varlığın alameti olarak anlam kazanır. Antropolojinin konuları da aslında ontolojinin mevzularıdır. Eğer bilgi ve bilimden konuşulacaksa ona varlığın parçası olarak bakılmaktadır. Eğer zihinden bahsedilecekse o da varlığın mertebelerinden biri olarak konu edilmektedir. Nedenselliği varlığın yargılarından biri olarak dikkate almaktadır. Dolayısıyla felsefenin bu türüne hâkim hava, dünyaya varlık açısından bakmaktır.

Bu paradigmanın önemli belirtilerinden biri, gerçeği insanın ötesinde varsaymasıdır. Çünkü insan, daima onu keşfetme, bulup ortaya çıkarma ve kendini ona uygun hale getirme konumundadır. Bu süreçte insan varlığın öznesi² ve evren de nesnesi³ olarak anlam kazanır. İnsanın kendisi varlıktır ve varlığı keşfetme konumundadır.

¹ Site devleti ya da polis (Yunanca: πόλις), bir şehirde ve çevresindeki bölgelerde hükümet işlerini yürüten devlettir.

² Subject

³ Object

Hikmet-i Mütealiye'yi önceki diğer hikmetlerden ayıran en önemli ilke, “varlığın asil, mahiyetin itibarî olması” meselesidir. Öyle ki, önemli felsefi konulardan çoğunun halledilmesi bu ilkeye bağlıdır. Felsefenin çeşitli başlıklarında bu ilkenin ayak izleri açıkça görülmektedir. Örnek vermek gerekirse, varlığın asil ve mahiyetin itibarî olmasının gereksinimlerinden olan varlığın bireyselliği, teşkîkî, cevherî hareketi konuları Sadracı felsefenin en önemli meseleleri arasında sayılmaktadır.

Hikmet-i Mütealiye'de bu ilkenin ortaya konması, felsefenin çoğu sorununu açıklamada müthiş bir değişime yol açmaktadır. Bu, Molla Sadra'nın, bu ilkenin yardımıyla felsefenin kavramlarına yeni yorumlar getirmesini sağlayacak boyutta bir değişimdir. Mesela bilgi, zihinsel varlık, kategoriler, ikinci akledilirler (ma'kulât-ı sâniye), imkân, nedensellik, birlik, nefis, nefsin kuvveleriyle/yetileriyle bağı, cismanî mead vs. Sadracı felsefede yeni kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu paradigmada yöntem, metafizik rasyonel metottur. Şehit Mutahhari, Sadru'l-Müteellihin Şirazi'den önceki İslam düşüncesinin metotlarını dört gruba ayırmaktadır:

1. Sadece akılcı çıkarım ve kanıtı dayanan Meşşâî felsefenin metodu.
2. Akılcı çıkarım ve kanıtı ilaveten nefsi arındırma çabasını da varlığı tanımanın yolu olarak gösteren İşrakî metot.
3. Hakikate vuslat için süluk-ilallah ve Hakka yakınlaşma esasına göre nefsi arındırmayı varlığa erişmenin tek yolu gören ve akılcı çıkarımlara güvenmeyen irfanî süluk metodu.
4. Meşşâî metot gibi akılcı çıkarımlara dayanan kelam metodu. Şu farkla ki, öncelikle bu iki grubun akılcılık ilkeleri ve temelleri birbirinden farklıdır. İkincisi, kelamcı, filozofun aksine kendisini şeriatı savunmakla yükümlü görür.

Molla Sadra'nın yöntemi, aslında bu dört yöntemi birbirine bağlayan ve bileşik yeni akımı “Hikmet-i Mütealiye” adı verilmiş sonuca ulaştıran kritik kavşaktır.⁴ Bu düşünce sistemi; felsefe, irfan ve kelamı birbirine yaklaştıran ve bir tek İslami akım oluşturan sistemdir. Molla Sadra'nın bu sistemin oluşumunda sergilediği büyük beceri, sözkonusu grupları birbirine yaklaştırmış olmasıdır. Bu durumda denebilir ki, Hikmet-i Mütealiye; Kur'an, kanıt ve irfan olmak üzere üç eksen üzerine oturmaktadır. Bu özellik de bu düşünce sisteminin önceki fikir metotlarına nispetle daha üstün olmasını sağlamaktadır.

2.2. Bilgi Paradigmasının Kendine Has Özellikleri

İkinci paradigma, Batıda modernitenin şekillenmesine yolaçmış bilgi paradigmasıdır. Modern dünya bilgi paradigmasıyla oluşmuştur ve gelenek-modernite karşılaşması buradan başlamıştır. Bir taraftan Descartes'ın cogito görüşünün gündeme gelmesiyle ve öte yandan David Hume tarafından nedenselliğin inkân ve zorunluluk ve evrenselliğin

⁴ Murtaza Mutahhari, Mecmua-i Âsâr-i Şehid Mutahhari, Kum: İntişarat-i Sadra, onbirinci basım, 1388, 5/147-156.

reddedilmesi ile Avrupa’da idealizm adı verilen yeni bir akımın ortaya çıkışına şahit oluyoruz. Kant tarafından Alman idealizm geleneğinin varedilmesi bu sürecin devamındadır.

Bu görüşe göre gerçeklik, aşkınlık⁵ yöntemiyle elde edilebilecek saf bilinç ve saf bilgeliktir. Metafizik özne⁶ veya saf bilgelik, Kant’ın felsefesinde, bilginin zeminini hazırlayan transandantal şeylerdendir. Tabii ki metafizik vasfın, Kant açısından aşkınlık anlamıyla aynı değer taşıdığını ve geleneksel metafizikten farklı olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Geleneksel metafiziğin öze ilişkin bir kimliği vardır. Fakat Kant’ın görüşündeki metafizikte öz (cevher) yoktur ve aşkınlık kimliğine sahiptir. Kant’a göre insanın bilinci beşerî şartlar, gereklilikler ve imkânlarla sınırlıdır. Nitekim aşkın özne, hakiki şey ile karşılaştığında insan için bu gerçeği görünür⁷ hale getirir. Bu itibarla insan, öznenin ışığında hakiki şeyi tanıır. Bu nedenle eğer özne olmazsa bilgi muhaldir.

Bu yoruma dikkat edildiğinde Kant’ın görüşünde gerçeklik ve hakikatin, öznenin hakiki şeyle karşılaşmasının ışığında insanın kendinde ortaya çıkardığı zihindeki idelerle aynı şey olduğu anlaşılmaktadır. Aslında varlık, bilinçle ilintisi bakımından bizim için görünür olmaktadır. Bu görüşte varlık bilince eşittir ve bu ikisi birbirinden ayrılamaz.

Elbette ki Kant’ın aşkın öznesinin teorik bilinç düzeyiyle sınırlı olmadığı ve pratik bilince de sirayet ettiği gözönünde bulundurulmalıdır. İdeler ona göre teori ve pratiği içerir. Taniyan özne, teorik bilinçler mecrasında yer alması yönünden teoriktir ve ahlaki bilinçler mecrasında yer alması bakımından da pratiktir. Bu yüzden Kant, “Ahlakın Metafiziği” kitabında ahlak ve hukuk alanında saf bilinç için geniş ufuklar tasarlamaktadır. “Pratik Aklın Eleştirisi”nin girişinde de pratik akıl gücü, “aşkın özgürlük”ü⁸ kurar.⁹ İnsana gözleme dayanmayan ve deneysel olmayan bir bakışla ahlak ve hukukun kayıtsız şartsız ve mutlak yasasına ulaşmanın ve onun hakkında tümel önermeler ortaya koymanın mümkün olduğuna inanmaktadır.

Bu görüş, Kant’ın teorisinde pratik aklın kullanılmasının, bilinç ve aşkın kimlik taşıdığına açıklık kazandırmaktadır. O, her insanın apriori ilkeler ve saf bilgelik aracılığıyla tümel ve zorunlu yasa koyucu bir sisteme sahip olduğuna inanmaktadır. Bu tümel ve zorunlu yargılar, hukuksal ödevler¹⁰ ve ahlakî ödevler¹¹ olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Adalet temelinde şekillenen hukukî ödevlerin harici özgürlüğe¹² erişme işlevi vardır. Er-

⁵ Transzendental (transcendental).

⁶ Suje ve taniyan özne, Kant’ın görüşünde tikel ve kişisel bir şey değildir. Aksine aşkın bir şeydir. Gerçekte özne, insanî tüm sınırlar, gereklilikler ve imkanların farkındalığın oluşması için biraraya toplandığı çokluğun tekleşme (cem’u’l-cem) makamıdır. Dolayısıyla Kant’ın görüşü her ne kadar subjektif ise de anlamada görecelilikle sonuçlanmamıştır. Çünkü bütün insanlar bu aşkın özne ile karşılaştıklarında şeylere ilişkin eşit algıya sahip olur.

⁷ Appearance.

⁸ Transzendente Freiheit (transcendental freedom).

⁹ Kant, I. (1999). Critique of Practical Reason, in Practical Philosophy. Trans. and edited by Mary J. Gre-
gor. 1st edition. Cambridge: Cambridge University Press. P. 139.

¹⁰ Juridicial duties.

¹¹ Duties of virtue.

¹² Outer freedom.

dem temelinde inşa edilen ahlakî ödevler ise içsel özgürlüğe¹³ dönüktür. Kant'ın görüşüne göre hukuksal ödevler alanındaki en önemli ideler, toplumdaki her bireyin insan olarak özgürlüğü idesi, her ferдин teba olarak herkesle eşitliği idesi ve ortak çıkarlara sahip toplumun her üyesinin adaletin yasaları temelinde şekillenen vatandaş olarak bağımsızlığıdır.¹⁴

Anlatılanlardan anlaşılmalıdır ki bu paradigmada esas ilke bilgidir. Hatta varlık da bilginin altında anlam kazanmaktadır. Bu görüşte, elimizde bilgiden başka bir şey bulunmadığı noktasına varmaktayız. Bu tür bir görüşte realizm karşısında idealizm olmadığına, bilakis idealizmin herşey olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu bakış açısına taraftar olan düşünürler, ide ve bilgiden başka bir şey bulunmadığına inanmaktadır.

Modern dünyada özne ve nesne, her ikisi de fikir ve bilgiye dönüşmektedir. Real olan, ideal olan haline gelmektedir. Bu yüzden bilgi paradigmasının bileşenleri arasında, haricî şeyin zihin karşısında varlığının bulunmaması da vardır. Bilgi paradigmasında insan dışarıdaki gerçekliğin peşinde değildir. Daha net bir ifadeyle, bilgi paradigmasında gerçeklik, bulunabilir ve keşfedilebilir bir şey değildir. Aksine gerçeklik inşa edilen bir şeydir. Bu nedenle gerçekliği kurmaya odaklanmak gerekir. Bu paradigmada yöntem matematik metottur.

2.3 Dil Paradigmasının Kendine Has Özellikleri

Analitik felsefede yaygın görüşe göre Bertrand Russell ve George Edward Moore gibi İngiliz filozoflar bu paradigmanın öncüleridir. Ama yirminci yüzyılın en büyük Frege uzmanı Michael Dummett, analitik felsefenin kaynağının Almanya'da oluştuğuna inanmakta ve Gottlob Frege'yi de bu bilimin kurucusu olarak tanıtmaktadır.¹⁵ Kimileri bu felsefe geleneğinin ortaya çıkmasının, epistemolojideki deneyselci geleneğin ve Kant'ın yenilikçi faaliyetinin analitik-mantıksal yöntemlerle ve ondokuzuncu yüzyılda Frege'nin yenilikçi felsefi teorileriyle bağ kurmasının sonucu olduğunu düşünmektedir.¹⁶

Analitik felsefe, kıta felsefesinden¹⁷ ayrılmış felsefi bir yaklaşım olarak Batıda birbirinden farklı ve birbirine uzak çeşitli eğilimleri, ekolleri ve fırkaları bünyesinde toplamış felsefi hareket ve akımlardan biridir. Bu okulların tek bir başlık altında toplanması, bu alandaki göreceli yeni bakışın ürünüdür. Modern yaklaşımda kavramların bağımsız, tek parça ve temel¹⁸ bir tanımını yapmayı ve kapsayıcı tek bir tarif altında çerçevesini belirlemeyi mümkün kılacak uyum içinde bir özü ve kimliği yoktur. Aksine bu kavramların

¹³ Inner freedom.

¹⁴ Kant, Immanuel, (1991). On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice', (Theory and Practice), trans. H. B. Nisbet, Kant, Political Writings, edited by H. S. Reiss, 2nd edition.

¹⁵ Kelbasî, Hüseyin, Niksoroşt, Abdullah, Hastgah-i Felsefe-i Tahliîlî be Rivayet-i Maykâlî Damet, Mecelle-i Ma'rîfet-i Felsefî, beşinci yıl, sayı 20, Yaz 1387, s. 252-255.

¹⁶ Grayling, A. C. ve diğerleri, Nigereşhâ-yî Novin der Felsefe (ma'rîfetşinasi, felsefe-i din, felsefe-i ahlak, felsefe-i tahliîlî) terceme: Yusuf Danişver ve diğerleri, makale-i çeharom-i felsefe-i tahliîlî, Searle, John, terceme: Muhammed Saidi Mihr, Kum: Neşr-i Taha, birinci baskı, Bahar 1380, s. 213.

¹⁷ Continental philosophy.

¹⁸ Essential.

kimliği daima değişim, dönüşüm ve mükemmelleşme halindedir ve sabit bir zindanda tutuklu değildirler.

Bu meselenin şahidi, bu kavramlar için bir tek ve kuşatıcı tanıma erişme yönündeki sonuçsuz çabalarıdır. Bir taraftan, kimileri coğrafya ve dil açısından felsefenin bu türünü tarif etmeye girişmekte ve onu Anglo-Sakson sahada İngilizce bir fenomen olarak tanıtmaktadır. Öte yandan bazıları da tarih açısından ve tarihçi unvanıyla “Analitik felsefe nedir?” sorusuna cevap vermekte ve onu, tarihten kaçış çabası ve tarihsel bilinç yoksunluğu görmektedir. Kimilerinin görüşüne göre öğretileri ve konuları analitik felsefeyi diğer felsefelerden ayırmakta ve metafiziğe düşman, bilim ve doğacılığa eğilimli yapmaktadır. Başka bir görüşe göre de yöntemi ve üslubu, analitik felsefenin rakip felsefelerden ayrılmasına yolaçmaktadır.

“Analitik Felsefe Nedir?”¹⁹ kitabında Alman filozof Hans Johann Glock’un düşüncesinde bütün bu tanımlar yanlışlanmakta ve analitik felsefenin kapsayıcı bilgisi muhatabın tercihine bırakılmamaktadır. Analitik felsefe ne coğrafya bakımından Anglo-Sakson bölgeyle sınırlıdır, ne de dil bakımından İngilizce’ye özgüdür. Hiç değilse bazı analitik felsefecilerin izlememiş olduğu hiçbir tarih yaklaşımı mevcut değildir. Çoğu tarih yazımının aşırılıkları karşısında direniş göstermiştir. Aynı şekilde metafiziğin reddi, analitik felsefecilerin arasında genel bir eğilim değildir. Analitik felsefe ne felsefenin bilimden ayrı olduğunu vurgulama yoluyla betimlenebilir, ne de felsefenin naturalist halini bilime benzer görmek uygundur. Yine analitik felsefenin, felsefeyi analitik yöntemle ele alan bir hareket olarak tanımlanması da haddinden fazla dar görüşlü ve haddinden fazla geniş kapsamlı bir tanımdır. Felsefenin bu türü, kendi gelişim mecrasında sadece bilimsel ve deneysel metottan etkilenmiş değildir.²⁰

Bu nedenle Hans Johann Glock, akraba iki benzer yaklaşımın ve tarihsel bakışın sentezlenmesinin analitik felsefe için uygun bir izah verebileceğine inanmaktadır. Onun düşüncesinde analitik felsefecileri birarada tutan şey, gerekli ve yeterli şartları taşıyan bir tek kolektivite değildir. Aksine linguistik dönüş, metafiziğin reddi, bilim-felsefe karşıtlığı, analiz, formel mantık, bilim eksenlilik, akıl yürütme ve netlik gibi bir dizi benzerlik bu kişileri uyumlu aile haline getirmiştir.²¹

Analitik felsefe, oluşumun başlangıcında işe dil konularından başlamış ve derin düşünce sorunlarını çözmek için dil²² çevresindeki felsefi çalışmalara koyulmuştur. Bu ne-

¹⁹ What is Analytic Philosophy?

²⁰ Bkz: Glock, Hans Johann, Felsefe-i Tahlili Çist?, Yasir Huşnevis, Tehran, Neşr-i Tercuman-i Ulum-i İnsani, birinci baskı, Sonbahar 1394, 50-53, 113, 152-153 ve 237.

²¹ A.g.e., 324-327.

²² Dikkat çekici nokta şudur ki, dil felsefesinde dilden kastedilen şey lafızla sınırlı değildir. Aksine dilci filozoflar, faaliyetlerinin, belli bir dile bağlı olmayan ve kavramları açıklama gücüne sahip tüm dillerdeki ortak yönü ifade eden kavramların analizi etrafında olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla dilci filozoflar bir kavramın analizine girer ve kendilerini sadece linguistik değerlendirmelerle meşgul etmezler. (Bkz: Donlan, K. S., Felsefe-i Tahlili ve Felsefe-i Zeban, terceme: Şapur İ’timad ve Murad Ferhadpur, “Felsefe-i Tahlili (edison)” kitabından, Tehran: Vezaret-i Ferhend ve İrşad-i İslamî, Sazman-i Çap ve İntişarat, ikinci baskı, Kış 1386. S. 43 ve Paya, Ali, Felsefe-i Tahlili ez Manzar-i Aklaniyyet-i Nakkad, Tehran: İntişarat-i Tarh-i Nakd, birinci baskı, 1395. S. 39)

denle bu dönemdeki dil felsefesini²³ analitik felsefenin en önemli başlıklarından biri saymak mümkündür. Ama yirminci yüzyılda yetmişlerin sonuna doğru bu görüşün gelişim ve yükselişinin duraklaması ve çöküşe geçmesiyle birlikte bu alanın filozofları, ilgilerini dilden zihin felsefesi gibi başka eğilimlere yönlendirmeye başladı. Bu yüzden linguistik kazanımların büyük bölümü analitik felsefe sahasının dışında kaldı ve dilbilim departmanlarında inceleme ve araştırmanın konusu haline geldi.²⁴

Dil analizinin filozofları, dilin kötü kullanımının ve eski filozofların sözlerinde geçen öz, cevher ve zorunluluk gibi anlamsız kavramları üretmenin zihin için pek çok sorun çıkardığına inanmaktadır. Ama deneysel ve doğal bilimler, insan aklına felsefenin gizemli meselelerini getirmezler. Bu nedenle bu kesimin inancına göre bazı sorunlar, dilin kötü kullanımlarını keşfetmekle çözümlenebilir. Başka bazı meseleler de kullanımın yersizliğini anlayarak daha basit bir çözüme kavuşturulabilir. Konuların bir kısmı bu bakışla felsefi ve kelimâ meselelerden çıkarılarak deneysel bahislerin ve doğa bilimlerinin içine dahil edilmektedir.²⁵ Bu nedenle bu grup filozofların düşüncesinde felsefe, geleneksel kelimâ, dinî konular ve ilahiyat gibi metafizik bilimlerde linguistik işlevlerin kötü kullanımı bireyle- rin sapmasına sebep olmakta ve yanıltıcı bir rol oynamaktadır.

Dil felsefesinin ortaya çıktığı erken dönemde iki ana akım göze çarpmaktadır: Formel dil felsefesi²⁶ ve konvansiyonel dil felsefesi.²⁷ Bu iki ana akımın temel farkı, metodolojinin konularına ve felsefi sorunların çözümü için formel mantığın kurduğu yapay dilin ve teknik olmayan gündelik dilin nasıl analiz edileceğine rücu eder.²⁸

Formel dil²⁹ felsefecilerinin düşüncesine göre dilin bu türü, tartışmaların çözümü ve felsefi kafa karışıklıklarının giderilmesi için önemli bir rol oynamaktadır. Bu alanda “mantıksal atomculuk”u³⁰, Russell’ın ve birinci döneminde Wittgenstein’in en önemli teorile-

²³ Philosophy of language.

²⁴ A.g.e., 44-45.

²⁵ Melekiyan, Mustafa, Tarih-i Felsefe-i Garb, edisyon: Said Adalet Nejad, 4 cilt, Tehran: Neşr-i Defter-i Hemkari-yi Hovze ve Danişgah, 1377, 4/95.

²⁶ Formal language philosophy.

²⁷ Ordinary language philosophy.

²⁸ Bu arada dil felsefesi (philosophy of (language) ile dilbilim felsefesi (linguistic philosophy) arasındaki farka dikkat çekmek önemlidir. Dilbilim felsefesi felsefenin bir dalı değildir. Aksine analitik felsefecinin felsefi sorunları çözmek için önerdiği yöntemdir. Ama dil felsefesi felsefenin bir dalıdır ve dilin genel ve tümel yönlerini betimleyip izah eder. Mesela belli bir dile özgü olmayan ve her dilde geçerliliği bulunan doğruluk, öykü, anlam ve zorunluluk meselesi gibi. (Searle, John, Ef'al-i Goftarî, s. 19-20, mütercimim sunuşunda ve 86).

²⁹ Formel veya ideal dilden kastedilen, sembolik mantıkta yaygın anlamdır.

³⁰ “Mantıksal atomculuk”, “atomizm” ve “mantıksal” kelimelerinden oluşmaktadır. Bu yapıda “atomizm”den kastedilen, bölünemeyen ve dünya için en basit yasaları yapan küçük ve basit parçacıklardır. Dil modeli düzleminde bu atomlar, atomik önermeler yardımıyla ifade edilen en basit gerçekliklerdir. Bir sonraki adımda, molekül önermeler adı verilen daha karmaşık önermeler oluşturulur. Bu yapıda “mantıksal”dan kasıt, analiz yoluyla ve sembolik mantık yapısının yardımıyla her dilin nasıl kullanılacağı konusundaki temel gerçeklerin keşfedilebileceği anlamına gelmektedir. (Danlan, K. S., Felsefe-i Tahlili ve Felsefe-i Zeban, s. 54-55).

rinden biri saymak mümkündür. Russell, “Mantıksal Atomizm”³¹ isimli makalelerinde ve erken dönem Wittgenstein da “Mantıksal-Felsefi Risale”³² adlı ünlü eserinde sembolik mantığı, felsefi zorlukların çözümü ve bilimsel amaçlara ulaşmak için uygun çerçeveyi farzediyorlardı. Mantık dilinin, net biçimde bütün dillerin gerçek yapısını ortaya çıkardığına ve bu nedenle de konvansiyonel dildeki sapmaları önlediğine inanıyorlardı.³³ Bu yüzden filozof, şeffaf yapıya sahip ve her türlü belirsizlikten uzak sembolik mantık dilini çözümlenerek ve ideal dil modelini analiz ederek gerçeklik ve dünya hakkındaki önemli hakikatlere ulaşabilir ve filozoflar arasındaki çoğu tartışmalara ve ihtilaflara son verebilir.

Buna mukabil, ikinci döneminde Wittgenstein, Gilbert Riley ve John Langshaw Austin gibi başka bazı dil felsefecileri, dili formel nizami formatta sınırlandırmaya çalışmanın dilin işlev tarzını tahrife yol açacağına inanmaktadır. Bu bakımdan bu grup filozofların görüşüne göre konvansiyonel dilin kullanım şeklini incelemek ve fonksiyonel farklılıklarını izah etmek filozofa zorlu meselelerin çözümünde yardımcı olacaktır.³⁴ Wittgenstein, Tractatus’unda sembolik dil çevresinde gösterdiği detaylı tartışmalara rağmen sonraları bu teoriden vazgeçti ve mantıksal dili ideal ve sapmanın kaynağı olarak gösterdi; bu tür dilin ardından oluşan mantığı da “boşluğun mantığı” olarak adlandırdı.³⁵

Konvansiyonel dil felsefesinin kendi içinde iki asli dalı vardır: Birincisi, geç dönem Wittgenstein’in düşüncesinin etkisi altında şekillenmiş Cambridge gurubudur. Diğeri ise Gilbert Ryle ve John Langshaw Austin’in liderliğinde inşa edilmiş Oxford akımıdır. Birinci grubun görüşüne göre, kelimelerin anlamlı hale geldiği tek doku, konvansiyonel dokudur ve kelimelerin bu doku dışında kullanımı yanlıştır. Bu nedenle felsefi güçlüklerin kaynağı, kelimelerin konvansiyonel doku dışında kullanılmasıdır. Fakat Oxford akımında, kelimelerin konvansiyonel dildeki fonksiyonunun net analiziyle felsefi meselelerin çözümlenemeyeceğine inanılmaktadır. Aksine bu tür meseleleri, konvansiyonel dilde kullanılmış kavram ve lafızları analiz ederek açıklamak ve onlardaki belirsizliği gidermek mümkündür.³⁶

2.4 Kültür Paradigmasının Kendine Has Özellikleri

Frankfurt okulu da Marks’ın eleştirel görüşü, Hegel’in felsefe geleneği ve Sigmund Freud’un psikanaliziyle sıkı bağı olan diyalektik eleştirel teoriyi savunarak pozitivist ve deneysel yaklaşımla ve onun pozitivist hipotezleriyle muhalefete yöneldi. Sırf bilimsel yaklaşım tüm sorunlara cevap veremeyeceğinden Horkheimer ve Adorno’ya göre bu zorlu duruma uygun cevabın yolu, Aydınlanma’nın eleştirel ve diyalektik teorisini geliştirmektir.

³¹ Logical atomism.

³² Tractatus Logico-Philosophicus.

³³ Danlan, K. S., Felsefe-i Tahlili ve Felsefe-i Zeban, s. 46 ve 54.

³⁴ A.g.e., s. 47.

³⁵ “Mantıkta hakkında konuştuğumuz şey ideal dil olmuştur. Adeta mantığımız boşluk içindedir. Ama buradaki ideal kelimesi yanlışta müsaaitir. Çünkü bu dillerin sanki gündelik dilden daha iyi ve daha eksiksiz olduğunu göstermektedir. Mantıkçının yükümlülüğü de sanki nihayetinde insanlara doğru ve hesaplanmış cümlenin neye kalacağını göstermektir.” (Wittgenstein, Ludwig, Pejuheşhâ-yi Felsefi, mütercim: Feridun Fatmî, Tehran: Neşr- Merkez, sekizinci baskı, 1397, s. 103).

³⁶ Searle, John, Ef’al-i Goftarî, mütercim sunuşu. 26-27.

Eleştirel teori, bilim ve mitoloji arasında Viyana Çevresi'nin düşünce akımında şekillenmiş olan çelişkiyi eleştirmeye koyuldu ve bilim ile mitoloji arasındaki diyalektiğe ve ikisi arasındaki gizli ilişkilerin varlığına odaklandı.³⁷

Karl Popper de mantıksal pozitivistlerin umursamazlığına sırt çevirerek meta anlam alanlarını kabul etti. Metafizik her ne kadar pozitivizmde anlamsız görülse de Popper, bilimsel öğretileri açıklamada metafiziğin rolünü vurguladı. Metafizik, bilimsel ve deneysel yöntemle doğrulanamıyor ve yanlışlanamıyor olsa da metafiziğin inkarının bilimi anlamsızlaştıracağına inanıyordu.³⁸ Yine o, mantıksal pozitivistlere yönelttiği eleştirilerde bir noktayı açıklığa kavuşturdu: Deneysel tecrübeler asla bir bilimsel teoriyi kanıtlamaya yetmez. Aksine deneysel ölçüm yoluyla elde edilen tek şey, teorilerin yanlışlanmasıdır.

Popper'in düşüncesinde bilim problemle başlar ve araştırmacı, soruna cevap verirken çözüm yolunu teori olarak ortaya atar. Teoriler, esas itibarıyla, önceki teorilerin karşılaştığı meselelerin üstesinden gelmek ve dış unsurlardan bir kısmının davranışına uygun açıklamayı göstermek için insan zihninin özgürce yarattığı teorik ve geçici tahminler veya varsayımlar olarak düşünülmektedir.³⁹ Bu teoriler, mutlak anlamda bilimsel değildir. Bilakis birçok kültürde din, felsefe ve mitoloji gibi metafizik temeller bu teorileri izah etmede etkili olmaktadır. Aslında hiçbir bilim insanı bu varsayımlar olmaksızın bilim alanına adım atamazlar. Bilimsel bilgi bu varsayımlarla başlar.⁴⁰

Yanlışlama ilkesine göre iki aşama vardır: Keşfetme ve yargıda bulunma aşamaları. Keşfetme aşaması, bilimsel olamayacak teori üretme seviyesidir. Fakat yargıda bulunma aşaması bilimsel seviyedir. Bu nedenledir ki bilimsel bilgi, diğer bilgilerden deneysel ölçütlerle yardım alır ve onlara bilimsel renk verir. Bu bakımdan deneysel olmayan sözkonusu bilgiler, işin başında teorileri ortaya koymada etkili olsalar da bilimsel yargı zaman içinde bilimsel olmayan bu epistemik halkaları bilimin üzerinden temizler.⁴¹

Pozitivizm eleştirisi çevresinde şekillenen bilgi alanındaki alternatif projeler, bilimsel bilgiler ve metafizik arasındaki bağı anlatmaktadır. Bu açıdan sonraki filozoflar bu irtibatın niteliğini açıklamaya girişmiştir. Zaman içinde metafizik ve bilim arasındaki bağlantının bilimsel sayılamayacağı, aksine bu sorunların hayat ve sosyal alanla ilişkilendirilmesi

³⁷ Jürgen Habermas, Aydınlanma'nın diyalektiğini ve bilim ile mitoloji arasındaki gizli ilişkileri açıklarken "The Entwinement of Myth and Enlightenment" kitabının beşinci bölümünde konuyu gündeme getirmiştir. Seyyid Ali Murtazaviyan bu bölümü "Der hem Tenidegi-yi Usture ve Ruşengeri: Maks Horkhaymır ve Teodor Adorno" başlıklı makalesinde tercüme etmiştir. (Bkz: Habermas, Jürgen, "Der hem Tenidegi-yi Usture ve Ruşengeri: Maks Horkhaymır ve Teodor Adorno" terceme: Seyyid Ali Murtazaviyan, Mecelle-i Organon, Sayı 11 ve 12, Sonbahar-Kış 1375).

³⁸ Popper, Karl, Hadshâ ve İbtalhâ: Roşd-i Şinaht-i İlmî terceme: Ahmed Ârâm, Tehran: Şirket-i Sehhami-yi İntişar, ikinci baskı, 1367, 325.

³⁹ Chalmers, Alan F., Çisti-yi İlm, terceme: Said Zibakelam, Tehran: İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, onüçüncü baskı, 1393, 51.

⁴⁰ Popper, Karl, Usture-i Çarçub: Der Difa ez İlm ve Aklaniyyet, terceme: Ali Papa, Tehran: İntişarat-i Tarh-i Nov, 1379, 169; a.g.y., Hadshâ ve İbtalhâ: Roşd-i Şinaht-i İlmî, terceme: Ahmed Ârâm, Tehran: Şirket-i Sehhami-yi İntişar, ikinci baskı, 1368, 29.

⁴¹ Popper, Karl, Mantık-i Ulum-i İctimâf, terceme: Gulamrza Hadivî, Mecelle-i Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsanî-yi Meşhed, Yıl: 26, Sayı: 1, 1372, 137-138.

gerektiği somutlaşmıştır. Buna dayanarak metafiziğin yerine geçmek üzere bilim ve bilgi sosyolojisinin alternatif olmasının yolu açılmıştır. Bilim⁴² ve bilgi sosyolojisi⁴³, bilgi ve bilimin sosyal sürecine ve onun toplumla karşılıklı etkileşmesine dönüktür. Bu nedenle, bilimin konusuyla ilgili içsel yapıyı asla gözönünde bulundurmaz. Aksine bilimin harici ilişkilerine ve toplumsal çehresine bakar.⁴⁴ Bu perspektifte dünya görüşüne dayalı bakış kültürel ve tarihsel fenomenlere ve toplumsal yapıya odaklandığından bu dünya görüşüne dayalı ideoloji de sosyoloji alanına indirgenmektedir. Bu bakımdan felsefe, gerçek anlamıyla kendisini sosyolojide özetler ve hakikat her toplumda kültür ve sosyal ilişkiler atmosferinde biçim kazanır. Sosyoloji kilit ve kimlik rolü üstlenir ve filozof, toplumun tarihsel, kültürel ve toplumsal zeminlerinin bilgisine yönelir. Hal böyle olunca da felsefi önermelerin mahiyetini açıklamakla meşgul olacaktır.

Bu açıdan bakıldığında post-modernliğin şekillendiğini ve varlığın kültüre ve sosyolojiye dönüştüğünü gözlemlemek mümkündür. Bu bakışta, dünyaya kültürel ve sosyolojik gözle bakılmaktadır. Bilgi sosyolojisi, hukuk sosyolojisi, ahlak, sanat vs. gibi. Bu görüşün en önemli düşünürleri arasında Emile Durkheim, Max Weber ve Jacques Derrida'ya değinilebilir.

3. Loji (Logy) Kavramının Oluşması

İkinci paradigmada, yani bilgi paradigmasında reel olan ideal olana dönüştüğünde loji adı verilen yeni bir kavram ortaya çıkmaktadır. Ontoloji, epistemoloji, biyoloji vs. gibi terimler bu paradigmanın ürünüdür.

Loji, modern çağda, ideal şeyi içiçe geçmiş ilişkiler bütünü olarak düşündüğümüzde kullanılır. Logos, kendine has ve özellikli yöntemle bir modern rasyonalizmdir. Bilgi paradigmasında her şeye epistemik evrende bakılır. Hatta varlığa bile. Varlık da bilginin altında anlam kazanır. Bu nedenle ona varlıkbilim (ontoloji) adı verilmektedir.

Aslında bu paradigmada her şey matematik yöntemle anlamını bulur. Modern rasyonalizmde metot, matematik metottur. Hipoteze dayanan bu yöntemde varsayım üretilir ve hipotezin doğruluğu deneyle test edilir. Eğer bu deneysel testte varsayım yanlış çıkarsa hipotez değiştirilir ve yeni bir hipotez ortaya atılır. Varsayımın doğruluğu tespit edilene dek bu işlem tekrarlanır. Galile, Newton, Heisenberg ve Einstein'ın önerdiği model bu temele dayanmaktadır.

Deneyin bu çeşit test edilmesi ve matematik yöntemle hipotez kurulması bir tür doğrulamadır. Gerçekte modern bilimde konu bile doğrulanır. Bu bakışa göre beşerî bilimler, yani insan hakkındaki bilimler, insanı keşfetmenin peşine düşebilecek harici bir şey olarak görülmez. Bilakis bu bilimlerde insanî olana odaklanılır. İdeal alanda dikkate alınan şeydir o. Bu bakımdan bu görüşte beşerî bilimler kriz yaratan bilimler olmaktadır.

⁴² Sociology of science.

⁴³ Sociology of knowledge.

⁴⁴ Parsaniya, Hamid, Camiaşınası-yi Ma'rifet ve İlmi, Mecelle-i Zihn, Sayı 4, 1379, 96-98.

4. Hikmet-i Mütealiye'nin Bağımsız Kimliği

Molla Sadra'nın düşünce geleneği yaklaşık dört yüz yıldır gözalıcı parlaklığıyla hikmet ve felsefenin çeşitli düşünce alanlarında varlık göstermiştir. Üzerine yazılan muhtelif serh ve taliklerden sonra çağdaş dönemlerde Allame Tabatabai ve öğrencileri gibi Hikmet-i Mütealiye'nin düşünürleri tarafından yeni bir tarzla aktarılmış; teorik ve pratik, beşerî ve sosyal bilimler sahasında yeni teoriler ortaya konmuştur.

Buraya kadar açıklananlar dikkate alındığında Hikmet-i Mütealiye ekolünde ontoloji, epistemoloji, aksiyoloji vs. alanlarını birbirinden ayırmanın Müslüman düşünce toplulukları için modernite yaklaşımlarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Sadracı mevzuları ontoloji, epistemoloji, aksiyoloji, psikoloji vs. şeklinde kategorilendirme, bilgi paradigmasında şekillenen planı kullanmak demektir. Oysa hiçbir başlık, Sadru'l-Müteellihin Şirazi'yi bilgi paradigmasında ve modern felsefi bakışta kelimenin tam manasıyla anlamlandıramaz. Molla Sadra varlıktır ve Hikmet-i Mütealiyesi de varlığın ışığında anlam kazanabilir. Bu açıdan onun eserlerinde bilgi de varlıkla ilişkilendirilerek anlam bulur. İnsana da varlıkla anlam verilebilir. Mead da varlıkla ilgilidir.

Sadracı felsefede hâkim sistem varlık sistemidir. Molla Sadra'nın düşüncesi varlıktır. Bu nedenle denebilir ki ontoloji, epistemoloji vs. kavramlarının kullanılması, hatta epistemolojinin ontolojiye öncelikli görülmesi Sadra'nın düşünce evreninde makbul değildir. Hikmet-i Mütealiye, Batının kendi yarattığı dünyada fikir sistemlerinden herhangi birine bağımlı olmaksızın ve müstakil kimlikle ortaya konmuştur. Molla Sadra'nın muhtelif eserlerinde ve özellikle de önemli ve paha biçilmez kitabı olan Esfar'da lojilerin birbirinden ayrılması sözkonusu değildir. Bütün konular varlığın aşamalarıdır. Varlık seferleridir. Orada, varlık paradigmasının asli vasfı olan hakikati keşfetmenin peşindedir.

İleride bu iddianın bazı tanıklarına değinilecektir. Molla Sadra değerli kitabı Esfar'ın mukaddimesinde felsefe için iki tanım ortaya koymaktadır.⁴⁵

Birinci tarife, insan nefsinin kemal erdirmek için dört nokta felsefenin gayesi olarak gizlenmiştir. Önce mevcudatın hakikatini tanıma vardır. Varlık sahibi olduklarını görece şekilde (şeyleri tanıma). İkinci olarak onların dış dünyada varlıklarını tasdik ve kesin yargıya varma gelir (varlığı tasdik). Üçüncüsü kanıt yoluyla tasdiktir (zan ve taklit yoluyla değil). Bu tanımanın dördüncüsü ise insanî kapasiteyle sınırlıdır.

İkinci tarifte felsefenin misyonu, insan için, beşerî takat ölçüsünde Hazret-i Hakka benzemek üzere nesnel sisteme uygun bir ilmî sisteme ulaşma olarak tanımlanmıştır.

Aynı zamanda Molla Sadra açısından felsefeye getirilen sözkonusu tanımlarda, bu ilimde, varlığı gerçekliğini üretme konumunda durarak değil, varolduğu şekliyle keşfetmenin peşinde olduğu gözlenmektedir. O, felsefenin gayesini dünyanın hakikatlerini varolduğu haliyle tanıma olarak tarif etmektedir. Buradan da bu gayeye ulaşmak için hâkim yöntemin rasyonel ve metafizik kanıt olduğunu düşünmektedir. Ona göre Hak Teala'ya

⁴⁵ Sadru'l-Müteellihin (Sadruddin Muhammed b. İbrahim Şirazi), el-Hikmetü'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa, 9 cilt, Lübnan, Beyrut, Dâru İhyai't-Turas, üçüncü baskı, 1981, c. 1, s. 20.

ideal tarzda bakmak için değil, ona benzemek için hakiki nesnel sisteme uygun bir ilmî sistem kurmak felsefenin hedefidir.

Bu büyük düşünürün Hikmet-i Mütealiye'deki faaliyetlerinde en büyük mezziyetlerden biri, hikmeti kısımlara ayırmasındaki temel, Allah'ın halifesi olarak insan esas almasıdır. Zaten ilk felsefenin hikmeti kısımlandırmadaki temeli de insan idi. Felsefeyi kategorilendirmede temel insan olursa hikmeti pratik ve teorik olarak bölmek de insanı tanımlamaya etki edecektir. Bu itibarla Hikmet-i Mütealiye, temeli hipotez ve doğrulama yapmaz, aksine dünyanın hakikatiyle tanım ve bölümlenmeye yönelir.

Felsefenin gayesini varoluşsal kabul ettiğinde bu hedefin gerçekleşmesinin peşinde, teorik hikmet kısmında rasyonel dönüşümü ve pratik hikmet kısmında da pratik dönüşümü izler:⁴⁶ Bu iki dönüşümün sonucu, nefsi kemale erdirmek ve her insanın takatı ve varoluşsal çabası ölçüsünde ulaşabileceği Hazret-i Hak Teala'ya benzemektir.

Rasyonel sistem, teorik hikmet kısmında, insanın potansiyel (bilkuvve) aklın fiilî akla dönüşmesini gerektirir. Bu nedenle nefsin kemale ermesi, kuvvetin aklın faaliyetine dönüşmesidir. Ama dikkat etmek gerekir ki, namaz, oruç, zikir, Kur'an kıraatı yapılması ve yapılmaması gerekenler vasfıyla pratik hikmette gündeme gelen konular Allah Teâlâ'nın katundan gelen varoluşsal hakikatin açığa çıkmasına zemin hazırlar. Bu sebeple sözkonusu varoluşsal seyir halinde Allah Teala tarafından bir feyz sunulursa kemale erme gerçekleşmiş olur.

İnsan yüksek âlemlerle irtibatlı soyut bir varlık olması ve o âlemden feyizler almasının yanı sıra bir taraftan da madde âlemiyle irtibatlıdır ve bedeni çekip çevirme ve idare etmeye de özen göstermelidir.

Bu izah dikkate alındığında insan nefsinin, teorik ve pratik kuvvetin iki tür kemalinin peşinde olduğu açıklık kazanmaktadır. Eğer teorik kuvveti hakiki kemale ulaşırsa dünyadaki varlıkları var oldukları şekilde idrak edebilir. Eğer maddi boyuta bakarsa iradesini bedene hâkim kılabilmek için değerleri tanınması gerekecektir. Böylece madde âlemini yönetebilecektir. Bu sayede, Molla Sadra'nın görüşüne göre, teorik ve pratik hikmeti birbirinden ayırmanın da tamamen varoluşsal bir şey olduğu ve varoluşsal kökenlerin birbirinden ayrılmasından kaynaklandığı tespit edilmiş olmaktadır. Aslında insanın varlık kökeni teorik hikmetin pratik hikmetten ayrılmasına yol açmaktadır.

Molla Sadra, felsefî konulara girişinin başında kendi felsefesinin yapısı ve sistemi hakkındaki görüşünü bu şekilde açıkladığı ve kendi mütalaaalarının eksenini tanım, amaç ve yöntemde aydınlattığına göre onu Batının düşünce şablonuyla kategorize etmek nasıl mümkün olabilir? Molla Sadra'nın Esfar kitabında ve diğer kitaplarında felsefenin meselelerinin kategorileştirilmesine genel bir bakış, onun tüm bahisleri varlık temasıyla ele aldığını farkedecektir. Sadra'nın düşüncesinin esası, onun bütün felsefî değerlendirmelerine derinden nüfuz eden varlığın asil olmasıdır. Gerçekte tüm felsefî meseleler Molla Sadra'nın bu temel ilkesinin detaylarıdır.

⁴⁶ A.g.e., s. 20-21.

5. Sonuç

Batının modern felsefe düşüncesinin mimarisindeki “loji”nin anlamına ve onun bu düşünce çerçevesindeki felsefi meseleleri izahta önemli yere sahip olduğuna açıklık getirmekle bu kelimenin kullanımı ve tercümesinin İslam felsefesinin sorunlarının genişletilmesine yardımcı olmakla kalmayacağı, bilakis İslam felsefesinin, özellikle de Hikmet-i Mûtealiye’nin özgün hedefinden bir tür sapma olacağı anlaşılmaktadır. Bu açıdan, İslam düşüncesinde en önemli ve en derin felsefi düşünce akımlarından biri olan Hikmet-i Mûtealiye’nin bağımsız kimliğinin korunması bu alandaki ilerlemenin tek yoludur.

Batı felsefesine ait kavramların kökenlerine dikkat etmeksizin ve bu kelimelerin anlam bagajına yönelik uygun analizi yapmaksızın İslamî düşünce sisteminde kullanmak üzere bu kelimelerin tercüme edilmesi İslamî felsefe akımlarında bir tür kaos ve karmaşa meydana getirecektir. Hikmet-i Mûtealiye, bağımsız ve kendine özgü bir kimlikle yapı kurma, kavram üretme ve kendi özgü yöntemini açıklama gücüne sahiptir. İslam’ın asli düşüncesine dönüş, sadece bu aşkın görüşün kimliğinin korunması yoluyla olabilir.

Kaynakça

- Chalmers, Alan F., Çisti-yi İlm, terceme: Said Zibakelam, Tehran: İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, onüçüncü baskı, 1393.
- Donlan, K. S., Felsefe-i Tahlili ve Felsefe-i Zeban, terceme: Şapur İ’timad ve Murad Ferhadpur, “Felsefe-i Tahlili (edisyon)” kitabından, Tehran: Vezaret-i Ferhend ve İrşad-i İslamî, Sazman-i Çap ve İntişarat, ikinci baskı, Kış 1386.
- Glock, Hans Johann, Felsefe-i Tahlili Çist?, Yasir Huşnevis, Tehran, Neşr-i Tercuman-i Ulum-i İnsani, birinci baskı, Sonbahar 1394.
- Grayling, A. C. ve digeran, Nigereşhâ-yi Novin der Felsefe (ma’rifetşinasi, felsefe-i din, felsefe-i ahlak, felsefe-i tahlili) terceme: Yusuf Danişver ve digeran, makale-i çeharom-i felsefe-i tahlili, Searle, John, terceme: Muhammed Saidi Mihr, Kum: Neşr-i Taha, birinci baskı, Bahar 1380.
- Habermas, Jurgen, “Der hem Tenidegi-yi Usture ve Ruşengeri: Maks Horkhaymır ve Teodor Adorno” terceme: Seyyid Ali Murtazaviyan, Mecelle-i Organon, Sayı 11 ve 12, Sonbahar-Kış 1375.
- Kant, I. (1999). Critique of Practical Reason, in Practical Philosophy. Trans. and edited by Mary J. Gregor. 1nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, (1991). On the Common Saying: ‘This May be True in Theory, but it does not Apply in Prctice’, (Theory and Practice), trans. H. B. Nisbet, Kant, Political Writings, edited by H. S. Reiss, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelbasî, Hüseyin, Niksoroşt, Abdullah, Hastgah-i Felsefe-i Tahlilî be Rivayet-i Maykıl Damet, Mecelle-i Ma’rifet-i Felsefî, beşinci yıl, sayı 20, Yaz 1387.
- Melekiyan, Mustafa, Tarih-i Felsefe-i Garb, edisyon: Said Adalet Nejad, 4 cilt, Tehran: Neşr-i Defter-i Hemkari-yi Hovze ve Danişgah, 1377.

- Mutahhari, Murtaza, Mecmua-i Âsâr-i Üstad-i Şehid-i Mutahhari, Kum: İntişarat-i Sadra, on-birinci basım, 1388.
- Parsaniya, Hamid, Camiaşınası-yi Ma'rifet ve İlm, Mecelle-i Zihn, Sayı 4, 1379.
- Paya, Ali, Felsefe-i Tahlili ez Manzar-i Aklaniyyet-i Nakkad, Tehran: İntişarat-i Tarh-i Nakd, birinci baskı, 1395.
- Popper, Karl, Hadshâ ve İbtalhâ: Roşd-i Şinaht-i İlmî, terceme: Ahmed Ârâm, Tehran: Şirket-i Sehhami-yi İntişar, ikinci baskı, 1368.
- Popper, Karl, Mantık-i Ulum-i İctimaî, terceme: Gulamrıza Hadivî, Mecelle-i Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsanî-yi Meşhed, Yıl: 26, Sayı: 1, 1372.
- Popper, Karl, Usture-i Çarçub: Der Difa ez İlm ve Aklaniyyet, terceme: Ali Papa, Tehran: İntişarat-i Tarh-i Nov, 1379,
- Sadru'l-Müteellihin (Sadruddin Muhammed b. İbrahim Şirazi), el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa, 9 cilt, Lübnan, Beyrut, Dâru İhyai't-Turas, üçüncü baskı, 1981.
- Searle, John R., Ef'al-i Goftarî (Costari der Felsefe-i Zeban), terceme: Dr. Muhammed Ali Abdullahi, Kum: Pejuheşgah-i Ulum ve Ferheng-i İslami, ikinci baskı, 1387.
- Wittgenstein, Ludwig, Pejuheşhâ-yi Felsefî, mütercim: Feridun Fatumî, Tehran: Neşr- Merkez, sekizinci baskı, 1397.

İbn Sina, Molla Sadra ve Allame Tabâtabâî Açısından Allah'ın Varlığının Kanıtlanabilirliği*

Dr. S. Vahid Kâşânî**

Özet

Elinizdeki araştırma; İbn Sina, Sadra Şirâzî ve Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin Tanrının varlığına kanıt göstermenin fizibilitesi hedefiyle literatür incelemesi yöntemiyle ve analitik, betimleyici ve karşılaştırmalı yaklaşımla gerçekleştirilmiştir. Kanıtlanabilirlik meselesinde adı geçen filozofların görüşlerinin tahlilinden sonra şöyle bir sonuca varılmıştır: Birincisi, Tanrının varlığı kanıtlanabilirdir. Kanıtlanabilirlik, Tanrının varlığını ispatlamanın insan için akılcı ve mantıklı olduğu ve özü itibarıyla reddedilemeyeceği anlamına gelmektedir. İkincisi, Tanrının varlığı “özü itibarıyla (bizzat) nedensellik kanıtı”, “delil türünden zihinsellik (innî) kanıtı” ve “bağıntılı türden mutlak zihinsellik kanıtı” yoluyla ispatlanamaz. Ama “bağımlı nedensellik kanıtı” ve “genel bağlayıcılıklar türünden zihinsellik kanıtı” yoluyla Tanrının varlığı ispatlanabilir. Bu makalede Tanrının varlığını ispatlamak için İbn Sina ve Sadra Şirâzî'nin eserlerinde de geçen “bağımlı nedensellik kanıtı” önerilmiştir. “Bağımlı nedensellik kanıtı” Hak Teala'nın vasfa ilişkin varlığını ispat eder ve bu da onun kendisinin varlığının ispatını gerektirir. Bu izaha göre Tanrının varlığının ispatlanabilirliği meselesi “zorunlu olana kanıt gösterilemez” (el-vâcib lâ burhan aleyhi) kuralıyla çelişmez. Çünkü kural, “özü itibarıyla (bizzat) nedensellik kanıtı” yoluyla Tanrının varlığının kanıtlanabilirliğine delalet etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kanıtlanabilirlik, kanıtlanamazlık, bağımlı (bilaraz) nedensellik kanıtı, özü itibarıyla (bizzat) nedensellik kanıtı.

Giriş

Allah'tan bahsetmenin ve evrenin yaratılışı üzerine araştırma yapmanın, akıl ve düşünce sahibi her insanın temel meselesi olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle ve cüretkâr bir tavırla teolojinin,

insanlığın ömrü kadar bir tarihe sahip olduğu iddia edilebilir. Ayrıca Tanrı, sıfatları ve fiilleri hakkında düşünmenin sadece dindarlara özgü bir tavır olmadığı görülür. Nitekim dinsizler arasında bile varlığın başlangıcını öğrenmek isteyenler vardır. Buna göre Tanrıyı bilmek, kavramsal da olsa ona dair belli bir

* S. Vahid Kâşânî'nin, “Vacibu'l-vücutun sınırı yoktur ve O, kanıtlanamaz kuralı itibarıyla Ebu Ali Sina, Şeyh- İşrak, Molla Sadra ve Allame Tabâtabâî açısından Allah'ın tanımlanabilir ve kanıtlanabilir olması” başlıklı İslam felsefesi doktora tezinden alınmıştır. Danışman: Askerî Süleymanî Emirî, Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi Hikmet ve Dinler Okulu, Kum, İran, 2019.

** Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

bilgi elde etmeye çalışan insanın hayatının ayrılmaz parçasıdır. Çünkü teoloji, hatta teizm, insanın itikadındaki inançların temelini, esasını ve altyapısını oluşturur. Ayrıca Tanrının varlığı, modern insanın yaşamında hayata anlam katmaya büyük ölçüde yardımcı olur. Çağdaş insanın derin krizlerinden biri, hayatın boş ve anlamsız olduğu duygusudur. Psikolojik ve ruhsal sorunların varlığı, anksiyete, kaygı, stres, kaybolmuşluk ve avarelik günümüz insanlığının rahatsızlıkları arasındadır. Bu nedenle dinin ve Tanrıya inancın tüm psikolojik, sosyal ve düşünsel sorunların üstesinden gelmenin anahtarı olduğu söylenebilir. Nitekim bugün pek çok psikolog din terapisi konusunu gündeme getirmekte ve bazıları da bunu uygulamaktadır.

Dinî ilahiyat dinî öğretiler yoluyla ve felsefî ilahiyat da akılcı analiz yoluyla günümüz insanı için Allah Teala'nın sıfatları ve fiillerine ilişkin sahil bilgiyi ortaya koymaktadır. Felsefî çabalar İslam filozoflarına mahsus değildir. Bilakis Müslüman filozofların çabalarına paralel olarak Batılı filozof ve düşünürler de Tanrıya dair bilgiye ulaşmak için gayret göstermektedir. Hatta öyle anlaşılıyor ki Tanrıyı inkâr eden ateistler de Tanrıyı inkâr etmeye çalışırken ister istemez Tanrı hakkında olumsuz da olsa söz söylemek zorunda kalmaktadır.

Bu nedenle elinizdeki makalede İbn Sina, Sadra Şirazî ve Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin, bağımlı nedensellik kanıtı (burhan-ı limmî bilaraz) yoluyla kanıtlanabilirlik, bunun fizibilitesi üzerine ve kanıtlanabilirliğin “zorunlu olana kanıt gösterilemez” (el-vâcib lâ burhan aleyhi) felsefî kuralına aykırı olmadığı hakkındaki görüşleri tahlil edilip açıklanacaktır.

Kanıtlanabilirlik ve Kanıtlanamazlığın Anlamı

Bir şeyin kanıtlanabilirliği onun mümkün olmasına bağlıdır. Daha net bir ifadeyle, bir şey için kanıt gösterilebilmesi için onun mümkün varlık kategorisinde yer alması ve mantıksal yokluk içermemesi gerekir. Buradaki “imkân”, “yokluk” karşısındaki “genel imkân”dır. Genel imkân ile varlığı mümkün olan (mümkünü'l-vücut) şeyin varlığına kanıt ikame etmek kabul edilebilirdir.

Nitekim Tanrının varlığı kanıtlanabilir şeylerdendir. Tanrının varlığının mümkün şeylerden olduğunu izah ve ispat için iki noktaya odaklanmak zorunludur. Birinci nokta, Tanrıya yönelmenin fitrî olmasıdır. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî şöyle der: “Kâinatın Tanrısını araştırmak ve onun hakkında konuşmak insanın fitratındandır.” (Tabâtabâî, 1379: 5/908), “Eğer fitratımız bu mevzunun ispatı veya reddi için bir yol bulamazdı asla bu fikir ve düşünceye kapılmazdı. Öyleyse bu tartışma bizim için sahil ve geçerlidir.” (A.g.e.). Bu yüzden insanın Tanrıyı aramak için gösterdiği gayret, Hak Teala'nın varlığının mümkün şeyler cinsinden olduğu ve mantıksal olumsuzluk içermeyeceği, sonuç itibarıyla de kanıtlanabilir olacağı anlamına gelmektedir. İkinci nokta, “Tanrı” kavramı üzerinde düşünmektir. Dinî metinler, felsefî ve kelamî eserler, mutlak kemal olan ve hiçbir sınırlanma ve kusurun yakıştırılmayacağı bir varlığa atıfta bulunur. Bu kavramın “Tanrı” ile herhangi bir içsel çelişkisi ve zıtlığı yoktur, tamamen mümkün bir kavramdır. Mesela “çelişiklerin birliği” kavramında içsel bir çelişki vardır ve bu yüzden de yok hükmündeki şeyler (mümteniât) kategorisindedir. Fakat “Tanrı” kavramı böyle değildir.

Buna ilaveten, Müslüman ve Batılı filozoflar Tanrının varlığı için birtakım kanıtlar

göstermişlerdir. İbn Sina “zorunluluk ve imkân” kanıtını; Sühreverdi “nurlar nuru” kanıtını; Sadra Şirazî ve Muhammed Hüseyin Tabâtabâi “sıddîkin” kanıtını; Kant “ahlak” kanıtını; Anselmus varlık” kanıtını; Schleiermacher “dinî tecrübe” kanıtını ortaya atmıştır. Bu da Tanrının varlığının kanıtlanabilir olduğuna delildir.

Bir şeyin kanıtlanmasının iki yöntemi vardır. Birincisi, kesin öncüllerin toparlanmasıyla kesin sonuç elde edilir. İkincisi, karşıt kanıt yoluyla, yani uygun zıtlığı iptal ederek sonuca ulaşılır. Bu bakımdan kanıtlanabilme, birtakım öncülleri bir araya getirme ile kesin sonuca (özel anlamıyla kesin) ulaşabilme yahut belli öncülleri toparlayarak uygun karşıtlığı iptal etme şeklinde icra olunur. Buna mukabil kanıtlanamama, öncülleri toplama yoluyla kesin ve net sonuca varamama ya da karşıt kanıtla onu ispat edememedir.

Hakkında Kanıt Olmayan Zorunluluk (el-Vâcib Lâ Burhan Aleyh)

“Kanıt”, filozoflar ve mantıkçıların yaygın kullanımında nedensellik (lemm) kanıtına atfedilmektedir. Bu nedenle “zorunlu varlığın kanıtı olmaz” önermesi, “zorunlu varlığın nedensellik kanıtı yoktur” demektir. Nedensellik kanıtı (burhan-i limmî), nedensellik bağlamında zihinde büyük önerme için küçük önermeyi sabit kıldığı gibi hariçte de bu ikisinin temsil ettiği şeyleri orta noktada (hadd-i vasat) birleştiren kanıttır. Buna göre nedensellik kanıtı, sebebi bulunan ve bu yolla varlıkları ispat edilebilecek varlıklar için söz konusudur. Buna göre eğer zorunlu varlık gibi bir varlığın sebebi yoksa kanıtlanabilir de olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrının kanıtlanamazlığından bahsedildiğinde bu, nedensellik kanıtının olumsuzlandığı anlamına gelmektedir. Ama nedensellik kanıtı da özü

itibariyle (bizzat) nedensel ve bağımlı (bilaraz) nedensel olmak üzere ikiye ayrılır. Filozofların Tanrının varlığına nedensellik kanıtı göstermeyi reddederken kastettiği, özü itibariyle nedensellik kanıtıdır.

Bağımsız (Özü İtibariyle) ve Bağımlı Nedensellik Kanıtı

Ne zaman orta terim nokta, kanıtı dayalı çıkarımlarda eşzamanlı olarak iki rol üstlenirse ona “nedensellik kanıtı” denmektedir. Bunlar da epistemolojik rol (yani orta nokta sonuca götüren bilginin sebebi ise) ve ontolojik roldür (yani orta nokta gerçeklikte ve işin kendisinde sonucun sabit olmasının sebebi ise).

Özü itibariyle nedensellik kanıtı, mutlak türünden nedensellik kanıtının aynısına verilen isimdir. Burada orta nokta, küçük önerme için büyük önermenin sabit olmasının sebebi ve büyük önermenin özüne ilişkin nedendir. Daha net bir ifadeyle, orta nokta, büyük önermenin hem vasfa ilişkin sebebi hem de kendisinin nedenidir.

Bağımlı nedensellik kanıtı ise, Tanrının varlığını dolaylı olarak ispatlayan kanıttır. Sadra Şirazî, *Ta'lika ber Hikmetu'l-İşrak*'ta der ki, âlemi var etmeyi orta nokta sayarak bağımlı (bilaraz), Allah'ın varlığına delil getirilebilir. (Kudbiddin Şirazî, Talikat: Sadru'l-Müteellihin 1388: 246). Şu çıkarıma dikkat ediniz: “Âlem var edilmiştir (masnu)”, “bütün var edilmişlerin bir var edeni vardır”, sonuçta da “âlemin bir var edeni vardır”. Bu kanıtta, özü itibariyle (bizzat), âlem için var edenin varlığına delil gösterilmiştir. Ama âlem için bir varedenin varlığı her ne kadar âlem için bir vasıf olsa da var edenin kendisini de gerektirmektedir. Sadra Şirazî'nin ifadesiyle, var edenin kendisinin varlığı, bağımlı yolla ispatlanmaktadır. (A.g.e). Bundan

dolayı bu kanıtın sonucu, âlemin bir varedeni olmasının (lehu sâni') kanıtıdır. Bu kanıt türü de nedenseldir. Çünkü bu kanıtın orta noktası olan "varedilmiş", âlemin varedene sahip olması için sebeptir. Buna göre büyük önerme, yani "bir varedeni vardır", varedenin kendisini ispatlamaz. Bilakis âlem için "âlemin varedene sahip olması"nın vasfını ispatlar. Fakat şu çıkarımın dikkat çekici bir noktası vardır: Âlem için vasıf olarak varolmanın (bir varedeni vardır) gereği, varedenin zâtının kendisi itibariyle varolmasıdır. Bu yüzden mevcut kanıt, âlemin bir varedene sahip olmasına özü itibariyle nedensellik kanıtı ve varedenin kendisinin varlığına da bağmlı nedensellik kanıtıdır. Zorunlu varlığın ya da zorunlu varlığın basit aslının özü itibariyle nedensellik kanıtı yoktur. Fakat bağmlı nedensellik kanıtı vardır.

İbn Sina Açısından Tanrının Varlığının Kanıtlanabilirliği

"Zorunlu varlık" (vâcibu'l-vücûd), İbn Sina'nın eserlerinde Allah'a işaret etmek üzere kullanılan bir kavramdır. O, felsefi eserlerinde Tanrının varlığını ispatlamak için çok sayıda kanıt ortaya koymuştur. İbn Sina'nın eş-Şifa (el-İlahiyyat), el-Mebde ve'l-Mead, el-İşarat ve't-Tenbihat ve en-Necat gibi eserlerine göz gezdirildiğinde Tanrının varlığının kanıtlanabilir olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, pek çok eserinde Tanrının varlığına kanıt göstermiştir. Şifa-İlahiyat'ta nedenler zincirindeki uçlar (vasat ve taraf) kanıtı, el-İşarat ve't-Tenbihat'ta imkân kanıtı, en-Necat'ta zorunluluk ve imkân kanıtı, el-Mebde ve'l-Mead'da Allah'ın varlığının kanıtlanabilirliğine delil vardır.

Fakat İbn Sina, bazı eserlerinde de Tanrının varlığına kanıt göstermeyi reddetmektedir. Şifa-İlahiyat'ta şöyle der: "Ona kanıt

yoktur. Bilakis o, her şeye kanıttır. Hatta onun varlığına bariz deliller vardır." (İbn Sina, 1376: 354). Yine el-Mebde ve'l-Mead kitabında şöyle der: "Zorunlu varlığı ne fiilleri yönünden ne de hareketi bakımından ispat ettik. Dolayısıyla kıyas delil olmayacaktır. Aynı şekilde saf kanıt da yoktur. Çünkü Allah'ın sebebi yoktur; aksine kanıtla benzeyen kıyaslar vardır." (A.g.e., 1363: 33). Benzer şekilde Ta'likat'ta da zorunlu varlığın kanıtı olmadığını ve kendi zâtı yoluyla tanınamayacağını izah eder. (A.g.e., 1369: 70). Hepsinde de Tanrının varlığına kanıt olmadığından bahsedilen sözlerine rağmen İbn Sina'nın felsefi eserlerinde kanıt gösterilmesi temel bir çelişki ve uyumsuzluktur. Fakat biraz düşünüldüğünde onun açısından Tanrının varlığının kanıtlanamaz oluşunun, özü itibariyle nedensellik kanıtına mahsus olduğu açıklık kazanmaktadır. Nitekim Şifa-İlahiyat kitabında zorunlu varlığın kanıtı olmadığını, çünkü sebebi bulunmadığını ve bu nedenle de nedensellik kanıtı gösterilemeyeceğini izah etmektedir. (A.g.e., 1376: 348). Bundan dolayı Tanrının varlığı kanıtlanabilir ve onu ispatlamak için özü itibariyle nedensellik kanıtı dışında başka kanıtlardan yararlanılabilir. Zaten İbn Sina'nın kendisi de Allah'ın varlığını ispatlamak için nedenselliğe benzeyen kanıtlardan istifade ettiğini belirtmektedir.

İbn Sina birçok felsefi eserinde akılcı ve felsefi tahliller aracılığıyla ve pek çok kanıtla Tanrının varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Ama bunların arasında siddikin kanıtı, İbn Sina'nın görüşüne göre, Allah'ın varlığını ispatlamak için en güçlü ve en önemli kanıtlardan birisidir. Bu kanıtı birkaç felsefi ilkeye dayanmaktadır: Birincisi, varlık ve mahiyeti birbirinden ayırmaktır. İkincisi, varoluşu, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmaktır. Üçüncü ilke nedensellik, dördüncüsü döngüyü ret ve beşincisi de zincirlemeyi iptaldir.

Bu kanıtta “imkân” iki anlamda kullanılabilir. İlki, mahiyetin vasfı olan “mahiyetin imkânı”dır. İnsan aklı, zihnin tahlilleri kapsamında mahiyeti varlık ve yokluk ile vasıflandırılmayacak şekilde farz eder. Varlık ve yoklukla ilişkisi eşit olan bu mahiyete “mahiyet imkânı” denilmektedir. İkincisi, varlığın vasfı olan “varoluş ve yoksunluk imkânı”dır. Varlık, sebeple ilişkili olarak ihtiyaç ve yoksunluğun ta kendisidir. Mümkün varlık, mahiyeti ihtiyaç ve yoksunluğun ta kendisini olan varlıktır; ortaya çıkabilmesi (hudûs) ve var kalabilmesi (bekâ) bir sebebe bağlıdır. İmkânın bu türüne “varlık imkânı” denilmektedir. İmkânın her iki anlamı da söz konusu kanıtta kullanılabilir. Sadra Şirazî, bahsi geçen kanıttaki “imkân”ın mahiyet ve mefhum imkânı olduğunda ısrar etmektedir. Onun inancına göre kanıtın en önemli sonunu, “Allah” kavramına dayanma zorunluluğu ve imkânıdır ve “Allah” kavramı yoluyla onun harici varlığının ispatlanmak istemesidir. Bu sebeple Sadra Şirazî, İbn Sina'nın kanıtını siddıkların kanıtı kabul etmez. Çünkü İbn Sina'nın kanıtında “varlık” kavramından bahsedilmektedir, varlığın hakikatinden değil. (Sadruddin Şirazî, 1419: 6/26). Bununla birlikte İbn Sina'nın eserlerinde “imkân”dan kastettiğinin sırf zihinsel anlam olmadığını, aksine varlık ve yoksunluğun imkânı anlamına geldiğini gösteren birtakım tanımlar vardır. İbn Sina, Allah'ın varlığına delil getirmeyi izah ederken farz edilmiş varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmaktadır. Buradan da anlaşılmaktadır ki, o, sadece zihinsel kavramı tahlil etmemiştir. Bilakis haricteki varlığı ifade eden kavramı da analiz etmiştir. (İbn Sina, 1383: 97). Buna ilaveten, Sadra Şirazî'nin teyidinde göre İbn Sina'nın felsefesi, varlığın asıl kabul edilmesine dayanan bir felsefedir. Yani bu felsefede nerede “varlık” kullanılmışsa harici ve reel karşılığı

olan, sadece zihinsel ve mahiyete ilişkin anlamında kullanılmayan varlık kastedilmiştir. Çıkarımının öncülleri şöyledir:

Birinci öncül: Dünyada gerçeklik vardır.

İkinci öncül: Varlık ya zorunludur ya da mümkündür. (Şartlı, ayrık, hakiki önerme).

Üçüncü öncül: Farz edilmiş varlık, mümkün varlıktır.

Eğer farz edilmiş varlık mümkün varlık ise nedensellik ilkesinin ifade ettiği şey göz önünde bulundurulduğunda, farz edilmiş mümkün varlığın bir sebebi olması gerekecektir. Birinci öncüle göre farz edilmiş mümkün varlığın sebebi, dış dünyadaki gerçekliklerden bir realitedir. İkinci öncüle göre de farz edilmiş gerçekliğin, yani mümkün varlığın sebebi, iki durumun dışında bir şey değildir; ya zorunlu varlığın sebebidir ya da mümkün varlığın. Çünkü mümkün varlığın sebebi zorunlu varlık ise ispata konu olabilecek ve nihayetinde de mümkün varlıklar zinciri zorunlu varlıkta son bulacaktır. Eğer farz edilmiş mümkün varlığın sebebi başka bir mümkün varlık olursa iki varsayım tasvir edilebilir. Birincisi, farz edilmiş mümkün varlığın sebebi kendisi olur. Bu durumda döngüye yol açacaktır. Eğer farz edilmiş mümkün varlığın sebebi başka bir mümkün varlık ise mümkün varlık daima sebebe muhtaç olduğundan sonuçta bir zincirlemeye varacak mümkün varlıklardan bir zincirle karşı karşıya kalacağız demektir. Dolayısıyla mümkün varlıklar zinciri, zincirleme ve döngüye varamayacağı için zorunlu varlıkta son bulması mecburidir ve ancak bu durumda ispata konu olabilecektir.

Söz konusu kanıt nedensellik kanıtı (burhan-ı limmî) kategorisinden mi yoksa zihinsel kanıt (burhan-ı innî, apriori) kategorisinden midir? İbn Sina, net bir şekilde, Allah'ın varlığını

nedensel (haricî) kanıt yoluyla ispatlanamayacağı söylemiştir. Bu yüzden bu kanıt, nedensellik (limmî) kanıtı kategorisinden değildir. Ama zihinsel (innî) kanıt da değildir. Aksine kanıtı benzeyen kıyastır. *el-Mebde ve'l-Mead* kitabında, zorunlu varlığı fiilleri yoluyla ve hareketi aracılığıyla ispatlamadığını belirtmektedir. Dolayısıyla zihinsel kanıtın kıyası, bir delil çeşidi olmayacaktır. Ayrıca saf kanıt, yani nedensel (bizzat) kanıt da değildir. Çünkü bu kıyas, zorunlu kategorisinden olan varoluşsal bir çıkarımdır. Öte yandan bu zorunlu da zaruri olarak var olmalıdır. (A.g.e., 1363: 33). Bu bakımdan İbn Sina'nın kanıtı nedensel (bizzat) kanıttır ve zihin kanıtı bir delil türü değildir.

İbn Sina ve Onu Şerhedenlerin Eserlerinde Nedensel Kanıt

Nasiruddin Tûsî, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*'ta, İbn Sina'nın zorunlu ve mümkün kanıtını nedensel kabul etmekte ve bunun en üstün ve en güvenilir kanıtlardan olduğuna inanmaktadır. Çünkü en emin olunacak kanıt, sebepten sonuca çıkarım yapılan kanıttır. İbn Sina'nın kanıtı da böyledir. (A.g.e., 1383: 3/67). Ama İbn Sinacı zorunluluk ve imkân kanıtı nasıl bir nedensellik kanıtıdır? Nedensellik kanıtı, mutlak ve mutlak olmayan şeklinde iki türe ayrılır. Mutlak nedensellik kanıtında orta terim, büyük önermenin kendisinin varlık sebebidir. Bu nedenle Tanrının varlığına delalet eden mutlak nedensel kanıt yoktur. Nasiruddin Tûsî'nin kastettiğinin bu olmadığı da açıktır. Nasiruddin Tûsî'nin, İbn Sina'nın kanıtının nedensel oluşu hakkında söylediğini, mutlak olmayan nedensel kanıtlara da zorunlu varlığın vasfının varlığını ispatlama ile izah etmek mümkündür. Aslında Tûsî'nin açıklamasında, İbn Sina'nın sıddikin kanıtındaki “varlık”, zorunluluk taşıma anlamında, yani “varlığın zorunlu varlığı vardır”

şeklinde hesaba katılmıştır. Çünkü “zorunlu varlığı vardır” varlığın sonucudur. “Varlığın varlığının zorunlu varlığı vardır” (zorunlu olanın vasfına ilişkin varlık) önermesi, “mevcudun zorunlu varlığı vardır” (zorunlu olanın kendisinin varlığı) önermesini gerektirir. Öyle anlaşılıyor ki, Nasiruddin Tûsî'nin, sıddikin kanıtının nedensel olduğunu söylemekten maksadı da budur. Netice itibarıyla bu izahla, zorunlu varlığın aslının (mutlak nedensellik kanıtı) değil, zorunlu olanın vasfa ilişkin varlığının (mutlak olmayan nedensellik kanıtı) ispatlandığına dikkat edilmelidir. Dolayısıyla İbn Sina felsefinde Allah'ın varlığını ispatlamak için nedensel kanıttan yararlanılmıştır. Bu görüşü “özü itibarıyla nedensel kanıt” ve “bağımlı nedensel kanıt” yoluyla Sadra Şirazî'nin teorisini anlatırken biraz daha açıklayacağız.

Sadrudin Şirazî Açısından Tanrının Varlığının Kanıtlanabilirliği

Sadrudin Şirazî, Tanrının varlığının özü itibarıyla (bizzat) kanıtlanamayacağına, aksine bağımlı olarak (bilaraz) kanıtlanabileceğine inanmaktadır. O, Allah'ın varlığını ispatlamak için kullanılan kanıtın türünü ne nedensel kanıt ne de zihinsel kanıt kabul eder, aksine nedensele benzeyen kanıt olduğunu belirtir.

Onun ne kastettiğini kavrayabilmek için iki anahtar kelime olan “özü itibarıyla (bizzat) kanıt” ve “bağımlı (bilaraz) kanıt”ı tahlil etmemiz gerekecektir. Sebebin varlığından sonucun varlığına çıkarımda bulunulan felsefedeki kavramsal anlamıyla kanıt, “nedensellik kanıtı” adını taşır. Nedensellik kanıtı, Sadrudin Şirazî'nin yorumuna göre özü itibarıyla (bizzat) ve bağımlı (bilaraz) olmak üzere iki çeşide ayrılır. Özü itibarıyla nedensellik kanıtı, orta terimin küçük önerme için

büyük önermenin gerçekleşmesinin sebebi ve büyük önermenin özünün nedeni olan mutlak türünden nedensellik kanıtına denir. Daha net bir ifadeyle, orta nokta, hem büyük önermenin vasfına ilişkin sebep ve hem de büyük önermenin kendisinin sebebidir. Sadra Şirazî her ne kadar *Hikmetu'l-İşrak*'a notlarda nedensellik kanıtını, orta noktanın büyük önermenin kendisini tespit eden kanıtı özgü kabul etse de (Kutbiddin Şirazî, 1388: 246) bağımlı nedensellik kanıtı, dolaylı olarak Allah'ın varlığını ispatlayan kanıttır. Sadruddin Şirazî, *Hikmetu'l-İşrak*'a düşüğü notta der ki, âlemin var edilmesini orta nokta yapmakla, dolaylı olan, (bilaraz) Tanrının varlığına delil gösterilebilir. (A.g.e.). Şu çıkarıma dikkat edilmelidir: “Âlem var edilmiştir, tüm var edilmişlerin bir var edeni vardır, öyleyse âlemin de bir var edeni vardır.” Bu özü itibariyle kanıtta âlemin var edicisinin varlığına dair çıkarımda bulunulmuştur. Ama âlemin var edicisinin varlığı, var edenin kendisinin de varlığını gerektirmektedir. Sadra Şirazî'nin ifadesiyle, var edicinin kendisinin varlığı bağımlı (bilaraz) olarak ispatlanmaktadır. (A.g.e.). Dolayısıyla bu çıkarımda iki şey kanıtlanmış olmaktadır: Birincisi, özü itibariyle kanıtın ikame edildiği âlemin var edicisinin varlığı ve ikincisi, bağımlı kanıtın ikame edildiği var edicinin kendisinin varlığı.

Kanıtın bağımlı olmasının, Sebzivârî ve son dönemden Cevâdî Âmulî (Cevâdî Âmulî, 1375 b: 1/180) tarafından incelenmiş bir başka yönü daha vardır. O da kanıtın zihinsel şeylerden oluştuğudur. Bu bakımdan zihne gelen bir şey, içerik ve mahiyet gibi özü itibariyle kanıtlanabilir. Zihne gelmeyen ve mahiyeti olmayan bir şey ise varlığın hakikati gibi özü itibariyle kanıtlanabilir değildir; içeriğin haricî örneğe sirayet etmesi haric. Öyleyse varlığın asalet, basitlik, ayrışma

(teşvik) gibi hükümlerini ispatlamak için gösterilen delillerin tamamı bağımlı kanıt kabilindedir. Bu konu zorunlu varlığa özgü değildir. Mahiyete ilişkin tanımı (had) olmayan her şey gibi varlığın da kanıtı yoktur. İşte bu nokta, varlığın hakikatının ve saf varlık olan zorunlu varlığın özü itibariyle (bizzat) kanıtı olmadığına ve sadece bağımlı olan (bilaraz) yoluyla ispatlanacağına delildir.

Hikmet-i Mütealiye'de geçen “özü itibariyle kanıt” ve “bağımlı kanıt” şeklindeki iki anahtar kelimenin izahından, Sadruddin Şirazî açısından Allah'ın varlığının, bir itibara göre kanıtlanabilir ve bir itibara göre de kanıtlanamaz olduğu anlaşılmaktadır. Mutlak nedensellik kanıtı (haricîlik) aracılığıyla Tanrının varlığını ispat reddedilmiştir; diğer bir ifadeyle bu kanıtta göre Tanrı kanıtlanamazdır. Ama bu kanıtlanamazlığın, mutlak olmayan nedensellik kanıtı aracılığıyla Tanrının varlığını ispatlamaya aykırılığı yoktur. Fakat kanıtların bu türü, zorunlu olanın kendisinin varlığını ispatlamaz. Aksine zorunlu olanın vasfına ilişkin varlığı ispatlar. Elbette vasfa ilişkin varlığın ispatlanması da tartışma dışında değildir. Çünkü kanıtın orta noktasının var edilmiş olması ve onun yoluyla var edicinin varlığının ispatlanması bir yana, orta terim (hadd-i vasat), büyük önermenin vasfına ilişkin sebep olduğunun iddia edilmesi yeterli değildir. Bir şeyin ulaşılabilecek azami halı, büyük önermenin vasfa ilişkin varlığının, gerçekleşme bakımından var edilmiş olanı gerektirmesidir ve büyük önermenin vasfına ilişkin varlığın ortalamasıyla karşılıklı bağımlılığı, ortalamasının onun sebebi olmasını içermektedir. Sadra Şirazî, kesinlik ifade etmesi nedeniyle onu nedensele benzeren kanıt kabul etmektedir.

Sadra Şirazî'nin Sıddıkin Kanıtı

Sıddıkin kanıtı, varlığın hakikatini felsefi bir bakışla araştıran ve ondan varlığın zorunluluğu sonucunu çıkartan kanıttır. Yahut Sadra Şirazî'nin ifadesiyle, sıddıkin kanıtı, Tanrıdan Tanrıya kanıttır. Her ne kadar sıddıkin kanıtı, Farabi ve sonra da İbn Sina zamanından beri varsa da o, bu kanıtı, Hikmet-i Mütealiye esasına göre yeniden yazmıştır.

Sadra Şirazî'nin sıddıkin kanıtı tamamen Müteal felsefinin temellerine göre tasarlanmıştır. Bu bakımdan varlığın asıllığı, varlığın basitliği, varlığın ayrışması (teşhik), yoksunluğun imkânı, mükemmel varlık, mükemmel varlığın zayıf olana önceliği ilkelerini sıddıkin kanıtının asli prensiplerinden saymak mümkündür. Bu prensipler itibariyle Sadruddin Şirazî'nin sıddıkin kanıtını şöyledir:

- Birinci prensip: Varlık asıl ve mahiyet bağlıdır.

Birinci öncül: Dış dünyada gerçeklik mevcuttur.

İkinci öncül: Hariçî gerçeklik mahiyete ilişkin bir şey değil, varlığın hakikatiyle aynı şeydir.

Birinci sonuç: Varlığın hakikati mevcuttur.

- İkinci ve üçüncü prensip: Varlık şahıslar ve basittir.

Üçüncü öncül: Varlığın hakikati, bir tek ve basit bir hakikattir. Varlığın hakikati, sadece yoğunluk ve zayıflık, mükemmellik ve noksanlık yoluyla ayırt edilebilecek bir tek hakikattir. Varlığın hakikatinde “ortak noktalar” (ma bihi'l-iştirak), “ayrışan noktalar” (ma bihi'l-ımtiyaz) rücu eder. (Sadruddin Şirazî, 1419: 6/15).

Dördüncü öncül: Varlığın hakikatinin, mükemmellik ve noksanlık temelinde çok sayıda mertebesi vardır. (A.g.e.)

Beşinci öncül: Varlığın hakikatinde farz edilebilecek en mükemmel mertebe, ondan daha mükemmelinin düşünülmemeyeceği ve onun dışında farz edilecek başka her mertebenin mecburen eksik olacağı mertebedir. (A.g.e.)

İkinci sonuç: Varlığın hakikatinin her mertebesi ya mutlak mükemeldir ya da eksik. (A.g.e.)

- Dördüncü ve beşinci prensip: Yoksun imkânî bir şeydir ve mükemmel varlık vardır.

Altıncı öncül: Sebep ve sonuç, mükemmellik ve noksanlık ya da yoğunluk ve zayıflık bakımından birbirinden farklıdır. (A.g.e.)

Yedinci öncül: Sebep, varlığın kemali ve yoğunluğu; sonuç ise varlığın noksanlığı ve zayıflığıdır. Daha net bir ifadeyle, sonucun varlığı, yoksunluğun ta kendisi ve sebebe muhtaç olma halidir.

Sekizinci öncül: Açıklandığı gibi, varlığın hakikatinin mükemmellik ve noksanlık mertebeleri vardır. Bu bakımdan varlığın hakikatinde eksiklik mertebesi daha mükemmel bir varlığın farz edilmesini gerektirir. Bu daha mükemmel varlık, eksik mertebeden değerli ve ona önceliklidir. (A.g.e.)

Üçüncü sonuç (nihai netice): Varlığın hakikati, ya o mutlak mükemmel mertebenin kendisidir ya da böyle bir mertebeyi gerektirir.

Sadra Şirazî, bu kanıtta, varlığın hakikatini tahlil ederek zorunluluk ve zaruret sonucunu çıkarmaktadır. O, Hikmet-i Mütealiye'nin ilkelerini kullanarak üç asli önermede, mutlak mükemmel ya da mutlak zengin varlık olan Tanrının varlığını ispat etmektedir: Birinci önerme “Varlığın hakikati vardır”, ikinci önerme “varlığın hakikatinin ayrışma mertebeleri vardır ve bu da mükemmellik ve noksanlığı ya da yoğunluk ve zayıflığı kapsar”,

üçüncü önerme “Eksik ve zayıf mertebelerin gerçekleşmesi daha mükemmel mertebelerin tahakkukunu gerektirir”. Bu üç önermenin sonucu, varlığın hakikatinin mutlak mükemmellik olduğu ya da varlığın hakikatinin böyle bir mertebeyi gerektirdiğidir.

Sadracı Sıddikin Kanıtının Tipolojisi

Sadracı sıddikin kanıtı, Tanrıyı ispat için Tanrıdan hareket eden bir kanıttır. Bu nedenle sıddikin kanıtında yaratılmışlardan hiçbir şey, Hak Teala'nın fiil ve eserleri orta terim (hadd-i vasat) olarak kullanılamaz. Ayrıca “Hak Teala” kavramı ve tasavvuru da sıddikin kanıtında orta nokta yapılamaz. Aksine orta nokta, varlığın hakikatidir. İşte bu nedenle Sadra Şirazi, sıddikin kanıtını “Onunla (Teala) ona şahitlik ederler, sonra zâtıyla sıfatlarına ve sıfatlarıyla da fiillerine şahitlik ederler” (A.g.e.: 6/13) kabul eder.

O, mutlak nedensellik kanıtı (burhan-ı limmî) aracılığıyla Tanrının varlığını ispatlamayı reddeder. Ama aynı zamanda Tanrının varlığına kanıt ikame etmenin mümkün olduğuna da inanmaktadır. Bu temelde, Allah'ın varlığını ispatlayan kanıtların özü itibariyle (bizzat) nedensel olmadığı, aksine bağımlı (bilaraz) nedensel ve nedensel benzeri türden olduğu inancındadır. Dolayısıyla Sadracı sıddikin kanıtı: 1) Mutlak nedensel (haricî) kanıt değildir; 2) Özü itibariyle (bizzat) nedensel kanıt değildir; 3) Bağımlı (bilaraz) nedensel kanıttır; 4) Nedensel benzeri kanıt türündendir.

Tabâtabâî Açısından Tanrının Varlığının Kanıtlanabilirliği

Tabâtabâî, Müslüman filozoflar arasında Tanrının varlığının ispata muhtaç olmadığına ve aksiyomatik olduğuna inanan tek filozoftur.

(Tabâtabâî, 1419: 6/14). O, sıddikin kanıtını, Sadruddin Şirazi'nin yorumundan tamamen farklı yeni bir okumayla ortaya koymaktadır. Ayrıca sıddikin kanıtının tipolojisinde, aralarında Tanrının varlığının ispatlanması da bulunan felsefi meselelerde kullanılabilir olacak yegâne kanıtın, genel bağlayıcılıklar (mülazimat-ı âmme) türünden zihinsel kanıt (burhan-ı innî) olduğuna inanmaktadır.

Tabâtabâî, nedensellik kanıtının felsefede kullanılmayacağına inanmaktadır. Çünkü bu kanıt, sebepten sonuca doğru gitmektedir. Felsefenin mevzusu, nesnelere en geneli olması itibarıyla bir şeyin onun dışında kalacak sonucu değildir. Çünkü varlığın dışında bir şey yoktur. Dolayısıyla felsefenin mevzusu için bir sebep mevcut değildir. (A.g.y., 1392: 10).

O, felsefede kullanılan kanıtların hepsinin zihinsel kanıtlar (burhan-ı innî) türünden olduğuna inanmaktadır. Zihinsel kanıtlar da iki çeşittir: Birinci tür, kesinlik ifade etmeyen sonuçtan sebebe harekettir. Bu nedenle bu kısım da felsefede kullanılamaz. Zihinsel kanıtın ikinci türü, kesinlik ifade eden ve felsefi meselelere uygun genel bağlayıcılıklar (mülazimat-ı âmme) yoluyla. Genel bağlayıcılıklar, varlığa eşit ve haricî varlıkta biri diğerinin sebebi olmayan, ayrıca dışsal varlıkta üçüncü şeyin sonucu da olmayan varoluşsal icaplara atfedilir. (A.g.e.).

Tabâtabâî'nin sıddikin kanıtının tahlili

Tabâtabâî'nin eserlerinde sıddikin kanıtına ilişkin iki okuma vardır. Birinci okuma, *Bidayetu'l-Hikme* ve *Nihayetu'l-Hikme* kitaplarında geçen öncekilerin sıddikin kanıtına dair yorumuna benzemektedir. Onun icadı sayılan ve öncekilerin okumasından, hatta Sadra Şirazi'nin ve diğer Sadracı filozofların

okumasından tamamen farklı yeni ve orijinal ikinci okuma *Ta'lika ber Esfar*'da ve *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realism* kitabında izah edilmiştir.

Tabâtabâî'nin siddikin kanıtının “en muhkem” (esedd) ve “en özet” (ahsar) olmak üzere iki özelliği vardır. Şu anlamda: Özet ve kısa olmasının yanı sıra gerekli sağlamlık ve dayanıklılığa da sahiptir. Özet ve kısa oluşu, siddikin kanıtının okumasında hiçbir felsefi öncülden yararlanmamış olması nedeniyledir. Oysa Sinacı ve Sadracı okumalarda, hatta Sebzivârî'nin okumasında felsefi öncüllerden faydalanılmıştır. Sağlamlık ve dayanıklılık da kanıt kimliğini koruma nedeniyledir. *Ta'likat ber Esfar*'da siddikin kanıtını şöyle anlatır:

Birinci öncül: Gerçeklik özü itibariyle bâtil olmayı ve yokluğu kabul etmez.

İkinci öncül: Özü itibariyle bâtil olmayı ve yokluğu kabul etmeyen bir varlık özü itibariyle (bizzat) zorunlu ve ezeliydir.

Birinci sonuç: Gerçeklik özü itibariyle ezeli ve zorunlu varlıktır.

Üçüncü öncül: Gerçeklik iki çeşittir: Özü itibariyle zorunlu varlığın gerçekliği ve gerçekliği yoksunluk ve muhtaçlığın ayrıntısı olan şeyler.

Dördüncü öncül: Muhtaç ve yoksun şeyler, özü itibariyle zorunlu varlığa bağlıdır.

Nihai sonuç: Özü itibariyle zorunlu varlık adındaki gerçeklik, muhtaç ve yoksun gerçeklikler olan varoluşu var kılıp ayakta tutar. (A.g.e., 1419: 6/14).

Bu kanıtta, bir yandan gerçekliğin aslen bâtil olmamasından varlığın zorunluluğuna dair çıkarımda bulunulurken, diğer yandan yoksun ve muhtaç gerçekliklerin, mutlak zengin ve özü itibariyle zorunlu varlık olan bir

varoluşa ihtiyaç duydukları sonucuna varılmıştır. İki çıkarımın vardığı netice, öncelikle özü itibariyle zorunlu varlık olan bir gerçeklik bulunduğu; ikinci olarak da yoksun ve muhtaç tüm gerçekliklerin ona bağlı olduğu ve onunla ayakta durabildiğidir.

Tabâtabâî, birinci öncülden iki hüküm çıkarır. Birinci hüküm iki önerme ile ifade edilmiştir: Birinci önerme, “gerçeklik safsatayı olumsuzlar” ve ikinci önerme “her şuur sahibi varlık o gerçekliği kabul etmeye muhtaçtır.” Sonuç olarak “gerçeklik özü itibariyle geçersiz kılınmaz” önermesi doğrudur.

İkinci okuma üç varsayımla başlar: Birinci varsayım “şeylerin gerçekliğini inkâr etmeliyiz”, ikinci varsayım “şeylerin gerçekliğini vehim kabul etmeliyiz” ve üçüncü varsayım “şeylerin gerçekliğini şüpheli bulmalıyız”. Birinci varsayımda eğer şeylerin gerçekliğini inkâr etmeliyse bu durumda bu inkâr gerçektir. Dolayısıyla gerçeklik sabittir. Diğer bir ifadeyle, gerçekliğin aslı kabul edilmiş olmaktadır. İster olumsuzlayan hüküm ister olumlayıp onaylayan hüküm olsun ona rücu eder. Bu bakımdan birinci öncülü inkâr, gerçekliğin ilkesinin ispatını gerektirir.

İkinci varsayımda eğer gerçeklik vehim ise gerçekliği vehim kabul etmenin kendisi zaten gerçekliktir. Bu durumda gerçeklik sabittir. Acaba şeylerin gerçekliğini vehim farzetmenin gerçekliği var mıdır? Açıktır ki vehmeden açısından gerçek şeyin vehim sanılmasının gerçekliği vardır. Bu yüzden, vehim sanmanın kendisi gerçekliğin ispatını gerektirir. Çünkü vehmeden kişi, gerçek bir şeyi vehim sanmakla gerçekliğin var olduğunu kabul etmiştir.

Üçüncü varsayımda gerçeklik eğer şüpheli ise bu durumda gerçekliğin şüpheli olmasının kendisi bir tür gerçekliktir. Dolayısıyla gerçeklik sabittir. Şüphelenen kişi, gerçekliği

şüphe ve tereddüt formuna soktuğunda bilinçsizce şüpheli gerçekliği kabul etmiş olmaktadır. Bundan dolayı gerçeklik vardır ve inkâr edilemez. (A.g.e., 1392: 4).

Tabâtabâî, gerçekliğin ikinci öncülünde bâtil kılınamaz olmayı, özü itibariyle zorunlu varlık ve ezeli zaruri kabul etmektedir. Gerçekliğin aslı hiçbir zaman “gerçek olmama” halinde bulunmaz. Yani gerçekliğin ortadan kalkması, özü itibariyle (bizzat) başkalaşma ve tahakkuku özü itibariyle zorunludur. Bu öze ilişkin zorunluluk, ezeli zorunluluk ile aynı şeydir. Gerçekliğin aslının ezeli zorunluluğu, Vacip Teala dışında başka hiçbir şey uygulanamaz. (Cevâdî Âmulî, 1375 a: 224).

Üçüncü ve dördüncü öncül özü itibariyle zorunlu olanı şeylere uygulamamak gerektiği noktasına açıklık getirir. Bu yüzden gerçekliği iki çeşide ayırır: Bağımsız gerçeklik ve bağımlı, yoksun gerçeklik. Ezeli zorunluluğa sahip özü itibariyle zorunlu olan, geriye kalan gerçekliklerin bağlı olduğu bağımsız gerçeklikle aynı şeydir. Dolayısıyla Tabâtabâî, kendi siddikin kanıtında, ezeli zorunluluğu olan ve geriye kalan gerçekliklerin bağlı olup onunla ayakta durduğu “özü itibariyle zorunlu varlık” adında bir gerçeklik bulunduğunu ispat etmektedir.

Bazı düşünürler siddikin kanıtını yorumlarken Tabâtabâî'nin, varlığın asıl oluşu yerine gerçekliğin asıl oluşunu vurguladığına inanmaktadır. Aslında siddikin kanıtının temeli gerçekliğin asıl olduğudur, Sadracı varlığın asıllığı değil. Tabâtabâî'nin kanıt yorumunda gerçekliğin asıl olması ile varlığın asıl olması arasında yapılan bu ayırım doğru değildir. Çünkü o, *Resâil-i Tevhidiyye*'de “varlık”, “gerçeklik”, “hakikat” ve “asıllık”ı aynı anlamda kullanmaktadır. O da filozofların sofiistlere mukabil kullandığı anlamdan ibarettir. (Tabâtabâî, 1392: 5).

Tanrının Varlığını İspat İçin Uygun Kanıt

Kanıtların kısımlarını ve Müslüman filozofların bu alandaki görüşlerini inceledikten sonra bağımlı nedensel kanıt (burhan-ı limm-i bilazaraz) Tanrının varlığını ispatlamak için uygun olduğu anlaşılmaktadır. Nedensel kanıt, İbn Sina ve Sadruddin Şirazî'nin eserlerinde de vardır. Nedensellik kanıtı, Sadra Şirazî'nin yorumuna göre, özü itibariyle ve bağımlı olmak üzere iki çeşide ayrılır. Bu itibarla ortaya konulmuş tüm kanıtlar ve Sadra Şirazî ve Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin siddikin dışındaki kanıtları, “onun zorunlu olanı vardır” için özü itibariyle nedensel kanıt ve “zorunlu olan mevcuttur” için bağımlı nedensel kanıt türündendir. (الوجود له واجب / فالواجب موجود / varlık onun için zorunludur öyleyse zorunlu olan vardır). Bundan dolayı “özü itibariyle nedensel kanıt”, “delil türünden zihinsel kanıt” ve “bağımlı ve sebepli (tezayüfi ve illî) türden mutlak zihinsel kanıt” Tanrının varlığını ispat edemez.

Tanrı, sebebi olmayan (ister harici sebep veya tahlil sebebi olsun) yegâne varlıktır. Aksine o, “sebeplerin sebebi”dir. Tanrının sebebi bulunmaması da “sebeplerin özü” (zevâtu'l-esbab) kaidesi ve yine “sebebi olmayan” (mâ lâ sebab) kuralı itibariyledir. Bu iki kurala dayanarak denilebilir ki, Tanrının sebebi olmadığına göre ya onunla ilgili bilgi aksiyomatik olmalıdır ya da saf akıl ve kanıt kıyası aracılığıyla onun hakkında bilgi elde edilemeyecektir. Dolayısıyla Tanrının sebebi olmadığından sırf akıl aracılığıyla onu tanımak mümkün değildir. Bu da “sebeplerin özü” (zevâtu'l-esbab) kaidesinin muhtevasıdır. Ayrıca Tanrı, “sebebi olmayan” (mâ lâ sebab) kuralının örneği olduğundan söz konusu kanıt aracılığıyla da onun hakkında bilgi edinilemez. Bundan dolayı Tanrının varlığına

özü itibariyle nedensel kanıt ikame edilmesi doğru değildir.

Delil türünden zihinsel kanıt da Tanrının varlığını ispatlamada işlevsizdir. Delil kanıtı, sonucun bilgisi yoluyla ve sonucun bilgisi de zâhirî his, bâtunî his ve sebebin bilgisi olmak üzere üç yolla elde edilir. Eğer sonucun bilgisi zâhirî veya bâtunî his yoluyla olursa saf akıl kanıtı değildir. Delil kanıtı, sonucun münhasır sebebe sahip olması durumunda kesinlik kazanır. Mümkünler âleminin münhasır sebebi de özü itibariyle (bizzat) zorunlu varlıktır. Delil kanıtı, zorunlu olanın ispatı için doğrudur. Fakat felsefede zorunlu olanın varlığını bariz ve açık biçimde bu yoldan ispat etmek mümkün değildir. Çünkü felsefenin yöntemi, saf akılcı ve temel aksiyomlara dayalıdır. Bu yolda zâhirî ve bâtunî his yolundan yararlanılması durumunda ve eğer sonucun bilgisi, sebebin bilgisi aracılığıyla elde edilirse çıkarımda döngü kaçınılmaz hale gelir. Çünkü zorunlu varlık belli olmadıkça mümkün varlık bilinemez. Bundan dolayı felsefede delil kanıtının yolu kapalıdır. Bu yüzden Tanrının varlığı da delilin zihinsel (innî) kanıtı aracılığıyla ispatlanamaz.

“Mutlak zihinsel (innî)” kanıt da Tanrının varlığını ispatlamada işlevsizdir. Zihinsel kanıtın zihinselliği (inniyyet), orta noktanın yalnızca sonuca ilişkin kesin sebep olmasıyla ilgilidir. Bu ilişkinin iki hali olabilir: Bunlardan biri, izahı yukarıda geçmiş delil kanıtıdır. Zihinsel kanıtın ikinci kısmı, orta nokta ve büyük önermenin karşılıklı bağlayıcılığıdır. Mantıkçılar bu kısmı “mutlak zihinsel kanıt” olarak adlandırmıştır. Bu ikisi arasındaki bağlayıcılık ilişkisi üç şekilde ortaya çıkabilir: Bağlantılı (tezayüfî) bağlayıcılık, sebepli (illî) bağlayıcılık ve genel (âmme) bağlayıcılık.

Bağlantılı bağlayıcılık, orta nokta ve büyük önermenin her ikisinin de bağlantılı olduğu

yerdir. Mutlak zihinsel kanıtın bu türü Tanrının varlığını ispatlamada rol oynayamaz. Hatta esas itibariyle kanıtlar arasında bile yer alamaz. Çünkü varlık ve bilgideki denklik nedeniyle iki bağlantılıdan birinin belli ve diğerinin bilinmez olması mümkün değildir. Daha net bir ifadeyle, iki bağlantılı şeyin anlaşılması arazda da gerçekleşir. Bu yüzden biri, diğerini anlamının sebebi yapılamaz. (Misbah Yezdî, 1387: 1/198). Dolayısıyla kanıtın bu türünün epistemik değeri yoktur ve esasen kanıtlar arasında da yer alamaz; nerede kaldı Tanrının varlığını ispatlamak için ondan yararlanalım.

Sebepli bağlayıcılık, orta nokta ve büyük önermenin bir sebebin sonucu olduğu yerdir. O sebep de kanıtın sınırları dışındadır. Bu durumda mutlak zihinsel, delil ve nedensellik kanıtından terkibe dönüşü vardır. Bu yöntem de Tanrının varlığını ispatlamada rol oynayamaz. Çünkü sebepli bağlayıcılık hakikatte iki bilgiden oluşmuştur. Birincisi, ilk sonuç yoluyla bilgi (delil) ve sonra da ikinci sonuca ilişkin sebep yoluyla bilgi (nedensellik). Birinci aşamada sonuca ilişkin bilgi, duyuşsal veya hazır bulunma yoluyla gerçekleşir. Oysa demiştik ki, felsefede saf akılcı yoldan bilgi elde edilir. Dolayısıyla birinci aşamada sırf akılcı yoldan sebebe ilişkin bilgi elde edilemez. Yani bu aşamada kesinliğe ulaşmanın imkânı yoktur. Doğal olarak da kesinliğe erişimin olmamasının kanıtın ikinci tikelî üzerinde etkisi olacak ve tümel neticeyi kesinliğin dışına çıkartacaktır.

Mutlak zihinsel kanıt, Tabâtabâî'nin özellikle dikkat çektiği genel bağlayıcılık türündendir. O, felsefinin meselelerindeki tüm kanıtları bu kabilden kabul eder. (Tabâtabâî, 1392: 6). Bağlantılı (bilaraz) nedensel kanıt ile genel bağlayıcılıklar kanıtı arasında varlığın mahiyeti bakımından fark yoktur. Genel bağlayıcılıklar kanıtı, bir şeyin gerekmesinden

başkasının gerekmesine intikal ve bağımlı (bilaraz) nedensel kanıt da bir şeyin gerekmesinden o şeyin gereğinin gerekmesine intikaldir.

Sonuç

1. Tanrının varlığı kanıtlanabilir. Yani Tanrının varlığına kanıt ikame edilmesi akla ve mantığa uygundur. Özü itibariyle ve mantıksal bakımdan reddedilecek bir durum yoktur.

2. Filozoflar açısından Tanrının varlığı aksiyomatiktir. Ama varlığın aksiyomatik oluşu ile kanıtlanabilirlik birbirinden ayrı iki kategoridir ve aralarında hiçbir çelişki yoktur.

3. Kanıt, akılcı çerçeveye göre nedensel ve zihinsel olmak üzere iki kısma; nedensel kanıt da özü itibariyle (bizzat) nedensel ve bağımlı (bilaraz) nedensel olmak üzere iki kısma; zihinsel kanıt ise delil ve mutlak olmak üzere iki kısma ayrılır. Mutlak zihinsel de bağımlı (tezayüf), sebepli ve genel bağlayıcılıklar (mülazimat-ı âmme) olmak üzere üç kısmı vardır.

4. “Özü itibariyle nedensellik”, “delil türünden zihinsellik” ve “bağımlı ve sebepli

türden mutlak zihinsellik” kanıtıyla Tanrının varlığı ispatlanamaz. Sadece bağımlı nedensellik ve genel bağlayıcılıklar türünden mutlak zihinsellik kanıtı yoluyla Tanrının varlığını izah etmek mümkündür.

5. Bağımlı (bilaraz) nedensel kanıt ile genel bağlayıcılıklar kanıtı arasında mahiyet bakımından fark yoktur. Genel bağlayıcılıklar kanıtı, bir şeyin gerekmesinden başkasının gerekmesine intikal ve bağımlı (bilaraz) nedensel kanıt da bir şeyin gerekmesinden o şeyin gereğinin gerekmesine intikaldir.

6. Tanrının varlığının kanıtlanabilirliği, “zorunlu varlık hakkında kanıt gösterilemez” (el-vâcib lâ burhan aleyhi) kuralıyla çelişkili değildir. Çünkü söz konusu kaidenin ifade ettiği şey, zorunlu olanın, özü itibariyle (bizzat) nedensel kanıtla ispatlanamayacağıdır. Halbuki kanıtlanabilirlikten bahsedildiğinde zorunlu olana kanıt ikame edilmesi, bağımlı (bilaraz) nedensel veya genel bağlayıcılıklar kanıtı yoluyla. Sonuç itibariyle Tanrının varlığının kanıtlanabilirliği, söz konusu felsefi kuralla hiçbir şekilde çelişmez.

Kaynakça

- Cevâdî Âmulî, Abdullah (1375). *Rahik-i Mahtûm*, Kum: İsrâ, Birinci Baskı.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1357). *En-Necat fi'l-Hikmeti'l-İlahiyye*, Kum: Mektebetu'l-Murtazavî.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1363). *El-Mebde ve'l-Mead*, tahkik: Abdullah Nuranî, Tehran: Müessesesi-i Mutalaat-i İslamî, Birinci Baskı.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1369). *Et-Ta'likat*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebu'l-A'lam ve'l-İslamî.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1376). *El-İlahiyyat min Kitabi's-Şifa*, tahkik: Hasan Hasanzde

- Âmulî, Kum: Mektebetu'l-A'lami'l-İslamî, Birinci Baskı.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1383). *El-İşarat ve't-Tenbihat mea Şerhi'l-Hâce Nsiruddin et-Tûsî ve'l-Muhakemat li-Kutbiddin er-Râzî*, tahkik: Kerim Feyzî, Kum: Matbuât-i Dinî, Birinci Baskı.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1404). *Eş-Şifa (Mantık)*, tahkik: Said Zâyid, Kum: Mektebetu Âyetillah Mer'eşî.
- Kutbiddin Şirazî, Mahmud b. Mesud (1388). *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, ekler ve talikat: Sadru'l-Müteellihin, tashih ve tahkik: Seyyid

- Muhammed Musevî, mukaddime: Seyyid Hüseyin Nasr, Tehran: Hikmet, Birinci Baskı.
- Misbah Yezdî, Muhammedtaki (1387). *Şerh-i İlahiyyat-i Şifa*, tahkik ve edit: Abdulcevad İbrahimifer, Kum: Müessesesi-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeynî, Birinci Baskı.
- Sadraddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1354). *El-Mebde ve'l-Mead*, tashih: Seyyid Celaluddin Âştîyanî, Tehran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran.
- Sadraddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1382). *Et-Ta'likat ale'l-İlahiyyat mine's-Şifa*, tashih, tahkik ve mukaddime: Necekulî Habibî, edit: Seyyid Muhammed Hameneî, Tehran: Bunyad-i Hikmet-i İslamîyy-i Sadra.
- Sadraddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1419). *El-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akhiyyeti'l-Erbac*, talikler: Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beşinci Baskı.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1379). *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, Mecmua- Âsâr içinde, c. 6, mukaddime ve dipnot: Murtaza Mutahharî, Kum: Sadra, Yedinci Baskı.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1392). *Mecmua-i Resâil*, editör: Seyyid Hâdi Hüsrevşahî, Kum: Bustan-i Kitab, Üçüncü Baskı, c. 1 ve 2.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1392). *Nihayetu'l-Hikme*, tshih ve talik: Gulamrıza Feyyazî, Kum: Müessesesi-i Amuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeynî, Yedinci Baskı.

Referanslar

- Ghotb al-Din Shirazi, Mahmud ibn Masud. 2010. *Sharh Hekmat al-Eshragh: Be Enzemmam Talighat Sadr al-Moteallehin*, Edited & Reserched by Seyyed Mohammad Musawi, Foreworded by Seyyed Hoseyn Nasr, Tehran: Hekmat, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1979. *Al-Najat fi al-Hekmah al-Elahiyah (Salvation in Divine Wisdom)*, Qom: Al-Mortazawi Library. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1984. *Al-Shefa; Mantegh (Healing; Logic)*, Researched by Said Zayed, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1985. *Al-Mabda wa al-Maad (Origin and Resurrection)*, Researched by Abdollah Nurani, Tehran: Islamic Studies Institute, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1991. *Al-Talighat (Annotations)*, Researched & Foreworded by Abd al-Rahman Badwi, Beirut: Islamic Media Press. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1998. *Elahiyat men Ketab al-Shefa (Theology in the Book al-Shefa)*, Researched by Hasan Hanzadeh Amoli, Qom: Islamic Media Office, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 2005. *Al-Esharat wa al-Tanbihat ma'a Sharh al-Khaje Nasir al-Din al-Tusi wa al-Mohakemat le Ghotb al-Din al-Razi (Signs and Notes with the Explanation of Khajeh Nasir al-Din al-Tusi and Trials of Ghotb al-Din al-Razi)*, Researched by Karim Feyzi, Qom: Religious Press, First Edition. [in Arabic]
- Jawadi Amoli, Abdollah. 1997 a. *Tabyin Barahin Ethbat Khoda (Explanation of the Arguments for the Existence of God)*, Qom: Esra, Second Edition. [in Farsi]
- Jawadi Amoli, Abdollah. 1997 b. *Rahigh Makh-tum (Sealed Wine)*, Qom: Esra, First Edition.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. 2009. *Sharh Elahiyat Shefa (Commentary of Theology Section of the Book Healing)*, Researched by Abd al-Jawad Ibrahimifar, Qom: Imam

- Khomeini Education and Research Institute, First Edition. [in Farsi]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1976. *Al-Mabda wa al-Maad (Origin and Resurrection)*, Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Iranian Association of Wisdom and Philosophy. [in Farsi]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1998. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Aghliyah al-Arbaah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Annotated by Mohammad Hosyn Tabatabayi, Beirut: Heritage Revival House, Fifth Edition. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2004. *Al-Talighat ala al-Elahiyat men al-Shefa*, Edited, Researched & Foreworded by Najafgholi Habibi, Supervised by Seyyed Mohammad Khamenei, Tehran: Sadra Wisdom Foundation. [in Arabic]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2001. *Osul Falsafeh wa Rawesh Realism (Principles of Philosophy and Method of Realism)*, Annotated by Morteza Motahhari. In: *Majmu'eh Athar (Collection of Works)*, vol. 6, Qom: Sadra, Seventh Edition, vol. 6. [in Farsi]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2014. *Majmueh Rasael (Collection of Treatises)*, Prepared by Seyyed Hadi Khosroshahi, Qom: Book Garden, Third Edition, vol. 1 & 2. [in Farsi]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2014. *Nehayah al-Hekmah (End of Wisdom)*, Edited & Annotated by Gholam Reza Fayyazi, Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute, Seventh Edition. [in Arabic]

Molla Sadrâ'nın Tanrı Kanıtlanması*

Fevzi Yiğit**

Özet

Bu makalenin yazılış amacı, Tanrı ispatlamasının, “metafizik geleneğe” varlık üzerinden yapıldığına dikkatleri çekmektir. Örneğin İslâm felsefesinin klasik dönem en büyük filozofu İbn Sînâ Tanrı kanıtlamasını “varlık olması açısından varlığın” idrakine dayandırmış ve bunu ancak sıddıklar dediği seçkin insan grubunun anlayabileceğini dile getirmiştir. Bu delili bir adım ileri götürerek varlığın birliği öğretisini tesis eden metafizikçi İbnü'l-Arabî'dir. Molla Sadrâ ise varlık hakkındaki yaptığı yetkin açıklamalarla delili sistematik ve gelişmiş bir forma ulaştırmıştır. Bu çalışmada Molla Sadrâ'nın Tanrı kanıtlaması varlık temelinde kapsamlı ve bütüncül olarak ele alınmıştır. Makaleyi teşkil eden alt başlıklar oluşturulurken Molla Sadrâ'nın *Mefâtihu'l-gayb* adlı eseri esas alınmıştır. O, bu eserde var olması bakımından varlığı, “akıl, nefis ve cisimden ibaret olan” üç çeşit cevheri ve arazi Tanrı'nın varlığına delil kılmıştır. Bunlara varlığın en yetkin formlarından birisi olan insan-ı kâmilî de ekleyebiliriz. Yine Molla Sadrâ müstakil başlık altında incelemese de varlığın zihinsel formlarına dair -ontolojik ve imkân delillerine- anlatılarda bulunur. Bu yüzden bu ikisini ayrı başlıklar altında incelemeye karar verdik.

Anahtar Kavramlar: İslâm Felsefesi, Molla Sadrâ, Tanrı Kanıtlanması, Varlık, Sıddıkın Delili.

Giriş

İslâm filozoflarının ve bilhassa Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl. 428/1037), Sühreverdi (öl. 587/1191) ve İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) gibi sistemci filozofların el-Evvel, Zorunlu Varlık, Nuru'l-Envâr ve Mutlak Gayb gibi isimlerle isimlendirdikleri varlık seviyesini ulûhiyet varlık seviyesinden üstte görmeleri, metafiziğin temel esaslarından biridir. İşte bu esas aynı zamanda tevhid inancının da temelidir.¹ İbn Sînâ; *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserinin ilgili pasajında Tanrı kanıtlamasına dair “sıddıkların hükmü” adını verdiği akıl yürütmede el-Evvel'in ispatı için “varlığı derinlemesine düşünme” dışında başka bir

* Bu çalışma *Trabzon İlahiyat Dergisi*nin 31.12.2023 tarihli 10/2 cilt ve sayısında yayınlanmıştır.

** Fevzi Yiğit | 0000-0001-9420-5186 | fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye.

¹ Sadruddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirazi Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 1.

delil ve açıklamaya gerek olmadığını söyler. Bu hükümde insan, var olması açısından varlığı tecrübe ettikten sonra zorunluluğa ve oradan da Tanrı'ya ulaşır.² Sıddıkların verdiği şekliyle Varlığa (el-Evvel) kendisi dışında delil getirilememesinin aklî nedeni, varlığın nihai gerçek olduğu, biricikliği ve eşsizliği iken mantukî dayanağı ise varlığın cins ve faslının olmamasıdır.³

İbnü'l-Arabî'ye göre müminler ve vahdet-i vücûd taraftarları (ehlü'l-vücûd) nezdinde Hak hissedilir ve görülür iken halk akledilirdir. Hakk'ın akılla idrak edilip gözle idrak edilemeyeceğini söylemek akla dayanan bir söz olmayıp bir tür söz oyunudur.⁴ Vahdet-i vücuda kail olmayan teolojik genel tavrın Tanrı'yı temelde hüviyet sahibi bir mevcut olmakla sınırlaması, teolojik ilginin kutsama ve tenzih etme merkezli oluşmasına neden olmuştur. Bu nedenle zâtu yönünden bilme ve araştırma alanının dışında itilen Tanrı, âlemle ilişkisi yani sıfatları yönüyle bilinmiş ve araştırılmıştır. Burada amaç Tanrı'yı tanımak değil insanın dünya ve ahiret mutluluğu olmuştur.⁵

Teolojik tavır Tanrı'yı mahiyeti üzerinden ispatlamaya çalışmaktadır. Mahiyeti açısından Tanrı fikri genel olarak teist (hüviyet sahibi), ateist (hüviyet sahibi Tanrı'yı olumsuzlayan), deist (âlemden ayrık) ve panteist (âleme içkin) ekollerin oluşmasına neden olmaktadır. Mahiyete bürünmüş Tanrı inancını ispatlamanın kolay olmadığı aşıkardır ve bu açısından Tanrı'yı sadece insan konu edinir.

İnsanın Tanrı'yı konu edinmesi hem kendi varlığını hem de çevreyi araştırmasından kaynaklanır.⁶ Filozofların metafizik ilmini teşkil etmesiyle birlikte Tanrı, metafizikte araştırılır olmuştur ancak metafiziğin konusu varlık olması açısından varlıktır. Molla Sadrâ'ya (öl. 1050/1641) göre de mahiyeti açısından Tanrı meselesi, metafiziğin konusu olmayıp onun meselelerinden birisidir ve bu yüzden kanıtı muhtaçtır.⁷

Molla Sadrâ, Tanrı kanıtlarını aklî ve naklî diye ikiye ayırır: Aklî kanıtların bütün öncülleri akla dayanırken naklî olanların bazıları akla bazıları nakle dayanır. Ona göre akla dayanmayan hiçbir kanıt ispat yapamaz zira aklî ispat zorunluluğu esas alır.⁸ Bununla be-

² Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy–Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 474; Kutbüddin Râzî, *Şerhü'l-işârât ve't-tenbihât* (Kum: Neşrü'l-Belâga, 1435), 3/67; Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlanması", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2021), 95.

³ Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli–Ömer Türker (İstanbul: Littera Yayıncılık, 2017), 2/92; Yiğit, "İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlanması", 96.

⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebu'l A'la Afifi (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, ts), 108; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, tsh. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 6/147.

⁵ Bayram Çınar, "İslam Kalamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları", *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 45.

⁶ Abdullâh Pakoğlu, *Çevre ve Tanrı* (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2023), 14.

⁷ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Hak ve Yakîn Yolunun Marifeti Hakkında Âriflerin İksiri*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017), 61.

⁸ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, "Tefsîru sûratü't-Tevhîd", *Mecmûâtü'r-Resâilü'l-Felsefiyyeti*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrasi'l-Arabî, 2001), 432.

raber ariflere ait özel bir ispat yöntemi daha vardır ki buna, *keşif* yöntemi denir.⁹ Keşif; soyut âlemde akıl, somut âlemde duyu ve hayal aracılığıyla gerçekleşir. Kanaatimizde aklın keşfine tenzih denirken duyunun keşfine teşbih denir. Teşbihin kaynağı varlıktır; kendisini cevher ve mevcutlarda gösterir. Dolayısıyla teşbihin amacı ontolojik yetkinlik ve tamlığı ortaya koymaktır. Tenzih ise Tanrı'nın, âlemi temsil eden yokluk, noksanlık ve eksikliklerden olumsuzlanmasını ifade eder. Bu durumda Tanrı kategorik durumların sınırlılığından soyutlanır ve O'nu nitelemek için kullanılan dilin yetersiz olduğu ifade edilir.¹⁰ Avamın ve vehmin baskın geldiği kimselerin yolu teşbih iken havasın ve aklın baskın geldiği kimselerin yolu tenzihtir. Allah ehli ise Onu tanıdıkları için bu iki yolu birleştirir. Bu birleşik yola tanıma (marifet) denir.¹¹ Molla Sadrâ'da Tanrı'yı tanıma ve Tanrı'yı kanıtlama yolları birbiriyle keşişir çünkü onun sisteminde varlık hem Tanrı'nın kendisi hem de Tanrı'yı kanıtlanmanın yoludur.

Makalemizin konu başlıkları şunlardır: Var olması açısından varlık kanıtı, ontolojik kanıt, imkân kanıtı, akıl kanıtı, nefis kanıtı, cisim kanıtı, araz kanıtı ve insan-ı kâmil kanıtı. Bunlar içerisinde en önemli ve esas olanın “var olması açısından varlık kanıtı” olduğu görülür. Molla Sadrâ'nın Tanrı kanıtlanması hakkında ülkemizde Hüsnü Aydeniz ve Sedat Baran'ın çalışmaları dışında doğrudan yapılmış bir çalışmanın olmadığı görülür. Aydeniz, çalışmasında Tanrı'nın bilinme imkânını tartışırken Baran ise iki ayrı makalede sıddıkîn ve nefis delillerini konu edinmiştir. Oysa bizim çalışmamız Molla Sadrâ'nın Tanrı kanıtlanmasını bütün yönleriyle ve kapsamlı olarak ele almaktadır. Yine Baran'ın çalışmasından farklı olarak Tanrı kanıtlanmasında “varlık vardır” önermesinin esas olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

1. Var Olması Açısından Varlık Üzerinden Kanıtlama (Sıddıkîn Delili)

Meşhur olan görüşe göre sıddıkîn delilini ilk olarak Fârâbî, varlık mahiyet ayrımı üzerinden ortaya koymuştur. Buna göre varlık ve mahiyet ayrımına tâbi her mevcudun varlığı, mümkün olup var olabilmek için zorunlu varlığa muhtaçtır. İbn Sînâ varlık mahiyet ayrımı hiç olmadığı kadar belirginleştirerek Tanrı ispatlanmasında bunu kullanmış olsa da o, en güçlü Tanrı kanıtlanmasının “varlığın derinlemesine düşünülmesinde” gizli olduğunu dile getirmiştir. Sühreverdî sıddıkîn delilini nur ve onun dereceli yapısı üzerinden açıklamaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî ve Davûd-î Kayserî (öl. 751/1350) gibi tasavvuf metafizikçileri varlığın birliği ve asaletine vurgu yaparak delili ileriye taşımışlardır. Delili son formunu veren Molla Sadrâ, varlık mahiyet ayrımını Fârâbî ve İbn Sînâ'dan, varlığın asaleti ve birliği prensibini tasavvuf metafizikçilerinden ve varlığın teşkîk ilkesini ise Sühreverdî'nin nurun teşkîk ilkesinden almıştır.¹²

⁹ Molla Sadrâ, “Tefsîru sûratü't-Tevhîd”, 325.

¹⁰ Daniel Gimaret, “Un Traité Théologique Du Philosophe Musulman, Abû Hâmid Al-Isfızârî”, *Mélanges De l'Université Saint-Joseph* 50 (1984), 210.

¹¹ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı (İkâzû'n-nâimîn)*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 47; Hüsnü Aydeniz, “Molla Sadrâ'da Allah'ı Bilmenin İmkânı ve O'nun Hakkında Konuşmanın Sınırları”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 355.

¹² Sedat Baran, “Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn”, *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 212-214.

Molla Sadrâ'ya göre “burhanların en etkilisi ve yolların en doğrusu Allah'ın zâtına zâtıyla delil getirmektir. Tabâtabâî bunu Zorunlu Varlığa varlık yoluyla ulaşmak olarak nitelendirir.¹³ Delili oluşturan önermeler varlığın apriori bilgisine ve bu bilgiye bağlı fitrî önermelere dayanır ve bu yüzden delilde araçlar artmaz. Çünkü bu delilinin en önemli özelliği araçlar kullanılmadan doğrudan varlık üzerinden ispatta bulunuyor olmasıdır. Dolayısıyla burada teselsül ve kısır döngünün batıl olmasından yardım almaya ihtiyaç yoktur.¹⁴ Başka bir deyişle delilin gücü burhandaki orta terime ulaşmanın kolaylığında saklıdır. Yani bu delil, “analitik yolla değil varlığın metafizik tecrübesi yoluyla (doğrudan) Zorunlu Varlığa bizi ulaştırır. Burada tecrübenin aracılığı gerçek bir aracılık değildir çünkü tecrübe eden, edilen ve tecrübe birdir. Öyleyse Zorunlu Varlık dışında bizi kendisine ulaştırarak bir illet yoktur.¹⁵

Nitekim şeylerin en açığı ve en çok bilineni varlıktır. Varlık, mutlak olması açısından Mutlak Varlığın tabiatı ve Vacib Teâlâ'nın hakikatinin kendisidir. Hakk-ı Evvel dışında hiçbir şey, varlığın hakikatinin kendisi olamaz. Yani var olması açısından varlık Tanrı'ya, Tanrı da âleme şahittir.¹⁶ Bu duruma Kur'ân'dan şu âyetle delil getirilir: “*Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?*”¹⁷ Ancak bu delilin illetten malule doğru yapılan bir delilendirme olduğu ve limmî burhana benzediği de savunulmuştur.¹⁸

Sıddıkîn kanıtlanması, “varlık” üzerine inşa olduğundan aşağıdaki önermeler üzerinden tanımlanabilir. Önermeleri açıklamadan önce varlıktan kısaca bahsetmek yerinde olur. Molla Sadrâ'nın varlık üzerine yaptığı en özlü ve etkili değerlendirmelerden birisi *Meşâîr*'de yer alır. Burada Molla Sadrâ, varlığın inniyeti ile mahiyeti arasındaki ters orantıya dikkatleri çeker. Şöyle ki varlık, inniyeti yönünden şeylerin en açığı iken mahiyeti ve tasavvuru yönünden ise şeylerin en gizlisidir. Varlık, zihindeki anlamı yönünden en açık olmasına rağmen dile getirilen bir kavram olması yönüyle en tarif edilemez olandır; yine o, içine aldığı fertlerin kapsamı açısından en geniş ve genel iken şahıslaşmada en özel olandır; hatta o, şahsiyet sahibi tek şeydir.¹⁹

Varlık mefhumunun ifade ettiği anlam bedihî olup nuranî basit hakikatin adıdır, ayân ve zihinlerde tahakkuk edip oluşandır. İşte bu yüzden onu, mahiyet ve cevherleşmeye bulaşmış mevcutlar gibi tasavvur etmek çok güçtür. Çünkü o, ilk tasavvur

¹³ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, tlk. Şeyh Abbas Ali (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1434), 2/207.

¹⁴ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, (Kum: Menşuratu Mustafevi, 1368), 6/25-26. Bu eser bundan sonra *Esfâr* olarak kısaltılacaktır; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler (el-Mezâhirü'l-ilâhîyye)*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022), 30.

¹⁵ Baran, “Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn”, 210.

¹⁶ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Esrârü'l-âyat*, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: İran Felsefe Akademisi Yayınları, 1402/1981), 26.

¹⁷ *Kur'ân Yolu* (Erişim 21 Haziran 2023), el-Fussilet 41/53.

¹⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/29; Tabâtabâî bunun innî burhan türünden bir burhan olduğunu ifade eder. Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, 2/208.

¹⁹ Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, 40.

edilendir hatta bizatihi tasavvur olunandır.²⁰ Bütün tasavvurları meydana getirdiği için bu durum bazılarının “varlığın dış dünyada asıl tahakkuk eden olduğunu” anlayamamasına neden olmuştur.²¹ Bunun bir diğer nedeni, varlığın şeyleri kuşatmasının, küllî olanın cüzi olanı kuşatması şeklinde olduğunun sanılmasıdır. Başka bir nedeni, varlığın kendinde cevher olduğunu düşünmektir. Oysa varlık, zâtında cevher ve araz değildir tam tersine her bir cevher ve araz, küllî mâhiyetin birer imgesidir.²² Diğer bir nedeni; zihnin, varlığın künhüne erebilme noktasındaki acizliğidir. Şöyle ki zihin, dış dünyada tekil bir şey olarak mevcut olmayan herhangi bir şeyin varlığını tam olarak takdir edememektedir. Başka bir deyişle gelişmemiş zihinler, maddî olmayan mevcutların varlığını kavrayamamaktadır. Bu yüzden ancak güçlü ve aydınlanmış zihinler lakıyyla düşündüklerinde varlığın hakikatinin her şeyin aslı olduğu ve dış dünyada varlığın bütün şeyleri mevcut kıldığı sonucuna ulaşabilmektedir.²³ Bu sonuca ulaşanlar genelde buna keşif ve sezgi ile ulaştıklarını söylerler. Sonrasında onlar bu bilgiye ulaşamamanın nedenlerini varlığının aşırı derecede yetkin ve güçlü, zuhurunun gözleri kör edecek kadar parlak, onu kavramaya çalışan zihinlerin yetersiz ve onun onlara yakınlığının ise aşırı olmasına bağlarlar.²⁴ Şu hâlde zihin, varlığı nispeten bilse de onu gerçek anlamda huzur ve keşif bilebilir.²⁵

Sıddıkîn delilinin üçü öncül den teşkil olduğunu ileri sürebiliriz. Bu öncüllerden oluşan kıyası şöyle kurabiliriz:

I. Varlık vardır, birdir, basit ve zorunludur.

II. Varlık mahiyetlere göre asalet sahibidir.

III. Varlık dereceli yapısı gereği ferdiyeti yönünden en mükemmel ferde sahiptir. Bu ferde Tanrı denir.

Şu hâlde Tanrı var demektir.

Birinci öncül “Varlık vardır” önermesidir. Molla Sadrâ felsefesinden elde edilen belki de en temel önermenin bu olduğunu düşünüyoruz. Aslında Tanrı kanıtlanmasında bu öncül tek başına yeterlidir. Bunu, “Varlık varsa Tanrı’da vardır” şeklinde de ifade edebiliriz. Buna göre aşağıda gelecek diğer önermelerin Tanrı’yı belirginleştirmeye ve anlamaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Molla Sadrâ’ya göre, varlık dediğimiz hakikat var olmasaydı, hiçbir şey mevcut olamazdı; lakin her şey mevcuttur. Şu hâlde varlık dışında mevcut

²⁰ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd fî Hikmeti’l-müte’âliye*, thk. Muhammed Zebihî-Cafer Şah Nazarî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1381), 1/19.

²¹ Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 32.

²² Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 32.

²³ Molla Sadrâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 1/55-57.

²⁴ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Mefâtihi’l-gayb*, thk. Necefkulu Habibî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1384), 1/518; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Arşa Ait Hikmetler*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 27-28.

²⁵ Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 32.

olduğu söylenen şeyler ya bir mâhiyettir ya da kusurlu ve noksan şeylerdir.²⁶ Bu değerlendirme Dâvûd-i el-Kayseri'nin varlıkla ilgili değerlendirmelerinin neredeyse aynısıdır.²⁷

“Varlık birdir” önermesi “varlık vardır” önermesinin bir sonucudur. Varlığın eşi ve ortağı olmadığı gibi onu sınırlandıran ikinci bir varlık yoktur. Varlıkta ikinci olarak farz edilen ne varsa ya birincinin aynısıdır ya da yokluğa aittir.²⁸ Şöyle ki var olması açısından iki varlık olsaydı biri noksan ve diğerine muhtaç olurdu. Oysa noksan ve muhtaç olmaklık varlığın değil yokluğun niteliğidir. Dolayısıyla varlık birdir, zâtıyla kaimdir ve gayrimî da kaim kılandır.²⁹

Birinci öncülde dile getirilen diğer bir önerme “Varlık zorunlu ve basittir” önermesidir. Varlık zorunludur ve onun dışındakilerin varlığı, “başkasıyla zorunlu olan” diye isimlendirilen mecazî varlıklardır. Dış dünyada var olan her şey zorunluluğun bir eseridir. Zorunlu Varlık basittir zira “varlık olması açısından varlığın” herhangi bir mahiyeti yoktur. Çünkü böyle olmasaydı o, her mevcudun varlığı olamazdı. Ayrıca varlığın mahiyeti olması onda imkân ve zorunluluğun karşımından meydana gelen bir yokluğu gerekli kılar ki bu, onun için imkânsızdır.³⁰

İkinci öncül “Varlık mahiyet karşısında asalet sahibidir” önermesidir. Varlık ve mahiyet ayrımı Molla Sadrâ felsefesinin temelini oluşturur. Buna göre varlık yansıyan, görünen ve gölge sahibi iken mahiyet yansıma, görüntü ve gölge konumunda olandır. El-Evvel, salt varlıktır ve varlığıyla (innîye) bütün var olanlar ondan sudur eder. Varlık, kendi olması yönüyle mevcuttur, mahiyet için bu söylenemez.³¹ Mahiyet varlığın nuru ile yokluğun karanlığı arasında yer alan bir berzahdır. Mahiyetin kendi olması açısından varlıktan ve zorunluluktan bir payı yoktur. Molla Sadrâ'ya göre varlıkları dikkate alınmaksızın mahiyetler, hakikatleri olmayan birtakım isimlerin verildiği putlar gibidir. Bu noktada Molla Sadrâ şu âyeti delil getirir: “*Bunlar sizin ve atalarınızın putlara taktığı boş isimlerden ibarettir. Allah putlara herhangi bir yetki ve güç (sulta) vermemiştir.*”³²

Üçüncü öncül “Varlık teşkiki bir yapıdadır” önermesidir. Varlığın gücü, önceliği ve yetkinliği mevcutların üzerine teşkik (dereceli anlamdaşlık) ile söylenir. Teşkiki anlamak zayıf akıllar için mümkün değildir zira teşkikte iki şey arasındaki birleşme ve ayrılmanın sebebi aynıdır. Dolayısıyla mevcutların birleşmelerinin ve ayrılmalarının nedeni varlıktır. Varlık; basit, tek ve aynî bir hakikat olmakla birlikte illet, malul, yetkinlik, noksanlık,

²⁶ Molla Sadrâ, *Esrârü'l-âyât*, 26-27.

²⁷ Dâvud el-Kayseri, *Mukaddemât*, çev. Hasan Şahin vd. (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 12.

²⁸ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, tlk. Mevla Ali en-Nuri, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi Encümen-i İslami-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1363), 240-241.

²⁹ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 240.

³⁰ Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 31.

³¹ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Kum: Müessesesi-i Bustân-ı Kitap, 1392/1972), 162.

³² En-Necm 53/23.

şiddet ve zayıflık gibi yönlerden dereceli bir yapıya sahiptir.³³ Mahiyetlerde teşkîk gerçekleşmez zira onun fertleri ancak zâtlarına eklenti durumlar dolayısıyla farklılaşır. Teşkîk varlığın mertebeli yapısına işaret eder ve dolayısıyla üst varlık mertebeleri var olmadan aşağı varlık mertebelerinin meydana gelmesi imkânsızdır.³⁴

Molla Sadrâ, Eş'ârî kelamcılarının ileri sürdüğü şöyle bir itirazı dile getirir: Varlıkta teşkîki kabul etmek, mevcudiyet sahibi her şeyin Zorunlu Varlık olmasını gerektirir.³⁵ Molla Sadrâ bu itiraza cevap verirken teşkîk düşüncesinin tam da böyle bir yanlış anlamayı gidermek için geliştirildiğini söyler. Şöyle ki, Zorunlu Varlık dışında başka bağımsız varlıklar kabul etmek, Zorunlu Varlığın çoğalması anlamına gelir. Hâlbuki Zorunlu Varlık hakikati tam, zâtu sonsuz kuvvet ve şiddete sahip kâmil varlıktır. Bu yüzden ezanda Allah-u Ekber denilmektedir ki bu cümlenin varlığın teşkîki niteliğine işaret ettiği söylenebilir. Öncelik, şiddet ve zorunluluk açısından Zorunlu Varlıkta herhangi bir zayıflık, kusur ve noksanlık yoktur. Mevcutlardaki kusur ve noksanlık, varlığın aslından kaynaklanmayan tam aksine onların vukuunun mertebelerindeki yokluktan ve kusurdan kaynaklanan bir durumdur. Buna yirmi dört ayar altının ayarının düşürülmesini örnek olarak verebiliriz.³⁶ Başka bir izaha göre teşkîk varlığın derecesinin azalmasına bağlı olarak güç ve etkinliğinin azalması anlamına gelir. Bu, sudûr süreciyle -ki açılım ve aynı zamanda uzaklaşmayı ifade eder- varlığın gücünün zayıflaması ve azalmasıyla “varlığı, kuvve ve istidadının kendisi olan” heyûlâya ulaşması anlamına gelir.³⁷ Buna da ışığın şiddetinin azalması veya dalga boyunun kısalıp genişlemesi veya yüksek voltajlı elektriğin voltajının düşürülmesi örnek verilebilir.

Son olarak Molla Sadrâ'ya göre sıdıkkılar; peygamberler, imamlar, müteellih filozoflar ve veliler gibi seçkin kişilerdir. Molla Sadrâ, genel olarak yaptığı gibi burada da tabiri caizse İslâm felsefesinin gerçek kurucusu olduğunu söylediği velayet kandilinin en parlak nuru, Arap'ın hakîmi ve yaratılmışların imamı Hz. Ali'nin şu sözlerini, onun gerçek bir sıdıkk olduğuna yönelik olarak yorumlar: “Eğer perdeler kaldırılrsa yakînim artmaz.” “Bir şey görmedim ki onda veya ondan önce Allah'ı görmemiş olayım.” “Kalbim rab-bimi gördü.” “Allah nesnel anlamda olmaksızın hem her şeyin içindedir hem her şeyin dışındadır.” Hz. Peygamber Hz. Ali'ye “Allah vardı, O'ndan başka bir şey yoktu” sözünü söylemiştir. Buradan hareketle Molla Sadrâ, burhanlar sayesinde Zorunlu Varlığın bilinmesine yakîn, burhanlara ihtiyaç olmaksızın Tanrı hakkında marifet meydana gelmesine “görme, müşahade ve ihsan” adını verir. Bu yüzden Hz. Peygamber ihsanı, “Hakk'ı görüyormuşçasına kulluk etmek” olarak tanımlamıştır.³⁸

³³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/14-15; Fevzi Yiğit, “İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkîk Niteliği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (Haziran 2020), 75-76.

³⁴ Muhammed Tâkî Misbâh Yazdî, *el-Menhecü'l-cedîd fi ta'limi'l-felsefe*, Nşr. Muhammed Abdü'l Münim el-Hakanî (Beyrut: Dârü't Teârifî li'l-Matbûât, 2008), 2/366.

³⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/17-18.

³⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/24; Molla Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 22-25; Yiğit, “İbn Sînâ'da Sıdıkkın Delili: Tanrı Kanıtlanması”, 10; Engin Erdem, “İbn Sînâ'nın Metafizik Delili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 102.

³⁷ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 235; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/25-26; Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 30.

³⁸ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 243.

1.1. Mükemmel Varlık Düşüncesi Üzerinden Kanıtama/Ontolojik Delil

Molla Sadrâ teknik anlamda ontolojik delilden bahsetmez. Onun anlatımlarında, sıddıkîn deliliyle iç içe geçmiş bir biçimde ontolojik delile işaretler vardır. Buna göre o, zihinsel açıdan Zorunlu Varlığı kendisinden daha mükemmeli tasavvur olunamayan bir varlık olarak kabul eder. Böyle bir varlığın hakikatinin iki tane olması, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir varsayımdır.³⁹

Molla Sadrâ konuyu “basit varlık” tasavvuru üzerinden tartışır. Buna göre iki tane “basit varlığın” mevcut olduğunu farz etmek gerçeğe aykırıdır çünkü onların basit olmaları iki tane olmalarına manidir. Şayet iki tane basit varlık olsa, kesinlikle birinin diğerinden daha tamam ve daha güçlü olması, diğerinin ise malul olması gerekir. Mevcut iki varlık arasındaki farklılıklar şu ihtimallerden hariç değildir: Ya “hareket ve siyahlık gibi” zât ve hakikat yönünden, ya “at ve insan gibi” hakikatın bir cüzü olması yönüyle dış dünyadan, ya “beyazlık ve siyahlık gibi” zihin yönünden, ya “açık ve koyu siyahlık” gibi müşterek hakikatindeki noksanlık ve kemâl cihetinden, ya da okuma yazma bilmeme gibi arızî ve sonradan eklenen bir sebepten dolayıdır. Bütün bu cihetlerden herhangi birinin, “basit varlığın” taaddüdüne sebep olması mümkün değildir. Çünkü birinci ihtimal varlığın hakikati tek olduğundan, ikinci ihtimal varlık basit olduğundan, üçüncü ihtimal “basit varlık” mükemmel olduğundan, dördüncü ihtimal her noksan ve mahdud olan şeyin varlığı böyle olmayanın malulü olduğundan ve basit varlığın nicelik, nitelik ve benzeri gibi haricî bir tahsis ediciden sonra gelmesi imkânsız olduğundan geçersizdir.⁴⁰

Molla Sadrâ'ya göre, iki basit varlığın farz edilmesi ne kadar saçma ise iki ilâhın farz edilmesi de o kadar saçmadır. Şöyle ki, âlem bütünlüğü açısından bir olduğuna göre onun ilâhı da bir olmalıdır. Zira malulün şahıslaşması, ona vücut veren illetin şahıslaşmasına (teşahhus) bağlıdır. Her şeyin varlığı, teşahhusunun aynısı; teşahhusu da vücudunun aynısıdır. Varlığı bağışlayan, o şeye şahsını da bağışlar. Şahsı yönünden bir şeyin iki varlığı ve iki şahsiyeti olamayacağı gibi, iki var edeni ve şahsiyet vereni de olamaz; bu, aklın ve hikmetin ilkelerine aykırıdır. Nitekim âyette şöyle buyurulmuştur: “*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.*”⁴¹ Âyetin manası çoğunluğun zannettiği gibi “faraza iki ilah olsaydı aralarında çatışma ve kavga çıkardı” şeklinde değildir. Çünkü bu şekildeki bir yorum, hitabî hatta şiirseldir.⁴²

1.2. Mümkün Varlık Üzerinden Kanıtama

Molla Sadrâ, mümkün varlık üzerinden kanıtama yapmayı sıddıkîn deliline yakın bir ispatlama olarak kabul eder. Sıddıkîn delilinde Tanrı, “kendinde olan ile” yani varlık yönüyle ispatlanmıştı. Burada ise O, kendisinde olmayan ile yani imkân ile kanıtlanır. Başka bir deyişle sıddıkîn delilinde varlığın hakikatine nazar edilirken burada ise mevcudun

³⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/14-15, 24.

⁴⁰ Molla Sadrâ, *Esrârü'l-âyât*, 32.

⁴¹ El-Enbiyâ 21/22.

⁴² Molla Sadrâ, *Esrârü'l-âyât*, 34.

mefhumuna nazar edilir.⁴³ Fazlur Rahman'a göre bu kanıt, Tanrı'yı ispatta en güçlü ve en önemli kanıtlardan birisidir.⁴⁴

Yukarıda bahsi geçtiği üzere mevcutlar imkân ve mahiyetin iliştği varlıklardır. Buna göre mevcut, nefsi'l-emirde ya özdeşliği yönünden zâtı mertebesindedir ya da yokluktan sonra varlık (kuvveden sonra fiil) mertebesindedir. Birinci mevcut, mevcudiyete dair bütün ilgi ve nispetler atılınca kendinde mevcut olduğu görülen Zorunlu Varlık iken ikincisi mümkün bir mahiyettir. Zâtı dolayısıyla mümkün olan, gerçekte mevcut değildir zira imkân; varlık, yokluk, sübutî ve yokluksal bütün sıfatların kendisinden zorunlu olarak olumsuzlanabildiği şeydir. Mümkün ister istidadı ölçüsünce maddede isterse kendinde bulunsun kuvveden hali değildir. Mümkünleri kuvve halinden fiil haline çıkartacak salt fiil (yetkin) ve aynı zamanda tercih edici olan bir varlığa ihtiyaç duyulur ki bu varlık Zorunlu Varlıktır. Aksi halde teselsül meydana gelir ve bu da muhaldir.⁴⁵

Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye* adlı eserinde varlıkta ancak Zorunlu Varlığın hüviyet sahibi olduğunu dile getirir. Buna göre mümkünlerin hüviyetleri, Onun nurunun ışıkları ve varlık denizinin sızıntılarıdır. Şu hâlde gayrı vasıtasıyla mevcut olabilen bir şey ancak bizatihi mevcut olan aracılığıyla mevcut olabilir. Eğer böyle olmadığı söylenirse bu durumda teselsül meydana gelir. Molla Sadrâ, "*Dikkat edin halk ve emir onundur.*"⁴⁶ âyetine işaret ederek Vacip Teâlâ'nın zâtıyla kaim olduğunu, mahiyet sahibi mevcutların ise Onun iş, tavrı, itibar, yön ve haysiyetleri olduğunu dile getirir.⁴⁷

İmkân delilinde ispat, teselsül üzerinden yapılırken mümkün mevcutlar tek tek veya bütün olarak ele alınır. Bütün olarak ele alındığında akıl yürütme şöyledir: Eğer mümkünlerden oluşan bir birliğin, birliğini varlığa çıkartacak bir tarafı (ucu) olmazsa herhangi bir ferdinin illet ve malul olması söz konusu değildir. Çünkü birliğin bütünü mümkündür ve mümkün olmak yönünden fertlerinden birinin diğerine üstün olması söz konusu değildir. Oysa birliğin mevcut olması bir tarafının kendi başına mevcut olan Zorunlu Varlık olmasıyla mümkündür.⁴⁸

Molla Sadrâ'ya göre mahiyetler varlığın hakikatine dâhil olmayıp tam tersine "varlığın hakikatinin aslından" dışarıda olmalarını temsil eden eksiklikler ve yokluklardır. Hatta mahiyetler varlık kazanınca varlıkları güç ve şiddet yönünden azalır; zira terkibi bir varoluşa sahip olurlar.⁴⁹ Bunlar bağıl, eksik ve muhtaç olduğundan bağımsız, tam ve muhtaç olmayan bir varlığa dayanmaları gerekir.⁵⁰

⁴³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/27.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Şadrâ* (New York: State University of New York Press, 1975), 126.

⁴⁵ Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/27-28.

⁴⁶ El-Â'râf 7/54.

⁴⁷ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 160.

⁴⁸ Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/26-27.

⁴⁹ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 161.

⁵⁰ Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd*, 2/366.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere imkân kendisi açısından gayrıyla taalluku zorunlu kılmadığı gibi mahiyet de illete duyulan ihtiyacın sebebi olamaz. Zira mahiyet var kılanla bağlantı kurabilecek var kılınmış (mecul) bir şey değildir. Yine mahiyet bizzat mevcut değildir; o ancak bilaraz ve tâbi oluş yoluyla mevcuttur.

2. Aklın Varlığı Üzerinden Kanıtlama

Molla Sadrâ'nın *Mefâtihi'l-gayb* kitabında Tanrı kanıtlanması için dile getirdiği ikinci delil varlığı açısından akıldır. Akıl ve bundan sonra işlenecek olan nefis delilinin her ikisi de üstün delillerdir zira insanın kendini bilmesi, bu iki vasıtayla kesintisizce devam eder.⁵¹ Akıl deliliyle nefis delili karşılaştırılınca bir açıdan akıl delilinin başka bir açıdan nefis delilinin üstün olduğu görülür. Nitekim akıl nefse göre Tanrı'ya daha yakın olduğu için akıl delili nefis delilinden, "giden ile gidilen yol aynı olduğu" için nefis delili akıl delilinden daha üstündür.⁵² Ayrıca ontolojik açıdan nefis, merkezinde aklın olduğu bir daireye, akıl da merkezinde el-Evvel'in bulunduğu bir daireye benzer.⁵³

Aklın varlığını kanıtlamak için herhangi bir ispatta bulunmaya gerek yoktur çünkü insanın benlik bilinci ve kendini idraki apriori/önsel ve apaçık olup aklın bir sonucudur. Ancak burada bir zorluk vardır. İnsanlar kendilerini idrak vasıtasıyla aklın varlığına ulaşırlar da maalesef onun Tanrı'ya delaletini rahatlıkla kavrayamamaktadırlar. Çünkü benlik bilincinin apaçık olması bunun zihinsel idrakini apaçık kılmaz.⁵⁴

Aklın Tanrı'ya delaleti doğrudan ve dolaylı birçok yolla gerçekleşir. Dolaylı delaletin yollarından biri nâtk nefsin akıl vasıtasıyla bilfiil akıl olmasıdır. Şöyle ki insanın sahip olduğu bilkuvv ve akıl ancak "bilfiil bir akıl" tarafından fiiliyata geçirilir. Bilfiil akılları sonsuzca geriye götürmeyeceğimize göre kendiliğinden bilfiil olan bir aklın bulunması gerekir ki bu da Tanrı'dır. Bu yollardan bir başkası, heyûlâ ile sûret arasındaki birleşmenin akıl sayesinde gerçekleşmesidir. Mutlak sûret heyûlânın varlığından öncedir; sûret cismin varlığında heyûlâyla ortak illettir ve cisimde onun yok olmasını engeller.⁵⁵

Bu yollardan bir diğeri, feleklerin akli bir gayeye sahip olmasıdır. Onların gayeleri şehvî veya gazabî bir gaye olmadığı gibi aşağılarında veya üstlerinde yer alan herhangi bir cisim de olamaz. Şu hâlde onların gayeleri, küllî olarak maddeden ayrık ve sonsuz güç sahibi kutsî bir akıldır. Aklın Tanrı'ya delaleti ise doğrudandır. Nitekim Hz. İbrahim feleklerin hareketlerini ve onların yeryüzündeki etkilerini müşahade edince buradan Tanrı'nın varlığına istidlalde bulunmuş ve şöyle demiştir: "Yüzümü bir hanif olarak göklerin ve yerin Yarattıcısına döndürdüm. Ben müşriklerden değilim."⁵⁶

⁵¹ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 121.

⁵² Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 248-249.

⁵³ Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/29.

⁵⁴ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 245-246.

⁵⁵ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 245-246. Sühreverdi'ye göre de cismi oluşturan sûret ve maddenin bir araya gelmeleri ancak Tanrısal bir zorunlulukla gerçekleşebilir. Şihâbüddîn es-Sühreverdi, *Hikmet Parıltıları (Kitâbü't-telvîhât)*, çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 400.

⁵⁶ El-En'âm 6/79; Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/30.

Molla Sadrâ, orijinal bir yorumla imanı bilfiil akıl ile özdeşleştirir. Şöyle ki iman hal-kün ve havasın imanı olarak ikiye ayrılır. O, birincisini bir tür taklit, ikincisini ise nefsi kuvveden fiile, noksanlıktan kemâle çıkaran, cisimler ve karanlıklar âleminden ruhlar ve nurlar âlemine yükselten ve Tanrı'ya kavuşmaya hazır hale getiren akfî bir nur olarak de-ğ erlendirir. Bu nur, önceki filozoflar tarafından “bilfiil akıl” diye adlandırılmıştır.⁵⁷

3. Nefsin Varlığı Üzerinden Kanıtama

Molla Sadrâ'ya göre siddikîn delilinden sonra en güçlü delil budur.⁵⁸ O, nefis deli-liyle ilgili olarak şu iki âyeti zikreder: “Nefislerinizde açık kanıtlar vardır, hiç görmüyor musunuz?”⁵⁹ “Varlığımızın delillerini... kendi nefislerinde onlara göstereceğiz.”⁶⁰ O, *Esfâr*'da bu delili tabiatçıların benimsediğini dile getirir.⁶¹ Nefis ve akıl delilinde görme ve olmaya dayalı bilgi ve tecrübenin kesinliği varken diğer delillerde ancak ilmi bir ke-sinlikten söz edilebilir.⁶²

Molla Sadrâ, nefis meselesini metafizik bir mesele olarak inceler. Ona göre insan nefsi Tanrı'nın varlığına delildir zira nefis, insan bedeninin üzerine taşan Allah'ın nurlarından bir nurdur. Yaratılışının başlangıcında o, mümkün ve hâdis olsa da aslı itibarıyla soyut ve yüce bir cevherdir. Dolayısıyla o, ortaya çıkarken bilgiden hali bilkuvve akıl iken, kendi-sini yetkinleştiren bir fail sayesinde bilfiil akıl olur.⁶³

Meseleyi biraz daha açmak gerekirse nefsin sudûrun hem iniş hem de çıkış yayında mücerret ve maddî dünya arasında bir tür berzah olduğu görülür. Şöyle ki cismanî âlemin varlığı küllî nefsin bir sonucu iken tikel bir nefsin zuhuru için bedene ihtiyaç duyulur ve dolayısıyla herhangi bir nefsin ancak bir bedeni vardır. Sudûr aracılığıyla meydana gelen cismanî âlem, urûca/çıkışa geçtiğinde cansızlıktan canlılığa geçişte nefse ihtiyaç duyar. Böyle olmasaydı bütün cisimlerin nefis sahibi olması gerekirdi. Çünkü bütün cisimler ci-simlikte ortaktır.⁶⁴ Cismanî kuvvetlerin -ister nefis ister cismanî sûret ve isterse cismanî bir araz olsun- nefsin illeti olması muhaldir. Çünkü bu sayılanların etkileri ancak konum ve durum aracılığıyla olur. Oysaki nefsin bir konumu ve durumu yoktur. Aynı şekilde bir şey kendisinden daha şerefli olan başka bir şeyden meydana gelir. Buna göre nefis cirmanî kuvvelerden daha şereflidir. Şu hâlde onu meydana getiren madde ve cirimlerden daha mukaddes olan Zorunlu Varlıktır.⁶⁵

⁵⁷ Molla Sadrâ, *Esrârü'l-â-yât*, 28.

⁵⁸ Molla Sadrâ, *Esrârü'l-â-yât*, 27.

⁵⁹ *Ez-Zâriyât* 51/21.

⁶⁰ *El-Fussilet* 41/53.

⁶¹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/44.

⁶² Sedat Baran, “Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Nefs”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 47.

⁶³ Molla Sadrâ, *Mefâtihü'l-gayb*, 248.

⁶⁴ Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/31; *Tabâtabâi, Nihâyetü'l-hikme*, 2/215.

⁶⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/46.

Burada iki güçlükten bahsedilebilir: Birincisi, eğer cismanî kuvvetler ancak konum sahibi olmaları yönünden etki yapıyorlarsa bu durumda cisimlerin mufânk ilkelerden etkilenecekleri gerekir. Molla Sadrâ buna şöyle cevap verir: Cisim ve maddelerin kendileri ilkelerden etkilenecekleri mevcut olurlar, konumlarından etkilenecekleri değil. İkinci güçlük şudur: Nefis soyut olduğu için bedene etki edememesi gerekir. Bunun cevabı şöyledir: Nefis soyut olması itibarıyla bedeni etkilemez tam aksine bedeninin tamamı ve bağlantılı olması açısından ona etki eder.⁶⁶

Nefsin mahiyeti gereği maddeye gömülmeyip yücelebilmesi için insanın uğraş vermesi gerekir ki bu uğraş verene salık denir. Molla Sadrâ'ya göre salikin Allah'ın marifetine ulaşabilmesi için benlik dağıtımını parçalaması gerekir. Bu parçalamaya "gerçek olmayan benlik algısını" yok etme ve insanın özünde saklı bulunan Hakk'ın nûrunu keşfetme yoluyla gerçekleşir.⁶⁷ Molla Sadrâ yine orijinal bir yorumla aşk ve nur yolunu akıl yolu olarak değerlendirir.⁶⁸

Aşk ve akıl insanı halife kılan özelliklerin başında gelir. Molla Sadrâ'ya göre A'râf sûresi 179. âyette ifade edildiği üzere Tanrı, Hz. Âdem'in zürriyetinden söz almıştır. Şöyle ki, insanlardan rububiyet ikrarında bulunmaları istenmiş ancak varlık ikrarında bulunmaları istenmemiştir. Zira varlık ikrarında bulunmak için var olmak dışında ayrıca başka bir şeye ihtiyaç duyulmaz.⁶⁹ Şu hâlde Zorunlu Varlık delile ve açıklamaya ihtiyaç duymayan fitrî bir emirdir. Bu, halkın fitratında da görülür zira insanlar korku ve zorluk hallerinde doğal olarak Tanrı'ya dayanır ve yönelir. Ancak bazı ateistler, tabiatçılar, tesadüfçüler ve vehim kurbanı kişiler fitrattan uzaklaştıklarından böyle durumlarda farklı tepkiler verebilirler.⁷⁰ Nitekim bireysel bilinç tanımı gereği bir örtüdür ve ilâhî aklın gözleri kör eden ışığı kıldığı ölçüde varlığı söz konusudur.⁷¹

4. Cismin Varlığı Üzerinden Kanıtlama

Molla Sadrâ; kalamcılarının, cisimlerin hareket ve sükûn hallerini -devir ve teselsülün imkânsızlığını da- esas alarak onların hâdis olduğunu ortaya koymalarını ve buradan Tanrı'ya ulaşmalarını güzel bir yol olarak kabul eder. Ancak ona göre cevherî hareket yani cismanî zâtların sürekli yenilenerek hâdis olduğu fikri kabul edilirse delil tamam olur.⁷² Tabâtabâî'ye göre de hudûs delili cevherî hareket teorisinin eklenmesiyle burhanî bir form kazanmaktadır.⁷³

⁶⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/46-47.

⁶⁷ Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı (İkâzü'n-nâimîn)*, 21.

⁶⁸ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 248.

⁶⁹ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 241. Sadrâ'nın bu yorumu genel felsefesine ve nefis görüşüne uygun düşmemektedir.

⁷⁰ Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/38.

⁷¹ Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan (İstanbul: Ribat Yayınları, 1982), 101.

⁷² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/47.

⁷³ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, 2/216.

Berberlerinde varlık ve yokluğa dair herhangi bir şey şartı olmaksızın cisimler; müşterek ve benzerdir. Cisimler zâtlarına eklenti olan şeylerle birbirlerinden ayırt olunurlar; örneğin miktarlar, heyetler, yetkinlikler ve sûretler gibi. Başka bir deyişle cisimleri birbirinden farklılaştıran şey, cisim olmaktan farklı bir şeydir. Yine herhangi bir cismin cisim olması yönüyle diğer cisimlerden ayırt olunması, şeyin kendisini öncelemesini gerektirir ki bu imkânsızdır. Şu hâlde cisimleri birbirinden farklılaştıran nihai sebep Tanrı'dır. Cismanî âlemin Tanrı'yla bağlantısı kitabın yazarıyla bağlantısı gibidir. Akıl âleminin Tanrı'yla ilgisi ise bir insanın kendi sözüyle ilgisi gibidir.⁷⁴

Cismanî evrenin Tanrı'ya delil oluşu insanların çoğunluğu açısından daha aşikârdır. Bir Kur'ân âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “*Biz ayetlerimizi âfakta...onlara göstereceğiz.*”⁷⁵ Allah Teâlâ; yerin ve göklerin yaratılışına bakanları, sanatının eserleri ve varlığı hakkında düşünenleri övmüştür.⁷⁶ Bu delil bir yönüyle hudûs deliline bir yönüyle de gaye ve nizam deliline benzer. Molla Sadrâ gaye nizam ve inayet delillerine işaretlerde bulunur. Ona göre âlem Tanrı'nın kelimeleri, âyet, tavır, hal ve işleridir. Allah'ın Hz. Âdem'e öğrettiği isimler zâta delalet eden sıfatlardır ki bunlar âlemde mevcudiyet bulan varlıkları temsil eder.⁷⁷ Âlem bütün parçalarıyla güzel bir nizama sahiptir ve dolayısıyla bu, âlemin varlığı, iş ve işleyişinde tesadüfe yer olmadığını ve inayetiyle kendisini bir yaratanın olduğunu gösterir.

5. Arazların Varlığı Üzerinden Kanıtlama

Diğer bir kanıtlama cisimlerin hal ve arazları üzerinden yapılır. Şöyle ki, âlemdaki en aşikâr ve şumullü araz harekettir. Etrafımızdaki cisimlerin bazı vakitlerde, gökyüzü cisimlerinin ise sürekli olarak hareket ettikleri görüldür. Hareket bitişik bir uzamdır ve sürekli olarak hareket eden ve ettireni gerektirir. Hareketli olan dönüşen ve değişen bir şeydir. Hareketin faili ise zamanın dışında olup onu mevcut kılandır. Şu hâlde onun akıl veya aklın fevkinde bir varlık olması gerekir ki o da Tanrı'dır.⁷⁸

Molla Sadrâ'ya göre hareket faili açısından cevhere, cevher ise Zorunlu Varlığa dayanır. Hareketin gayesinin zamansal bir şey olması söz konusu değildir çünkü bu, hareketin sona ermesi anlamına gelir; oysa hareket sonsuzdur. Hareketin gayesi Tanrı'dır çünkü Tanrı sonsuzdur. Eğer aksi olsaydı hareketin sona ermiş olması gerekirdi.⁷⁹

Yön sahibi olması açısından hareket, yön ve cihetleri sınırlandıran şeye delalet eder. Bu şeyin, “bir mekân ve cihette olamayan” ibdâya ait bir cirim olması hatta uç ve sınırları -ki bunlar cirim ve ahiret âlemidir- toplayan bir berzah olması gerekir. Berzahlar

⁷⁴ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 249-250; Osman Karaağaç, *Tanrı ve Yaşam* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 131.

⁷⁵ El-Fussilet 41/53.

⁷⁶ El-Âl-i İmrân 3/189.

⁷⁷ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 241.

⁷⁸ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 251. Hareket delilinin İslâm filozofları arasındaki ilk ve en yetkin örneklerinden birisi Ebû Hâmid İsfizârî'ye aittir. bk. Gimaret, “Un Traité Théologique Du Philosophe Musulman, Abû Hâmid Al-İsfizârî”.

⁷⁹ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 252.

nihayetinde mevcutlara, mevcutlar varlığı, varlık ise Tanrı'ya delalet eder. Sonuç olarak hareketi sebepleri ve ilkeleri açısından geriye doğru sardırduğumuzda kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye ulaşırız.⁸⁰

6. İnsan-ı Kâmilin Varlığı Üzerinden Kanıtama

Molla Sadrâ'ya göre âlem büyük bir insan ve apaçık bir kitap; insan ise küçük bir âlem ve onun seçilmiş bir nüshası gibidir. Âlem ve insana nazar edilince bazı kısımlarının diğerlerinden daha değerli ve yüce olduğu görülür. Bu durumda âlemin bâtını zahirinden daha üstündür tıpkı insanın ruhunun bedeninden daha üstün olması gibi.⁸¹ Bu noktada Molla Sadrâ'nın İbnü'l-Arabî'den oldukça etkilendiği görülür. İbnü'l-Arabî'ye göre insan-ı kâmil Rabbine en güçlü delildir zira o, bütün varlık mertebelerini kendisinde toplayan en yetkin varlıktır. "İnsan Tanrı sûretinde yaratılmıştır" derken kastedilen de insan-ı kâmilidir. Yani insanın hüviyet ve hakikati yaratıcısının hüviyet ve hakikatiyle aynıdır.⁸² Tanrı; insanı kâmil bir bütün olarak kendisine tam anlamda delalet eden eksiksiz bir delil olarak yaratmıştır.⁸³

Molla Sadrâ'ya göre sudûr insan-ı kâmil ile başladığı gibi urûç da onunla sona erer. Nitekim Zorunlu Varlığa en yakın olan mümkün fert diğer mümkünlere nazaran üstünlük ve öncelik kazanır⁸⁴ ki bu fert, akl-ı evveldir (insan-ı kâmil). Şöyle ki, âlem gibi hüviyet sahibi her bir şey, "bilfiil bir" ve "bilkuvve çoktur." Âlemin bir hüviyeti vardır ki o da zâtının sûretidir yani İlk Akıldır. Onun dışındakiler İlk Aklın hüviyet ve varlığını kabul eden madde menzilesindedir.⁸⁵ Başka bir deyişle İlk Aklın zâtı Rabbin nuruyla nurlanmış olduğundan eşyayı olduğu gibi bilir.⁸⁶

Molla Sadrâ'ya göre insan-ı kâmil Allah isminin mazharı ve onun halifesidir. İnsan-ı kâmil kendisi dışındaki bütün mevcutlara burhandır. Allah her şeyin faili ve gayesi iken insanı kâmil de bütün mevcutların gayesidir. Bunun için hadis-i şerifte "Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım" buyurulmuştur. Hz. Muhammed'in belirgin bazı mucizeler yapmaması onun her şeye burhan olmasından dolayıdır.⁸⁷

Anlaşılan insan-ı kâmilin Tanrı'ya delaleti doğrudandır çünkü o, Tanrı'ya benzeyen en mükemmel varlıktır. Başka bir deyişle insan-ı kâmilin yukarıda dile getirilen bütün varlık basamaklarını kendinde topladığı görülür. Şu hâlde insan-ı kâmil ve imamet fikrini kabul eden bir anlayışın felsefe ve akıl yolundan ayrılması kabul edilemez.

⁸⁰ Molla Sadrâ, *Mefâtihü'l-gayb*, 251.

⁸¹ Molla Sadrâ, *Esrârü'l-âyât*, 34-35; Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/38.

⁸² İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 214-215; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/463.

⁸³ Sadreddin Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 249.

⁸⁴ Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/26-27.

⁸⁵ Molla Sadrâ, *Mefâtihü'l-gayb*, 236.

⁸⁶ Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 98.

⁸⁷ Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 69-70.

Sonuç

İslâm filozofları, varlık piramidinin tepesine el-Evvel, Vâcibü'l-vücûd, el-Hakk, Mutlak Gayb, Zât ve Vâcip Teâlâ gibi isimlerle ifade edilen “salt varlığı” koyarlar. Bu varlık, kendisini bütün varlık mertebelerinde gerçekleştiren nihai varlıktır. Onu tespit etmek ve şuuruna ermek için var olmak yeterlidir. Şu hâlde varlık bilgisi apaçık ve önseldir ancak bunun zihinsel idraki böyle değildir. İşte felsefe ve kanıtlama burada devreye girer. Buna göre “Varlık vardır” önermesinin idrakine varmak Tanrı'nın varlığını kabul etmeyi, bunu kabul etmek de mevcutların varlığını kabul etmeyi gerektirir. Burada “Varlık vardır” önermesinin doğruluğunun sağlanması yapılırken, varlığı, dış dünyadaki mevcutlardan bir mevcut olarak değerlendirmek yanlıştır. Aynı şekilde Tanrı'ya diğer mevcutların paralelinde veya yanında olan bir mevcut olarak kabul etmek doğru değildir. Böyle bir kabul Tanrı'ya anlayamamak dolayısıyla onu kanıtlanamamak anlamına gelir. Doğrusu Tanrı'nın bütün mevcutları var kılan varlığın ta kendisi olduğudur. Tanrı ile mevcutlar arasında ontolojik ayrıklığa dayanan bir ilgi kurmak onu belirsiz, insan biçimci, saçma ve hatta komik durumlara sokmak anlamına gelir. Böyle bir Tanrı inanılan bir ilâh haline dönüştüğünden kanıtlanması da zordur.

İşte Molla Sadrâ, Tanrı kanıtlanmasındaki bu zorluğu aşmak için İbn Sînâ'nın açtığı yoldan ilerler. Molla Sadrâ'nın yaptığı iş İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin açtıkları yolu genişletmek ve düzenlemekten ibarettir. Buna göre Tanrı kanıtlanması varlık üzerinden yapılır. Burada varlık, Anselm'in (öl. 1109) veya kelamcılarının dile getirdiği anlamda zihnin soyutlamasıyla elde edilen genel varlık değildir. Aksine varlık, kendisi olması açısından bütün mevcutları ve şeyleri meydana getirendir.

Konuyla ilgili bizim elde ettiğimiz ve belirginleştirdiğimizi düşündüğümüz şey Molla Sadrâ'nın varlığın bilgisine ve buradan da Tanrı'ya üç yolla ulaştığıdır:

Birincisinde var olması açısından varlıkla yani özdeşliği cihetiyle varlığın kendisiyle Tanrı'ya ulaşılır. Bunu, “Varlık vardır” şeklinde ifade edebiliriz. Bunun bilgisi zihni, tecrübî, huzurî, aynı ve keşfidir. Her varlık seviyesi kendi güç ve yeterliliği oranında varlığın ve dolayısıyla Tanrı'nın hakikatini gösterir; her idrak aleti ve vasıtası kendince buna katılır. Bilindiği üzere bir şeye kendisinden ulaşılmasına mantıkta özdeşlik ilkesi denir.

İkincisinde varlığın, “zıttı ve çelişki olan yokluk” yoluyla Tanrı'ya ulaşılır. Bu aynı zamanda Tanrı'ya imkân aracılığıyla kanıtlamak demektir. Bunu “yokluk yoktur” şeklinde ifade edebiliriz. Buna göre âlemin meydana gelmesi varlığın derece, güç, yetkinlik ve tamlığının tezahürüne engel olan maniler ve durumlar aracılığıyla. Dolayısıyla bu sayılan mâni, engel, yokluk, eksiklik ve benzerleri varlıktan nefyedilir. Şu hâlde varlık Tanrı'ya özdeşleştirilince cisimlerin Tanrı'ya delaleti, sahip olmadıkları sınırlılık, sonluluk, sûret sahibi olma, oluş ve bozuluşa tâbi olma gibi şeylerin ondan uzak tutulmasıyla olur. İşte bu, aklın soyutlama ve tenzih yoluyla Tanrı'ya bilmesinin anlamıdır. Bunun mantıktaki karşılığı çelişmezlik ilkesidir. Bunun genellikle yanlış anlaşıldığını düşünüyoruz. Aklın soyutlamasından genellikle deist Tanrı fikri çıktığı düşünülmektedir. Oysa gerçek anlamıyla

aklın soyutlaması, Tanrı'dan yokluk ve eksikliğin nefyedilmesi anlamına gelmektedir. Yani aklın bu tutumu varlıktan ve mevcutlardan Tanrı'nın uzaklaştırılması anlamına gelmez.

Üçüncüsünde mevcutlar ve cevherler yoluyla Tanrı'ya ulaşılır. Bu yol ilk iki yolun birleşmesiyle meydana gelir. Cevherler varlığın derece, hal, iş, tavır ve tecellileri olmaları itibarıyla bu yola katılırlar. Şöyle ki, mevcutlar hem varlıkları itibarıyla hem de sahip olduklarıyla yani yokluklarıyla Tanrı'ya delalet ederler. Örneğin cisimler varlıkları yönüyle Tanrı'ya, zâtî eksiklikleriyle Tanrı'nın ne olmadığına delalet ederler. Şu hâlde mevcutlar Tanrı'ya iki şekilde delildir ve bu durum mantıkta üçüncü hâlin imkânsızlığı olarak karşılığını bulur. Son olarak sadece insan-ı kâmil Tanrı'ya en yetkin ve tam bir şekilde delil olabilir. Zira sadece o, bütün varlık mertebelerini kendinde toplar.

Kaynakça

- Aydeniz, Hüsnü. "Molla Sadrâ'da Allah'ı Bilmenin İmkânı ve O'nun Hakkında Konuşmanın Sınırları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 347-376.
- Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 205-224.
- Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Nefs". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 36-49.
- Burckhardt, Titus. *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. çev. Fahreddin Arslan. İstanbul: Ribat Yayınları, 1982.
- Çınar, Bayram. "İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları". *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 29-48.
- Dâvud el-Kayserî. *Mukaddemât*, çev. Hasan Şahin vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997.
- Erdem, Engin. "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52/1 (2011), 97-119.
- Fazlur Rahman. *The Philosophy of Mullâ Şadrâ*. New York: State University of New York Press, 1975.
- Gimaret, Daniel. "Un Traité Théologique Du Philosophe Musulman, Abû Hâmid Al-İsfizârî", *Mélanges De l'Université Saint-Joseph* 50 (1984), 207-252.
- Hanoğlu, İsmail. "İbn Sînâ'dan Sadreddin Konevî'ye Eşyanın Hakikati Sorunu", *Felsefe Dünyası* 52/2 (2010), 164-181.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Ebu'l-A'la Afifi. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Tsh. Ahmed Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy – Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak, Molla Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Karaağaç, Osman. *Tanrı ve Yaşam*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Konevî, Sadreddin. *Fatiha Sûresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 21 Haziran 2023. https://yayin.diyaret.gov.tr/File/Download?path=429_1.pdf&id=429.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Arşa Ait Hikmetler*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Esrârü'l-âyât*. tsh. Muhammed Hâcevî. Tahran: İran Felsefe Akademisi Yayınları, 1402 (1981).
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Hak ve Yakîn Yolunun Marifeti Hakkında Âriflerin İksiri*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*. Kum: Menşuratu Mustafevi, 1368.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *İlâhî Tecelliler (el-Mezâhirü'l-ilâhîyye)*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Kalbin Uyanışı (İkâzü'n-nâimîn)*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. "Tefsîr-u Sûratü't-Tevhîd". *Mecmûatü'r-Resâilü'l-Felsefiyyeti*, thk. Celâleddin Aştîyânî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrası'l-Arabî, 2001.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Kitâbü'l-meşâ'ir*. çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Baskı, 2021.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *el-Mebde' ve'l-me'âd fi Hikmeti'l-Müte'âliye*. thk. Muhammed Zebihî-Cafer Şah Nazarî. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Molla Sadrâ, 1381.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Mefâtihi'l-gayb*. thk. Necefkulu Habibî. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Molla Sadrâ, 1384.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Mefâtihi'l-gayb*. tlk. Mevla Ali en-Nuri. tsh. Muhammed Hâcevî. Tahran: Müessesesi-i Mütalaa ve Tahkikat-ı Ferhengi Encümen-i İslâmi-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1363.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Kum: Müessesesi-i Bustân-ı Kitap, 1392/1972.
- Pakoğlu, Abdullah. *Çevre ve Tanrı*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2023.
- Râzî, Kutbüddin. *Şerhü'l-işârât ve't-tenbihât*. Kum: Neşrü'l-Belâga, 1435.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Hikmet Parıltıları (Kitâbü't-telvîhât)*. çev. Ahmet Kâmil Cihan-Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-hikme*. tlk. Şeyh Abbas Ali. 2 Cilt. Kum: Müesseseti Neşri'l-İslâmî, 1434.

- Yezdî, Muhammed Tâkî Misbâh. *el-Menhecü'l-cedîd fi ta'limi'l-felsefe*. Nşr. Muhammed Abdü'l Münim el-Hakanî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü't Teârifi li'l-Matbûât, 2008.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 / 41 (Haziran 2020): 57-80. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.711785>.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlanması". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2021), 89-109.

Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Nefs

Doç. Dr. Sedat Baran*

Özet

İslam dünyasında Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan birçok burhan zikredilmiştir. Bu burhanlardan biri pek bilinmeyen nefis burhanıdır. Bu burhanın tam olarak gelişmemiş formları Meşşâî filozoflar tarafından dile getirilmiş olsa da tam ve kâmil olarak ifadesini Sühreverdî'de bulmaktayız. Sühreverdî'den sonra ve onun etkisiyle Mîr Dâmâd başka bir nefis burhanı açıklar. İslam düşünce geleneğinde nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan bir diğer filozof da Molla Sadrâ'dır. O, bu iki filozofun nefis burhanlarını benimsememiş ve Hikmet-i Mûte'âliye ekolünün ilkeleri çerçevesinde yeni burhanlar dile getirmiştir. İlk burhanında nefsin kuvveden fiile yani heyûlânî akıldan bilfiil akla doğru hareket etmesini ikinci burhanında ise nefsin hudûsunu orta terim kılar. *Mefatihü'l-Gayb* adlı eserinde de bu iki burhanı birleştirir ve tek bir burhan olarak ifade eder. Molla Sadrâ, Allah'ın varlığını ispatlayan burhanları üç gruba ayırır ve nefis burhanının siddikîn burhanından sonra en önemli ve en üstün burhan olduğunu söyler. Molla Sadrâ'nın dillendirdiği nefis burhanlarının en önemli özelliği Allah'ın varlığını ispatlamakla beraber sıfatlarını ve fiillerini de ispatlamasıdır. Bu çalışmada Molla Sadrâ'nın nefis burhanı ile diğer nefis burhanlarının farkı ele alınacak ve Molla Sadrâ'nın bu burhan vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'u ve sıfatlarını nasıl ispatladığı ve konu hakkında ne gibi yenilikler getirdiği açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Vâcibü'l-Vücûd, Nefs, Hudûs, Molla Sadrâ.

Giriş

İslam felsefesi geleneğinde Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan birçok delil zikredilmiştir. Bu deliller arasında muhkem olmakla beraber meşhur olmayan burhanlar vardır. Bu burhanlardan biri İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan nefis burhanıdır. Bazı Müslüman filozoflar insan nefisinden ve özelliklerinden istifade ederek

Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlamaya çalışmışlardır. İnsanın her şeyden şüphe etse de kendi varlığından şüphe etmeyeceği ve kendisini tanımadan başkasını tanıyamayacağı gerçeği nefis burhanının hareket noktasıdır. Bu yüzden ancak kendisini idrak eden kimse Allah'ın varlığını idrak edebilir. İslami metinlerde de nefsi tanıma Allah'ı tanımanın gereksinimi olarak zikredilmiş ve

¹ Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

insanın nefsinin tanımadıkça Allah'ı tanıyamayacağı ifade edilmiştir. İslami metinlerdeki bu ifadeler aynı zamanda Müslüman filozofların nefis burhanını dillendirmelerindeki esin kaynağı olmuştur.¹

İslam felsefesi geleneğinde nefis burhanı vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlayan filozoflardan biri Molla Sadrâ diye bilinen Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî'dir (ö. 1050/1641). Molla Sadrâ isbât-ı vâcib meselesinde en önemli burhanı olan siddikîn burhanını açıkladıktan sonra bazı Müslüman filozofların dillendirdiği nefis burhanlarını ele alır. Ancak onların bu burhanlarını ikna edici görmediğinden öncüsü olduğu Hikmet-i Mûte'âliye ekolünün ilkeleri çerçevesinde siddikîn burhanından sonra en sağlam ve en güvenilir dediği yeni nefis burhanları açıklar.²

Molla Sadrâ kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak nefis meselesini tabiat felsefesinde ele almaz. Metafiziğin konuları içinde ele alır.³ Bu yüzden nefis hakkındaki burhamı da kozmolojik bir argüman olmayıp ontolojik bir argümandır.⁴ O, nefis ve yetilerinin tanınması ve bunların birbiriyle olan ilişkilerinin bilinmesi durumunda hem Vâcibü'l-Vücûd'un ispatlanacağını hem de sıfatlarının bilineceğini iddia eder.

İsbât-ı vâcib meselesinde Türkiye'de birçok akademik çalışma yapılmasına rağmen yaptığımız araştırmada nefis burhanı hakkında hiçbir çalışmaya rastlamadık. Bundan ötürü bu çalışmanın alana önemli katkılar yapacağı kanaatindeyiz.

1. Etimolojik İnceleme

Molla Sadrâ'nın nefis burhanı incelenmeden önce nefis ve burhan kavramlarının etimolojik incelenmesi yapılacak, burhan türleri açıklanacak ve nefis burhanının hangi burhan türü içinde yer aldığı belirlenecektir.

Sözlükte açığa kavuşturma, delil getirme ve kesin hüccet anlamlarına gelen burhan⁵ mantık ve felsefe literatüründe yakini öncüllerden oluşmuş ve yakini sonuçlara ulaşmayı amaçlayan bir istidlal ve kıyas türüdür.⁶ Burhanın en önemli şartı kesin sonuç elde etmek için bütün öncüllerinin yakini olmasıdır. Eğer öncüllerinden bir tanesi bile yakini olmazsa söz konusu kıyas burhan olmaz. Burhan bütün kıyaslar gibi büyük, küçük ve orta terimden oluşur ve orta terimin konumuna göre innî ve limmî olmak üzere iki kısma ayrılır. Limmî burhan illetten ma'lûle, innî burhan ise ma'lûlden illete götüren bir çıkarımdır.⁷

¹ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Mûte'âliye fî Esfâri'l-Aklyyeti'l-Erbaa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûras, 1401/1981), 6: 44; 6: 302; 6: 377; 7: 21; 8: 305; 9: 84.

² Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Esrarü'l-Ayat ve Envarü'l-Beyyinat* (Tahran: Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1360/1981), 27.

³ İlhan Kutlu, "İlmü'n-Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 149; Ebu'l-Hasan Gaffari, *Hudus-i Cismani Nefs* (Tahran: İntişarat-ı Pejuhişgah-ı Ferhen ve Endişe-i İslami, 1391/2012), 31.

⁴ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Hâşiye alâ İlahiyati's-Şifâ* (Kum: İntişârât-ı Bidâr, Tsz), 5-6; Muhammed Takî Misbâh Yezdî, *Şerh-i İlahiyat-ı Şifâ* (Kum: İntişârât-ı Müessesesi-i Amuş ve Pejuhiş-ı İmam, 1386/2007), 1: 67.

⁵ Zeynüddîn Ömer b. Sehlan Sâvî, *Tebsera* (Tahran: İntişârât-ı Danışgah-ı Tahran, 1337/1958), 113.

⁶ Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Mecmua-i Resail "Burhan"* (Kum: Bustan-ı Kitap, 1392/2013), 2:

⁷ İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 256.

Nefs ise sözlükte şahıs, ruh, kan, hayat, benlik, bir şeyin hakikati, niyet vs. anlamlarında kullanılmaktadır.⁸ Bu kelimeler arasında terim anlamıyla uyumlu kelime insan nefsi için kullanılan ruh kelimesidir.⁹ Felsefe literatüründe ise nefis için ilki zât ve cevheri açısından yapılan hakiki tanım diğeri de cisim veya bedene nispeti açısından yapılan izafi veya nispi tanım olmak üzere iki tanımı vardır. Birinci tanıma göre “nefis, bedene bağlı olan ve sahip olduğu yeti ve vesileler aracılığıyla bedeni yöneten cevherdir.”¹⁰ İkinci tanıma göre nefis, organik tabii cismin ilk yetkinliğidir.¹¹ Bu tanım nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere bütün nefis türlerini ihtiva eden kapsayıcı bir tanımdır. Tanımda ifade edilen yetkinlik, türün zâtında veya sıfatlarında kendisi vesilesiyle varlık kazandığı şeydir. Zâtında bilfiil varlık kazanmasına ilk yetkinlik, sıfatlarında varlık kazanmasına ise ikincil yetkinlik denir. İlk yetkinlik olmadan tür varlık sahibi olmaz ve türün potansiyelini taşıdığı nitelikler olan ikincil yetkinlikler tahakkuk bulmaz. Tanımdaki tabii cisim ise insanın ürettiği yapay cisim olmayıp tabiatta kendi kendine mevcut olan cisimdir. Tanımdaki organik ifadesi ise cisimlerin kendilerine has görevleri olan yetilerdir.¹²

2. Nefs Burhanının Tarihi Arka Planı

Nefs burhanının tarihi süreç içinde hangi aşamalardan geçip Molla Sadrâ tarafında

dillendirildiğinin bilinmesi için öncelikle bu burhanın tarihte ilk defa kimler tarafından ve nasıl ortaya konulduğunun bilinmesi gerekir.

Mîr Dâmâd Muhammed Bâkır el-Hüseynî (ö. 1041/1631) dışındaki Meşşâî filozofların eserlerinde nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlayan her hangi bir burhan ve açıklama yoktur. Ancak faal aklın varlığını ispatlamak için dillendirdikleri burhanların bazı öncüllerinde nefis ve niteliklerinden istifade etmişlerdir. Örnek olması açısından Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî (ö. 339/950) faal aklı ispatlamak için *Fi İsbati'l-Müfarikat* adlı eserinde, nefsin mücerret olmasını, açıkladığı burhanın orta terimi olarak belirler ve şöyle der: “İnsanî nefisler mücerrettir. Bu yüzden illetlerinin de mücerret olması gerekir. Çünkü cisim varlık derecesi olarak mücerretlerden sonraki mertebeye yer alır. Dolayısıyla eğer cismi suretler mücerretlerin varlık sebebi olursa kendisinden daha üstün ve daha yetkin varlığın sudûr sebebi olması gerekir. Oysa cismi suretler kendi varlıklarından daha yetkin varlıkların sebebi değildir.”¹³ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037) da faal aklı ispatlamak için nefsin kuvveden fiile doğru hareketini burhanının orta terimi kılar ve nefsin kuvveden fiile çıkması için nefse akli suretleri bahsedecek bilfiil bir illetin olması gerektiğini ve bu illetin de faal akıl olduğunu söyler.¹⁴

⁸ Hüseyin Atay, “Nefis”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997): 3.

⁹ Gulâm Rızâ Feyyazî, *İlmü'l-Nefs-i Felsefi* (Kum: İntişârât-ı Müessesesi-i Amuzeş ve Pejuhiş-i İmam, 1389/2010), 31.

¹⁰ Gulâm Rızâ Rahmânî, *Hud Şinasi-i Felsefi* (Kum: Bustan-ı Kitap, 1381/2002), 39.

¹¹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 8: 17.

¹² Zeynelabidin Hüseyinî, “Esîrüddin Ebherî Felsefesinde İnsani Nefs”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017): 1036.

¹³ Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Risale fi İsbati'l-Müfarikat* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1345/1966), 5-6.

¹⁴ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât* (Kum: Mektebetu Âyetullah Mer'aşî, 1404/1984), 2: 208; Muhammed Zebihî, *Felsefeyi Meşşâ*, 2. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Semt, 1387/2008), 297-298.

Meşşâî filozofların bu ve benzer ifadeleri nefis burhanının ilk kıvılcımları olmuştur. Nitekim ilk defa Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 587/1191), Meşşâîlerin nefsi ve niteliklerini öncül kıldıkları burhanı bir adım ileri taşıyarak söz konusu öncül ilkeler üzerine Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlayan nefis burhanını bina etmiştir.¹⁵ Sühreverdî nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlamak için iki tür burhan zikreder. İlkinde felekî nefis ikincide ise insanî nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlar. Ancak bugün Batlamyus'un astronomi hakkındaki görüşlerinin yanlış olduğu ispatlandığı için Sühreverdî'nin felekî nefis vesilesiyle dillendirdiği birinci kategorideki burhanları burada açıklanmayacak, sadece insan nefsinin esas alan ikinci kategorideki burhanları izah edilecektir.¹⁶ Sühreverdî bu ikinci kategorideki burhanları hem nurlar hiyerarşisi içinde hem de başka konular içinde dillendirir. *Hikmetü'l-İşrak* adlı eserinde nurlar hiyerarşisi içinde Nuru'l-Envar'ı veya Vâcibü'l-Vücûd'u şu şekilde ispatlar: Mücerret nur olan insan nefsi özü itibarıyla mümkün ve muhtaçtır. Ancak muhtaç olduğu bu nur gasık/kapkaranlı (cismanî) cevher değildir. Çünkü mücerret nurlar, nurlar hiyerarşisi içinde gasık cevherlerden daha üstün

mertebeyle sahiptirler. İnsanî nefsin muhtaç olduğu nur kaim nurdur. Eğer muhtaç olduğu bu nur da başka bir nura muhtaç olursa birbirine muhtaç nurlar silsilesi oluşur. Ancak bu nurlar silsilesinin muhtaç olmayan bir nurla son bulması gerekir ki o da ihtiyaçtan beri mutlak gani olan Nuru'l-Envar'dır.¹⁷

Sühreverdî'nin insan nefsi vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'u ispatladığı başka bir burhanı da vardır. İnsan nefsinin hâdis olmasını orta terim kıldığı bu burhanında Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını şu şekilde ispatlar: İnsan nefsi bedeninin hudûsu ile hâdistir. Bu yüzden Mümkünü'l-Vücûd'dur ve bütün mümkün varlıklar illete muhtaçtır. İlet ma'lûlünden daha üstün ve daha mükemmel olduğundan insan nefsinde daha düşük bir mertebeye yer alan cisim veya cismi olgular nefsin illeti olamaz. Nefsin illeti ya Vâcibü'l-Vücûd'un kendisidir veya başka bir mümkün varlıktır. Bu mümkün varlığın da illeti başka bir mümkün varlık olursa teselsüle neden olur. Teselsül de batıl olduğundan mümkün varlıklar silsilesinin mümkün olmayan bir varlıkla yani Vâcibü'l-Vücûd ile son bulması gerekir.¹⁸

Sühreverdî'den sonra şarihleri olan Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezurî (ö. 687/1288)¹⁹ ve Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd Kazerûnî Şîrâzî (ö.

¹⁵ Müçteba Efşarpur, *Burhan-ı Marifet-i Nefs Ber İspat-ı Vucud-i Huda* (Tahran: İntişârât-ı Hikmet-i İslâmî, 1396/2017), 52.

¹⁶ Sühreverdî felekî nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını kısaca şu şekilde ispatlar: Her hareket eden bir hareket ettiriciye muhtaçtır. Felekler de hareket halindedir ve dairesel olan hareketleri tabii olmayıp nefsanidir. Aynı şekilde her hareketin bir gayesi vardır. Feleklerin hareket gayesi varlıksal derece olarak daha düşük mertebeye yer alan cisim değildir. Bu gayenin kendisi ya Vâcibü'l-Vücûd'dur veya sonunda Vâcibü'l-Vücûd ile son bulacaktır. Bk. Ebü'l-Fütuh Şehabeddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Mecmua-i Müsannefat-ı Şeyh-i İşrak*, thk. Henry Corbin (Tahran: Pejuhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001), 1: 389.

¹⁷ Sühreverdî, *Mecmua-i Müsannefat-ı Şeyh-i İşrak*, 2: 121.

¹⁸ Sühreverdî, *Mecmua-i Müsannefat-ı Şeyh-i İşrak*, 3: 35-36; 3: 139.

¹⁹ Bkz. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd İşraki Şehrezuri, *Resailü's-Şecereti'l-İlahiyye fî Ulumi'l-Hakaiki 'r-Rabbaniyye*, thk. Necefkuili Habîbî (Tahran: Müessesesi-i Pejuhişî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1385/2006), 3: 249.

710/1311)²⁰ Sühreverdî'nin nefis delillerini şerh etmişler ancak her iki şarih de Vâcibü'l-Vücûd'un nefis vesilesiyle ispatlayacak yeni bir burhan dile getirmemişlerdir.

Sühreverdî'den sonra nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlayan bir diğer filozof Molla Sadrâ'nın üstadı Mîr Dâmâd'dır. O, nefsin kuvveden fiile doğru hareketini orta terim kıldığı bu burhanında Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını şu şekilde ispatlar: Hiçbir şey kendi zâtını kuvve/potansiyel olmaktan çıkaramaz. Aksi durumda hiçbir zaman kuvve/potansiyel olmayıp her zaman bilfiil mevcut olması gerekir. Eğer bir şey kendi zâtı vesilesiyle bilfiil varlık kazanırsa o şeyin zâtının kendisinden daha yetkin olması gerekir. İnsan nefsi de dış bir etken olmadan kuvve mertebesinden çıkıp fiil mertebesine ulaşamaz. Bu yüzden beşerî nefis ile irtibatlı ilâhî feyzi ulaştırarak birinin olması gerekir. Nefsi kuvve mertebesinden üstün mertebelere doğru çıkaracak bu varlık heyûlâî infiillerden ve kuvveden beri olan kudsî akıldır. Kudsî akıl da ilâhî izin ile suret bahşeder. Dolayısıyla nefsi kuvve/potansiyel olmaktan çıkarak varlık kazanmasını sağlayan hakiki feyiz verici Vâcibü'l-Vücûd'dur.²¹

3. Molla Sadrâ'da Nefs Burhanları

Felsefe tarihinde Sühreverdî ve Mîr Dâmâd'tan sonra nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlayan bir diğer filozof Molla Sadrâ'dır. Molla Sadrâ kendisinden önceki filozofların da etkisiyle nefis vesilesiyle üç farklı burhan dile getirmiştir. Bu burhanlardan biri Batlamyus'un astronomi

hakkındaki görüşleri çerçevesinde dillendirilen felekî nefis burhanıdır. Ancak yukarıda da açıklandığı üzere Batlamyus'un astronomi hakkındaki görüşlerinin yanlışlığı ispatlandığı için Molla Sadrâ'nın bu burhanı burada açıklanmayacak, diğer iki burhanı aşağıda incelenecektir.

3.1. Nefsin Tekâmül Burhanı

Molla Sadrâ nefis vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatladığı ilk burhanında nefsin kuvveden fiile yani heyûlânî akıldan bilfiil akla doğru hareket etmesini orta terim kılar. Molla Sadrâ'ya göre insan nefsi akli kemale ulaşmak için hareket halinde olan melekutî bir cevherdir. Bu melekutî cevher ilk günden itibaren bilfiil akıl olmasa da akli formları algılama yeterliliğine sahiptir ve bazı merhaleleri aşarak akli alguları idrak ettikten sonra bilfiil akıl olur. Nitekim hepimiz bir zamanlar bilmediğimiz şeyleri daha sonra öğrendiğimizi biliriz. Eğer nefsimiz bunları bilme potansiyeline sahip olmasaydı hiçbir zaman bunları bilemezdik. Ancak bu potansiyel kendi kendine bilfiil varlığa dönüşmez. Dış bir etken onu kuvve olmaktan çıkarıp bilfiil varlığa dönüştürebilir. İnsan ta'akkulunun fiiliyat sebebi ve bu kemali bahşeden dış etken, söz konusu kemalden ari olamayacağı kaidesine binaen kendisi de bilfiil mevcut olmalıdır. Aksi halde kendisi de bilfiil mevcut olmak için başka bir dış etkene muhtaç olacaktır. Her etken veya illetin başka bir etken veya illete muhtaç olması teselsüle neden olur. Teselsül de batıl olduğundan ta'akkul sebebi varlık kuvveden uzak salt mücerret akıldır. Bu mücerret

²⁰ Bkz. Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd Kazerûnî Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak-ı Sühreverdî*, thk. Abdullâh Nurani, Mehdi Muhakkık (Tâhran: Müessesesi-i Mutalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tâhran, 1380/2002), 297-298.

²¹ Mîr Dâmâd Muhammed Bakır b. Muhammed Hüseyinî Esterabadî, *el-Kabesat*, thk. Mehdi Muhakkık (Tâhran: İntişârât-ı Danişgah-ı Tâhran, 1367/1988), 381.

akıl ya bizzat vaciptir veya bizzat mümkündür. Eğer bizzat vacip olursa istenilen hâsıl olur. Ama eğer bizzat vacip olmazsa nedensellik ilkesine göre bizzat vacip varlıkla son bulması gerekir. Bu vesileyle istenilen hâsıl olur. Yani Vâcibü'l-Vücûd'un zâtı ispatlanır.²²

Bazı kimseler nefsin mücerret olmasından ötürü bu burhana karşı çıkmışlardır. Bu kimselere göre mücerret varlıklar kendileriyle uyumlu bütün olası kemallere bilfiil sahiptirler ve kuvveden fiile doğru hareket etmezler. Ancak kendileriyle uyumlu kemallere bilfiil sahip olmayan maddi varlıklar olası kemallere sahip olmak için kuvveden fiile doğru hareket edebilirler. İnsan nefsi de mücerret olduğu için kuvveden fiile doğru hareket etmez. Dolayısıyla bu kimselere göre bu burhan nefsin kuvveden fiile doğru yetkinleşmesi esas alınarak açıklandığı için yanlıştır.

Molla Sadrâ bu probleme cevap vermek için selef filozofların aksine nefsin hudûsu anında salt mücerret olmayıp maddi olduğunu iddia etmiştir.²³ Molla Sadrâ'ya göre herkes açık bir şekilde nefsinin beden vesilesiyle fiillerini yaptığını bilir. Söz konusu fiilleri yapmasının sebebi de nefsin eksikliklerini gidererek yetkinliğe ulaşma isteğidir. Eğer insan nefsi her hangi bir yetkinlik kazanmaya muhtaç olmasaydı hiçbir fiili yapmaması gerekirdi. Bir varlığın sahip olmadığı bir yetkinliği kazanma potansiyeline sahip olması

onun heyûlâ ile irtibat halinde olduğunu ve maddi varlıklar kategorisi içinde yer aldığını gösterir.²⁴ Dolayısıyla insan nefsi, bu problemi dile getiren kimselerin iddia ettiği şekliyle salt mücerret değildir. Molla Sadrâ'ya göre hudûsunda maddi ve daha sonra açıklanacağı üzere bekasında ise mücerrettir.

3.2. Nefsin Hudûs Burhanı

Molla Sadrâ'nın nefs vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatladığı bir diğer burhanı nefsin hudûs burhanıdır. O, Sühreverdi'nin nefis burhanına benzeyen bu burhanında nefsin hudûsunu orta terim kılar ve nefsin hâdis olmasından istifade ederek Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlar. Nefsin tekâmül burhanına nispetle çokça vurguda bulunduğu bu burhanı için nefsin bedeninde soyutlayabilen basiret sahibi kimselerin nezdinde en güçlü hüccet olduğunu söyler ve konu hakkında geniş açıklamalarda bulunur.²⁵ Ancak bu burhan bazı öncüller üzerine bina edildiğinden aşağıda öncelikle bu öncüller açıklanacaktır.

3.2.1. Birinci Öncül: Nefsin Mücerret Olması

İslam felsefesi geleneğinde hem Meşşâî hem de İsrakî filozoflar insan nefsinin hem hudûsunda hem de bekasında mücerret olduğuna inanıyorlardı.²⁶ Her iki ekolün taraftarları bu iddiaları için birçok delil zikretmişlerdir.

²² Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Mefatihü'l-Gayb* (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi Encümen-i İslami-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1363/1984), 248; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye* (Meşhed: Müessesesi-i Matbuât-ı Dinî, 1388/2009), 1: 45; Murtazâ Mutahharî, *Şerh-i Manzume* (Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1382/2003), 339.

²³ Abdullah Cevadi Amuli, *Rahikayı Maktum* (Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1389/2010), 6: 241.

²⁴ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd* (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1354/1975), 310-311; Abdulresul Ubudiyet, *Nizam-ı Hikmet-i Sadrâî* (Tahran: İntişârât-ı Semt, 1395/2016), 3: 282-284.

²⁵ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 21.

²⁶ Meşşâî filozoflara göre nebâtî ve hayvanî nefis maddidir. Bu yüzden cismin zevali ile yok olurlar. Ancak insanî nefis hem hudûsunda ve hem de bekasında mücerrettir. Bedenin hâdis olmasıyla Allah tarafından insan

Ancak insan nefsinin hudûsu anında mücerret olması durumunda mücerret olduğu için hiçbir cisimle irtibat halinde olmaması gerekirken beden ile nasıl irtibat halinde olabilirdiği problemine her iki ekolün taraftarları da ikna edici rasyonel cevaplar verememişlerdir.²⁷ Molla Sadrâ hem bu problemi çözmek hem de nefsin beden ile irtibatının niteliğini açıklamak için “Nefs, hudûsu açısından cismanî, bekası açısından ruhanîdir” şeklinde formüle ettiği tekâmülî nefis teorisini dile getirdi.²⁸ Bu teoriye göre yukarıda açıklandığı üzere insan nefsi bedeninin hudûsu ile hâdistir ve hudûsunun ilk anında madde âleminin diğer varlıkları gibi maddidir. Ancak cansız cisimler gibi salt maddi değildir. “Maddi formunun son aşamasında ve mücerret olmasının da başlangıcındadır.” Başka bir ifade ile nefis hudûsu zamanında her ne kadar cismin niteliklerine sahip olsa da içinde barındırdığı kemal kuvvesinden ötürü diğer cisimlerden farklıdır. Böylece cevherî hareket ile aşamalı bir şekilde maddi niteliklerden uzaklaşarak mücerret olur. Buna

göre ilk ortaya çıktığında maddi olan nefis, şuur ve algı sahibi olduğu zaman maddi-misali bir varlığa ve daha sonra aşamalı bir şekilde akli algıları kazanarak maddi-misali-akli bir varlığa dönüşür. Tabi bütün bu değişimler bu dünyadaki maddi hayat içinde gerçekleşir ve nefis bütün bu değişimlerle tam mücerret olmak için hareket eder. Tecerrüdü tamamlandığında da bedene olan bağlılığı biter.²⁹ İnsan nefsinin tekâmül sonucu ulaştığı bu tecerrüt boyutu nefsin hudûs burhanının da öncüllerinden biridir.

3.2.2. İkinci Öncül: Bedenin Hudûsu ile Nefsin Hadis Olması

İslam felsefesi geleneğinde nefsin mahiyeti hakkında her ne kadar ihtilaflar olsa da bütün Müslüman filozoflar nefsin hâdis olduğu hususunda hemfikirdir ve bunun için birçok delil zikretmişlerdir. Molla Sadrâ da farklı eserlerinde hem bu delilleri zikreder hem de yeni deliller getirir.

bedenine yerleştirilir. Böylece bedeni, uzuvlarıyla birlikte kontrolü altına alır ve beden üzerinde tasarrufla bulunur. Ancak Molla Sadrâ'ya göre sadece nebâtî nefis maddidir ve hiçbir zaman mücerret olmaz. Hayvanî ve insanî nefis ilk başlarda maddidir ama sonunda mücerret olur. Bk. Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 8: 347; Feyyazî, *İlmü'l-Nefs*, 186-187.

²⁷ Ubudiyet, *Nizam-ı Hikmet-i Sadrâî*, 3: 291-292.

²⁸ Eflatun ve taraftarları bedeninin hudûsundan önce nefsin idealar âleminde madde ve maddenin niteliklerinden arı mücerret bir şekilde mevcut olduğuna inanıyorlardı. Aristo ve taraftarları da nefsin bedeninin hudûsundan önce mevcut olmadığına ve bedeninin hudûsu ile mücerret bir şekilde hâdis olduğuna inanıyorlardı. Molla Sadrâ'dan önceki Müslüman filozoflar da Aristo gibi nefsin mücerret ve hâdis olduğuna inanıyorlardı. Ancak Molla Sadrâ her ne kadar nefsin hâdis olduğunu söylese de selef filozofların aksine nefsin hudûsu anında mücerret değil maddi olduğuna ve cevherî hareket ile aşamalı bir şekilde mücerret olduğuna inanmaktadır. Molla Sadrâ bu düşüncesini “Nefs hudûsu açısından cismanî, bekası açısından ruhanîdir” şeklinde formüle etmiştir. Bk. Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 3: 330; Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 310-311.

²⁹ Feyyazî, *İlmü'l-Nefs*, 272

Hikmet-i Mütâ'aliye ekolü filozoflarından ve Molla Sadrâ şarihlerinden biri olan Allame Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1360/1981), insan nefsinin madde âleminde olduğu sürece hem zâtu ve hem de fiilleri açısından maddi olduğuna inanan Molla Sadrâ'nın aksine insan nefsinin madde âleminde zâtu yanında mücerret, fiilleri açısından ise maddeye bağımlı olduğunu düşünmektedir. Tabâtabâî bu hususta şöyle der: “Nefs zât ve fiil açısından maddeden tamamen mücerret değildir. Bilakis fiilleri açısından maddeye bağımlıdır. Dolayısıyla nefis sahip olduğu tecerrütten ötürü bilfiildir. Ancak maddeye bağımlı olması açısından bilkuvvedir.” Bk. Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-Hikme* (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 1: 339-340.

Molla Sadrâ'ya göre eğer insanın natık nefsi kadim olursa her türlü eksiklikten uzak yetkin bir cevher olması gerekir. Oysa insanın natık nefsi fiillerini yapmak için hayvanî ve nebâtî alet ve yetilere muhtaçtır. Özü itibarıyla ve varlıksal açıdan muhtaç ve eksik olan bir şey kadim olamayacağından insan nefsi de kadim değildir.³⁰

Eğer bu delili mantıksal önerme şeklinde ifade edecek olursak şöyle dememiz gerekir: P1: İnsan nefsi kadim olursa yetkin bir cevher olması gerekir.

P2: İnsan nefsi yetkin bir cevher değildir. C1: O halde insan nefsi kadim değildir.³¹

3.2.3. Üçüncü Öncül: Nefsin Mümkün Varlık Olması

Hudûs her zaman zâtî imkân ile yoldaş olduğundan hâdis olan her varlık özü itibarıyla mümkündür. Zira bir şeyin sonradan meydana gelmesini ifade eden hâdis, özü itibarıyla varlığı gerektirmediği gibi yokluğu da gerektirmez.³² Varlığı gerektirmesi durumunda daima mevcut olması, yokluğu gerektirmesi durumunda da hiçbir zaman mevcut olmaması gerekir. Bu, mümkün varlıkların niteliğidir. Çünkü mümkün varlıkların da varlık ve yokluğa nispetleri eşittir. Yani mümkün mevcutlar için ne varlık ve ne de yokluk zorunlu değildir.³³ Dolayısıyla hâdis olan her şey mümkündür. Tabi bu her mümkünün hâdis olduğu anlamında değildir. Nitekim

filozoflar özü itibarıyla mümkün olmasına rağmen âlemin kadim olduğuna inanmaktadırlar. Ancak bu mesele çalışmamızın dışında kaldığı için burada ele alınmayacaktır.

3.2.4. Dördüncü Öncül: Mümkünün İlette Muhtaç Olması

Mümkün, bir şeyin olması ile olmamasının eşit olmasını ifade ettiği için özü itibarıyla ne varlığı ne de yokluğu gerektirir. Bir dış etken olmadan kendi kendine bu eşit düzlemde çıkması mümkün olsaydı ilk günden itibaren varlık ve yokluğun kendisi için eşit olmaması gerekirdi. Dolayısıyla kendisine illet denilen bir dış etken vesilesiyle ancak bu eşit düzlemde çıkabilir. Buna göre varlık âleminde illeti olmadan hiçbir ma'lûl tahakkuk bulmaz.³⁴ Bu "her ma'lûl illete muhtaçtır" önermesi şeklinde ifade edilir. Ancak ma'lûlün neden illete muhtaç olduğu hakkında filozofların hem kendi aralarında ve hem de mütekellimlerle ihtilafları vardır. Mütekellimlere göre ma'lûl hâdis olduğu için Meşşâî filozoflara göre de ma'lûl imkân sıfatına sahip olduğu için illete muhtaçtır. Molla Sadrâ'ya göre ise ma'lûlün illete muhtaç olmasının sebebi ma'lûlün ne hudûs ve ne de imkân sıfatlarına sahip olmasıdır. Bilakis ma'lûl özü itibarıyla eksik ve muhtaçtır. Eksik ve muhtaç varlıklar da özü itibarıyla bağımlı varlıklardır. Buna göre ister hâdis olsun ve isterse zamansal kadim olsun bütün bağımlı varlıklar illete muhtaçtır.³⁵

³⁰ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 8: 330- 331.

³¹ Rahmanî, *Hud Şinasi-i Felsefi*, 94.

³² Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 304-309.

³³ Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-Hikme* (Kum: İntişârât-ı Darü'l-İlm, 1377/1998), 87.

³⁴ Gulam Hüseyin İbrahîmî Dinanî, *Kavâid-i Külli-i Felsefi Der Felsefe İslâmî* (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001), 1: 215.

³⁵ Muhsin Gareviyân, *İslam Felsefesine Giriş*, trc. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013),

3.2.5. Beşinci Öncül: Nefsin İletinin Cisim Olmaması

Nefsin illeti cisim değildir. Eğer cisim sadece cisim olduğu için nefsin illeti olursa bütün cisimlerin nefis sahibi olması gerekir. Oysa cisimlerin birçoğu nefis sahibi değildir.³⁶ Buna ilave olarak varlığın farklı yoğunluk derecelerine sahip müşekkek bir hakikat olduğunu ifade eden felsefi ilkeye göre nefsin varlık mertebesi cismin varlık mertebesinden daha üstündür. Buna göre eğer cisim nefsin illeti olursa zayıf ve eksik bir varlık kendisinden daha yetkin ve üstün bir varlığın illeti olacaktır. Zayıf bir varlığın yetkin bir varlığın illeti olması imkânsız olduğundan cismin nefsin illeti olması imkânsızdır.³⁷

3.2.6. Öncüllerden Çıkarılan Sonuç

Bu öncüllere göre insan nefsi bedeninin hudûsu ile hâdistir. Bu yüzden bizzat mümkündür ve her mümkün varlık gibi illete muhtaçtır. Varlıksal mertebe açısından illet ma'lûlünden daha üstün olduğundan mücerret olan nefsin illeti cisim veya cismi olgular olamaz. Dolayısıyla insan nefsinin illeti mücerret bir varlıktır. Bu mücerret varlık eğer Vâcibü'l-Vücûd olursa istenilen hâsil olur. Eğer Vâcibü'l-Vücûd olmazsa teselsül batıl olduğundan mücerret varlıklar silsilesinin Vâcibü'l-Vücûd ile son bulması gerekir.

Bu burhanı mantıksal formda şu şekilde ifade edebiliriz:

P1: İnsan nefsi hâdistir

P2: Her hâdis bizzat mümkündür

C1: İnsan nefsi bizzat mümkündür

P3: Her mümkün illete muhtaçtır

C2: İnsan nefsi bizzat illete muhtaçtır

P4: İletler silsilesi Vâcibü'l-Vücûd ile son bulur.

C3: İnsan nefsinin illeti Vâcibü'l-Vücûd ile son bulur.

Molla Sadrâ *Mefatihü'l-Gayb* adlı eserinde yukarıda açıklanan iki burhanı birleştirir ve tek bir burhan olarak ifade eder. Buna göre insan nefsi zâta kaim hayat sahibi, âlim, irade eden, işiten, gören ve kadir olan bir cevherdir. Bu cevher kadim değildir. Bilakis mümkün ve hâdis olup bir yaratıcıya muhtaçtır. Hudûsunun da ilk aşamasında her türlü bilgiden yoksundur ve daha sonra aşamalı bir şekilde bilgi sahibi olup yetkinliğe ulaşır. Ancak hiçbir varlık kendisi vesilesiyle yetkinliğe ulaşamaz. Bu yüzden bir öğretmene veya yetkinliğe ulaştracak bir illete muhtaçtır. Bu öğretmen veya yetkinliğe ulaştracak illet ya bilfiil akıl ve kâmil bir cevherdir veya kâmil bir cevher ile son bulmalıdır. Kâmil bir cevherin varlığı da ilk mebdenin varlığına delildir.³⁸

4. Nefs Burhanının Burhanlar İçindeki Yeri

Molla Sadrâ, Allah'ın varlığını ispatlayan burhanları "yol, yolcu ve hedef" eksenli bir sınıflandırmaya tabi tutar.³⁹ Ona göre üç çeşit burhan vardır. Birinci burhan türünde yol, yolcu ve hedef birdir. Bu burhan türünde yolcu olan salık varlığın hakikatinden yola çıkararak mutlak varlık olan Allah'ın varlığını ispatlar. Molla Sadrâ'nın dillendirdiği sıddıkîn burhanı bu türden bir burhandır. İkinci burhan

³⁶ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 46.

³⁷ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 21.

³⁸ Molla Sadrâ, *Mefatihü'l-Gayb*, 248.

³⁹ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 1: 46.

türünde yol ve yolcu bir olup hedeften ayrılır. Bu burhan türünde insan (yolcu/salikh) kendisinden (nefsinden) yola çıkarak Allah'a (hedef/maksat) ulaşmaya çalışır. Nefs burhanı bu kategoride yer alır. Üçüncü burhan türünde yol, yolcu ve hedef birbirinden ayrılır. Salikh kendisi dışındaki bir olgu vesilesiyle hem kendisinden hem de söz konusu olgudan ayrı olan hedefe ulaşmaya çalışır. Yani yolcu olan salikh kendisi dışında yer alan hareket, nizam, hudûs... vesilesiyle hedefi olan Vâcibü'l-Vücûd'u ispatlamaya çalışır. Allah'ın varlığını ispatlayan siddikîn ve nefis burhanları dışındaki diğer burhanlar bu kategoride yer alırlar.⁴⁰

Molla Sadrâ'ya göre Allah'ın varlığını ispatlayan burhanlar arasında siddikîn burhanı en sağlam ve en üstün burhandır.⁴¹ Siddikîn burhanından sonra en üstün burhan nefis burhanıdır. O, "çok iyi" ve "çok şerif" ifadeleriyle nefis burhanının önemini dillendirir.⁴² Allah'ın varlığını ispatlayan diğer burhanlar ise önem ve üstünlük bakımında üçüncü sırada yer alırlar.

5. Nefs Burhanının Ayrıcalığı

İnsan nefsinin ilâhî zâta/Vâcibü'l-Vücûd'a delaleti gibi insan nefsinin sıfat ve fiilleri de ilâhî sıfat ve fiillere delalet eder. Bu yüzden insan nefsi vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı ispatlandığı gibi yine insan nefsi vesilesiyle ilâhî sıfatlar ve fiiller bilinir. Bu yönüyle insan nefsi hem Allah'ı bulma hem de Allah'ı tanıma vesilesidir. Molla Sadrâ insan nefsi ile Allah'ın varlığı arasındaki ilişki

hakkında şöyle der: "Maddi ve mücerret varlıkların yaratıcısı Allah Teâlâ insan nefsinin kendi zâtının, sıfatlarının ve fiillerinin numunesi kılmuştur. Çünkü o misalden değil benzerden münezzehdir. Bu yüzden insan nefsinin tanınmasıyla tanınmak için insanı kendi zâtının sıfatlarının ve fiillerinin numunesi olarak yarattı."⁴³

Molla Sadrâ'nın bu ifadesi insanın Allah ile olan irtibatının çerçevesini de belirler ve insanın zât, sıfat ve fiil makamında ilâhî zât, sıfat ve fiilleri gösteren ayna mesabesinde olduğunu ifade eder. Ancak insanın zât, sıfat ve fiillerinin ilâhî zât, sıfat ve fiillere nasıl delalet ettiğinin açıklanması gerekir.

Molla Sadrâ'ya göre zât makamı hakkında herhangi bir marifet akli ve nakli açıdan mümkün değildir ve insanın marifeti ilâhî isim ve sıfatlarla sınırlıdır. Bu yüzden Molla Sadrâ ilâhî zât hakkında sadece ispatla yetinir. Akabinde ilâhî zâtın sıfat ve niteliklerini ele alır. O, ilâhî sıfatları zât ve fiili olmak üzere iki kısma ayırır ki aşağıda insan nefsinin bu iki sıfat türüne delaleti açıklanacaktır.

5.1. İnsan Nefsinin İlâhî Zâtı Sıfatlara Delaleti

İlâhî tevhit ilk ve en önemli zâtî sıfattır ve bu sıfat insan nefsinde istintâç edilebilir. Molla Sadrâ'ya göre insan nefsi hissi, hayali ve akli farklı mertebelere sahip olmakla beraber vahdetinde bir bütündür. Nitekim varlığın şahsi vahdeti düşüncesine göre Allah Teâlâ da tek olmakla beraber farklı tecellilere ve

⁴⁰ Muhammed Hasan Kadrân Karamelikî, *Hüda Şinasi*, 2. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Pejuhişgah-ı Ferheng ve Endişeyi İslamî, 1388/2009), 37-38.

⁴¹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 13.

⁴² Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 44; Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 18.

⁴³ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 1: 265.

farklı sıfatlara sahiptir. Molla Sadrâ'ya göre nefsin bu vahdeti ilâhî vahdetin göstergesidir.⁴⁴

Bir diğer zâtî sıfat ilim sıfatıdır. Molla Sadrâ'ya göre ilim, bir mücerredin başka bir mücerret nezdindeki huzurudur ve huzûf ilim her türlü ilmin menşei ve temelidir. İnsan için huzûf ilmin en önemli göstergesi her insanın kendi nefsi ve nefsinin yetileri hakkında ilim sahibi olmasıdır. Hiçbir aracı olmadan tahakkuk bulan bu ilim, insanın yapacağı fiilleri hakkındaki husûf ilmin de temelini oluşturur. Nitekim Allah Teâla da hiçbir aracıya gerek duymadan huzûf ilim ile zâtı ve zâtunun sıfatları hakkında ilim sahibidir. Fiilleri hakkındaki ilminin kaynağı da zâtına olan ilmidir. Eğer insanın kendi nefsi hakkındaki bu ilmi olmasaydı Allah'ın kendi zâtına ve zâtunun sıfat ve fiillerine olan ilmini idrak edemezdi.⁴⁵

Molla Sadrâ'ya göre insan nefsi kudret, irade, hayat gibi sıfatlara da sahiptir. Hayatsız ilim düşünülemez ve ilmin olduğu her yerde hayat vardır. İrade ve kudret sıfatları da hayat ve ilim sıfatlarına tabidir. Nitekim bu sıfatlar Allah Teâla için zâtî sıfatlardır ve insan nefsi vesilesiyle bilinmektedir. Molla Sadrâ'ya göre insan nefsinin bu sıfatları ilâhî zâtî sıfatlara delalet etmektedir.⁴⁶

5.2. İnsan Nefsinin İlâhî Fiili Sıfatlara Delaleti

Düşünürler Allah'tan sadır olan fiilleri ibdâ', ihtirâ' ve tekvîn olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Sudûru için ne maddeye ve ne de zamana muhtaç olmayan fiillere ibdâ'ı,

sudûru için maddeye muhtaç olan ama zamana muhtaç olmayan fiillere ihtirâ', ve sudûru için hem maddeye hem de zamana muhtaç olan ve zamanda vuku bulan fiillere tekvînî fiiller denilmektedir. Akallar âleminin sudûru ibdâ'ı fiillere, bir bütün olarak madde âleminin veya feleklerin sudûru ihtirâ'ı fiillere ve madde âlemindeki olaylar da tekvînî fiillere örnektir. Molla Sadrâ'ya göre bütün bu fiillerin asıl numuneleri insan nefsinde mevcuttur. İnsanın hiçbir vesile ve harekete ihtiyaç duymadan bir ilmi disiplini idrak etmesi veya istediği zaman bir tümeli nefsinde hazır kılması nefsin ibdâ'ı fiillerine, hayal yetisinin istediği zaman bir şekli tasavvur etmesi nefsin ihtirâ'ı fiillerine ve insanın yemek yemesi gibi hareket ve vesilelere muhtaç olan ve zamanda vuku bulan fiiller de nefsin tekvînî fiillerine örnektir.⁴⁷

Buna ilave olarak İslam dünyasındaki farklı felsefi ve kelami ekoller Allah'a farklı fâillik türlerini nispet etmişlerdir. Mutekellimler Allah'ın bi'l-kasd fâil, İsrâkiler Allah'ın bi'r-rıza fâil, Meşşâiler Allah'ın bi'l-inâye fâil, Hikmet-i Mute'âliye filozofları ise Allah'ın bi't-tecellî fâil olduğunu söylemişlerdir. Ancak bütün bu ekoller ilâhî failiyetin niteliği için insan nefsinden örnekler zikretmişlerdir. Molla Sadrâ'ya göre bütün bu fâillik türleri insan nefsinde mevcuttur.

Yani insan nefsi bazı fiillerine nispetle bi'l-kasd fâil, bazı fiillerine nispetle bi'r-rıza fâil, bazı fiillerine nispetle bi'l-inâye fâil ve bazı fiillerine nispetle bi't-tecellî fâildir.⁴⁸

⁴⁴ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 1: 221.

⁴⁵ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 176.

⁴⁶ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 3: 297; 6: 417.

⁴⁷ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1366/1988), 4: 402-403.

⁴⁸ Sedat Baran, "Molla Sadrâ'da İlâhî Fâiliyetin Niteliği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos, 2017): 599- 611.

Sonuç

Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan burhanlar arasında pek bilinmeyen ama muhkem olması açısından çok önemli olan nefis burhanı açıklandığı üzere ilk defa İslam dünyasında Müslüman filozoflar tarafından dile getirilmiştir. Meşşâî filozoflar bunun ilk kıvılcımlarını yakmışlardır. Ancak bunu İşrakî bir filozof olan Sühreverdî ilk defa dile getirmiştir. O, Meşşâî filozofların faal aklın varlığını ispatlamak için öncül kıldıkları insan nefsinden ve niteliklerinden istifade ederek Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan nefis burhanını açıklamıştır. Ancak onun bu husustaki esin kaynağı nefis hakkındaki ayet ve hâdislerdir. Sühreverdî'den sonra onun etkisiyle Mîr Dâmâd yeni bir nefis burhanı dillendirmiştir. Molla Sadrâ da Sühreverdî ve Mîr Dâmâd'ın nefis burhanlarını Hikmet-i Mûte'âliye ekolünün ilkeleri çerçevesinde tekrar ele almış ve bunu başka öncüller üzerine bina ederek her iki filozoftan farklı nefis hakkında yeni burhanlar açıklamıştır.

Nefis burhanlarının en önemli özelliği yol ve yolcunun bir olması ve salikin başka yerde değil kendi zâtında Allah'ı aramasıdır. Bu, saliki ilme'l-yakin makamından ayne'l-yakin makamına ulaştırır. Oysa siddikîn

dışındaki diğer burhanlarda salik sadece kavramlarla meşgul olduğundan en fazla ilme'l-yakin makamına ulaşabilir. Bu yüzden Molla Sadrâ bu burhanın siddikîn burhanından sonra en önemli ve değerli burhan olduğunu söylemektedir. Bu burhanın bir diğer özelliği Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlamakla birlikte zâtî ve fiili sıfatlarını da ispatlamasıdır. Bu, siddikîn burhanı dışındaki hiçbir burhanın sahip olmadığı bir özelliktir.

Molla Sadrâ'nın açıkladığı nefis burhanları her ne kadar şekil olarak hareket ve hudûs burhanlarına benzese de bu burhanlardan farklıdır. Öncelikle nefis burhanında hâdis olan ve hareket eden mücerret bir varlıktır. Bu yüzden muharrik ve muhdisi de mücerrettir. Ancak hareket ve hudûs burhanlarında öncelikle maddi muharrik ve muhdisler ele alınır. Akabinde de teselsül probleminin çözümü için mücerret olan muharrik ve muhdis dillendirilir. Bu yönüyle nefis burhanı makasada ulaştırın yolu kısaltarak daha az öncüllerle Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlar. Buna ilave olarak nefis burhanı Vâcibü'l-Vücûd'un hem varlığını hem de zâtî ve fiili sıfatlarını ispatlar. Ancak hem hareket burhanının hem de hudûs burhanının böyle bir özelliği yoktur.

Kaynakça

- Amulî, Abdullah Cevadî. *Rahikayı Maktum*. 10 Cilt. Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1389/2010.
- Atay, Hüseyin. "Nefis". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1, 1997: 1-58.
- Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da İlahi Fâiliyetin Niteliği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2, Ağustos, 2017: 598-613.
- Çapak, İbrahim. *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Çetin, Ali. "Beş Sanat ve Öncülleri". *Toplum Bilimler Dergisi* 5/10, Temmuz 2011: 145-156.
- Dinanî, Gulam Hüseyin İbrahimî. *Kavaid-i Külli-i Felsefi Der Felsefe İslami*. 2 Cilt. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001.
- Efşarpur, Müçteba. *Burhan-ı Marifet-i Nefs Ber İspat-ı Vucud-i Huda*. Tahran: İntişârât-ı Hikmet-i İslamî, 1396/2017.
- Esterabadî, Mîr Dâmâd Muhammed Bakır b. Muhammed Hüseyinî. *el-Kabesat, Thk. Mehdi Muhakkak*. Tahran: İntişârât-ı Danışgah-ı Tahran, 1367/1988.

- Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Risale fi İsbati'l-Müfarikat*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1345/1966.
- Feyyazî, Gulâm Rızâ. *İlmü'l-Nefs-i Felsefi*. Kum: İntişârât-ı Müessesesi-i Amuzeş ve Pejuhiş-i İmam, 1389/2010.
- Gaffari, Ebu'l-Hasan. *Hudus-i Cismanî Nefs*. Tahran: İntişarat-ı Pejuhişgah-ı Ferhen ve Endişe-i İslami, 1391/2012.
- Gareviyan, Muhsin. *İslam Felsefesine Giriş*. Trc. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013. Hüseyini, Zeynelabidin. "Esîrüddin Ebherî Felsefesinde İnsanî Nefs". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2, Kasım 2017: 1031-1056.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifa: et-Tabiiyat*. 3 Cilt. Kum: Mektebetu Ayetullah Mer'aşi, 1404/1984.
- Karamelikî, Muhammed Hasan Kadrdan. *Hüda Şinasi*. 2. Baskı. Tahran: İntişarat-ı Pejuhişgah-ı Ferheng ve Endişeyi İslamî, 1388/2009.
- Kaya, Mahmut. "İmkân". Cilt 22, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. "İlmü'n-Nefs". Cilt 22, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 148-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Hâşiye alâ İlahiyati's-Şifâ*. Kum: İntişârât-ı Bidâr, Tsz.
- Molla Sadra, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*. 9 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Tüuras, 1401/1981.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Mebde ve'l-Me'âd*. Tahran: Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1354/1975.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Esrarü'l-Ayat ve Envarü'l-Beyyinat*. Tahran: Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1360/1981.
- Molla Sadra, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*. 2 Cilt. Meşhed: Müessesesi-i Matbuat-ı Dini, 1388/2009.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Mefatihü'l-Gayb*. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi Encümen-i İslami-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1363/1984.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1366/1988.
- Mutahharî, Murtazâ. *Şerh-i Manzume*. Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1382/2003. Rahmanî, Gulâm Rızâ *Khud Şinasi-i Felsefi*, Kum: Bustan-ı Kitap, 1381/2002.
- Sâvî, Zeynüddin Ömer b. Sehlan. *Tebsera*. Tahran: İntişârât-ı Danışgah-ı Tahran, 1337/1958.
- Sühreverdi, Ebü'l-Fütuh Şehabeddin Yahyâ b. Habeş. *Mecmua-i Müsannefat-ı Şeyh-i İşrak*.
- Thk. Henry Corbin. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001.
- Şehrezurî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd İşraki. *Resailü's-Şecereti'l-İlahiyye fi Ulumi'l-Hakaiki'r-Rabbanîyye*. Thk. Necefkuli Habibî. 3 Cilt. Tahran: Müessesesi-i Pejuhişi Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1385/2006.
- Şîrâzî, Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd Kazerûnî. *Şerhu Hikmeti'l-İşrak-ı Sühreverdi*. Thk. Mehdi Muhakkık, Abdullah Nurani. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danışgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1380/2002.
- Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Bidayetü'l-Hikme*. Kum: İntişarat-ı Darü'l-İlm, 1377/1998.
- Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Mecmua-i Resail "Burhan"*. 3 Cilt. Kum: Bustan-ı Kitap, 1392/2013.

- Tabatabai, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Nihayetü'l-Hikme*. 3 Cilt. Kum: İntişarat-ı Defter-i Tebligat-ı İslami, 1378/1999.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". Cilt 18, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ubudiyet, Abdulresul. *Nizam-ı Hikmet-i Sadrâî*. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Semt, 1395/2016.
- Yezdî, Muhammed Taki Misbâh. *Amużeş-i Felsefe*. 2 Cilt. Kum: Sazman-ı Tebligat-ı İslami, 1378/1999.
- Yezdî, Muhammed Taki Misbâh. *Şerh-i İlahiyat-ı Şifâ*. 3 Cilt. Kum: İntişârât-ı Müessesesi-i Amużeş ve Pejuhiş-i İmam, 1386/2007.
- Zebihî, Muhammed. *Felsefeyi Meşşâ*. 2. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Semt, 1387/2008.

Sartre Varoluşçuluğundaki Ateizmin Hikmet-i Müteâliye Perspektifinden Eleştirisi

Doç. Dr. Hasan Abdî* - Dr. Rızâ Pûrismâil*

Özet

Akletme yetisine sahip bir varlık olarak insan, varlığın hakikatini keşfetmek için her zaman çaba sarf etmiştir. Onun cevap aradığı en temel sorulardan biri de varlığın kaynağını ve nasıl oluştuğunu bilmektir. Bu bağlamda ilâhî dinler ve peygamberler, tevhid ilkelerini, bu sorunun cevabının izinde/işığında açıklamışlardır. *Zorunlu Varlık*'i kabul etmek tüm ilâhî dinlerin ve (ilâhî) filozofların ortak ilkesidir. Ancak bazı düşünürler *Zorunlu Varlık*'i daima paradoksal bulmuşlardır. Nitekim onlara göre Allah'ın varlığı ispatlanamaz. Söz konusu ateist düşünürlerden biri de Jean-Paul Sartre'dır. O, en önemli eseri olan *Varlık ve Hiçlik*'te, *Zorunlu Varlık*'in (*Vâcibu'l-Vücûd*)'un reddi konusunda iki temel delil öne sürmüştür. Gerçekte Descartes ve Leibniz'in, *Zorunlu Varlık* hakkındaki delillerine bir eleştiriden ibaret olan bu iki delilden birincisi, *Zorunlu Varlık*'in paradoksal olduğunu ispatlamakta; diğeri ise [onun] mantıksal zorunluluğunu reddetmektedir. Aynı zamanda o, *başkası-için-varlık* [*mevcudun li-gayrih*] olması unvanıyla Allah'ın varlığını, insanın özgürlüğünün tahakkukuna bir engel görmektedir. Sartre, özgürlüğü insanın varoluşuna matuf kılmakta ve onun her türlü kayıttan ve şarttan bağımsız olduğuna inanmaktadır. Bu sebeple o, bu doğal özgürlüğe engel olabilecek hiçbir şeyin var olamayacağını savunur. Ona göre insan kendi özgürlüğünden ve sorumluluğundan kaçmak için tanrı kavramını türetmiştir. Bu makale, söz konusu delilleri, *Zorunlu Varlık*'in (*Vâcibu'l-Vücûd*)'un, kendisinde önemli bir role sahip olduğu Hikmet-i Müteâliye'nin temellerine göre açıklamış ve eleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ateizm, ateist egzistansiyalizm (varoluşçuluk), Sartre, Hikmet-i Müteâliye, Descartes, Leibniz.

Giriş

İster Yaratıcı ister üstün bir kudret olarak, insanın aşkın bir hakikate duyduğu ihtiyacı ifade etme arzusu, bu varlığın [insanın] sırlarla dolu tarihinde özel bir yere sahiptir. Öyle ki, beşerî tarihi, insanın Ma'bûd'a olan inancından ayrı bir şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Bu bağlamda yüce bir tanrıya inanan monoteistler (muvahhidler) ile şirk inancını benimseyenler arasında daima ihtilâflar meydana gelmiş; insanlığı hidayete ulaştıran peygamberler, toplumdan şirkin ve küfrün kökünü kazımak için çabalamışlardır. Allah'a inanma veya inanmama meselesi rasyonel ve felsefî bir boyut kazandığında,

* Bâkır-ı Ulûm Üniversitesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

bu iki inancın savunucularından her biri, kendi hakkaniyetini ispatlamak amacıyla deliller öne sürmüştür. Hıristiyan filozoflar, Hıristiyanlıktaki akıl karşıtı önermeleri ispatlamak ve bunlara rasyonel bir veçhe kazandırmak için onları yorumlama yoluna gitmişler, kendi inançlarını savunmak için argümanlar geliştirmişlerdir. Diğer taraftan ateist düşünürler de kendi düşüncelerini ispatlamaya çalışmışlardır.

Jean-Paul Sartre'ı, kendi ateizmini izhâr etmekten, hatta *Zorunlu Varlık*'ı kendi felsefesinin düsturlarını tehlikeye atan bir engel olarak görmekten çekinmeyen düşünürler arasında saymak mümkündür. O, kendi düşüncesinin temellerini ateizm adı altında bir araya getirmiştir. Ateizm, Sartreci bakışın temel taşı olarak kabul edilebilir. Nitekim onun felsefi ilkelerinin büyük bir bölümü ateizme dayalıdır. Bu temel ortadan kaldırıldığı takdirde söz konusu ilkeler de zayıflayacaktır. Bir söyleşide, söyleşiye gerçekleştiren kişinin, Sartre'ın tanrı hakkında yazdığı *Sözcükler* adlı kitabının iki bölümü hakkındaki sorusu üzerine o, burada yazılanların daha çok ironik bir boyutu olduğu ya da eğitim hayatında kendisine inandırılan tanrı hakkında olduğu cevabını vermiştir. Çocukluktan itibaren onun için artık tanrı yoktur. Ona göre tanrının varlığı meselesinin de bir anlamı kalmamıştır.¹ Egzistansiyalistler ile ilgili yaptığı bir gruplandırmada kendisini ve Heidegger'i ateist varoluşçular olarak adlandırmıştır.² Bu meşhur Fransız düşünür, edebî ve felsefi kitaplar kaleme almak suretiyle adını, yirminci yüzyılın düşünürleri arasına yazdırabilmeyi başarmıştır. O daha çok Heidegger'den etkilenmiştir. Her ne kadar Husserl'a esaslı eleştiriler yönelttiyse de, kendisine felsefi bir yöntem olarak fenomenolojiyi seçmiştir. En meşhur eseri, yirminci yüzyılda Fransa'da en çok satan kitaplar arasında yer alan *Varlık ve Hiçlik* adlı kitabıdır.

Buna mukabil Hikmet-i Mûteâliye'de kesin ve kabul görmüş bir ilke olarak *Zorunlu Varlık*, ispat edilebilir olmasının yanı sıra İlâhî Zât ve Sıfatlar'ın ispatlanması konusunda da en temel argümanları kullanır. Hikmet-i Mûteâliye'de *Zorunlu Varlık*, Molla Sadrâ'nın felsefi sisteminin dayandığı en temel ilkedir. Sartre'ın delillerine Sadrâyî felsefeye dayanarak mantıksal cevaplar verilebilir.

Bu delilleri açıklamaya ve eleştirmeye geçmeden önce, ilk olarak Sartre'ın ateizminin zeminini inceleyecek, ardından *Zorunlu Varlık*'ın reddi konusundaki delillerini kritik edeceğiz. Bu bağlamda eleştirel yaklaşımın uygulandığı birçok araştırmalar yapılmıştır; ancak bu delillerin Hikmet-i Mûteâliye'nin temel ilkelerine göre incelenmesi yeni bir adım (çalışma) sayılmaktadır. Söz konusu delillerin Hikmet-i Mûteâliye'nin temel esaslarına göre değerlendirilmesi, delilleri genellikle birbirine benzeyen ateistlerin şüphelerine cevap verilmesi hususunda faydalı ve yol gösterici olacaktır.

1. Sartre'daki Ateizmin Temelleri

Her düşünürü, içinde bulunduğu zamana ve şartlara göre anlayıp değerlendirmek gerekir. *Zorunlu Varlık*'ın reddinin kökenlerini de Sartre'ın hayatında aramak mümkündür. Onda ateizmin temeli, on iki yaşına, çocukluk dönemine denk gelir. Ateizm onda bir defada

¹ Sartre, 1348, s. 39

² Sartre, 1386, s. 25

şekillenmemiş, bilakis tedricî olarak gelişmiş olup, temelini ailesinin inançlarından almıştır. *Sözcükler* adlı kitabında, ailesindeki dinsel parçalanmışlığı şu şekilde açıklamaktadır:

Ben hem Katolik hem de Protestan idim. Bir yandan eleştirir, bir yandan itaat ederdim. İnançsızlığa, [aile içindeki] dinsel inanç farklılığından değil, büyüklerimin dinsel konulardaki kayıtsızlığı ve özensizliği nedeniyle sürüklendim. Buna rağmen kalbimin derinliklerinde hâlâ imanın ışığına sahiptim. İstisnasız her gün yatağымda gecelikle diz çöküp ellerimi [birbirleriyle] birleştirerek dua ederdim. Ancak tanrıyı her zaman yâd etmezdim.³

Protestan bir dede ve Katolik bir büyük anne arasındaki dinsel tartışmaların ve çekişmelerin tümü onun dinden soğumasına neden oluyordu. Bu görüş farklılıkları Sartre'ın şu sonuca varmasına neden olmuştur: Onların hiçbiri doğru bir inanca sahip değildi. Din, kapitalist tabakanın, amaçlarına ulaşmak için kendisine dayandığı bir araçtan ibaretti. Bu gibi düşünsel temellere ve zeminlere, onun *Sözcükler* adlı kitabında ve otobiyografisinde rastlamak mümkündür.

2. Sartre'ın Düşüncesinde Ateizmin Yeri ve Konumu

Her düşünce sürecinin birtakım sonuçları vardır ki, bunlar istidlâl yoluyla elde edilir. Ancak bazı varsayımlar, kişi henüz istidlâl ve sonuç aşamasına ulaşmadan önce vardır. O halde ateizm ilkesi, Sartre'ın düşünce sisteminde bir sonuç mudur yoksa tematik bir ilke midir? *Sözcükler* kitabında belirttiğine göre, onun ateizminin kökeni on iki yaşına uzanmaktadır. Bu dönemde o, sezgisel bir yaklaşımla ateizme ulaşmış ve onu bırakmamıştır.

1917'de La Rochelle şehrinde bir sabah, liseye gitmek üzere sözleştiğimiz arkadaşlarımı bekliyordum. Bu bekleyiş çok uzadı ve yalnızlık hissinden kurtulmak için tüm kudretlerin üstündeki gücü düşünmeye karar verdim. Ancak bu düşünce aklıma gelir gelmez, o, gökten aşağı indi ve bir sebep olmaksızın kaybolup gitti. Korkuyla karışık bir tereddütle kendime onun [tanrının] var olup olmadığını sordum. Sonra bu konunun kapandığını düşündüm. Bir bakıma gerçekten de konu kapanmıştı. Zira o andan itibaren bir daha bende onu yeniden tanımak konusunda bir vehim oluşmadı.⁴

Dolayısıyla ateizm, onun felsefesinin bir sonucu, hatta temelidir: “Sartre'ın ateizmi felsefî bir istidlâlin ya da argümanın neticesi değildir; bilakis bunlardan da önce gelip, anlık bir sezgiye dayalıdır.”⁵

Elbette bir düşünürün, çocukluğında ya da ergenliğinde izlediği bir yaklaşıma dayanarak, fikirlerinin tamamı hakkında hüküm vermek insafı bir tutum olmaz. Çünkü her düşüncenin gelişimsel bir seyri vardır; değişmek ve gelişmek beşerî bilginin özelliklerindedir.⁶ Ancak Sartre'a ve onun *Sözcükler* kitabında aktardıklarına bakıldığında - bu kitabın

³ Sartre, 1344, s. 135

⁴ a.g.e., s. 330-331

⁵ Alevîtebâr, 1391, s. 84

⁶ Caferî Tebrîzî, 1393

onun son dönem eserlerinden biri olduğu düşünülduğünde – o, bu çocuksal sezgisine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Oysa ömrünün sonlarına doğru gerçekleştirdiği bir söyleşide, evrenin tesadüfî bir şekilde meydana geldiğini kabul edemediğini ve bir Yaratıcı'nın varlığını kabul etmeye hazır olduğunu belirtse de⁷ eserlerinin hiçbirinde bu konuya bir ışırtta bulunmamış; ateizm, tematik bir ilke ve onun düşüncelerinin temel taşı olarak tüm eserlerinde tezahür etmiştir. Biz Sartre'ın, ateist düşüncelerinden dönüş yapıp yapmadığını dikkate almaksızın, bu tematik ilkeyi ispatlamak konusunda öne sürdüğü delilleri inceleyeceğiz, böylece makalede belirtilen hedefe ulaşmaya çalışacağız. Mezkûr meseleyi ise bağımsız bir araştırmaya havale edeceğiz.

3. Sartre'ın, Zorunlu Varlık'ı Reddetmek Konusunda Öne Sürdüğü Deliller

Ateizm ilkesi Sartre için bir varsayım sayılmaktadır. Ancak yine de o, iddiasını ispatlamak için deliller öne sürmüştür. O, bazen, *Zorunlu Varlık*'ın varlığını, kendi felsefesinin sonuçlarını olumsuzlayan bir varlık olarak görmüş, bazen de O'nu reddetmenin kendisini ilke edinmiştir. Biz bu bölümde Sartre'ın, *Zorunlu Varlık*'ın reddi konusunda ileri sürdüğü delilleri, Hikmet-i Mütââliye perspektifinden kritik etmeye çalışacağız.

Sartre'ın bu konuda öne sürdüğü deliller üç esasa dayalıdır: Birincisi Descartes'ı eleştiri niteliğinde olup, onun tanrıyı kendi kendini meydana getiren bir varlık olduğu şeklindeki düşüncesine yöneliktir. İkincisi, Leibniz'in, tanrının varlığını mantıksal bir zorunluluk olarak kabul etmesine matuftur. Üçüncü delilinde Sartre, tanrının varlığının imkânsızlığına doğrudan değinmemiş, ancak sözlerinin vardığı sonuç bu yönde olmuştur. O, tanrının varlığını, insanın özgür olmaması şeklinde yorumlamış ve bu ilişkiden, O'nun mevcut olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

3.1. Birinci Delil: Tanrının, Kendi Kendisinin Mahlûku Olarak Var Olmasının İmkânsızlığı

Konuya giriş yapmadan önce, Sartre'ın varlık hakkındaki görüşüne kısaca değinmek yerinde olacaktır: O, varlığı *kendinde-varlık* ve *kendisi-için-varlık* olmak üzere iki kısma ayırır. Kendi fenomenolojik temellerine göre “fenomen” olarak adlandırdığı, ancak bilinçte fenomen olmayan bağımsız, saf ve bozulmamış bir varlığa atıfta bulunur.⁸ Varlığa ait bu alanı *kendisi-için-varlık* olarak adlandırır. Buna karşılık, varoluşun, kendisinin nedeni/temeli olmadığı bir varlık türü de vardır. Bu varlık, “bilinç” ya da “insan varlığının kendisi”dir.⁹ Varlığa ait bu kısmın adı da, *kendinde-varlıktır*.¹⁰ Varlığın taksimindeki bu ikilik, Sartre felsefesinin temelini teşkil eder.¹¹ Sartre, *kendisi-için-varlık* bahsinde, bu varlık türünün, kendi varlığının temeli olmadığını açıklamak isterken, *Zorunlu Varlık*

⁷ *National Review*, 1982, 677. Sayı

⁸ Sartre, 1394, s. 32

⁹ Howells, 1995, s. 16

¹⁰ a.g.e., s. 49

¹¹ Cox, 2008, s. 30

konusuna atlayarak, aslında hiçbir varlığın varoluş temelini [yine] kendisi olamayacağına açıklık getirmeye çalışır:

“Kendi varoluşunun temelini/nedenini oluşturan varlık” [Zorunlu Varlık] fikrini tasarlamaya yönelik her türlü girişim, o varlığın kaçınılmaz bir biçimde, aynı anda hem “kendinde-varlık” olarak mümkün bir varlık olmasını hem de [kendisi] yokluğun[un] da nedeni/temeli olabileceği düşüncesini beraberinde getirecektir. Nedensellik eylemi – ki bunun sonucu, tanrının, tıpkı kendisi aracılığıyla kendisini tekrar eden şey gibi, kendi Zâtının nedeni olmasıdır – tam olarak zorunluluğun ilk bağının, [şeyin] kendisine dönmesi ve bir tür yansıma sayılması sebebiyle [aynı zamanda] yok edici bir eylemdir de. Bu temel zorunluluk da mümkün varlık dolayısıyla vücûda gelmektedir. Yani bir varlık tam olarak kendi kendisinin nedeni olmak için vardır.¹²

Bu delilin temelini şu şekilde özetlemek mümkündür: Sartre’a göre bilinç içinde de bir öz-farkındalık (kendi kendinin farkında/bilincinde olma) gizlidir. İnsan bir objeye dair bilgi edindiğinde, bunun içinde de bir öz-farkındalık mevcuttur. Gerçekte bilinç, aynı zamanda bir öz-farkındalıktır. Ancak aynı bilinç bazen kendi kendisini de düşünce ve dikkat konusu yapar. Bu durumda, *düşünen* olarak bilincin kendisi de *düşünülmüş* olur. Böylece kendi varlık bilincini yeniden kazanmış olur. Daha önce bilinç eyleminin “hiçleme” şeklindeki açıklamasında değindiğimiz üzere, bu durumda bilinç, kendini, yeniden bulmak için hiçleştirir. Sartre’ın bu sözleri; insanın, kendi hiçliğinin temeli olması anlamındadır. Ancak varlığının temeli/nedeni kendisi değildir. Çünkü kendi varlığının temeli/nedeni olması için, bu *düşünen* bilincin, bir yansıma eyleminde kendine dönmesi gerekir. Bu da imkânsız olup, yeniden bulunan bu şeyin, daha önce bir şekilde mevcut olduğu anlamına gelir. Yani İslâm hükemâsının deyimiyile, elde edilmiş şeyin yeniden elde edilmesidir (*tahsîl-i hâsıl*). Bu sorun, Descartes’ın tanrı kavramına yönelik önemli bir sorundur. Elbette Sartre, bu ifadesinde tanrı bilincini, insan bilinci olarak görmüştür; zira bu durumda [tanrı] *kendisi-için-varlık* kategorisinde yer alacağından, aynı zamanda *mümkün* bir *varlık* olarak da nitelendirilecektir.

Sartre, istidlâlini öncüllerle şu şekilde tanzim etmiştir: *Birinci Öncül*: Yaratılışın aslı, önceden bir öze (mahiyete) sahip olmayı gerektirir. Önceden bir öze sahip olmak da, yaratılanın, yaratılmadan önce yaratıcısının zihninde şekillenmiş, müşahhas ve muayyen bir varlığının olması anlamına gelir. Örneğin bir bıçakçı, bıçağını yapmadan önce zihninde onun şekline ve ölçüsüne sahiptir. İşte kendi kendisinin nedeni olan *Zorunlu Varlık*’ın durumu budur. *İkinci Öncül*: *Zorunlu Varlık*, kendi kendisini meydana getiren varlık demektir.

Sartre’ın, Descartes’ın tanrının varlığını ispatlamak için getirdiği delili kritik etme bâbında öne sürdüğü istidlâl işte budur. Descartes, burada insan zihnindeki tanrı kavramından faydalanmıştır. Ona göre insan zihninde bu kavramı meydana getiren tanrıdır. Çünkü neden (illet), kendi sonucunun (ma’lûlünün) sahip olduğu tüm kemâllere sahiptir.

¹² Sartre, 1394, s. 144-145

Dolayısıyla insan zihninde var olan sonsuz kavramlar, yalnızca sonsuz bir varlığın ma'lûlü olmakla açıklanabilir ki, bu da tanrıdır.¹³

Bu delilin temelini şu şekilde özetlemek mümkündür: Sartre'a göre bilinç içinde de bir öz-farkındalık (kendi kendinin farkında/bilincinde olma) gizlidir. İnsan bir objeye dair bilgi edindiğinde, bunun içinde de bir öz-farkındalık mevcuttur. Gerçekte bilinç, aynı zamanda bir öz-farkındalıktır. Ancak aynı bilinç bazen kendi kendisini de düşünce ve dikkat konusu yapar. Bu durumda, *düşünen* olarak bilincin kendisi de *düşünülmüş* olur. Böylece kendi varlığının bilincini yeniden kazanmış olur. Sartre'ın bilinçle ilgili açıklamasına bakıldığında bu eylem, objeye doğru bir sıçrayış ve yükseliştir. Bu süreçte özne, kendini yeniden bulmak için hiçleştirir. Diğer bir deyişle, bu tanıma/bilme/farkındalık sırasında, öznenin, nesneye yönelik bu aşkınlığından başka belirli hiçbir kimliği yoktur. Onun varlığı, işte bu algıdır. Çünkü kendi varlığının temeli/nedeni olabilmesi için, bu *düşünen* bilincin, bir yansıma eyleminde kendine dönmesi gerekir. Bu ise imkânsız olup, yeniden bulunan bu şeyin daha önceden mevcut olduğu anlamına gelir. Bu da demektir ki, bilinç, kendisini objenin hüviyeti haline getirememektedir. Çünkü sözü edilen durumda hem sabit hem de hareketli olması gerekecektir. Mezkûr hareketin sonucu, onun daha önceden mevcut olması olacaktır. Bu da elde edilmiş bir şeyin yeniden elde edilmesi demektir (*tahsîl-i hâsıl*). Bu sorun, Descartes'ın tanrı kavramına yönelik önemli bir sorundur. Elbette Sartre, bu ifadesinde tanrı bilincini, insan bilinci olarak görmüştür; zira bu durumda [tanrı] *kendisi-için-varlık* kategorisinde yer alacağından, aynı zamanda *mümkün* bir *varlık* olarak da nitelendirilecektir.

Sartre, istidlâlini öncüllerle şu şekilde tanzim etmiştir: *Birinci Öncül*: Yaratılışın aslı, önceden bir öze (mahiyete) sahip olmayı gerektirir. Önceden bir öze sahip olmak da, yaratılanın, yaratılmadan önce yaratıcısının zihninde şekillenmiş, müşahhas ve muayyen bir varlığının olması anlamına gelir. Örneğin bir bıçakçı, bıçağını yapmadan önce zihninde onun şekline ve ölçüsüne sahiptir. Bıçak örneğinde herhangi bir paradoks meydana gelmemektedir; çünkü bıçağın özü varlığından önce olup, bilince mütealliktir ve *kendinde-varlık* alanının içindedir. Ancak meseleyi, kendi kendisini meydana getiren tanrı konusunda ele alacak olursak; O, özünü kendisinden önce tasavvur ettiğinden, *kendisi-için-varlık* alanında yer almış olacaktır. Diğer taraftan kendisinin de bir bilinç ve özne olması hasebiyle *kendisi-için-varlık* olmuş olacaktır. Bu açıklamalarla birlikte Sartre'ın sözlerini şu öncüllerle toparlamak uygun olacaktır:

Birinci Öncül: Her türlü yaratılış, o şeyin özüne dair önceden belli bir tasavvuru ve bilinci gerektirir. *İkinci Öncül*: Tanrı kendi kendisini meydana getirmiştir. O halde kendi özünü meydana getirmeden önce, bunun üzerinde düşünmüştür. *Üçüncü Öncül*: Özü varlığından önce bilince gelen her şey, *kendinde-varlık* olup, bilinç sahibi değildir. O halde tanrı, *kendinde-varlıktır*. *Dördüncü Öncül*: Tanrı, yaratılmadan önce kendi özünü yaratmayı tasavvur etmiştir. Öyleyse bilinç sahibidir ve *kendisi-için-varlıktır*. *Sonuç*: Tanrı *kendisi-için-varlık* iken aynı zamanda *kendinde-varlıktır*. Oysa daha önce ispatlandığı üzere, bu ikisi, varlığın iki farklı alanına ait olup, birbiriyle aynı olamaz ve bir araya gelemezler.

¹³ Müctebevî, s. 213; William H. Brenner, p. 31-41

Bir başka deyişle, tanrı iki özelliğe sahiptir. Hem bilinç sahibidir ve kendini *tanıyabilir/bilebilir*, ki bu, *kendisi-için-varlık*'ın özelliğidir; hem de sabit ve belirlenmiştir (taayyün sahibidir) ve *tanınabilirdir/bilinebilir*; bu ise *kendinde-varlık*'ın özelliğidir. Sartre'a göre mezkûr iki özellik, varlığın belli bir alanına ait olduğundan, birbirleriyle bir araya gelemezler. Buna dayanarak, tanrının varlığını bir paradoks olarak kabul eder.¹⁴ Bir cümleyle özetlenecek olursa, *Zorunlu Varlık*, kendi kendinin nedeni olduğundan, [önceden] kendi özünü tasarlamış olmalıdır. Bu ise paradokstur.

Kritik

Bu delilin esasları, Sartre'ın Descartes'a yönelttiği eleştirilerin temelleri üzerine mebnidir. Hikmet-i Mûteâliye'nin temellerine binaen bizler de bu eleştiriyi kabul ediyoruz. Allah kendi kendinin illeti değildir ve kendisini yaratmamıştır. *Zorunlu Varlık* ifadesi de, O'nun kendi kendini yaratması anlamına gelmeyip, bilâkis Zâtının zorunlu olması demektir. Burada ikinci bir varsayımına yer yoktur. Sartre'ın *kendinde-varlık* hakkında, onun "saf vücûd" ve "yokluğun, kendisi için anlamsız" olduğu şeklindeki sözleri oldukça sağlam ve bütüncüdür. Bizler bu ifadelerin aynısını Zât-ı Vâcib hakkında söylemekteyiz: "O, saf vücûddur, O'nda hiçbir kopukluk/ayrılık yoktur." Sartre'ın *kendinde-varlık* hakkındaki ifadeleri, Hikmet-i Mûteâliye'nin "Vâcibu'l-Vücûd" bâbında söylediklerine çok yakındır. Örneğin Molla Sadrâ, Zât-ı Vâcib'i açıklarken şunları söylemiştir: "*Vâcib (Zorunlu Varlık), yokluğunun, imkânsızlığı gerektirdiği bir varlık değil, bilâkis [yokluğunun], imkânsızlığın kendisi [demek] olduğu varlıktır.*"¹⁵

Dolayısıyla bizler Descartes'ın görüşünün eleştirisi konusunda Sartre ile hemfikiriz. Ancak bu eleştiriden elde edilen sonuç [bizim elde ettiğimiz sonuçtan] farklı olup, *Zorunlu Varlık*'ın anlamı konusunda yanlış bir algıya/kabule sahip olunmasından kaynaklanmıştır. Sartre, *Zorunlu Varlık*'a yönelik bu yanlış algıyla, "kendi kendinin temeli [nedeni] olmak" tezinin imkânsız olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Buna göre hiçbir varlık kendi kendinin temeli [nedeni] olamaz. Dolayısıyla tanrı da kendi kendinin nedeni/temeli olamaz. Böylesi bir tanrı var olsa bile *Zorunlu* değil *mümkün* bir *varlık* olacaktır. Oysa müteellih bir filozof aynı öncüllerden şu sonuca varmış olacaktır: "Allah kendi varlığının illeti olamaz. Dolayısıyla O'nun illeti yoktur. O, saf vücûddur, O'nda yokluğa yer yoktur."

Bu bağlamda Sartre'a yöneltilebilecek bir diğer eleştiri de şudur: Ona göre insan bilincinden bağımsız bir bilinç yoktur. Nitekim, tanrının varlığının temelini/nedeninin kendisi olamayacağını ispatlamak için, daha önce açıklandığı üzere o, bilinçten yardım almaktadır. Oysa bilinç veya bir diğer deyişle Allah'ın ilmi, huzûrî bir bilgidir. Molla Sadrâ'nın ifadesiyle *icmâlî bi't-tafsîl*dir (yani icmâlî bilgisinin ardından, bu bilginin tafsilatlandırılmasıdır).¹⁶ *Zorunlu Varlık*'ın bilgisine bu şekildeki bir bakış, elbette ki Sartre'ın ulaşmaya çalıştığı neticeleri beraberinde getirmeyecektir. Böylece [doğru bir] ilâhî bilgi [anlayışıyla], *Zorunlu*

¹⁴ Alevîtebâr, 1386, s. 15

¹⁵ Sadrüddîn Şîrâzî, 1981, c. 1, s. 84

¹⁶ a.g.e., c. 6, s. 270-271

Varlık'ın kendi kendisini meydana getirdiği tezi iddia edilemeyecektir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi, mezkûr tez, *devir* ve *tahsîl-i hâsıla* neden olmaktadır.

Şehit Mutahharî (r.), “Vücûdun asıl oluşu” ve “İllete duyulan ihtiyacın ölçüsü” meselelerini açıklamak suretiyle bu delili kritik etmiştir.¹⁷ Şöyle ki, “Vücûdun asıl oluşu” ilkesine uygun olarak, mevcudâtın hakikatini teşkil eden şey, varlıktır. Dolayısıyla illetten sâdır olan şey, onların özleri/mahiyetleri değil, varlıklardır. Yine hatırlatılması gerekir ki, varlık başlı başına ademi (yokluğu) defetmektedir; onun gereği [var] “olmak”tır. Tıpkı Sartre’in da *kendinde-varlık*’ı açıklarken işaret ettiği gibi, “*varlık vardır ve bir nedene ihtiyacı yoktur.*” O halde *Zorunlu Varlık*, saf vücûd olduğundan¹⁸ ma‘lûl olmanın gerektirdiği vasıflara sahip değildir. Ancak diğer varlıkların varlık alanları sınırlıdır. Yani bizâtihi *fakr*ın kendisidirler ve diğer varlıklara bağımlı olduklarından illete ihtiyaç duyarlar.¹⁹

Hikmet-i Mütââliye’de illete ihtiyacın ölçüsü, illete ihtiyaç duyan *fakrî* bir varlık olmaktır. Bu durum, *imkân-i fakrî* olarak da adlandırılmaktadır. Diğer bir deyişle, ilk olarak ve bizzat, meydana gelen şey vücûddur; mahiyet ise ikincil ve arazî olarak ondan intizâ‘ edilmektedir (ayırt edilmektedir, alınmaktadır). Sonuç itibarıyla, *Zorunlu Varlık*, mutlak varlıktır ve özü/mahiyeti yoktur. Diğer taraftan illete ihtiyaç duyan varlık, Ganiyy-i Mutlak ve salt bir ihtiyaçsızlık/istiğna demek olan varlık değil, varlığı *fakr*ın ve ihtiyacın bizzat kendisi olan varlıktır. Kendisinden başka her varlığın hakikatini meydana getiren O’dur. Müessir O’dur ve tüm âlem, O’nun eserinden başka bir şey değildir.²⁰ Bu izahlarla birlikte Sartre’in, kendisinden netice almaya çalıştığı öncüllerin ve sonuçların yanlışlığı/batıllığı aydınlığa kavuşmaktadır.

3.2. İkinci Delil: Zorunlu Varlık’ın Varlığının Mümkün Oluşuna Eleştiri

Sartre’in, tanrının varlığının mantuksal zorunluluğunun reddi konusundaki delili, Leibniz’in beyan ettiği delilin reddi çerçevesinde öne sürülmüştür. İlk olarak o [Leibniz], tanrının varlığının *mümkün* olduğunu şu şekilde ispatlamıştır: [*Birinci Öncül*] Bir kavram, *mümkün* olması halinde mevcuttur. *Mümkün* olabilmesi için de herhangi bir paradoks barındırmamalıdır. Paradoks, olumlu (olumlayıcı) ya da olumsuz(layıcı) şekillerde olabilir. Öte yandan tanrı kavramı yalnızca olumlu yüklem (mahmûl) kapsadığından, her türlü olumsuzluğu iter (nefyeder). Şu halde O’nun Zâtında hiçbir paradoks tahakkuk etmeyecektir. Dolayısıyla tanrı, *mümkündür*. Onun delilinin *ikinci öncül* ise şöyledir: Tanrının varlığının *imkânı*, O’nun varlığının zorunluluğunu gerektirir. Bu bağlamda *imkânın* Leibniz’deki anlamına dikkat edildiğinde; tanrı kavramı tüm olumlu yüklem (mahmûl) içine aldığından ve “var olmak” da olumlu bir yüklem olduğundan, o halde tanrının var olduğu söylenebilir.²¹

Sartre’in bu [bu başlıkta irdelenecek olan] delili, Leibniz’in, *imkânın* tanrının varlığının olumsuzlayıcı kıldığı şeklindeki öncülüne yönelik bir eleştiridir. Mantuksal bir şekilde beyan

¹⁷ Mutahharî, Murtazâ, 1383, c. 1, s. 496-499

¹⁸ Sadrüddîn Şîrâzî, 1981, c. 1, s. 86

¹⁹ Sadrüddîn Şîrâzî, 1383, c. 1, s. 247

²⁰ Sadrüddîn Şîrâzî, 1354, s. 31

²¹ Leibniz, 1375, s. 137-138

edecek olursak; Leibniz'in delili şu şekildedir: Birincisi, tanrının varlığı kavramı *mümkündür*. İkincisi, bu kavram, kendi varlığını/var oluşunu gerektirecek niteliktedir. [Sonuç], o halde tanrı mevcuttur.

Sartre, *imkânı varlık dışı imkân* ve *varlıkla ilgili imkân* olmak üzere sınıflandırır. Burada Sartre, üzerine pileli (katlanmış) bir kumaşın sarılı olduğu ve bu halde düz bir yüzey üzerinde yuvarlanan bir topu örnek verir. Bu topun, pileler sebebiyle izlediği yoldan sapması *mümkündür*. Topun, yolundan sapma *imkânı*, topun *imkânı* [demek] değildir. Aksine geleceği bilmemek demek olup, gerçeğe dair bilgisizliğini *imkân* şeklinde gösteren bilinçten kaynaklanır. Gerçekte topun, izlediği yoldan sapma *imkânı*, meselenin diğer bir boyutu mudur? Zira ben topun, yolundan sapıp sapmayacağını bilmiyorum. Bu *imkân*, varlığın kendisiyle ilgili olmayıp, dışsal bir husustur. Gerçekte bu *imkân*, konunun boyutuyla alakalıdır.

Ancak varlıkla ilgili başka bir *imkân* daha tasavvur edilebilir. Bizatihi topun *mümkün* olması şeklindeki *imkânda*, onun [topun] varoluşunun da hiçbir zorunluluğu yoktur. Bu tür bir *imkân*, daima varlıkla birlikte ve ondan hiç ayrılmaz. Bu *imkânın*, *zorunluluğa* nazaran, varlığa karşı öncelikli olabileceği bir konum olamaz. “*Varlık, imkânların varlığını korumaktadır. Varlık bu imkânların temelidir/nedenidir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık, kendi imkânından kurtulamaz. Bir cümleyle ifade edecek olursak; eğer tanrı varsa, o, mümkün bir varlıktır.*”²²

Halbuki *imkânın* iki kısmının da açıklanması, meseleyi aydınlığa kavuşturacaktır. İddia şudur: *Zorunlu Varlık*, kendi varlığını gerekli kılar. Sartre şöyle söylemektedir: Bu *imkân*, *Zorunlu Varlık* için ya dışsal bir olgudur – ki bu durumda *Zorunlu Varlık*'ın *imkânı* asla suret bulmayacaktır – ve bu, dışsal bir mesele olup, (söz konusu *imkân*), tanrının varlığını zorunlu kılamaz; ya da *imkân* ile kastedilen, varlığın *imkânıdır* ki, bu *imkânın* da, [O'nun] varlığı[ın] zorunlu kılacağını söyleyemeyiz. Çünkü söz konusu *imkân*, *mümkün* varlığın kendisi olup, ondan ayrılmaz. Şu halde, eğer tanrı var ise, o, *mümkün*'l-vücuddur.

Bu delilin öncülleri şu şekilde açıklanabilir:

Birinci Öncül: Leibniz, *Zorunlu Varlık*'ın *imkânının*, O'nun varlığını gerektirdiğini söylemiştir. *İkinci Öncül*: *İmkân*, ya varlığın *imkânıdır* ya da varlığın dışındadır. *Üçüncü Öncül*: Eğer *imkân* varlığın dışında ise, onu zorunlu kılamaz. *Dördüncü Öncül*: Eğer *imkân*, varlıkla ilgiliyse ondan ayrılmaz. O halde Leibniz'in kastettiği, *varlığın dışındaki imkân* ise, *Zorunlu Varlık* mevcut değildir. Bu durumda hem *Zorunlu Varlık* mevcut olmayacak hem de var olduğu farz edilse bile, *mümkün* bir varlık olacaktır.

Kritik

Bu delil de, tıpkı birinci delil gibi Leibniz'in istidlâline nispeten haklı/doğru bir eleştiridir. Ancak ondan çıkarılan sonuç, doğru değildir. [Leibniz'in] Tanrının *imkânının*, O'nun varlığını gerektirdiği şeklindeki öncül[ün] Sartre'ın yaptığı eleştiri doğru bir eleştiridir. Ancak, “tanrı varsa bile O'nun *mümkün* bir varlık olduğu” yönündeki sonuç, yanlış bir sonuçtur.

²² Sartre, 1384, s. 145

Bu açıklamada Hikmet-i Müteâliye'nin temellerine göre beyan edeceğimiz husus şudur: Zât-ı Vâcib, varlığını hiçbir şekilde *imkândan* almaz. *Zorunlu Varlık*'ın var oluşuna *imkân* varsayımından yaklaşmak, doğru bir yaklaşım değildir. Bilâkis *Burhân-ı Sıddîkîn*'de *Zorunlu Varlık*, öncüllerde [O'nun] *imkân*ından söz etmeksizin, sonuç bölümünde başlangıçsal/temel bir olgu olarak yerini alır. Hatta Allâme Tabâtabâî'ye (r.) göre, Zât-ı Vâcib Teâlâ'nın ispatına lüzum yoktur; bu apaçık (bedihî) bir gerçekliktir. Eğer O'na dair bir delil getirilirse de bu, ispat değil, tenebbüh içindir.

O, bu iddiasını ispatlamak için açık (bedihî)/*a priori* bir önermeden (“Bir gerçeklik vardır.” önermesinden) faydalanmaktadır.²³ Bir sonraki merhalede, var olan ve misdaka sahip olması gereken bu gerçeklik için, “her varlığın bu gerçekliğin misdaka olamayacağı” söylemektedir. Çünkü hiçbir varlığın yokluğu, paradoksa yol açmaz. Örneğin bir masanın var olmaması halinde, bu genel “gerçeklik” ilkesi yine de mevcuttur ve ona bir zarar gelmez. Hatta tüm insanlar ve canlı varlıkların tamamı dahi olmasa yine de bu ilkeye/gerçekliğe bir halel gelmez. Zira/halel, “bu dünyada varlığı gerekli olan hiçbir varlık yoktur” dediğimiz yerde söz konusudur. Yani “yokluğu varsayılmayacak hiçbir varlık yoktur” dediğimiz yerde... İşte bu durumda mezkûr bedihî ilkeye/“gerçekliğe” bir halel gelmiş olur. Bu aşamadan sonra zorunlu ve ezeli Vâcib-i bi'z-Zât'ı ifade eden bir “gerçeklik” ilkesi hükmündeki, “Bir gerçeklik vardır.” önermesinden faydalanır.²⁴

Zorunlu Varlık'ın mümkün olması, aslında Sartre için kendisinden feragat edilmiş bir mevzudur. Oysa daha önce de beyan edildiği üzere *imkân*, mahiyetin/özün gereklerinden biridir ve Zât-ı Vâcib'in mahiyeti yoktur. Buna göre, Hikmet-i Müteâliye esaslarına Sartre'ın bu delilinin asılsız ve temelsiz olduğu söylenebilir. Çünkü onun temelleri, Vâcib'in (*Zorunlu Varlık*) *imkânı* üzerine kuruludur. Oysaki açıklandığı üzere Vâcib için hiçbir şekilde *imkân* tasavvur edilemez. Elbette *imkânın* muhtelif anlamları mevcuttur. Sartre'ın kastettiği anlam ise varlığın ve yokluğun ayırt edici çizgisi ya da *imkân-ı mâhûvîdir* (öze ilişkin *imkândır*). Ancak öyle anlaşılıyor ki, Leibniz'in şahsında Sartre'a şöyle bir cevap verilebilir: *İmkânın* [varlık ile yokluk arasındaki] ayırt edici çizgiden daha genel bir anlamı vardır ve o da “bir şeyin muhal olmaması” anlamına gelir. Görünürde Leibniz'in sözlerindeki *imkân*, bu genel anlamıyla ele alınmıştır. Bu durumda Sartre'ın eleştirisi, Leibniz'i bağlamayacaktır. Çünkü [bu genel anlamıyla *imkân*], *Zorunlu Varlık*'ı da kapsamaktadır. Eğer Sartre'ın literatürüyle de cevap verecek olursak, şunu söylememiz gerekecektir: Bu *imkân*, varlığa özgüdür ve söz konusu varlık da *Zorunlu Varlık*tır; bu ise şu anlama gelecektir, O'nun varlığı muhal değildir.

Ayrıca tüm bu eleştirilere binaen, Sartre'ın delili, iddianın yalnızca bir bölümünü ispatlamaktadır (delil, iddiadan daha özeldir/dar kapsamlıdır). Sartre bu konuları beyan etmek suretiyle *Zorunlu Varlık*'ın muhal olduğunu ispatlamak istemektedir. Oysa bunun doğru olduğu varsayıldığında bile, o, *Zorunlu Varlık* hakkında çarpıtılmış delillerden birini reddetmiş olacaktır ki, bu da *Burhân-ı Sıddîkîn* gibi muhkem delillere bir halel getirmeyecektir.

²³ Sadrüddîn Şîrâzî, 1981, c. 6; *Ta'lika-i Allâme Tabâtabâî*, s. 14-15

²⁴ *Ubûdiyyet*, 1392, s. 165

3.3. Üçüncü Delil: Özgürlüğün Tahakkukuna Bir Engel Olarak Tanrı

Sartre, varlığın bir alanını Hegel'den ödünç aldığı *başkası-için-varlık* terimiyle açıklamıştır.²⁵ *Başkası-için-varlık*, başkalarının varlığı demektir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Sartre, insanın varlığını bilinç olarak açıklamakta ve onu değişken bilmektedir. *Kendinde-varlık* ise stabilliğin kendisidir. Şu durumda, bilinç sahibi bir varlığın, bilinç sahibi başka bir varlığın farkına vardığını varsayalım. O zaman bu obje (bilince konu olan/bilinen şey) artık *kendisi-için-varlık* değildir, dolayısıyla özgür de değildir. Çünkü özgür olmak, *kendinde-varlık* olmakla bağdaşmaz. Bizi kendinden haberdar kılan bu *kendisi-için-varlık*, Sartre'ın literatüründe *başkası-için-varlıktır*. O, özgürlüğe mani olan “başka” bir varlığı açıklamakta ve bu bağlamda “bakış” tabirini kullanmaktadır. “Başkası/öteki”, insanı daima bir nesne yapar (nesne olarak görür). Böyle bir durumda insan, artık *kendisi-için-varlık* değildir, çünkü onun objesi olmuştur ve özgür değildir. İnsanın bu durumda yapabileceği tek şey, diğerini kendine nesne yapmaktır. Sartre'a göre “diğeri”nin/“başkası”nın varlığı, bir rahatsızlık ve eziyet sebebi olmasının yanı sıra - nitekim onun *Çıkış Yok/Huis Clos*'undan da bu anlaşılmaktadır²⁶ - aynı zamanda insanın varlığını “belirleyen” şeydir de. *Kendisi-için-varlık* olması unvanıyla insan, kendisini dikkatle değerlendirmeli ve kendi kendisinin bilincinde olmalıdır. O, kendisine “başkası”nın bakışıyla bakıp kendini onun gözüyle görebilir, kendi kendini “belirleyebilir” ve tanıyabilir.

“Diğeri/başkası” olarak tanrı, Sartre'a göre insanı daima görmekte, ancak insan O'nu görememektedir. İşte bu sebeple insan O'nu kendi nesnesi kılamaz. Tanrının varlığını kabul etmek, sürekli bir sınırlandırılmayı kabul etmektir. O, kendi “bakış”ıyla, insandan özgürlüğü almakta, ancak insan buna bir karşılık verememektedir. Sartre, inkârında o denli ileri gitmiştir ki, bunu özgürlüğe ulaşmanın mantıksal bir gereği olarak telâkki etmiştir.²⁷ Özgürlük, insanın doğası olarak tanımlandığından, tanrının inkârı zorunludur.

Tanrı ile ilgisi bakımından özgürlükten bahsetmek anlamsızdır. Zira insan, tanrı karşısında “sadece bir şeydir” ve tıpkı diğer şeyler gibi özgürlükten yoksundur. Tanrının “bakış”ı insana anlam vermekte ve insan, kendisini Tanrının gördüğü gibi görmektedir. İnsan tanrının gözüyle kendine baktığında, doğrusu bir öznenen ibaret olan kendine/zâtına yabancılaşır. Dolayısıyla “Gizli Oturum”da geçen meşhur “Cehennem başkalarıdır” sözünü tanrı hakkında da kullanıp, “Tanrı cehennemdir” dememiz mümkündür.²⁸

Sartre'ın delilini mantıksal olarak şu şekilde de beyan etmek mümkündür: *Birinci Öncül*: Özgürlük, insanın doğasıdır. *İkinci Öncül*: Bir şeyin doğal/zâfî niteliğinin o şeyden alınması muhaldir. *Üçüncü Öncül*: Tanrıyı kabul etmek, insanın özgürlüğünün alınması-
nın sebebidir. *Sonuç*: Tanrıyı kabul, muhaldir.

²⁵ Destğayb, 1354, s. 230

²⁶ Sartre, 1387, s. 138

²⁷ Misbâh Yezdî, 1386, c. 1, s. 297

²⁸ Alevîtebâr, 1382, s. 64

Kritik

Bu görüşün eleştirisinde söylenilmesi gereken şudur: Hikmet-i Müteâliye'nin insan telâkkisinde insan nefsi ilâhî bir bağa ve taalluka sahiptir. Allah, insana şah damarından daha yakındır. Lakin “yabancı” bir varlık olarak değil, bilâkis, insanın temel bir hakikati olarak... Şehit Mutahharî, mezkûr görüşü şöyle değerlendirmektedir:

Bir varlığın belli bir gayeye ve kendi nihâî kemâline bağlılığı, Sartre'ın iddiasının aksine bir “yabancılaşma” değildir. Daha ziyade kendinde derinleşmektir. Yani “daha çok kendi olmak”tır. Eğer özgürlük, insanın kendi gayesinden ve kemâlinden dahi özgürleştiği bir merhaleye varacak olursa, yani kendinden dahi özgürleşeceği bir noktaya ulaşırsa, böyle bir özgürlük, beraberinde “yabancılaşma”yı getirecektir. Bu tür bir özgürlük, insanî kemâle zıttır. Özgürlük, varlığın kemâlini de kapsadığı, yani o varlığın gelişimsel aşamasını da kapsayan bir şey haline geldiği, benim hatta kendi gelişimsel aşamamdan da özgürleşeceğim anlamına geldiği takdirde, bunun anlamı, “Ben ‘kendimden’ daha kâmilim, daha özgürüm”, “Kendim” ise ‘ben’den daha özgür ve daha kâmilim.” olacaktır. Bu özgürlük, yukarıda sözünü ettiğimiz bağlılığa nazaran insanı kendisinden daha çok uzaklaştıracaktır.²⁹

Yukarıdaki açıklamaya göre, Sartre'ın düşüncesinin aksine, Allah'ın varlığının insanın varlığına bir engel teşkil etmediği, insanı kendi hakikî bir mebde'inden koparmadığı ve kendine yabancılaştırmadığı açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Allah'ın insana bakışı ve O'nun insanla beraberliği, insanın durağanlaşma sebebi değil, bilakis rüşünü ve terakkisini sağlayan bir beraberliktir. İnsan bu beraberliğe ne kadar teveccüh ederse, bu sonsuz dayanaktan o kadar istifade etmiş olacaktır. Sartre'ın ve emsallerinin eserleri incelendiğinde insan için gözle görülür olan şey, bu kimselerin Yaratıcı hakkında doğru bir telâkkilerinin olmadığıdır. Aynı zamanda O'nunla doğru bir irtibat kurmamak, insanı, O'nun bakışını kendi üzerinde bir ağırlık olarak hissettiği bir noktaya vardırırmıştır. Oysa ârif kimse, O'nun bakışında erir ve O'nunla aşk oyunu oynar.

Bir diğer eleştiri de Sartre'ın delilinin, özgürlüğü insanın doğası olarak gören öncülüne yöneliktir. Sartre'ın özgürlük ile kastettiği anlam, insanın varlıksal bağımsızlığıdır (*istiklâl-i vücûdî*). Elbette Sartre bu anlamdaki bir varlıksal bağımsızlıktan, sosyal özgürlük sonucunu çıkarmaktadır. O, bu ikisi arasında bir bağın olduğunu savunur. Hikmet-i Müteâliye'de özgürlük, yukarıda bahsettiğimiz ilk anlamıyla, insandan tamamen nefyedilmiştir.³⁰ İnsan, kendi illetine bizatihi bağlılık ve aidiyet demektir. Bu durum da özgürlüğün tamamen karşısında yer alır. Ancak tekvînî özgürlük ile bireysel ve sosyal özgürlük arasındaki bağ da kabul edilebilir bir durumdur. İnsan kendi illetine bizatihi bağlılığı ve aidiyetiyle birlikte, aynı zamanda özgür bir iradeye sahiptir. Hatta Şehit Mutahharî, bireysel ve sosyal özgürlüğün gerçek anlamda tahakkuku konusunda bir adım ileri gitmiş ve bunun manevî özgürlüğün tahakkukuna, yani Yaratıcı'ya itaat etmeye bağlı olduğuna inanmıştır.³¹ İnsan için doğal/zâtî özgürlük, yani onun varlıksal bağımsızlığı hiçbir şekilde

²⁹ Mutahharî, 1384, c. 23, s. 213

³⁰ Misbâh Yezdî, 1388, s. 138

³¹ Mutahharî, 1384, c. 23, s. 441

söz konusu değildir. Ancak bu durumun, beşerî mutlak cebr ile de bir ilgisi yoktur. İnsan, Yaratıcı'sına bizatıhi bağlılığıyla birlikte, aynı zamanda irade sahibidir.

Sonuç

Sartre için tanrıyı inkâr tematik bir ilke olarak görünmektedir. Bunun kökeni, onun çocukluk evresine uzanmaktadır. O, tanrının varlığı tezini, bir paradoks olarak görmekte ve bunu şöyle ifade etmektedir: Eğer tanrı kendi kendisini var etmişse, O'nun var olabilmek için, kendinden önce var olmuş olması gerekir. Bu delil şu şekilde reddedilmiştir: *Zorunlu Varlık*, kendi kendisinin nedeni olan varlık anlamına gelmemektedir. Bilâkis, “Zâtının, onun var oluşunu gerekli kıldığı varlık” anlamındadır. O'nun nedene/illete ihtiyacı yoktur. İkinci delilde Sartre'ın, tanrının *imkân*ının O'nun varlığını gerekli kıldığı şeklindeki iddiaya getirdiği delile şöyle bir cevap verilmiştir: Allah'ın varlığında *imkâna* yer yoktur. O'nun varlığı zorunludur. Eğer Allah hakkında *imkân* söz konusu edilirse, bu ancak *imkân*ın genel anlamı olabilir ki, bununla kastedilen de O'nun yokluğunun muhal olmasıdır. Sartre, tanrıyı “diğeri, başkası” olarak görmektedir. Tanrının var olması durumunda, insan kendisini daima onun nazarı altında görecektir ve O'ndan kurtulamayacaktır. Ona göre tanrının varlığı kabul edildiği takdirde, özgürlüğün bir anlamı kalmayacaktır. Hikmet-i Mûteâliye'nin perspektifinden ise insan, aşkın bir hakikatin mazharı olup, O'nun bir nişanesi/tecellisi sayılmaktadır. İnsan ile Allah arasında başkalığa ve ikiliğe mahal kalmamıştır. Dolayısıyla “başkasının bakışı” düşüncesine de yer yoktur. İnsan, kendisini daima O'nun huzurunda görmektedir ve bu durum da insanın özgürlüğüyle çelişmemektedir.

Kaynakça

- Alevîtebâr, Hidâyet (1384); *Nigâh-i Mutlak-i Hodâ Der Felsefe-i Sartre*; 1. Sayı, c. 1.
- Alevîtebâr, Hidâyet (1386); *Sartre ve Meyl-i İnsan Be Hodâ Şoden*; Nâme-i Felsefî, c. 3, 2. Sayı.
- Alevîtebâr, Hidâyet (Sonbahar-Kış, 1391); *İlhâd Asl-i Mevzû'î-i Felsefe-i Sartre*; *Tahran Üniversitesi*, 40. Dönem, 2. Sayı.
- Alevîtebâr, Hidâyet (Yaz, 1384); *Vâcibu'l-Vücûd Der Felsefe-i Sartre* (Eleştirel Bir İnceleme); *Hikmet ve Felsefe*, Yıl 1, 2. Sayı.
- Caferî Tebrîzî, Muhammed Takî (1394); *Halvet-i Üns (Tahlîl-i Endîşehâ ve Şahsiyyet-i Hâfız)*; Abdullah Nasrî'nin tedvin ve tanzimi ile; Tahran: Müessesesi-i Tedvîn ve Neşr-i Âsâr-i Allâme Caferî, 1. Baskı.
- Cox, Gary (2008); *The Sartre Dictionary*; First Published, London: Continuum International Publishing Group.
- Destğayb, Abdülali (1354); *Felsefehâ-i Egzistansiyalizm*; Tahran: İntişârât-ı Bâmdâd, 1. Baskı.
- Howells, Christina (1995); *The Cambridge Companion To Sartre*; Twice Printed, New York: University of Cambridge.
- Jean-Paul Sartre (1344); *Sözcükler*; Hüseyinkolî Cevâhirçî tercümesi; Tahran: Kâve, 1. Baskı.

- Jean-Paul Sartre (1348); *Endîşehâ ve İnsan*; Dr. Ferecullah Nâsûfî tercümesi; Tahran: İntişârât-ı Fermend, 1. Baskı.
- Jean-Paul Sartre (1386); *Egzistansiyalizm ve Asâlet-i Beşer*; Mustafa Rahîmî tercümesi; Tahran: Nîlûfer, 12. Baskı.
- Jean-Paul Sartre (1387); *Mordehâ-i Bî-Kefen ve Defn, Halvetgâh ve Megeshâ*; Sıddîk Âzer tercümesi; Tahran: İntişârât-ı Câmî, 1. Baskı.
- Jean-Paul Sartre (1394); *Hestî ve Nîstî*; Mehestî Bahreynî tercümesi; Tahran: Nîlûfer, 1. Baskı.
- Leibniz, Wilhelm Gottfried (1375); *Monadoloji*; Yahyâ Mehdevî tercümesi; Tahran: Hârezmî, 1. Baskı.
- Misbâh Yezdî, Muhammed Takî (1386); *Nazariye-yi Hukûkî-i İslâm*; Kum: İntişârât-ı Müessesesi-İ Âmûzeşî-Pejûheşî-i İmâm Humeynî (r.), 1. Baskı.
- Misbâh Yezdî, Muhammed Takî (1388); *Nigâh-i Gozerâ Be Hukûk-i Beşer Ez Dîdgâh-i İslâm*; Kum: İntişârât-ı Müessesesi-İ Âmûzeşî-Pejûheşî-i İmâm Humeynî (r.), 1. Baskı.
- Mutahharî, Murtazâ (1384); *Mecmû'a-i Âsâr-i Üstâd Şehîd Mutahharî*; c. 1, Tahran: Sadrâ, 7. Baskı.
- Mutahharî, Murtazâ (1384); *Mecmû'a-i Âsâr-i Üstâd Şehîd Mutahharî*; c. 23, Tahran: Sadrâ, 7. Baskı.
- Müctebvî, Celaeddîn (Çevirmen), (1370); *Felsefe Ya Pejûheş-i Hakikat*; Birkaç Batı felsefesi öğretim üyesinden oluşan yazarlar grubu; Tahran: Hikmet.
- National Review* (1982), June 11, New York.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim (1354); *el-Mebde'u ve'l-Me'âd*; Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1. Baskı.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim (1383); *Şerhu Usûli'l-Kâfi*; Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1. Baskı.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim (1981); *el-Hikmetü'l-Müteâliyetü fi'l-Esfâri'l-Erba'a*; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 3. Baskı.
- Ubûdiyyet, Abdurrasûl (1392); *Der-âmedî Be Nizâm-i Hikmet-i Sadrâyî*, Tahran: Simet, 4. Baskı.
- William H. Brenner (1988); *The Elements of Modern Philosophy; Descartes Through Kant*; Prentice Hall.

Molla Sadrâ Epistemolojisi*

Sadi Yılmaz**

Özet

Bu çalışmada Molla Sadrâ'nın bilgi teorisi incelenmektedir. Bilindiği üzere Sadrâ bilgi teorisini başta felsefî baş yapıtı olan *Esfâru'l-Erbaa* olmak üzere birçok eserinde ortaya koyar. Ancak biz onun *Esfâr*'da bilgi teorisi hakkında düşüncelerini ortaya koyarken takip ettiği yöntemi dikkate olarak konuyu ele aldık. Nitekim o bilgi teorisinde ilkin bilginin tanımlanması problemini ele alarak kendisinden önce İbn Sînâ, Sühreverdî, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî ve Fahreddîn er-Râzî'nin bilgi tanımlarını ortaya koyar. Bu tanımların hiç birini doğru kabul etmeyen Sadrâ, söz konusu bilgi tanımlarının her birini değerlendirerek onlara yönelik eleştirileri ortaya koyduktan sonra özgün bilgi tanımına yer verir. Bilgiyi, konumsal maddeden soyut olan varlıktan ibaret olarak tanımlayan filozof, bilgi için zorunlu-mümkün, fiilî-infiâlî, basît-mürekkeb ve huzûrî-husûlî olmak üzere farklı bilgi taksimlerini ortaya koyar. Bilgi teorisinde bilginin öznesinin kim olduğu problemini de ele alan Sadrâ, nefis teorisinde bağlamında bilginin öznesine ilişkin düşüncelerini ortaya koyar. Sadrâ'nın bilginin nesnesi yani insanın neyi bilemediği problemini ise varlık düşüncesi ile sıkı bir şekilde ele aldığı söylenebilir. Nitekim o, zihnî varlık düşüncesinden hareketle varlığın bir modalitesi olarak Kabul ettiği bilginin nesnesinin suret olduğu görüşündedir. Ancak o, özgün bir şekilde sureti haricî ve nefsânî/ilmî olmak üzere ikiye ayırarak bilgi konusu olan suretin haricî suret değil, nefsin kendi nezdinde var ettiği nefsânî suret olduğunu savunur. Sadrâ'nın bilgi teorisinin özgün yönlerinden birinin ittihâd olarak bilinen, bilen öznenin ve bilgiye konu olan nesnenin/suretlin birliği olduğu söylenebilir. Nitekim filozof duyusal, hayalî, vehmî ve aklî olmak üzere ortaya koyduğu dört bilgi mertebesinin her birinde birliğin/ittihâdın gerçekleştiğini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar.

Anahtar kelimeler: Molla Sadrâ, bilgi/ıdrak, ittihâd, nefis.

1. Bilginin Tanımlanması Problemi

Molla Sadrâ bilgi problemini incelemeye bilgiyi tanımlamanın imkânıyla başlar. Ona göre bir şeyin tanımlı yapmak ya cins ile yapılan

tanımdır. Buna had denir veya arazlara göre yapılan tanımdır buna ise olan resm denir.¹ Yani bilginin tanımlanması bilginin cinsinin ve faslının ortaya konulmasıyla mümkündür.

* Bu çalışma *Molla Sadra Felsefesinde İdrak Problemi* başlığı ile hazırladığımız doktora tezinde yer alan Molla Sadrâ'nın bilgi teorisi konusundaki görüşlerine ilişkin kısımların yeniden gözden geçirilerek bazı eklemelerin ve tashihlerin yapılmasından oluşmaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, sadiyilmaz@bingol.edu.tr Orcid: 0000-0002-7276-6393

¹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliyetü fî Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaâti*, (Kum: Menşûrâtü Talîati Nûr, 1430), 1:53-54.

Filozof bilginin cins, fasl ve arazlarının ortaya koymanın uygun olmadığından hareketle bilginin had ve resminin yapılmasını mümkün görmez. Bilgiyi inniyeti/varlığı ve mahiyeti aynı olan hakikatlerden kabul eden Sadrâ'ya göre bu tür hakikatlerin tanımının yapılmasının mümkün değildir. Bu düşüncenin gerekçesi ise her biri küllî bir hakikat olan cinslerin ve fasılların tanımı meydana getirmesidir. Ona göre bilginin resminin/betimlemesinin mümkün olmaması ise her varlığın zatı ile teşehhus etmesidir. Bilginin tanımının yapılmasının en temel gerekçesi ise bilgidен daha fazla bilinen bir şeyin olmamasıdır. Bilgiyi nefse ait vicdânî bir hal kabul ederek bilme kabiliyetine sahip canlının müphem ve karışık bir durum söz konusu olmadan bilgi halini kendi zâtında bulduğu görüşündedir.² “*Nefsânî vicdanî bir hal*” niteliğine sahip olan bilgi Sadrâ'ya göre daha açık bir şeyle tarif edilmez. Nitekim her şey, kendisine ilişkin olan bilgi aracılığıyla akıl nezdinde açık hale gelir. Bu çerçevede bilginin kendisinden başka bir şey ile açık hale gelmesi nasıl mümkün görülebilir.³

Sadrâ'ya göre en çok bilinen şey olan varlıkta olduğu gibi, bilgi hakkında da uyarılara ve açıklamalara ihtiyaç duyulabilir.⁴ Basit mahiyetlerin haricen ve aklen zâtında cinslerden bir şeyin altında bulunmadıkları görüşünde olan filozof, bu düşüncesinin İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın kategoriler bölümünde açıkladığı üzere kategorileri on ile sınırlandırmasına zarar

vermez. Varlıkların on kategoriyle sınırlandırılmasındaki amaç, varlıklardan türsel bir tanımı olan her şeyin, bizzat bu kategorilerle sınırlı olmasıdır. Ancak her şeyin bir tanımının yapılması zorunlu değildir. Her şeyin tanımının yapılmasının zorunlu olması durumunda, teselsül ya da kısır döngü gerekir. Sadrâ, varlık gibi şeylerden bir kısmının ve vicdânîyâtın çoğunun tanımlarıyla değil, kendileriyle/varlıklarıyla tasavvur edildiği düşüncesindedir.⁵ Ancak bilginin vicdânîyât türünden kabul edilmesi itibarıyla bilginin tanımlanamaz olması, bilgi hakkında görüş ortaya koymak için engel değildir.

2. Molla Sadrâ Öncesi Bilgi Tanımları ve Sadrâ'nın Onlara Eleştirisi

Molla Sadrâ *el-Esfâr*'da önce İbn Sînâ, Sühreverdî ve Fahreddin Râzî'nin bilgi problemine ilişkin görüşlerini ortaya koyup onlara eleştiriler yönelttikten sonra özgün düşüncelerini açıklar. Filozofun bu yöntemi takip etmesinden ötürü biz onun bilgi problemi hakkındaki düşüncelerinden önce İbn Sînâ, Sühreverdî ve Râzî'nin görüşlerine kısaca değineceğiz.

Molla Sadrâ yer verdiği İbn Sînâ'nın bilgiye ilişkin görüşlerini dört başlık altında özetlemek mümkündür. İlk başlık, Allah'ın bilgisi hakkındadır. Bu bağlamda Allah'ın âkul ve makûl olmasının, Allah'ın zâtında ve sıfatlarında çokluğu gerektirmediği düşüncesinde

² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:221; Rahim Acar, “Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992, 15. Sadrâ'nın bilgiye ilişkin “*nefsânî vicdanî bir hal*” ifadesinin İbrahim Kalın “*varoluşsal bir bilinç hali*” olarak açıklar. Varlık/Vucûd ve vicdân kavramları arasındaki etimolojik ilişkiyi ortaya koymak amacıyla vicdân kavramının “*varoluşsal bir bilinç hali*” olarak tercüme edilebilmesini gerekçe gösterir. Bknz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, Çeviren Nurullah Koltas, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).105, dipnot 67.

³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:221.

⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:221-222.

⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 2:36-37; Sadi Yılmaz, *Molla Sadrâ Felsefesinde İdrak*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 255-263.

olan İbn Sînâ, akletmenin selbî/olumsuz bir şey olduğu görüşündedir. Allah'ın âkıl ve makûl olması, onun maddeden mücerret olması demektir. İkinci başlık, bilgiyi makûlün mahiyetine uygun olarak âkılın cevherinde oluşan suretlerden ibaret bir şey kabul etmesi hakkındadır. Bu bağlamda İbn Sînâ bir şeyin kendi zâtını aklediyor olmasını izah ederken, sadece o şeyin suretinin kendi zâtında hazır olması şeklinde kabul eder.⁶ Üçüncü başlık, bilginin sadece bir ilişki olduğu görüşünde olmasıdır. Filozof, bu görüşünü basît akla sahip olan zorunlu varlığın aklın akletmesinin, suretlerin ondan taşmasından dolayı olduğunu izah ederken açıklar. Bu bağlamda mufânk suretler için basît aklın yaratıcı bir ilkeye benzer olduğunu belirtir. Dördüncü başlık, İbn Sînâ'nın bilgiyi haricî bir şey ile ilişki içinde olan zâtın niteliğinden ibaret kabul etmesi şeklindedir. Sadrâ'ya göre İbn Sînâ bilginin bizzat nitelik kategorisi içinde ve bilâraz izafet kategorisi içinde yer alan nefsânî niteliklerden olduğu ve bilinen şeyin değişiminin, izafette bulunan zâtın keyfiyeti olan bilginin değişimini gerektirdiği şeklindeki bu görüşü benimser.⁷

İbn Sînâ'nın bilgi konusunda akletmeyi olumsuz bir durum olarak kabul etmesi Sadrâ'ya göre geçersiz bir düşüncedir. Zira biz bir şeyi aklediyorken vicdanımıza yönelirsek bizden bir şeyin olumsuzlandığını değil, aksine nefsimizde bir şeyin gerçekleştiğini anlarız. Yani Sadrâ düşüncesine göre bilmek, olumlu durumdur.⁸ Filozofun düşüncesine göre şayet bilgi olumsuz/selbi bir

şey kabul edilecekse, yalnız bilginin olumsuzluğu kabul edilmeye en elverişli olan bilginin mukabili bilgisizlik olarak kabul edilmelidir. Bu bağlamda bilginin, bir şeye ilişkin bilginin olmayışından oluşan basit bilgisizliğin olumsuzlanması olması durumunda, bilginin olmayışı bilgi için bir sübut olacaktır. Bu durumda bilgi olumsuzlanan değil, subût anlamı taşıyan bir şey olacaktır. Bilginin, mürekkep bilgisizliğin olumsuzlanması olursa, bir şeyin ve o şeyin olumsuzlanması arasında bir aracının hulûlü gerekecektir. Nitekim mürekkep kabul edilen bilgisizliğin olmayışı, bilginin oluşmasını gerektirmez. Bilginin mürekkep bilgisizliğin olumsuzlanması olması Sadrâ'nın düşüncesine göre geçersiz bir görüştür.⁹ Akletmeyi İbn Sînâ'nın olumsuz bir şey kabul etmesine ilişkin Sadrâ'nın ortaya koyduğu değerlendirmeyi Râzî *el-Mebâhis*'te İbn Sînâ'nın görüşleri hakkında ortaya koyar.¹⁰

Bilginin bilgisizliğin olumsuzluğu değil, madde ve maddenin ilintilerinin olumsuzluğu olarak kabul edilmesi gerektiği görüşü Sadrâ şu üç bakımdan geçersiz olarak değerlendirir. (a) Bir şeye ilişkin bilginin şayet o şeyin maddeden tecrit edilmesinden ibaret olması durumunda “Zeyd âlemin sonradan olduğunu bildi” cümlesi yerine “Zeyd âlemin sonradan olduğunu tecrit etti” demek doğru olacaktır. (b) Bir şeyin konum ve işaretten soyut olmasına ilişkin bilgimiz, o bilginin o şeye ilişkin bilgi olduğunu bilmek değildir. Bilgi, maddeden soyut olmakla aynı anlamda olsaydı, bir şeyin soyut olduğu bilmemiz, onun o şeye ilişkin bilgi olduğunu bilmemiz olacaktır.

⁶ Molla Sadrâ, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin üçüncü namatında idraki “bir şeyin idrak edilmesi, o şeyin hakikatinin idrak edende temsil edilmesidir” şeklinde tanımlamasıyla belirtilen düşüncesini savunduğuna işaret eder. Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:226.

⁷ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:226.

⁸ Rahim Acar, Molla Sadrâ'nın Bilgi Anlayışı, 17.

⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:227-228.

¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Mesrikiyye fi İlmi el-İlâhiyyât ve't-Tabîyyât*, Thk. M. el-Mu'tasım Bilâh el-Bağdâdî, (Kum: Menşûratu Zevî'l-Kurbâ, 1429), 2:444-445.

Ancak Sadrâ'ya göre durum böyle değildir. Ona göre bir şeyin maddeden soyut oluşuna ilişkin bilginin akabinde başka bir şeyden ötürü mü yoksa zâtından ötürü mü bilgi ya da bilgiye sahip olduğuna ilişkin bir kimse- nin şüphe duyması olasıdır. (c) Nefsin şehvet, öfke, korku, irade gibi diğer hallerinden be- lirsiz sabit halde bilen olduğumuz bakımın- dan nefsimizi bulur. Bu bağlamda Sadrâ, bir şeye ilişkin bilgi sahibi olmanın sadece yok- luk olmadığı düşüncesindedir.¹¹

Bilginin akledenin nezdinde muntabi bir suretten oluştuğu görüşünün doğruluğunu Sadrâ kabul etmez.

Bilginin âkleden nezdinde muntabi olmuş suretle oluştuğu düşüncesini Molla Sadrâ doğu bulmaz. Şayet akletme, bir suretin akledenin nezdinde meydana gelmesi olsaydı, bizim zâtımızı akletmemiz söz konusu olmazdı. Filozofa göre biz zâtımıza ben kavramıyla işaret ederken, zâtımız dışındaki şeylere o ile işaret ederiz. Eğer zâtımıza ilişkin bilgi- miz fazladan bir suret ile olsaydı, zâtımıza o diyerek işaret etmemiz gerekirdi. Bilgiye ilişkin bu görüşün geçerli olmadığını belir- ten Sadrâ, bilginin ortaya çıkan bir suretten ibaret olmadığını bilinmesinin gerekliliğine dikkat çeker.¹² Filozof akletmeyi, soyut bir suretin soyut bir varlık nezdinde hazır bu- lunması olarak kabul eden görüşü doğru ka- bul etmez. Bu bağlamda idrakin suretin ha- zır bulunması olmadığını kabul edilmelidir.¹³

Bilgiyi, bilen özne ve bilinen nesne ara- sında meydana gelen bir ilişki kabul eden görüşe de Sadrâ eleştiri yöneltir. Filozof'un eleştirdiği bu görüş Ebu'l-Berekât Bağdâdî *el-Kitâbu'l-Mu'teber* eserinde ortaya koyar. Bağdâdî bilginin, bilen öznenen bilinen nes- neye yönelik olan izâfî bir sıfat olduğunu sa- vunurken, idraki idrakin öznesinden idrak edi- len nesneye, marifeti bilen öznenen bilinen nesneye yönelik iki sıfat olarak kabul eder. Yani bilgi ve marifet bilinen nesnelere yöne- lik izâfî iki sıfattır. İlk olarak bildiğimiz şey- ler dış dünyadaki varlıklardır. Dış dünyadaki nesnelere ilişkin bilgimiz onlar için zihinlere olan izâfî bir sıfat olup biz söz konusu izâfî zihni sıfatları bilmekteyiz.¹⁴ Bağdâdî gibi, Râzî de bilginin bilen özne ve bilinen nesne arasında meydana gelen izafetten oluştu- ğunu açıklar.¹⁵

Molla Sadrâ'ya göre Bağdâdî'nin ve Râzî'nin bilgi konusundaki bu görüşleri yan- lıştır. Çünkü varlık itibariyle izafetlerin/iliş- kilerin bağımsızlığı söz konusu olmayıp, yalnız izâfî iki şeyin varlığı söz konusu ol- duğunda ilişki meydana gelebilir. Nitekim zâtımız ve dış dünyada var olmayan şey- ler bildiğimizde bir ilişkinin varlığı söz ko- nusu değildir. Zâtımıza ilişkin bilgimizin, zâtımızdan bize yönelik izafetten meydana gelmesi durumunda, zâtımıza ilişkin bilgi, itibar ve kıyaslama olmaksızın meydana gel- mesi söz konusu olmazdı. Filozofa göre du- rum böyle değildir ve herhangi bir izafet söz

¹¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:228; Sadrâ'nın burada yer verdiği itiraz ve itirazın geçersizliğini üç yön- den ortaya koymasına ilişkin görüşleri Râzî'nin İbn Sînâ'nın bilgi görüşüne eleştirileriyle benzerlik taşı- maktadır. Bk. Râzî, *el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye*, 2:445.

¹² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:228-229.

¹³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:228-229.

¹⁴ Ebu'l-Berekât el-Bagdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikmeti*, (İsfahan: Menşûrâtü Câmîati 1358). 3:2.

¹⁵ Râzî, *el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye*, 2:450; İsmail Hanoğlu, *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2004). 217.

konusu olmadan biz zâtımız hakkında bilgi sahibi oluyoruz.¹⁶

*El-Mulahhas*¹⁷ sahibinin bilgiyi, izafete/ ilişkiye sahip olan bir nitelik kabul ettiğini belirten Sadrâ, bu görüşün saçma olduğuna değinir. Bu görüş doğru olsaydı, Allah'ın kendi zâtına ve zâtı dışında var olanlara dair bilgisinin, O'nun zâtına ilişen zait bir nitelikten meydana gelmesi gerekirdi. Bu durumda Allah'ın yetkin sıfatları, en zayıf varlıkların sıfatlarıyla aynı türden olacaktır. Ayrıca Allah'ın bilgisinin izafetten meydana geldiği kabul edildiği takdirde Allah'ın varlığının söz konusu nitelikten önce olması gerekirdi. Böylece o nitelikten önce Allah'ın bilgi sahibi olmadığı söz konusu olurdu. Bu değerlendirmeleri ortaya koyan Sadrâ, Allah'ın bilgisinin mümkün kabul edilen varlıklara bağımlı olmasını gerektireceği için bilgiyi izafete sahip bir nitelik olarak kabul eden görüşe karşı çıkar.¹⁸ Filozofa göre zâtımıza dair bilgimiz, zâtımız dışında bir şey değildir. Bilginin bir nitelik kabul edilmesi durumunda, zâtımızın da bir nitelik kabul edilmesi gerekecektir. Nitekim o, zâtımızın bir nitelik olmadığı, aksine cevher kategorisine dahil olduğu görüşündedir.¹⁹ Bu bağlamda hayalimizde müşahade ettiğimiz şeylerin hepsinin cevher olduğunu belirten Sadrâ'ya göre aklımızla hakkında bilgi sahibi olduğumuz varlıkların nitelikler olmadığı sabittir. Söz konusu suretlerin nitelik olduğunu, bilgi için suretleri yetersiz gören ve suretlere ek olarak bir niteliğin

olmasını gerekli gören kişinin, bu iddiasını burhan ile ispatı gereklidir.²⁰

Molla Sadrâ, Sühreverdî'nin bilgiye ilişkin düşüncelerine yer vererek onları da değerlendirir. Sühreverdî'ye göre bilginin zühûrdan ibarettir ve zuhur ise nurun zâtının kendisidir. Nur kavramını kendisi için nur ve başkası için nur olmak üzere ikiye ayıran Sühreverdî, kendisi için nur olan şeyin kendi zâtını idrak ettiği yani bildiği görüşündedir. Bir şeyin kendisi dışındaki başka şeye dair bilgisi, nur olma özelliğine sahip iki şey arasında gerçekleşen nursal izafetten meydana gelir. Sühreverdî'nin bu görüşünün çelişki içerdiğini belirten Sadrâ'ya göre Sühreverdî'nin bilgi konusundaki düşünceleri, bilginin soyut olan bir şeyin varlığından ibaret olduğu görüşüne indirgenebilir. Soyut olan o şeyin kendisine ilişkin bilgisinin veya başka şeye ilişkin bilgisinin, herhangi bir engelin olmaması şartıyla varlık olması söz konusudur. Şayet kendisinden engellerin kaldırıldığı soyut varlığın, kendisi için var olma durumu söz konusu olursa, o şey kendisi için akıl olur. Şayet arazların varlığında olduğu gibi başka şey birden dolayı varlığı söz konusu olursa, bu durumda o şey başka şey için akıl, hayal veya duyulu olacaktır.²¹

Sühreverdî'nin bilgiye ilişkin düşüncelerinin bir kısmının doğru ve bir kısmının yanlış olarak değerlendiren Sadrâ'ya göre Sühreverdî'nin düşüncelerinin doğru kısmı, “*ayrık cevherin kendi zâtına ilişkin bilgisinin kendisi için nur olmasından ibaret olduğu*”

¹⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:230.

¹⁷ Sadrâ'nın *el-Mulahhas* demekle yetindiği eser, Râzî'nin *el-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikmeti* adlı eseridir. İsmail Hanoğlu tarafından bu eserin tahkiki ve değerlendirmesi doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Bk. İsmail Hanoğlu, “Fahreddin er-Râzî'nin Kitabı'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009).

¹⁸ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:230-231.

¹⁹ Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:231.

²⁰ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:231.

²¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:226-227; Rahim Acar, Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı, 16-17.

görüştür. Sühreverdî'nin nur kavramına karşı Sadrâ varlık kavramını kullanır. Sadrâ, Sühreverdî'nin bu görüşünün, kendisinin savunduğu "bilgi varlıktır" görüşüne râci olduğuna dikkat çeker. Ona göre Sühreverdî'nin düşüncesinin yanlış kısmı ise "bir şeyin kendisi dışındaki şeyler hakkındaki bilgisi, o şeylere yönelik izafettir" görüşüdür. Sühreverdî'nin bu görüşünün yanlış olmasının gerekçesi, bilginin tikel, tümel, tasavvur ve tasdik şeklinde taksimının mümkün olmasına rağmen, izafet için böyle bir taksimın geçerli olmasıdır. Filozof, ayrıca Sühreverdî'nin hayvanların idraklere sahip olduğu düşüncesine itiraz edildiğine belirtir. Sühreverdî'ye göre bir şeyi idrak edenin, kendisi için nur olması gerekir ve kendisi için nur olan şeyin de, bilfiil akıl olması gereklidir. Sühreverdî'nin bu düşüncesine göre bütün hayvanların akıl sahibi olmasının gerekeceğini belirten Sadrâ, filozofun bu düşüncesini reddeder. Ayrıca Sühreverdî'ye göre cisimlerin ve miktarların huzûrî işrâkî bilgi ile idrak edildiğini ve bizdeki her nefsin de bedenini izâfî huzûrî bir bilgi ile idrak ettiğini belirterek, onun bu düşüncesini doğru kabul etmez. Çünkü Sadrâ'ya göre maddî cisimlere yönler itibarıyla bölünen maddî varlıkları dolayısıyla idrak, şuur, akletme vb. şeyler taalluk etmez.²²

3. Bilgi Meselesinde Sadrâ'nın Tercih Ettiği Görüş

Molla Sadrâ, bilgi konusunda İbn Sînâ, Sühreverdî, Fahreddin er-Râzî ve Ebu'l-Berekât el-Bağdadî görüşlerine yer verip

onları değerlendirdikten sonra konu hakkında kendi görüşlerine yer verir. Sadrâ "bilgi, konumsal maddeden soyut olan varlıktan ibarettir"²³ görüşünü tercih eder. Yüzeysel değerlendirildiğinde bu görüşe birçok itirazın yöneltilebileceğine belirten Sadrâ, derinlemesine bir inceleme durumunda itirazların hepsinin çürütüleceğini belirtir. Olası itirazlardan biri şudur: Zihinsel suret, eğer hariçteki varlığa mutabık olmazsa, bunun bilgisizlik olacağı, mutabık olduğu takdirde ise, hariçte bir şeyin var olması gerekeceği belirtilerek idrakın, idrak eden ve hariçten idrak edilen şey arasındaki nisbet hali olmasının neden mümkün olmayacağı şeklindedir. Bu itirazın *el-İşârât*'ın kadîm şârihine²⁴ ait olduğunu belirten Sadrâ'nın buna cevabı şöyledir: İtirazda bilginin sadece suret olduğunun vurguladığını belirten Sadrâ, hariçteki nesneye mutabık olmayan bir suret zihinde ortaya çıktığında, hariçteki herhangi bir nesneyle bir izafet olmamasıyla birlikte, mutlak bilginin kısımlarından birinin meydana geldiğinden kimsenin şüphesinin olmayacağını vurgular. Böylece izafet olmadan bilginin var olduğuna delil gösterilerek, bilginin doğasının da izafetten başka bir şey olduğu bilinir.²⁵

Sadrâ'nın yer verdiği başka bir itiraz şudur: Suretin ispat edilmesinin gerekmesi durumunda, bunun sadece hariçte var olmayan şeyler için gerekeceği belirtilerek, hariçte bulunan varlıklar hakkındaki bilginin ise sadece onlarla olan bir izafet olmasının muhtemel olduğu şeklindedir. Bu itiraz bağlamında Sadrâ idrak ve bilmenin ihsas, tahahayyül

²² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:231.

²³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:232. "ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية"

²⁴ Sadrâ, yer verdiği bu itiraza Nasîruddin et-Tûsî'nin *el-İşârât* şerhinde cevap verdiği belirtilir. Nasîruddin et-Tûsî'nin cevabı şöyledir: Harice mutabık olan suret bilgidir. Harice mutabık olmayan suret ise bilgisizliktir/cehldir. İzafette ise herhangi bir mutabıklık söz konusu olmadığı şeklindedir. Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:232.

²⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:232.

ve taakkul gibi idraklerin kısımları için kullanıldığına dikkat çekerek, idrak ve bilmenin bir/aynı anlamda olduğunu vurgular. Filozof izafetin bilginin bazı türlerini kapsamamasını gerekçe göstererek bilginin izafet olarak kabul edilmesine karşı çıkar.²⁶ Sadrâ'nın bu yaklaşımıyla bilgi, idrak ve şuurun ancak bir biri ile izafeti olan iki şeyin varlığının olmasıyla meydana gelen bir izafet hali olduğunu savunan Râzî'nin bilgi görüşünü reddettiği ortaya çıkmaktadır.²⁷

Diğer bir itiraz şu üç şıktan oluşur: Buna göre (a) idrakin anlamının soyut suretin husulünün kendisi olması durumunda, zâtı ile var olan bir şeyi bildiğimizde, herhangi bir delile ihtiyaç duymadan onun “bilen” olduğunu bilirdik. (b) Ancak kendisinde siyahlık sureti bulunan cisimsel olmayan bir varlığı bildiğimiz zaman ise o varlığın o siyahlığı bilen olduğunu bilirdik. (c) Allah'ın cisim ve cisimsel olmadığını bilmemizden sonra, onun bilgisinin zâtıyla aynı mı yoksa zâtına zait bir şey olup olmadığı ve onun kendi zâtını bilip bilmediği hakkında bir burhana ihtiyaç duymazdık. Sadrâ, bu itiraza cevap olarak bilginin bir şeyin soyut suretinin kavramının kendisinden ibaret olmadığına dikkat çekerek, söz konusu kavramı tasavvur ettiğimiz zaman o şeyin bilgisini elde etmemizin söz konusu olmadığını vurgular. Filozofa göre bilgi, maddeden soyut olan bir şeyin varlığının bir tarzından/modalitesinden ibarettir.²⁸ Varlık ise künhüyle tasavvuru, zihnî misalle değil, ancak mevcut hüviyetinin kendisiyle mümkün olan şeylerdendir. Sadrâ'ya göre o

varlığın aklımızda meydana geldiği varsayıldığı durumda, onun kendi zâtını bilen olduğundan ve onun zâtı nezdinde hazır bulunan şeyi bilen olduğundan şüphe duymayız ve böylece burhana da ihtiyaç kalmaz.²⁹

Bir diğer itiraz özetle şöyledir: Zâtımızı akletmemiz zatımızın aynısı olunca, zâtımız hakkında bilgimizin olduğunu bilmemiz, zâtımız hakkında bilgimiz ile aynı olması durumunda, zâtımız hakkında bilgimizin olduğunu bilmemizin de zâtımızla aynı şey olacağı savunulur. Bu bağlamda sonsuz şekilde terkipler yapılmasının mümkün olduğu belirtilerek, zâtımız hakkında bilgimizin olduğunu bilmemizin, zâtımız hakkında bilgi ile aynı olmaması halinde, zâtımız hakkında bilgimizin de zâtımız ile aynı olmaması gerekeceği belirtilir.³⁰ Sadrâ, zâtımız hakkındaki bilgimizin zâtımızın varlığı ile aynı şey olduğunu belirterek, bu itiraza cevap verir. Ancak zâtımız hakkında bilgimiz olduğunu bilmemizin, zâtımızın varlığı ile aynı şey olmadığına dikkat çeken filozof, söz konusu bilginin zâtımıza zait zihinsel bir suret olduğunu vurgulayarak, söz konusu zihinsel suretin aynıyla şahsî hüviyetimiz olmadığı ve başka bir zihinsel hüviyete sahip olduğu görüşündedir. Sadrâ'ya göre aynı şekilde bu bilgi hakkındaki bilgimize ilişkin bilgimiz, daha önceki ilk bilginin hüviyetlerine zait olan bir suretten ibarettir. Bu bağlamda bilgiyi varlığın modalitesi kabul eden filozofa göre varlık ister aynî olsun, ister zihinsel olsun, onun benzeri olmadığı gibi, aynıyla ve hüviyetiyle ona mutabık olan bilgisel bir suret yoktur. Buna

²⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:232-233.

²⁷ Râzî'nin bilgi görüşü için Bk. Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 2:450.

²⁸ العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة

²⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:233.

³⁰ Sadrâ, bu itirazı *Makâsıdu'l-İşârât* muhakkikinin naklettiğini ve onun el-Mesûdî'ye ait olduğunu belirterek “zâtımız hakkındaki bilgimiz, bizzat zâtımızdır ve bir tür itibar ile zatımızdan başkadır. Nitekim bir şey, itibara alındığı sürece onun zihnî itibarları son bulmaz” şeklinde bir cevabın verildiğini belirtse de, o cevabın kesin olmadığı düşüncesindedir. Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:234.

göre biz varlıksal şahsî hüviyetimizi zait bir bilgi ile bildiğimizde, söz konusu bilgi bizim varlığımız ile kâim olan bir araz olur ve o bize benzer olmayan varlığımızdan farklı bir şeydir. Her bilgiye ilişkin bilgide³¹ durumun böyle olduğunu açıklayan Sadrâ, bunun sebebinin ise bilginin varlığın bir modalitesi olması olduğunu belirterek, varlığın kavranmasının da başka bir suretle değil, ancak varlığın kendisi ile olduğunu vurgular. Her varlık ve teşehhüs hakkındaki bilginin ise sadece tümel genel bir yönden olmasının mümkün olduğunu açıklar.³²

Sadrâ'nın yer verdiği son itiraz şudur: Kuşkusuz biz görünen şeyin hariçte mevcut olan Zeyd olduğunu biliyoruz. Görünen şeyin Zeyd'in silüeti ve misali olduğu şeklindeki görüş evveliyâta kuşkuyu gerektirir.³³ Sadrâ, bu itiraza muhakkikin şöyle cevap verdiği belirtir: Şüphesiz ve tartışmasız görünen Zeyd'dir. Görme ise onun misalinin idrak eden organda meydana gelmesidir. Bu itirazın kaynağı ise idrak edilen ve idrak arasında ayırım olmamasıdır. Filozof, bu itiraza verilen cevaba yer verdikten kendi görüşünü şöyle ifade eder: “*Bize göre doğrusu görmenin kendisi ile gerçekleştiği ve görünen şey hakikatte görme organında değil, hariçte mevcut olan misâlî bir şahıstır*”.³⁴

Sadrâ, bilgi konusundaki görüşlerini bilgi kavramının anlamının tahkiki bağlamında şöyle ifade eder: Bilgi, maddeden tecerrüt gibi selbi bir anlam ve izâfet değildir. Aksine bir varlıktır. Her varlık da değildir. Bilkuvve

değil, bilfiil varlıktır. Bilfiil olan her varlık da değildir. Yokluğa bulaşmamış olan saf bir varlıktır. Varlığın, yokluğa bulaşmış olmaktan kurtulduğu ölçüde bilgi olma şiddeti artar.³⁵

4. Bilginin Kısımları

Molla Sadrâ, bilginin kısımlara ayrılmasını *Esfar*'ın 3. cildinde ayrı bir başlık altına ele alır. O, birçok eserinde ortaya koyduğu bilginin bir tür varlık, yani varlığın bir modalitesi olduğu görüşünü bu başlık altında da vurgular. Varlığın bir modalitesi olarak değerlendirdiği bilginin de maddî olmayan varlık olduğunu özellikle vurgulayan filozof, varlığın kendisinin türe veya cinse ait tümel bir tabiat olmadığını açıklar. Varlığın bu durumundan ötürü fasıllarla türlere veya müşahhaslarla şahıslara veya arazî kayıtlarla sınıflara ayrılmadığını açıklar. Sadrâ'ya göre her bilgi, zâtî tümel anlam altında yer almayan basit şahsî bir hüviyettir. Filozof, bu bilgiler ışığında bilginin taksiminin, varlığın mahiyet ile itihadı gibi, bilginin bilinenle itihadından dolayı bilinenin taksiminden ibaret olduğunu savunur. Ortaya koyduğu bu görüşlerin ise “*cevher hakkındaki bilgi cevherdir ve araz hakkındaki bilgi arazdır*” şeklindeki düşünceyi ortaya koyanların sözünün manası olduğunu açıklar ve herhangi bir şey hakkındaki bilginin o şeyin türünden olduğunu özellikle vurgular.³⁶

³¹ Sebzevârî, Sadrâ'nın her şeye ilişkin bilgiden amacının nefsanî bir keyfiyet olmasıyla husûlî bilgi olduğunu açıklar. Bk. Molla Hâdî Sebzevârî, “Esfaru'l-Erbaâ Taliki”. İçinde *el-Hikmetü'l-Müteâliyetü fî Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaâti*, (Kum: Menşûrâtü Talîati Nûr, 1430), 3:234.

³² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:234-335.

³³ Molla Sadrâ'nın muhakkik olarak belirttiği düşünür Nâsirüddîn et-Tûsî'dir. Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:235.

³⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:235.

³⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:235.

³⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:300.

4.1. Zâtu Bakımından Zorunlu Bilgi ve Zâtu Bakımından Mümkün Bilgi Taksimi

Zâtu bakımından zorunlu varlık ve zâtu bakımından mümkün varlık türünden olan bilginin olduğunun söylenebileceğini belirten Sadrâ, zâtu bakımından zorunlu varlık türünden olan bilginin Allah'ın mahiyet olmaksızın zâtu ile aynı olan zâtu hakkındaki bilgisi olduğunu açıklar. Zâtu bakımından mümkün varlık türünden olan bilginin ise Allah dışındaki her şeyin bilgisi olduğunu belirtir. Zâtu bakımından mümkün varlık türünden olan bilgi de, cevher olan bilgi ve araz olan bilgi olmak üzere iki kısma ayrılır. Cevher olan bilgiye örnek akli cevherlerin hüviyetleri ile aynı olan zâtları hakkındaki bilgileridir. Araz olan bilgiye örnek ise elde edilip ortaya çıkarak genel görüşe göre zihinde var olan bilgilerdir. Bu bağlamda Sadrâ kendisine göre ise arazi bilginin, suretleri nefis nezdinde hazır bulunan bilinenlerin sıfatları olduğuna açıklar.³⁷

4.2. Fiilî Bilgi-İnfiâlî Bilgi Taksimi

Bilgi konusunda yapılan bir başka taksimin fiilî, infiâlî ve ne fiilî ne de infiâlî şeklinde olduğuna değinen Sadrâ, Allah'ın kendi zâtu dışındaki şeyler hakkındaki bilgisinin ve diğer illetlerin malûller hakkındaki bilgisinin fiilî bilgiye örnek olduğunu belirtir. Filozof, Allah dışında olan bilen için sadece herhangi bir değişim ve infiâl ile gerçekleşerek

malûllerinden olmayan şeylerin bilgisini ise infiâlî bilgiye örnek olarak verir. Onun infiâlî bilgiyi irtisam ile nefsin zâtında veya aletlerinde meydana gelen bilgi olarak açıkladığı söylenebilir.

Ne fiilî ne de infiâlî olan bilgiye örnek ise, akleden zâtların kendileri ve suretlerinin kendilerinden kaybolmadığı şeyler hakkındaki bilgileridir.³⁸ Nitekim onların akletmesi, o suretlerin irtisamı ile gerçekleşmez. Sadrâ'ya göre bir bilginin, bir yönden fiilî bilgi ve başka bir yönden infiâlî bilgi olması mümkündür. Filozof, buna haricî maddelerde vehimlerin tesiri gibi, kendilerine etkilerin iliştiği hâdis bilgileri örnek vererek, varlık ve bilgi arasında bir benzerlik kurar. Bilginin kendi fertleri üzerine vukuunun evvelî, gayrı evvelî, öncelikli ve öncelikli olmayan olmasının; varlığın teşkik ile fertleri üzerine vukuunun şiddet ve zayıflık yönleri bakımından olması gibi olduğunu vurgular.³⁹ Sadrâ'ya göre Allah'ın kendi zâtu hakkındaki bilgisi, onun dışındakiler hakkındaki bilgisinden bilgi olmaya daha layıktır. Çünkü Allah'ın kendi zâtu hakkındaki bilgisi, diğer bilgilerin illeti olmasından ötürü, bilgilerin en kadîmidir, en şiddetlisidir ve zuhûr olarak daha güçlüdür. Filozof, o bilginin bizim için kapalı olmasının sebebinin ise onun zuhûrunun üstünlüğü ve bizim gözlerimizin onu idrak etmekten aciz kalması olduğunu açıklar.⁴⁰

³⁷ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:301.

³⁸ Sebzevârî, Sadrâ'nın belirttiği suretlerinden kaybolmadığı şeylere örnek olarak akleden zâtların hayatı, kudreti, bilgisine ve zâtına ilişkin bilgisini örnek verir. Nefis için hazır bulunan huzurî bilgilerin çokluk olmaksızın nefsin zâtunun zâtu için hazır bulunmasından ibaret olmasının da bu türden olduğuna değinir. Sebzevârî bilgi konusunda yapılan bir başka taksimin ise husûlî ve huzurî şeklinde olduğunu, soyut olan şeyin zâtına ilişkin bilgisinin huzurî bilgiye örnek olduğunu açıklar. Bilginin ayrıca resimler gibi vechî ve tanımlar gibi iktinâhî; icmâlî ve tafsîlî gibi kısımlara ayrıldığını belirtir. Bk. Sebzevârî, *Esfaru'l-Erbaâ Taliki*, 3:301.

³⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3: 301.

⁴⁰ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:301-302.

4.3. Basit Bilgi-Mürekkebe Bilgi Taksimi

Sadrâ'nın bilgi hakkında yer verdiği tak- simlerden biri de basit ve mürekkebe bilgi tak- simidir. Filozof, bu ayrımı bilgi ve bilgisizlik/ cehl arasında benzerlik kurarak ortaya koyar. Bilginin bilgisizlik/cehl gibi basit ve mürek- kebe olduğunu açıklayan Sadrâ, basit bilginin idrak edilen şeyin tasdikini ve o idraki göz- den kaçınmak ile beraber bir şeyin idrakinden ibaret olduğunu savunur. Mürekkebe bilginin ise idrak edilen şeyin o şey olması ve bu id- rake ilişkin şuur ile beraber, bir şeyin idra- kinden ibaret olduğunu belirtir. Ortaya koy- duğu bu düşüncelerinden yola çıkarak Yüce Allah'ın idrakinin basit vecih üzere her bir şey için onun nazarının aslında gerçekleşti- ğini açıklar. Bu düşüncesine gerekçe olarak herhangi bir şeyden bizzat idrak edilen şe- yin söz konusu idrak duyusal, hayalî ve akfî olsun veya huzûrî ve husûlî olsun, ancak o şeyin varlığının tarzında olmasını gösterir.⁴¹

4.4. Huzûrî Bilgi ve Husûlî Bilgi Taksimi

Bilgi konusunda Sadrâ'nın yer verdiği en önemli ayrımın huzûrî bilgi ve husûlî bilgi ayrımı olduğunu söylemek mümkün- dür. Çünkü her ne kadar Sadrâ'dan önce bilgi konusunda huzûrî bilgi ve husûlî bilgi taksimi yapılmış olsa da, filozofun bilgi gö- rüşünde bu ayrımın daha farklı olarak şekil- lendiği söylenebilir.⁴² Filozof, idrakini an- cak nefsin idrak edilen şeye yönelmesi ve o şeyi müşahedesini olduğunu açıkladığı çer- çevde nefis için zait bir suretle olmayan

huzûrî işrâkî bilginin zorunlu olduğunu sa- vunur. Mutlak olarak idrakin hâsıl olan bir surete muhtaç olduğunu açıklayan Sadrâ, id- rak edenin zâtına zait olan zihinsel surete ih- tiyacın, ancak idrak edilen şeyin varlığının maddî cisimler ve arazları gibi, nursal idrakî bir varlık olmaması veya idrak edilen şeyin varlığının idrak eden yeti nezdinde hazır ol- madığı durumda geçerli olduğunu vurgular.⁴³ Bu çerçevede huzur kavramının idrak edilen şeyin, idrak eden nezdinde hazır bulunması anlamına geldiğini açıklar. Bilgi elde etme sürecinde önemli bir yeri olan huzurun ise (a) idrak edilen şeyin varlığının olmaması, (b) idrak edilen şeyin idrakî varlığının ol- maması ve (c) idrak edilen şeyin varlığının idrak eden yeti nezdinde idrakî varlığının olmaması gibi farklı sebeplerden ötürü ger- çekleşmemesinin söz konusu olduğuna dikkat çeker. Varlıklardan her biri, başka bir varlık için hâsıl olmadığını belirten Sadrâ'nın dü- şüncesine göre ilmî suretlerden her biri, bil- meye elverişli olan her şey için hâsıl olmaz. Eğer durum öyle olsaydı, her bilen, her şeyi bilmiş olacaktı. Ancak filozofa göre durum öyle değildir.⁴⁴

Filozofa göre iki şey arasında bilen ve bilinen olmanın gerçekleşmesi için, varlık bakımından o iki şey arasında zâtî bir iliş- kinin meydana gelmesi zorunludur. Bu şe- kilde aralarında ittihadî bir ilişki ve varlıksal bir irtibat meydana gelen o iki şeyden biri, diğer şeyi bilir. O iki şeyden birinin varlık bakımından eksik olması, yokluğa bulaşmış olması ve karanlık örtülerle perdelenmiş ol- ması gibi engellerin söz konusu olmaması gerekir. Sadrâ'ya göre söz konusu ilişki, o

⁴¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 1:133.

⁴² İslam düşüncesinde Molla Sadrâ'dan önceki filozofların huzûrî ve husûlî bilgi konusundaki görüşleri için bk. Mehdi Hairî Yazdi, *The Prenciples of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge*, (State Univer- sity of New York Press, 1992), 43-57.

⁴³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:143.

⁴⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:143-144.

iki şeyden birinin diğeri için hâsıl olması ve görünmesi için gerekli olup, o ilişki aynî varlığı itibarıyla bilinen şeyin zâtının kendisi ve bilen şeyin zâtı arasında meydana gelebilir. Bu yaklaşımla huzûrî bilgi hakkındaki görüşlerini ortaya koyan Sadrâ, nefsin kendi zâtı, sıfatları, yetileri ve yetilerindeki levhalarla sabit olan suretler hakkındaki bilgisinin huzûrî bir bilgi olduğunu açıklar.⁴⁵

Sadrâ, söz konusu zâtî ilişkinin bazen de bilinen şeyin zâtına zait olarak, bilinen şeyden hâsıl olan suret ve bilen şeyin zâtı arasında meydana geldiğini belirtir. Nefsin kendi zâtı, yetilerinin ve duyumlarının zâtı hakkındaki bilgisini söz konusu zâtî ilişki ile meydana gelen bilgiye örnek vererek bu bilgi türüne *husûlî bilgi* ve *hâdis bilgi* denildiğini açıklar. Filozof, husûlî bilgi türünde hakikatte bilinen şeyin huzûrî bilgide olduğu gibi, nefis nezdinde hazır olan suretin kendisi olduğuna özellikle dikkat çekerek,⁴⁶ husûlî bilginin tümel bir suret olduğunu ve söz konusu suretin mukavvimlerinin de tümel şeylerden olduğunu belirtir. Huzûrî bilginin cinsî ve faslî anlamın önceliğinin husûlüne muhtaç olmayan şahsî hüviyeti olduğunu belirtir.⁴⁷ Yani husûlî bilgiye konu olan şey, haricî şeye ilişkin olan zihnî suretin, bilen öznenin nezdinde meydana gelmesidir. Böylece o şeye ilişkin bilgi gerçekleşir. Burada söz konusu suret, bazen o şeyin duysal idrakinin akabinde var olan o şeyin arazlarından elde edilen bir

şey iken, bazen de bir şeyin mahiyetinden zihinde husûle gelen şeydir. Sadrâ'ya göre huzûrî bilgiye konu olan şey ise mahiyet değil, varlıktır. Çünkü varlık her zaman müşahhas ve cüzî bir şeydir. Huzûrî bilgi ile bilinen şey de her zaman özel ve cüzî bir şey olur.⁴⁸ Filozof, her ne kadar bilgiyi huzûrî ve husûlî olmak üzere ikiye ayırsa da; asâletu'l-vucûd düşüncesi çerçevesinde son kerte de husûlî bilgiyi huzûrî bilgiye dayandığı açık bir şekilde ortaya koyar.⁴⁹

Sadrâ, *Risaletu't-Tasavvur ve't-Tasdîk* isimli eserinde de bilgi konusunu daha ayrıntılı olarak ele alır. Filozof, bilginin nesnelere suretinin akıl nezdinde hazır bulunmasından ibaret olduğunu vurgular. Bilginin bilinen şeye nisbetinin, varlığın mahiyete olan nisbeti gibi olduğunu belirterek, bir şeyin varlığının ve mahiyetinin zât bakımından müttehid olduklarına ve itibar bakımından ise bir birinden farklı olduklarına dikkat çeker. Aynı şekilde bilginin ve bilinen şeyin zât bakımından bir şey/aynı olduklarını, ancak itibar bakımından birbirinden farklı olduklarını vurgular. Sadra'ya göre varlığın kendisi ile var olup, mahiyetin varlık ile var olması gibi, bilgi kendisi ile bilinendir ve zâtı ile açıktır. Bilgi dışında bilinen şeyler ise bilgi aracılığıyla bilinirler.⁵⁰

Gerçekte olan bir şey hakkındaki bilginin o şeyin bilgilisel varlığının ve aynî varlığının kendisi olabileceğini açıklayan Sadrâ'ya göre

⁴⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:144; Molla Sadrâ, *Ecvibetü'l-Mesâilü'l-'Avîsiyyeti*, Thk. Abdullah Shakiba, (Tahran: İntişârâte Bunyade Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1378). 28-29.

⁴⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:144.

⁴⁷ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:45.

⁴⁸ Muhammed Takî Misbâh Yezdî, *Şerhe Cilde Heştume Esfâr*, İmam Humeynî, (Kum: İntişârâte Müessesesi-i Âmûzeşî-ü Pejûhişî 1394), 1:231-232.

⁴⁹ Abdolhossein Khosropanah-Hasan Panahi Azad, *Nizâme Marifetşînâsiyi Sadrâyî*, (Tehran: Sâzmâne İntişârâte Pejûhişgâhe Ferhengu Endîşe-e İslâmî, 1388), 58; Kemal İsmail Lezzik, *Merâtibu'l-Ma'rife ve Heremu'l-Vucûd 'İnde Molla Sadra*, 223.

⁵⁰ Molla Sadrâ, "Risaletu't-tasavvur ve't-Tasdîk", içinde *Mecmuatü Resâilü Felsefiyye Li Sadreddin Muhammed eş-Şirâzî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 43.

mücerret varlıkların kendi zâtları hakkındaki bilgisi, nefsin zâtı ve zâtıyla kâim olan sıfatları hakkındaki bilgisi bu bilgi türüne örnektir.⁵¹ Filozofun bu ifadeleri ile huzûf ilme ilişkin bilgi verdiğini anlıyoruz. Sadrâ, bir şeye ilişkin bilginin o şeyin bilgisel varlığının o şeyin aynı varlığından başka olabileceğini belirterek, zâtlarımız ve zâtlarımızın idrakî yetileri dışında kalan yer, gök, insan, at vs. gibi haricî şeyler hakkındaki bilgimizi bu bilgi türüne örnek verir. Bu bilgiye *hâdis bilgi* ve *infîâlî husûlî bilgi* denildiğini açıklayarak, bu bilginin de kendi içinde tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eder.⁵² Bu bağlamda muhakkiklerin sözlerinden istifade edildiği gibi, bilginin tasavvura ve tasdike taksim edilmesi hakkında şöyle denilmesini doğru bulur: “*Bir şeyin suretinin akılda husûlî olan bilgi, (a) ya hüküm ile olmayan tasavvurdur, (b) ya da aynıyla hüküm olan veya bir başka anlamda hükümü gerektiren tasavvurdur. Bunlardan ikinci tasavvur, tasdik adı ile adlandırılır. İlki ise tasavvur adından başka şey ile adlandırılmaz*”.⁵³ Sadrâ özellikle *Risaletu't-tasavvur ve't-tasdik* adlı eserinde bilginin tasavvur ve tasdik şeklinde kısımlara ayrılması hakkında ortaya koyulan literatüre dair önemli değerlendirmeler ortaya koyar. Ancak çalışmamızın sınırlarını dikkate alarak bu konuya kısaca değinmekle yetiniyoruz.

5. Bilginin Unsurları

5.1. Bilginin Öznesi

Bilgi teorisini oluşturan esaslardan ilki bilme eylemini gerçekleştirenin yani bilginin öznesi ne/kim olduğu hakkındadır. Nitekim bilgi elde etme özelliğine sahip olan şey için idrak eden, bilen, özne, süje, âlim, müdrük gibi farklı kavramlar kullanılmaktadır. Bilginin öznesi konusunda ele alınan temel mesele, varlıklar arasında hangilerinin bilme yani bilgi elde etme özelliğine sahip olduğudur.

Sadrâ'ya göre madde, zâtı için suretten başka bir varlığa sahip olmadığı için zatını bilemez.⁵⁴ Nitekim tabîi suretlerin zâtlarının, yoklukla ve yoksunlukla karışmış olmasından ötürü zâtlarını idrak etmediklerini, yani zâtlarını bilmediklerini açıklayan filozof, suretlerin varlıklarının yere ve konuma sahip olduklarına dikkat çeker. Tabîi suretlerden her parçanın başka bir yere ve konuma sahip olduğunu, o parçalardan birinin başka bir parça veya bütün için var olmasının mümkün olmadığını vurgular. Sadrâ'ya göre bir şeyi kendisinde hazır bulundurma özelliğine sahip olmayan şey, o şeyi idrak edemeyeceği için onu bilmez. Buna göre cisim ve cisimsel olan her şeyin, kendi zâtını bilmediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü cisim ve cisimsel olan şeyin zâtı, kendisine perdelenmiştir. Cisimsel olmayan her varlığın kendi zâtı için hâsıl olduğu düşüncesinde olan filozof, bu

⁵¹ Molla Sadrâ, “Risaletu't-Tasavvur ve't-Tasdik”. İçinde *Mecmuatü Resâli Felsefiyye Li Sadreddin Muhammed eş-Şirazi*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 200), 43.

⁵² Molla Sadrâ, *Risaletu't-Tasavvur ve't-Tasdik*, 43; Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:219; Molla Sadrâ, *et-Tenkîh fi 'İlmi'l-Mantık*, (Tahrân: İntişârâte Bunyâde Hikmeti İslâmî Sadrâ, 1391), 6.

⁵³ Molla Sadrâ, *Risaletu't-Tasavvur ve't-Tasdik*, 50.

⁵⁴ Bu bağlamda Sadrâ'nın “*idrak, kendi başına var olan varlığın nezdinde, hazır olan suretin varlığından ibarettir*” şeklindeki idrak tanımı hakiki bir tanım olarak dikkate alındığında maddenin zâtını idrak edebileceği şeklinde bir itiraz yapılabilir. Çünkü madde kendi başına var olan bir cevherdir ve onda da suret bulunmaktadır.

durumu ise cisimsel olmayan şeyin zâtının kendisinden perdelenmemiş olmasıyla açıklar. Bundan dolayı da cisimsel olmayan şey, kendi zâtını akleden yani bilen olur. Zira bilgi/idrak, zâtından perdelenme olmaması şartı ile varlığın kendisi olarak kabul edilmektedir. Hakikatte yokluktan başka perde olmadığı düşüncesinde olan filozof, bu bilgilerden hareketle nefis için bilfiil makûl her suretin, âlemde ondan başka akleden olmasa bile; kendi zâtını akledenin aynı olduğu vurgular. Böylece kendisinin veya başkasının soyutlamasıyla soyut olan her suretin, kendi zâtında makûl olduğu ve kendi zâtını da aklettiği yani zâtını bildiği ortaya çıkmaktadır. Böylece Sadrâ, her soyut olan şeyin, kendi zâtını aklettiği, yani zâtını bildiği sonucuna varır.⁵⁵ Ona göre bir varlığın bilginin öznesi olabilmesi için bilgi elde etmeye engel olan maddeden soyut olması zorunludur. Soyut olan varlık ise öncelikle kendisini idrak ederek bildiği gibi, kendi dışındaki varlıklar da idrak ederek bilebilecektir. Sadrâ'nın nefis teorisini göz önüne aldığımızda bilgi elde etmeyi sağlayan idrak etme özelliğine sahip olan soyut varlıkların hayvanî ve insanî nefis olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁶

Sadrâ'nın bilgi teorisinde bilginin öznesi hakkındaki temel meselelerinden biri, bilginin öznesinin nefis mi, yoksa bilgi elde etme sürecinde rolü olan nefsin yetileri mi olduğu hakkındadır. Sadrâ ve selefi filozoflar, nefsin idrak eden yetileri olarak beş duyu yetilerini, iç idrak yetilerini ve akıl yetisini kabul edilir.⁵⁷ Nefsin yetileri hakkında yapılan bu ayrım bağlamında her idrak düzeyinde

gerçekte idrak edenin, yani bilginin öznesinin yetiler mi, yoksa nefis mi olduğunun ortaya koyulması önem taşır. Sadrâ bu meseleyi *Esfâr*'ın 8. cildinde nefsin bütün idraklerin hakiki müdriki olması ve bilgi elde etme süreci olan idrakte yetilerin aracı rolünde olması başlığı altında ele alır. Burada temel problem, nefsin bilgi elde etmesinde aracı olan birçok idrak edici yetiye sahip olmasının idrak eden şeyin nefsin kendisi mi, yoksa nefsin idrak edici olan yetileri mi olduğudur. Filozof nefsin, yetilerin bütünü olduğunu⁵⁸ müstakil bir fasıl altında ortaya koyarken, aslında bu konunun insanî yetilere nispet edilen idraklerin ve hareketlerin bütünüdür. Nefsin bütün idraklerin müdriki olması hakkındaki burhanların çok olduğunu vurgulayan Sadrâ, bunların bir kısmının idrak yönüyle ve bir kısmının da hareket yönüyle olduğunu belirterek, idrak yönüyle olan burhanlardan üçünü ele almakla yetinir.⁵⁹

Sadrâ'nın konu hakkında ortaya koyduğu ilk burhan bilinen nesne yani malûm bakımındandır. Özet olarak ifade etmek gerekirse, mahsusât, mevhumât ve makûlâtın hükümleriyle bir şey hakkında hüküm vermemizin mümkün olduğunu bilmekteyiz. Farklı nitelikte olan duysal suretler hakkında yargıda bulunduğumuz gibi, duysal suretler ile hayalî suretler arasında da yargıda bulunabiliyoruz. Buna göre farklı duysal suretlerin ve hayalî suretlerin bir müdriki olmalı ki, hayalî suretlerin duysal suretlere mutabık olduğu hakkında hüküm vermemiz mümkün olsun.

⁵⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:351-352.

⁵⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:51.

⁵⁷ Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, Thk. Alber Nasr, (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986),78-91, 101-104; İbn Sînâ, *en-Nefis min Kitabi'ş-Şifâ*, Thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî, (Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1397), 52-66.

⁵⁸ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:48.

⁵⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:193.

Duyusal suretler ile vehmî suretleri birlikte idrak edebiliyoruz. Dahası hayalî suretler ve idrak edilen cüzî anlamlar arasında birleştirme ve ayırma ile tasarrufta bulunarak olumlu ve olumsuz olmak üzere onlar arasındaki nispete dair yargıda bulunabiliyoruz. Sadrâ'ya göre ancak hakkında yargıda bulunulan şeyin (konu) ve kendisiyle yargıda bulunulan şeyin (yüklem) aynı anda hazır bulunması durumunda, hüküm vermek mümkün olabilir. Bu durumda suretler ile anlamları ayrı ayrı idrak etmekle birlikte, onlar arasındaki birleştirme ve ayırma şeklinde tasarrufu gerçekleştiren şeyin, tek bir yeti olduğu sonucu ortaya çıkar.⁶⁰ Böylece Sadrâ'ya göre duyusal, hayalî, vehmî ve aklî olmak üzere bütün idrak türlerinin gerçek öznesi, yani müdrikinin nefis olduğu ortaya çıkar. Nefsin sahip olduğu yetilerin ise bilgi elde etme süreci olan idrakte sadece aracı konumunda oldukları ortaya çıkmaktadır.

İdrak türlerinin hepsinde gerçek anlamda öznenin/bilenin nefis olduğunu savunan Sadrâ'nın bu düşüncesini desteklemek için sunduğu ikinci burhan bilen/âlim bakımındandır. Buna göre insan farklı idrak türlerini idrak etmekle birlikte, sayı itibariyle kendisinin tek bir şey olduğundan herhangi bir şekilde şüphe duymaz. Eğer duyusalları idrak eden varlık ve akledilirleri idrak eden varlık bir birinden farklı olsaydı, insanın "ben" dediği cevherinin zâtu olan şey, duyusalları ve akledilirleri beraber idrak etmezdi. Nitekim filozof duyusalların ve akledilirlerin beraber idrak edildiklerinden yola çıkarak, onları idrak edenin aynı şey olduğunu savunur. Farklı iki şeyi idrak eden varlığın farklı zatlar

olması durumunda insanın benliğinin birlikten çıkararak düalist bir durumda olacağını belirtir. İdrak edenin düalist bir yapıda olması ise gerçekliğe aykırıdır. Bu düşünceleri ile Sadrâ, idrak eden bakımından bütün idraklerin müdrikinin nefis olduğunu ortaya koyarak, idrak sayesinde gerçekleşen bilginin öznesinin nefis olduğunu açıklar.⁶¹

Nefsin bütün idraklerin yegâne müdriki olduğu hakkında Sadrâ'nın ortaya koyduğu üçüncü burhan ise bilgi/ilim bakımından olup, nefsin cüzîlerin müdriki olması cihetindedir. Nefsin şahsiyete sahip olduğu konusunda kuşku olmadığını belirten filozof, nefsin yönetmekten ve tasarrufta bulunmaktan oluşan bir bağ/ilişki ile bedenle birlikte olduğuna dikkat çeker. Bu itibarla muayyen olan nefsin, küllî bedenın yöneticisi (müdebbir) olmadığı aşikârdır. Eğer muayyen olan nefis, küllî bedenın yöneticisi olsaydı; nefis küllî ayrı bir akıl olurdu. Nefsin muayyen olan bedenle ilişkisi, ancak sair bedenlerle ilişkisi gibi olur. Buna göre nefsin cüzî bir bedenın müdebbiri olduğu ortaya çıkmaktadır. Şahsın şahıs olması bakımından yönetilmesinin ise şahsî hüviyeti itibariyle, onun hakkındaki bilgiden sonra olması dışında imkânsızdır. Sadra'ya göre söz konusu bilgi, ancak onun şahsî suretinin nefsin nezdinde hazır bulunmasıyla gerçekleşir. Ona göre bu bilgilerin nefsin cüzîlerin müdriki olan bir yapıya sahip olmasını gerektirmesinin yanı sıra, nefis aynı zamanda küllîlerin de müdrikidir. Sonuç olarak insanda birçok hali olan bir hüviyetin olduğu ortaya çıkmakta olup,⁶² filozofa göre cüzî veya küllî olsun, bütün bilgilerin gerçek öznesi nefistir.

⁶⁰ Bu burhanı Molla Sadrâ ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarak muhtemel itirazlar ve onlara yönelik cevaplara yer verir. Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:193-195.

⁶¹ Molla Sadrâ'nın ortaya koyduğu bu burhanın ayrıntıları, ona yönelik muhtemel itirazlar ve cevaplar için bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:195-196.

⁶² Özet şekilde yer verdiğimiz bu burhana ilişkin ayrıntılar için bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:196-200.

İnsanın idrakinin ve hareketinin yeti aracılığıyla gerçekleştiğinden hareketle, gerçekte idraklerin ve hareketlerin ilkelerinin çok sayıda olan yetiler olduğunu savunan bir görüşe yer veren Sadrâ, bu görüşü doğru bulmaz. Çünkü ona göre gerçekte idrak eden ve hareket ettiren insanın yetileri değil, insanın nefsidir. İdrak ve hareket sürecinde rolü olan nefsin yetiler ise aletler konumundadır. Bu bakımdan Sadrâ bir fiilin, o fiilin gerçekleşmesinde rolü olan alete/organa nispet edilmesinin mecaz anlamında olduğunu, ancak fiilin alete sahip olan şeye yani nefse nispet edilmesinin ise hakikat olduğu görüşündedir.⁶³ Bilgi elde etme sürecinde nefsin yetilerinin aracı durumunda olduğu görüşünde olan Sadrâ, bu bağlamda duyuşal idrak düzeyinde, suretlerin duyuşların aletlerinde ortaya çıktığı şeklindeki görüşün yaygın ve genel bir görüş olduğuna dikkat çekerek bu görüşü doğru kabul etmez. Ona göre nefsin muzhiriyeti/izhar ediciliği aracılığı ile suretlerin nefis nezdinde ortaya çıkması doğru görüştür.⁶⁴

Filozofa göre varlığı kendisi dışında başka bir şeyle olan tabiî suretler, görme, işitme ve diğer duyuşlar gibi şeyler, zâtları için mahsus ve makul değildir. Böyle olmadıkları için de onların kendi zâtlarını hissetmeleri söz konusu değildir. Yani görme yetisi kendisini hissetmediği gibi, işitme yetisi de kendisini işitmez. Sadrâ'nın düşüncesine göre nefis, görme yetisini, görmenin kendisiyle gerçekleştiği şeyi ve görmeyi birlikte idrak eder. Nefis aynı şekilde işitme yetisini, işitilen şeyi ve işitmeyi birlikte idrak eder. Söz konusu yetilerin kendilerini idrak

etmemeleri, onların kendi zâtları için mevcut olmamalarından ötürüdür.⁶⁵

5.2. Bilginin Nesnesi

Bilgi teorisini oluşturan unsurlardan biri de bilginin nesnesidir. Bunun için bilinen, malûm, nesne, obje, idrak edilen, müdrek gibi kavramlar kullanılır. İdrak dereceleri dikkate alındığında ise idrake konu olan nesne mahsus, hayalî, vehmî ve makûl olarak isimlendirilir. Sadrâ'nın bilgi teorisine göre bilgi konusu olan nesnenin filozofun varlık düşüncesi ile sıkı bir ilişkisi olduğunu anlıyoruz.

Sadrâ, *Esfar*'ın VI. cildinde Allah'ın bilgisi konusunu ele alırken, bu konuda faydalı olacağını belirttiği ön bilgilere ve usullere yer verir. Filozof burada biri hariçte diğeri idrak eden yetide olmak üzere eşyanın iki varlığa sahip olduğunu vurgular. Hariçteki varlıktan amaç, konum ve yönlere sahip maddî cisimler âlemidir. Sadrâ, filozofların hariçteki eşyanın bir başka varlık modalitesine sahip olduğunu ispat etmeye çalıştıklarını belirtir. Mutlak madumu sübut hükmü ile niteledikten sonra bizim çoğunlukla hariçte madum olan şeyler hakkında varlıksal hükümler şeklinde yargıda bulunduğumuzu ve bir şeyin başka bir şey için sübutunun o şeyin varlığına dayandığını söylediklerini açıklar. Sadrâ'ya göre ise madum şeyler hariçte var değildir, ama başka bir varlık tarzına/modalitesine sahiptir. Söz konusu varlık için "bilgi/ilim" lafzı kullanılsın veya o varlık modalitesi sebebiyle bilen ve bilinen arasında gerçekleşen izafet kullanılsın, o varlık tarzı/modalitesi, bilgisel/ilmî bir varlıktır.⁶⁶

⁶³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:194.

⁶⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:389.

⁶⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:136-137.

⁶⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 4:133.

Sadrâ'ya göre varlık gibi, bilgi bazen hakiki bir şey için kullanılırken, bazen de masdarî nisbî intizâî bir anlam yani bilicilik/alimiyye için kullanılır. Bilin, bilinen ve diğer türevleri de ondan türetilir. Filozof, bilginin varlığın bir tarzı/modalitesi⁶⁷ olduğunu vurgulayarak “doğruyu istersen bilgi ve varlık aynı şeydir” ifadesiyle bu konudaki düşüncesini kesin bir şekilde ortaya koyar. Ancak varlığın yokluk ile karışması, maddî arazlar ve konumsal cisimler gibi kusurların ve eksiklerin varlıkla birlikte olmasından ötürü zayıf olduğunda, cisimler ve onların arazlarının bir kısmının bir kısmından gizli kalması gibi, söz konusu varlık da algılayan yetilerden gizli kalır. Zira cisimlerin kendilerinde huzurî bir suretleri ve cemî bir varlıkları yoktur. Aynı şekilde cisimler kendisi dışında olan idrakî yetilerden de gizli kalır. Çünkü bir şeyin başka bir şey nezdinde hazır bulunmasını, o şeyin kendinde hazır bulunmasının bir uzantısı kabul eden Sadrâ'ya göre söz konusu cisimler ve onların halleri bilgisel bir varlığa sahip değildir. Bundan dolayı da, onlar için varlık ismi kullanılmakla birlikte, onlar için bilgi, bilinen ve onların mevzuları için de bilin ismi kullanılmaz.⁶⁸

Sadrâ, varlık düşüncesinden yola çıkarak bilginin bir tür varlık yani varlığın bir modalitesi olduğunu, hatta varlıkla aynı şey olduğunu ortaya koyduktan sonra kendisi için “bilinen/malûm” adının kullandığı şeyin iki kısım olduğunu belirtir. Bilinen şeyin kısımlarından biri (a) bilinen şeyin kendisindeki varlığı olup, bilinen şeyin o varlığı ise onu idrak eden için olan varlığıdır. Bilinen şeyin aynı suretini, onun ilmî suretinin aynısı kabul

eden filozof, söz konusu ilmî surete bizzat malûm denildiğine dikkat çeker. Bilinen şeyin ikinci kısmının ise (b) kendindeki varlığı, onu idrak edendeki varlığından farklıdır. Yani onun aynı sureti, bilgiye konu olan onun ilmî suretinden başkadır. Bundan dolayı da o, bilaraz bilinen olarak değerlendirilir. Sadrâ'nın düşüncesine göre “bilgi, idrak eden nezdinde bir şeyden elde edilen suretten ibarettir” denildiği zaman kendisi aracılığıyla bilinen ile idrak eden yeti dışında olan gök, yer, ev, taş, at, insan, diğer maddî şeyler ve onların halleri gibi olan bir şey amaçlanır. “Bilgi, idrak eden için bir şeyin suretinin huzurundan ibarettir” denildiği zaman ise onunla başka şey değil, bilinen şeyin kendisi olan bilgi amaçlanır. Sadrâ'ya göre kendisi için “bilinen” adı kullanılan bu iki kısmın her birinde hakiki olarak bilinen ve bizzat ortaya çıkan şeyle, karanlıklara ve yokluklara karışmadan varlığı maddî ilintilerden soyutlanmış idrakî nursal varlık olan suret amaçlanır.⁶⁹

Sadrâ, idrake konu olan suretin hariçte var olup, nesnesinden soyutlanan suret olduğu konusunda seleflerinden farklı düşünür. O, varlık görüşünden hareketle sureti de haricî suret ve zihnî suret olmak üzere iki kısma ayırır. Bilgiye konu olan suretin Meşşâîlerin savunduğu hariçteki nesneden soyutlanan suret olmasının aksine, zihnî suret olduğunu savunur. Filozof, bu düşüncesi bağlamında nefşânî suret olarak değerlendirileceğimiz bilinen suret ile hariçteki varlıkların sahip olduğu maddî suret arasında 8 yönden farkın olduğunu savunarak o farkları ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar.⁷⁰ Haricî

⁶⁷ اذ العلم ضرب من الوجود (Zira ilim varlığın bir tarzıdır/modalitesidir).

⁶⁸ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:133-134.

⁶⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:134.

⁷⁰ Sadrâ'nın ortaya koyduğu bu farkları, Fahreddin er-Râzî *el-Mebâhis*'te akfî suretin nefisteki hululü ile suretin maddede hululü arasındaki fark başlığı altında 5 tane olarak sıralar. Bk. Fahreddin er-Râzî,

suret ve nefsânî suret ayrımını destekleyecek şekilde eşyaların suretlerinin iki kısım olduğuna dikkat çekerek, onlardan birisinin varlığının madde, konum, mekân vb. özelliklerle gerçekleştiği maddî suret olduğunu belirtir. Sadrâ'ya göre maddî suret, maddî olan varlığından ötürü bilfiil mahsus olmadığı gibi, bilfiil makûl de değildir. Diğer suret ise madde, konum, mekân vb. niteliklerden soyut olan surettir. Onun düşüncesine göre soyut suret, eğer tam şekilde soyut olursa, bilfiil makûl suret olur. Eksik şekilde soyut olursa bilfiil mütehayyel veya bilfiil mahsus olur.⁷¹ Bu bilgiler ışığında Sadrâ'nın düşüncesine göre idrake, yani bilmeye konu olan suretin maddî suret değil, soyut suret olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sadrâ, *Esrâru'l-Âyât* adlı eserinde bilgi ve idrakin kendisine taalluk ettiği suretin iki tür olduğunu açıklar. Bunlardan ilki yokluk, kuvve, ayrılma ve çokluğu kabul, yönler bakımından bir birinden uzaklaşma, ortadan kaybolma, perde, hazır bulunmama gibi özelliklerine sahip olan maddeyle iç içe olan maddî surettir. Maddî suret, bizzat değil, bitab' hariç idrak edilen, bilinen ve hissedilen olmaz. Çünkü madde, bilgisizliğin, ölümün ve karanlığın konusudur. Filozofa göre bilgi ve idrakin kendisine taalluk ettiği suretin ikinci türü olan suret ise maddeden ve maddenin eklentilerinden ayrı olan suret olup, bu suretin varlığı idrakî huzurî bir varlıktır. Çünkü tükel veya tümel, mahsus veya makûl olsun, bu ikinci türden olan suretin kendisindeki varlığı onu idrak edendeki varlığının

aynısıdır. Maddeden ayrı olan suret daima bilfiil idrak edilendir. Maddî suret ise bilfiil idrak edilen değildir.⁷² Sadrâ'nın bilgi teorisine göre bilgi elde etme sürecinde maddî suretin rolü, bilgiye konu olan soyut suretin nefisten taşması için gerekli şartların gerçekleşmesinde hazırlayıcı olmaktan ibarettir.⁷³ Bu bağlamda filozofa göre bu iki suret arasındaki farklar şunlardır:

1. Sadrâ'ya göre maddî suretler renk, tat, koku, ses gibi farklı niteliklere sahiptir ve bu niteliklerin herhangi biri ortadan kalkmadan diğeri var olamaz. Ortak duyu bütün farklı nitelikleri idrak ederek, onları kendinde hazır bulundurabilir. Böylece maddede bizzat bulunan suret ve idrak edende olan sureti birbirinden ayırıp, ikisi arasındaki farkı açıklayan filozof, idrakî suretin farklı bir varlık modalitesine sahip olduğunun ortaya çıktığına dikkat çeker.⁷⁴

2. Maddî suretlerden büyük olanı küçük bir şeyde ortaya çıkmazken, nefsânî/idrakî suretlerde durumun farklı olduğunu belirten filozof buna gerekçe olarak nefis için konum, miktar vb. herhangi bir sınırlamanın olmamasını gösterir. Nitekim bizdeki nefsin bir şahıs olduğunu belirten Sadrâ, onun büyük bir miktarı idrak ettiğinde, o miktarı bir kısmıyla değil, bütün olarak idrak ettiğini açıklar. Bu durumu ise nefsin basit olmasına dayandırarak, nefis için bölünme veya kısımların olmadığını vurgular.⁷⁵

3. Sadrâ'nın düşüncesine göre konuma sahip bir nitelik, maddede güçlü bir niteliğin

el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye, 1:453-454.

⁷¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:248.

⁷² Molla Sadrâ, *Esraru'l-Âyât ve Envâru'l-Beyyinât*, Ed. Seyyid Muhammed Hamaney, Thk. Muhammed Ali Câvidân- M. Rıza Ahmedî Burücerdî, (Tahran: İntişârâte Bunyâde Himeti İslamî Sadra, 1389), 192-193.

⁷³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:158.

⁷⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:237-238;

⁷⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:238; Râzî'nin bu konudaki görüşleri de Sadrâ'nın görüşleriyle benzerlik taşır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 1:453.

ortaya çıkması ile ortadan kalkarken, aksine nefsanî/idrakî suretlerden güçlü olan bir suretin ortaya çıkmasıyla zayıf olan ortadan kalkmaz. Filozof, özellikle tahayyül ve takkûlde durumun böyle olduğunu savunur. Nitekim akıl güçlüden sonra, zayıfı da idrak eder. Tahayyül ise küçük olanı büyük olandan sonra ve nakıs olanı şiddetli olandan sonra tahayyül eder.⁷⁶

4. Maddî niteliklere duyular ile işaret edildiğini, o niteliklerin bu âlemde herhangi bir yönde var olduklarını açıklayan Sadrâ'ya göre nefsanî/idrakî suretlerde durum böyle değildir. Filozof, idrakî suretler için işaret etmenin mümkün olmamasını, onların kategori anlamında konuma sahip olmamaları ve parçalarının olmaması ile açıklar.⁷⁷

5. Sadrâ'ya göre maddî bir suret birçok şahıs tarafından birçok idrak ile idrak edilebilir. Fakat nefsanî/idrakî suretlerin varlığı için bu durum geçersizdir. Filozof, idrakin hangi düzeyinde olursa olsun, birinin idrak ettiği nefsanî/idrakî sureti, başka birinin idrak edemeyeceğini savunur. Hariçteki suretlerin sıcak, soğuk vb. niteliklere sahip olduğuna dikkat çeken Sadrâ, idrakî suretlerin o niteliklere sahip olmadığını vurgular. Bu düşüncesini açıklamak için ateşi örnek veren Sadrâ, ateşin hariçteki sureti yakıcıyken; onun idrakî suretinin yakıcı olmadığını savunur. Ona göre akıl "ateş yakıcıdır" hükmünü verirken, nefsanî/idrakî ateş suretinin değil, hariçteki ateş suretinin yakıcı olduğunu amaçlar.⁷⁸

6. Hariçî suretin bulunduğu konumda ortadan kalkmasından sonra, yeni bir çaba

olmadan o suretin veya benzerinin geri getirilmesinin mümkün olmadığını açıklayan Sadrâ'ya göre nefsanî suretler için durum farklıdır. Zira nefsanî suretler ortaya çıktıktan sonra onları geri getirmek için yeni bir çaba göstermeye ihtiyaç yoktur.⁷⁹

7. Sadrâ'ya göre hariçî suretler varlık bakımından eksik olduğunda, onların yetkinleşmesi ancak yabancı bir fâil veya ayrı olan farklı bir sebeple gerçekleşir. Filozof, kendi miktarına ulaşıncaya beslenme ve büyüme için toprak ve su gibi başka sebeplere ihtiyaç duyan ağacın durumunu buna örnek verir. Sadrâ, nefsanî/idrakî suretlerin ise başlangıçta yetkin olmasalar da, kendi durumlarına uygun yetkinliğe ulaşmak için kendi kendilerine yeterli olduklarını ve onların kendi zâtlarından ayrı olan yetkinleştirici bir şeye ihtiyaç duymadıklarını vurgular.⁸⁰

8. Sadrâ, hariçî suretlerin kavramlarının ve anlamlarının karşıtlarının onlar hakkında doğrulanmasının mümkün olmadığını görüşündedir. Hariçteki ateşin üzerine ateş olmamanın doğrulanamayacağını örnek veren filozofa göre nefsanî/idrakî suretler ise farklıdır. Mesela nefsanî olan ateş, yapay yaygın yüklem ile yüklem yapılamayacağı gibi, nefiste var olan cisim de hariçteki cisim gibi değildir. Renkler, sesler, tatlar ve kokular gibi duyuşsal niteliklerin hepsi, zaîf yüklem ile kendilerine yüklem olurlar. Filozofa göre duyuşsal nitelikler yapay yüklem ile kendilerinden selb edilirler. Sadrâ, bu düşüncesini daha anlaşılır kılmak için nefsanî hayvanın hariçteki hayvan gibi hayvan olmadığına dikkat çeker. Hariçteki ve nefisteki bu varlıkların arasındaki farkı, bir sır olarak kabul eder. Bu sırrı ise

⁷⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:238-239.

⁷⁷ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:239.

⁷⁸ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:239.

⁷⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:239.

⁸⁰ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:239-240; Sadi Yılmaz, *Molla Sadra Felsefesinde İdrak*, 103-105.

maddî karşıtlıklarından arınmış suretsel varlık modalitesinin; daha değerli ve daha yüksek bir yönden varlık olması şeklinde açıklar.⁸¹

5.3. Bilen-Bilinen İlişkisi

Sadrâ'nın sureti maddî ve soyut olmak üzere ikiye ayırması onun bilgi teorisinin özgün yönlerinden biridir. Çünkü Meşşâî görüşe göre idrak sürecinde suret, idrak yetileri aracılığı ile haricî nesnesinden soyutlanarak alınır. İdrak derecelerine göre bu soyutlama farklılık gösterir. Meşşâîlere göre idrak sürecinde haricîteki nesnelere suretler soyutlanarak alınır ve suret-nefis ilişkisinin hal-mahal ilişkisi türündendir. Ancak Sadrâ'ya göre kalbi Allah'ın nuru ile aydınlanan ve melekûtilerin ilimlerinden bir şey tadan kimsenin, kendisinin benimsediği görüşü benimseyeceğini belirten Sadrâ'ya göre nefsin hissî ve hayalî idrak edilenlerine kıyası mubdi' fâile benzer. Filozofa göre bu görüş sayesinde nefsin idrak edilenlerin mahalli olmasına dayanan zihnî varlığa ilişkin ortaya çıkan problemlerin çoğu giderilir.⁸² Burada Sadrâ'nın idrak edilenler şeklinde ifade ettiklerinin, idrak edilen yani bilgiye konu olan suretler olduğu açıktır. Nitekim filozof, idrakî suretlerin nefis ile kıyamının hulûl ile olmayıp, hulûl dışında bir tarzda gerçekleştiğini vurgular. Sadrâ, nefis ile kâim olan şeyin nefis için hâsıl olan şeyden farklı olduğuna

ilişkin açıklama yapmaya ihtiyaç olmadığı gibi, bundan bir sakıncanın da gerekmediğini savunur. Filozofa göre zâhirî ve bâtunî mahsusatlar nefis ile kâim olmaktadır.⁸³ Sadrâ, iç idrakleri ele aldığı bağlamda da idrakî suretlerin hulûl ve intiba' dışında bir kıyam tarzıyla nefis ile kâim olduklarına dikkat çeker.⁸⁴ *Şevahidu'r-Rubûbiyye* isimli risalesinde de bu görüşünü destekleyecek şekilde, zihnî varlık bağlamında hayalî suretlerin nefis ile kıyamının, nefsin onlara kâbil olması için hulûl bakımından olmadığına dikkat çekerek, aksine nefsin o suretlerin fâili olması için sudûr bakımından olduğunu vurgular.⁸⁵ Filozof idrakin, idrak edilen şeyin suretinin idrak eden nezdindeki intibai ile gerçekleştiği şeklindeki görüşü reddettiği bağlamda da idrakin, idrak eden vasıtası ile idrak edilen şeyin suretinin kıyamıyla gerçekleştiğini tekrarlar.⁸⁶ İdrak nesnesi olarak değerlendirebileceğimiz idrakî suretsel varlığın da, varlığın başka bir modalitesi olduğunu savunur.⁸⁷ Bu çerçevede bir şeyin idrakinin, idrak eden için o şeyin varlığı olduğunu belirten Sadrâ, bir şeyin başka bir şey için olan varlığının ise ancak o iki şey arasındaki zatî ilişki olduğunu belirtir. Söz konusu zatî ilişkinin ise illiyet ve maluliyetten başka bir şey olmadığını dikkat çeker. Bu görüşlerden hareketle idrak edilen suretin, idrak eden zâta nisbetinin, hulûl ve intiba' nisbeti değil, mec'ûlün

⁸¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:240.

⁸² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 1:281.

⁸³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 1:282; İdrak edilen suretlerin nefse nisbetinin kıyam-ı sudûrî mi yoksa kıyam-ı hulûlî olduğuna ilişkin tartışmalar ve konuya ilişkin Sadrâ'nın görüşleri için bk. ÇulamHüseyn İbrahimî Dinânî, *Kavâid-i Küllîyi Felsefi der Felsefe-i İslâmî*, (Tahran: Pejuhiş-i Ulumi İnsanî ve Mutalâât-i Ferhengî, 1389), 2: 641-645; Ahmed Asgerî, *Nezeriye-i İdrak der Felsefe-i Molla Sadrâ ve Câygâh-i Kıyâm-i Sudûrî, Mecelle-i Nâme-i Müfîd* 59 (1386), 137-158.

⁸⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:184.

⁸⁵ Molla Sadrâ, *Risaletün fi Şevâhid-i'r-Rubûbiyye*, içinde *Mecmuâe Resâili Felsefi*, thk. Nâcî İsfehânî, Ed. Muhammed Hamaney, (Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmîyi Sadrâ 1389), 1:364.

⁸⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:202.

⁸⁷ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:238.

câ'îlie olan nisbeti gibi olduğunu özellikler vurgular.⁸⁸

Sadrâ'ya göre müteassıl türlerden olan akfî suretlere kıyasla nefsin durumu, ibda' âleminde vâki olan nursal akfî zâtlarla hâsıl olan işrakî izafetten ibarettir. Nefsin akfî suretlere olan nisbetini, Platon'un ideaları ilkesine dayandırdığı anlaşılan filozof, akfî zâtlar olan idealarn zâtlan ile kâim olup, nefisleriyle müteşehhis olduğunu belirtir. Ancak nefsin kesif cisimlere taalluk etmesi vasıtasıyla bu âlemdeki bitkinliği ve idrakinin zayıflığından dolayı, nefsin ideaları tam olarak müşahede etmesinin ve tam olarak onlara taalluk etmesinin mümkün olmadığını savunur. Filozofa göre bu durumda nefsin ideaları müşahedesini zayıf ve onları mülâhazası eksik olur.⁸⁹ Sadrâ'nın ele aldığı diğer bir konu bilgi konusu olan suretin kendindeki varlığı ile bilen özne nezdindeki varlığıdır. Filozofa göre mahsus olması bakımından mahsusun, yani hissedilen cevher nezdinde temessül eden hissî suretten ibaret olan bizzat mahsusun kendindeki varlığı ile hisseden ve mahsusiyeti için olan varlığı, herhangi bir yönden ihtilaf olmaksızın aynı şeydir. Makûlün makûl olması bakımından, yani gerçekte ve bizzat makûl olması itibarıyla kendindeki varlığı ile akleden ve makûliyeti için olan varlığı herhangi bir yönden ihtilaf olmaksızın, aynı şeydir.⁹⁰ Sadra'nın bu düşüncesi ile idrake, yani bilgiye konu olan nesnenin kendindeki varlığı ile bilen özne nezdindeki varlığı arasında bir ittihadı/birliği savunduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece idrak bağlamında suret görüşünün tutarlılığını gözetdiği şekilde

değerlendirilebilir. Sadrâ'nın bu düşüncenin onun felsefesinin özgün yönlerinden biri olan ittihad görüşünün etkisinde şekillendiği söylenebilir. Bu çerçevede filozofun idrak teorisi bakımından gerekli ölçüde, onun ittihad düşüncesini ortaya koyacağız.

5.4. Bilgi Sürecinde Özne-Nesne Birliği

Molla Sadrâ'nın bilgi teorisinin özgün yönlerinden birinin bilen öznenin ve bilinen nesnenin ittihadı/birliği düşüncesi olduğu söylenebilir. Söz konusu ittihad düşüncesi felsefî bir problem olarak epistemolojik yönüyle Sadrâ'dan önce başka düşünürler tarafından da incelenmiştir. Mütekaddiminden Porfiryus ve onun Meşşâi takipçileri tarafından savunulan akleden öznenin ve akledilen nesnenin birliği görüşünü canlandırdığına dikkat çeken⁹¹ Sadrâ'nın özellikle İbn Sînâ ve Râzî'nin görüşlerine yer vererek konuyu ele almasından ötürü bu iki düşünürün söz konusu ittihad hakkındaki görüşlerine değineceğiz.

İbn Sînâ bilen özne ve bilinen nesnenin birliği meselesini birçok eserinde ele alır. Filozof, *eş-Şifâ*'nın nefis bölümünde nefsin kendi zâtını tasavvurunun nefsi akleden özne, akledilen nesne ve akla dönüştürdüğünü savunarak bu bakımdan birlik düşüncesini savunur. Ancak nefsin zâtı dışındaki suretleri tasavvur etmesinde ise birlik görüşünün doğru olmadığını açıklayarak, nefsin zâtının makullere dönüşmesini imkânsız olarak görür.⁹² Yani İbn Sînâ makullerin

⁸⁸ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:218.

⁸⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 1:282-283.

⁹⁰ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 4:136.

⁹¹ Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyâte Şifâ*, Thk. Necefkulî Habibi, Ed. Muhammed Hamaney, (Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmiye Sadrâ,1382), 1:576. Molla Sadra, Risaletün fî Şevâhidi'r-Rubûbiyye, 364.

⁹² İbn Sînâ nefsin kendisini idraki bağlamında ittihadı savunurken, bunun dışındaki durumlar için ittihadı karşı çıkar. Bk.İbn Sînâ, *en-Nefis Min Kitabi's-Şifâ*, 305-307.

akledilmesinde nefislerimizde akleden öznenin, akledilen nesnenin ve aklın aynı şey olmadığına dikkat çekerek, birlik görüşüne karşı çıkar.⁹³ Filozof, akledenin ve makûlün birliğine karşı çıkan bu tavrını *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta da sürdürür. Yani o, akli bir cevherin, makûl bir sureti aklettiği durumda, o makûl surete dönüştüğünü savunan düşünceye karşı çıkar. İbn Sînâ, akleden ve akledilenin birliği görüşünü savunanların nâtık nefsin bir şeyi aklettiği durumda, ancak o aklettiği şeyi faal akıl ile ittisal ederek aklettiği şeklindeki görüşlerinin doğru olduğuna dikkat çeker. İbn Sînâ, akleden ve akledilenin birliği görüşünü ayrıntılı olarak ele alıp reddettiği bağlamda Meşşâîlerin çok övdüğü Porfiryus'un akleden ve akledilenin birliği görüşü hakkında bir kitap yazdığına değinir. Söz konusu birlik düşüncesini savunanların ve Porfiryus'un konuyu anlamadığına dikkat çeker.⁹⁴ Ancak İbn Sînâ akleden ve akledilenin birliğine karşı çıkan tavrını *el-Mebde ve'l-Meâd* adlı eserinde değiştirir. İbn Sînâ bu eserde zorunlu varlığın ve maddede bulunmayan her suretin zât olarak akleden ve makûl olduğunu bir başlık altında inceleyerek, bu bağlamda akleden, akledilen ve aklın aynı şey olduğunu açıklar.⁹⁵ İbn Sînâ'nın bu tavır değişikliğine Râzî de *el-Mebâhis*'te değinir.⁹⁶ Ancak genel olarak ifade etmek gerekirse, İbn Sînâ'nın ittihad düşüncesini reddettiği söylenebilir. Her ne kadar İbn Sînâ bu mesele hakkında *el-Mebde ve'l-Meâd* eserinde diğer eserlerindeki görüşünden farklı bir görüş ortaya koysa da onun ana eserlerinde akleden ve akledilenin birliği görüşüne

karşı çıktığını söylenebilir. Onun bu birlik görüşünü reddetmesinin onun varlık düşüncesinin bir sonucu olduğunu anlıyoruz.⁹⁷

Akleden ve akledilen birliği görüşünü farklı yönleriyle inceleyen düşünürlerden biri de Fahreddin Râzî'dir. O, söz konusu birlik düşüncesini *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* ve *el-Mulahhas* adlı eserlerinde inceler. Bu görüşü savunanlara göre akletme durumunda akleden ile akledilen şeyin birliği gerçekleşir. Râzî ise bu görüşü şöyle çürütmeye çalışır: Bir şeyi akleden kimse, eğer o şey ile bir olursa, başka bir şeyi akletip onunla bir olduğunda, onun hakikati ikinci akledilenin hakikati olur. Bu durumda ilk akledileni akletmemesi gerekir. Şayet ilk akledileni aklederse, bir şeyin iki farklı hakikate sahip olması gerekecektir. Oysa böyle olması imkânsızdır. Râzî, ikinci şeyin akledilmesi durumunda ilk akledilen şeyin akledilmesinin devam edemeyeceğinin gerekliliğini savunarak, birlik görüşüne karşı çıkar.⁹⁸

Sadrâ başta *Esfaru'l-Erbaâ* olmak üzere birçok eserinde bilen ve bilinenin birliği görüşlerini ortaya koyar. Filozof, *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Ma'kûl* adlı eserini ise bütünüyle söz konusu birlik görüşünü incelemeye ayırır. İttihadı reddeden Râzî gibi Sadrâ'nın da İbn Sînâ'nın görüşleri üzerinden konuyu ele aldığını söylenebilir. Ancak o, İbn Sînâ ve Râzî'nin aksine idrakin bütün düzeylerinde bilen öznenin ve bilinen nesnenin birliğini savunur. Filozof, *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eserinde ise İbn Sînâ'nın akledenin ve akledilenin birliği görüşünü reddettiğini, daha sonra

⁹³ İbn Sînâ, *en-Nefis Min Kitabi'ş-Şifâ*, 307.

⁹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Thk. Mojtaba Zarei, (Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1392), 324-327.

⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, Nşr. Abdullah Nurânî, (Tahran: Mtiessese-i Mutalaât-i İslamî, 1363), 6-10.

⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 1:448.

⁹⁷ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, 153.

⁹⁸ Râzî *Mebâhis*'te ittihadı reddettikten sonra İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd* eseri dışında ittihad görüşünü ısrarla reddettiğini belirtir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 1:447-449.

bu görüşün güçlü olduğunu fark ederek, tavrını değiştirerek, o görüşü mümkün olarak değerlendirdiğine dikkat çeker.⁹⁹

Sadrâ, *Esfar*'ın 3. cildinde akleden ve akledilenin birliği görüşünü farklı yönleriyle ayrıntılı olarak inceler. İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ve *eş-Şifâ* eserlerinde akleden ve akledilenin birliği görüşünü reddetmek için ortaya koyduğu açıklamalara¹⁰⁰ yer veren Sadrâ, genel olarak iki şey arasında birliğin ve özel olarak akleden ve akledilen arasında birliğin reddi hakkında İbn Sînâ'nın görüşlerinin çürütülmesine geçmeden önce iki şeyin bilinmesi gerektiğine dikkat çeker. Bunlardan ilki, (a) her şeydeki varlığın var oluşta asıl olduğu, varlığın o şeyin şahsiyetinin ilkesi ve mahiyetinin menşei olduğudur. Varlık; güçlenen, zayıflayan yetkinleşen ve azalan şeyken, şahıs olduğu gibidir. Filozofa göre insan suretinin bir cenin hatta bir sperm olarak oluşununun başlangıcından, gayesi olan akleden ve makûl olmasına kadar üzerinden birçok merhalenin geçtiği, varlığının türünün ve şahsiyetinin bekâsıyla beraber birçok neşetin üstünden geçtiğini açıklar.¹⁰¹

Sadrâ'ya göre bilinmesi gereken (b) ikinci¹⁰² şey ise birliğin üç yönden tasavvur edildiğidir. İlk yönden birlik, bir varlığa dönüşmek üzere iki ayrı şeyin varlığının birliğidir. Sadrâ, bu yönden birliğin, birlik görüşünü reddetmek için İbn Sînâ'nın belirttiği delillerden olduğuna dikkat çekerek bu birliğin imkânsız olduğu hakkında şüphe olmadığını belirtir. İkinci yönden birlik ise bir mahiyetin ve bir anlamın evvelî zâtî haml ile kendisinden farklı olan başka bir mahiyet ve kendisinden farklı olan başka anlam olmasıdır. Bunun da imkânsız olduğunu açıklayan Sadrâ, birbirinden farklı olan kavramların bir kavrama dönüşmesinin ve zorunlu olarak bir kavram bakımından bazısının bazısına dönüşmesinin mümkün olmadığını savunur. Filozofa göre her anlam, bir başka anlamdan farklıdır. Mesela akleden kavramının, makûl kavramının aynısı olması imkânsızdır. Her ne kadar Sadrâ, akleden ve makûl kavramlarının kavramsal olarak aynı olmadığını savunsa da, ona göre basit olan bir varlığın, bir varlık olmak üzere akleden olmayı ve makûl olmayı doğrulaması mümkündür. Burada varlık için birlik söz konusu iken, anlamlar için farklılık söz konusudur. Ancak bu farklılığın

⁹⁹ Molla Sadrâ, *Mefâtihu'l-Gayb*, Es. Muhammed Hamaney-Thk. Najafquli Habibi, (Tahran: İntişârât-ı Bunyad-i Hikmet-i İslami Sadrâ, 1382), 2:941. Âkıl-makûl birliğine ilişkin İbn Sînâ'nın olumlu yaklaşımı konusunda Molla Sadrâ'nın filozofun *el-Mebde'* ve *'l-Me'âd* eserindeki ifadelerini dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-Me'âd*, 6-10.

¹⁰⁰ Sadrâ'nın yer verdiği İbn Sînâ'nın ilgili ifadeleri için bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* 324; İbn Sînâ, *en-Nefis Mîn Kitabi'ş-Şifâ*, 305; Sadrâ'nın İbn Sînâ'nın ilgili eserlerinden yaptığı alıntılar ayrıntılı değerlendirilmesi için bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ* 3:254-264; Molla Sadrâ, *Risaletün fi İttihâdi'l-Âkıl ve'l-Makûl*, Tsh. Thk. Boyuk Alizadeh, (Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1387), 42-65; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, 152-158.

¹⁰¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:256; Sadrâ *Esfâr*'da geçen bu ifadelerine *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Makûl* risalesinde "varlığın şiddet ve zayıflığın her mertebesinde önceki mertebede olmayan zâtî sıfatlara ve niteliklere sahip olması" ifadesini ekler. Bk. Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Makûl*, 47.

¹⁰² Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Makûl* eserinde bilinmesi gereken ikinci şeyin "hareketin ve dönüşümün nitelikte ve nicelikte mümkün olması gibi, bir tür taalluk ile maddeye taalluk eden suretsel cevherde de mümkün olması" olduğunu açıklar. *Esfar*'da ikinci ilke altında yer verdiği ifadeler *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Makûl* eserinde iki ilkenin sonucu olarak yer verir. Bu bağlamda Sadrâ'nın konuya ilişkin görüşlerinde bir tutarlık olsa da açıklamalarındaki farklılık dikkat çeker. Bk. Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Makûl*, 47.

varlıksal yönlerin çokluğunu gerektiren bir farklılık olmadığı açıktır.¹⁰³

Üçüncü yönden birlik ise akfî anlamın ve küllî mahiyetin ilkin kendisi için doğru olmadığı halde, ittisal niteliği üzere devam eden şahsî hüviyetinde meydana gelen yetkinleşmeden ve varlığında meydana gelen güçlenmeden ötürü varlıktaki birliğidir. Sadrâ, bu yönden ittihadın imkânsız olmayıp, gerçek olduğunu vurgular. Cansız, bitki ve hayvanda dağılmış olarak bulunan makûl anlamların bütünüünün bir insanda toplu olarak bulunmasını buna örnek verir.¹⁰⁴ Filozof, çok olan o anlamların insanda bulunmasının bir yetiden dolayı değil, yetilerinin çokluğundan dolayı olduğunu ileri süren görüşü reddeder. Söz konusu anlamların insanda bulunmasının yetileri içine alan, bir olan zâtının suretinden ötürü olduğunu savunur. İnsanın idrak ve hareket yetilerinin bütünüünün basit bir ilkeden bedeninin maddesine ve organların konumlarına taşıdığını savunan Sadrâ, o basit ilkenin ise insanın nefsi ve hakiki zâtı olduğuna dikkat çeker. İnsanın yetilerinin bütünü, asıl olan nefsin dallarıdır. Buna göre nefis bütün idraklerin ve bütün eylemlerin öznesidir.¹⁰⁵ Sadrâ'nın birlik görüşünün doğru anlaşılması, filozofun birbirinden farklı olan iki varlığın, iki şeyin, iki kavramın ve iki mahiyetin bir olması anlamında birliğini savunmadığının bilinmesine bağlıdır. İbn Sînâ ve başka düşünürlerin birlik görüşü hakkındaki düşüncelerindeki problem de budur. Ancak akleden ve makul arasındaki birlik birbirinden ayrı olan iki şeyin bir olması kabilinden bir birlik değildir.¹⁰⁶

Sadrâ'nın ifadeleri dikkate alındığında, onun birliği tek bir varlığın asıl hüviyetini kaybetmeden birçok anlamı kapsayacağı anlamda savunduğu söylenebilir. Ona göre varlıksal nitelikler olması bakımından anlamların çok olması, bir varlığın asıl birliğini kaybetmesine sebep olup, onun farklı özelliklere sahip olmasına neden olmaz. Aksine içine aldığı anlamların ve kavramların yoğunluğu sebebiyle daha yüksek bir varlıksal hali meydana getiren bir birlik ile sonuçlanır. Burada Sadrâ için temel problemin, bir varlığın hüviyet ve birliğini korurken, akılsal varlığın anlamlarının ve hallerinin çokluğunu kapsama imkânını ortaya koymak olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Sadrâ, basit bir tarzda bütüne, ona yüksek bir varlıksal mertebeyi sağlayan madde, bitki ve hayvana ait varlık hallerini kapsayan insanı örnek verir. Çok sayıda kavramın anlam bakımından bir varlıkta bulunmasını mümkün gören Sadrâ'ya göre “hayvan” ve “nâtik” kavramları birinin diğerinden ayrılması mümkün olan birbirinden farklı iki anlamdır. Ancak bununla birlikte o ikisi, insanda tek bir varlık olarak bulunur. Yani herhangi bir ikilik söz konusu olmaz.¹⁰⁷ Sadrâ, İbn Sînâ'nın birlik görüşünü reddettiği bağlamda, iki şeyin birleştiği zaman onların önceki varlıklarının ortadan kalkarak, yeni bir varlığa dönüştükleri iddiasının anlamlar için geçersiz olduğunu, çünkü çok olan anlamlar için dönüşümün söz konusu olmayıp, tek bir varlığın olduğunu ortaya koyar.¹⁰⁸

Sadrâ, eş-Şevâhid adlı eserinde de bilen ve bilinin birliği görüşünü özet bir şekilde ortaya koyar. Filozof, mahsusun bilkuvve

¹⁰³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:56-257; Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkal ve'l-Makûl*, 47-48.

¹⁰⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:257; Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkal ve'l-Makûl*, 48.

¹⁰⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:257; Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkal ve'l-Makûl*, 48-49.

¹⁰⁶ Seyyid Muhammed Hamaney, *Hikmet-i Müteâliye ve Molla Sadra*, (Tahran: İntişârât-e Bünyâd-e Hikmet-e İslâmiyye Sadra, 1383), 119-120.

¹⁰⁷ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:258; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, 155.

¹⁰⁸ Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkal ve'l-Makûl*, 50; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, 155.

ve bilfiil olmak üzere ikiye ayrılması bağlamında, bilfiil mahsusun hissedene cevher ile varlıkta bir olduğunu savunur. Yani duyuşal idrakte idrake edilen nesne, idrakten önce bilkuvve ve idrakten sonra bilfiil durumdadır. İşte duyuşal nesne, bilfiil olarak idrak edildiğinde kendisini idrak eden özne olan nefis ile varlık bakımından bir olur. İdrakin en alt düzeyi olan duyuşal idrakte, özne-nesne birliğini savunan Sadrâ, kendisinden önce yapılan duyuşal idrak tanımlarını reddederek, özgün tanımını ortaya koyarak birlik görüşünü temellendirir. Filozof, duyuşal idrakın, duyuşal suretin maddesinden soyutlanması veya maddede bulunan duyuşal surete yönelik olan duyuşal yetinin hareketi olmadığını vurgular. Sadrâ'ya göre duyuşal idrak, kendisi ile idrakın gerçekleştiği nursal bir suretin vâhibden taşması ile gerçekleşir. Bu durumda söz konusu suretin bilfiil hissedene ve bilfiil mahsus olduğunu savunur. Ancak söz konusu taşmadan önce ise sadece bilkuvve hissedene ve bilkuvve mahsusun olduğunu belirtir. Akletme yetisi ve onun bilfiil olması için de aynı durumun geçerli olduğunu savunan filozofa göre her idrak türü, idrak eden ve idrak edilen şey arasındaki birlik ile gerçekleşir. Buna göre bütün şeyleri idrak eden akıl, o şeylerin bütünüdür.¹⁰⁹ Sadrâ için birlik duyuşal ve akli idrak olmak üzere tahayyülî ve vehmî gibi idrakın bütün mertebeleri için geçerlidir. Filozof, kendisi ile yetkinliğin gerçekleştiği şeyin ve yetkinliğin aynı şey olduğundan hareketle birlik düşüncesini farklı bir

açından açıklamaya çalışır. Duyuşal idrak eden şeyin, hissettiği şeyle aynı olduğunu ve akleden şeyin onun için makûl olan şeyle aynı olduğunu savunur. Benzer şekilde beslenenin de bilkuvve besin olmaksızın, bilfiil besin ile aynı şey olduğunu vurgular.¹¹⁰

Sadrâ'nın özgün bir şekilde ortaya koyduğu bilen ve bilinenin birliği düşüncesinin doğru anlaşılması için şu noktalara dikkat edilmelidir: (a) Sadrâ'nın ittihad ile amacı mahiyette değil, varlıkta ittihaddır. (b) Varlıksal ittihadın çeşitleri vardır. Sadece soyut varlığın kendisine ilişkin bilgisi konusunda akleden ve akledilenin birliğini kabul eden İbn Sînâ, akleden ve akledilenin ittihadını, cevher ve arazın ittihadı türünden görür. Ancak Sadrâ, akleden ve makûl ittihadını, madde ve suretin terkibi gibi görür. Sadrâ'ya göre madde ve suretin terkibi eklenti şeklinde değil, ittihadî bir terkiptir. (c) Husulî bilgide bizzat bilinen ve bilaraz bilinen söz konusudur. Bilaraz bilinen, nesnenin haricteki varlığıdır. Bizzat bilinen ise zihinsel idrakî suretten ibarettir. İşte akleden ve makulün ittihadından amaç, akledenin bilaraz bilinen ile değil, bizzat bilinen olan zihinsel idrakî suret ile ittihadıdır.¹¹¹ (d) İttihad sadece akli idrak için değil, bütün idrak türleri için geçerlidir.¹¹² (e) Nefis, birçok mertebeye ve teşkike sahip bir hakikat olup, her bir mertebesi bir yeti olarak adlandırılır. (f) İttihadı reddedenler ve savunanlar arasındaki tartışma konusu zihnin kendisi dışındaki şeylere ilişkin bilgisidir. Yani tartışma

¹⁰⁹ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, Tsh. Celâleddin el-Âştîyânî, (Meşhed: Matbaatü Camiati Meşhed, 1981), 242-244.

¹¹⁰ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:81; Molla Sadrâ, "Risaletün fi Şevâhidi'r-Rubûbiyye". İçinde *Mecmuâe Resâili Felsefi*, Thk. Nâci İsfehânî, Ed. Muhammed Hamaney, (Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmiyi Sadrâ 1389), 420.

¹¹¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:134; Rıza Kaydhorde, "Marifetşinâsiyi Molla Sadrâ", içinde *Molla Sadrâ Be Rivâyete Mâ*, (Tahran: Sazmâne Tebliğâte İslâmî, 1386), 70-71.

¹¹² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 4:146, 197.

husûlî bilgi hakkındadır. İki taraf da huzurî bilgiye ilişkin aynı görüştedir.¹¹³

Sonuç

Molla Sadrâ'nın bilgi teorisinin onun varlık teorisinin etkisiyle şekillendiği söylenebilir. Çünkü o, varlık düşüncesinde aynı bir varlık alanı olarak kabul ettiği zihnî varlık düşüncesinden hareketle bilgiyi varlığın bir modalitesi kabul eder. Bu çerçevede onun suret konusunda haricî ve nefsanî suret ayrımı düşüncelerinin zihnî varlık düşüncesiyle şekillendiği açıktır. Filozof, bilginin öznesi olan nefsin ise cismânî hudûsa ve ruhânî bekâya sahip olduğu düşüncesindedir. Sadrâ'nın felsefî sisteminin özgün ilkelereinden biri olan cevherî hareket onun bilgi teorisinde de önemlidir. Çünkü ona göre nefis cevherî hareketi sürecinde bilgi elde ederek, bilgi sayesinde yetkinlik kazanmaktadır. Bilgi taksimi konusunda birçok farklı taksime yer veren Sadrâ'nın bilgi teorisinde en önemli taksimin huzurî-husûlî bilgi taksimi olduğu söylenebilir. Filozof, her ne kadar

bilgiye ilişkin bu taksimi ortaya koysa da, son kertede onun husulî bilgiyi huzurî bilgiye indirgediği anlaşılmaktadır. Sadrâ'nın husulî bilgiyi huzurî bilgiye indirgememesinin onun bilen öznenin ve bilinen nesnenin birliği olarak bilinen itihâd düşüncesiyle ilişkili olduğu açıktır. Çünkü ona göre nefsin kendisi aracılığıyla bilgi elde ettiği suret, hariçten elde edilen bir suret olmayıp, bizzat nefis tarafından var edilen bir surettir. Bu bağlamda ondan önceki filozofların bilgi teorileriyle kıyaslandığında onun bilgi sürecinde nefse fazlasıyla aktif bir rol verdiği açıktır. Bilgiye konu olan suretin nefis tarafından var edilmesinden dolayı da her bilgi düzeyinde bilen özne ve bilinen nesne birliği gerçekleşmektedir. Onun husulî bilgiyi huzurî bilgiye indirgememesinin bu bağlamda daha iyi anlaşılabilirliği söylenebilir. Duyusal, hayalî, vehmî ve akli bilgi düzeyleri arasında bir hiyerarşi olduğunu savunan filozofa göre insanın ulaşabileceği nihaî yetkinlik ancak akli bilgi sayesinde gerçekleşebilir.

Kaynakça

- Acar, Rahim. "Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992.
- Asgerî, Ahmed. Nezeriye-i İdrak der Felsefe-i Molla Sadrâ ve Câygâh-i Kıyâm-i Sudûrî, *Mecelle-i Nâme-i Müfid* 59/1386.
- Dinânî, ĞulamHüseyn İbrahimî. *Kavâid-i Küllîyi Felsefî der Felsefe-i İslâmî*, Tahran: Pejuhiş-i Ulumi İnsanî ve Mutalâât-i Ferhengî, 1389.
- el-Bağdâdî, Ebu'l-Berekât. *el-Kitabu'l-Mu'teber fi'l-Hikmeti*, İsfahan: Menşûrâtü Câmîati 1358.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi İlmi el-İlâhiyyât ve'l-Tabîiyyât*, Thk.
- M. el-Mu'tasım Billah el Bağdâdî, Kum: Menşûrâtü Zevi'l-Kurbâ, 1429.
- Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, Thk. Alber Nasr, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Hamaney, Seyyid Muhammed. *Hikmet-i Müteâliye ve Molla Sadra*, Tahran: İntişârât-e Bünyâd-e Hikmet-e İslâmiyi Sadra, 1383.
- Hanoğlu, İsmail. "Fahreddin er-Râzî'nin Kitabu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

¹¹³ Rıza Kaydhorde, "Marifetşinâsiyi Molla Sadra". İçinde *Molla Sadra Be Rivayete Mâ*, Ed. Rıza Ekberî, (Tahran: Sazmâne Tebliğât-e İslâmî, 1386), 71.

- Hanoğlu, İsmail. *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve t-Tenbihât*, Thk. Mojtaba Zarei, Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1392.
- İbn Sînâ, *el-Mebde' ve l-Me'âd*, Nşr. Abdullah Nurânî, Tahran: Müessese-i Mutalaât-i İslâmî, 1363.
- İbn Sînâ, *en-Nefis min Kitabi'ş-Şifâ*, Thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî, Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1397.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak*, Çeviren Nurullah Koltaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kaydhorde, Rıza. "Marifetşinâsiyi Molla Sadra". İçinde *Molla Sadra Be Rivayete Mâ*, Editör: Rıza Ekberî, Tahran: Sazmâne Tebliğâte İslâmî, 1386.
- Khosropanah, Abdolhossein-Panahi Azad, Hasan. *Nizâme Marifetşinâsiyi Sadrâyî*, Tahran: Sâzmâne İntişârâte Pejuhişgâhe Ferhengü Endîşe-e İslâmî, 1388.
- Lezzik, Kemal İsmail. *Merâtibu'l-Ma'rife ve Heremu'l-Vucûd 'inde Molla Sadra*, 223.
- Molla Sadrâ, "Risaletü't-tasavvur ve't-Tasdik", içinde *Mecmuatü Resâili Felsefiyye Li Sadreddin Muhammed eş-Şirazî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Molla Sadrâ, "Risaletün fi Şevâhidi'r-Rubûbiyye". İçinde *Mecmuâe Resâili Felsefi*, Thk. Nâcî İsfehânî, Ed. Muhammed Hamaney, Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmiyi Sadrâ 1389.
- Molla Sadrâ, *Ecvibetü'l-Mesâili'l-'Avsiyyeti*, Thk. Abdullah Shakiba, Tahran: İntişârâte Bunyade Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1378). 28-29.
- Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliyetü fi Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaâti*, Kum: Menşûrâtü Talîati Nûr, 1430.
- Molla Sadrâ, *Esraru'l-Âyât ve Envâru'l-Beyyinât*, Ed. Seyyid Muhammed Hamaney, Thk. Muhammed Ali Câvidân- M. Rıza Ahmedî Burûcerdî, Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmeti İslâmî Sadra, 1389.
- Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, Tsh. Celâleddin el-Âştîyânî, Meşhed: Matbatü Camieti Meşhed, 1981.
- Molla Sadrâ, *et-Tenkîh fi 'İlmi'l-Mantık*, (Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmeti İslâmî Sadrâ, 1391.
- Molla Sadrâ, *Mefâtihu'l-Gayb*, Editör. Muhammed Hamaney-Thk. Najafquli Habibi, Tahran: İntişârât-i Bunyad-i Hikmet-i İslâmi Sadrâ, 1382.
- Molla Sadrâ, *Risaletün fi İttihâdi'l-'Âkıl ve'l-Makûl*, Tsh. Thk. Boyuk Alizadeh, Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1387.
- Molla Sadrâ, *Risaletün fi Şevâhidi'r-Rubûbiyye*, içinde *Mecmuâe Resâili Felsefi*, thk. Nâcî İsfehânî, Editör. Muhammed Hamaney, Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmiyi Sadrâ 1389.
- Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyâte Şifâ*, Thk. Necefkuî Habibi, Ed. Muhammed Hamaney, Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmiyi Sadrâ,1382.
- Sebzevârî, Hâdî. "Esfaru'l-Erbaâ Taliki". İçinde *el-Hikmetü'l-Müteâliyetü fi Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaâti*, Kum: Menşûrâtü Talîati Nûr, 1430.
- Yazdi, Mehdi Hairî. *The Prenciples of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge*, State University of New York Press, 1992.
- Yezdî, Muhammed Takî Misbâh. *Şerhe Cilde Heştume Esfâr*, İmam Humeynî, Kum: İntişârâte Müessese-i Âmûzeşî-u Pejûhişî 1394.
- Yılmaz, Sadi, *Molla Sadra Felsefesinde İdrak*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Molla Sadra Felsefesinde Nefsin Mahiyeti, Mertebeleri ve Kemali

Dr. Ferman Kızmaz*

Özet

Molla Sadra, nefsin mahiyet ve hakikati konusunu izah etmek için insanın varoluşu ve nefsin mahiyeti üzerinde değerlendirmede bulunur. Nefsin hakikatinin, sürekli bir değişim ve dönüşüm süreci içinde olduğunu ve insanın yaratılışında var olan potansiyellerin gerçekleştirilmesi yoluyla tamamlandığını öne sürüyor.

Molla Sadra, insanın nefsi ve bedeni arasındaki ilişkiye dair, insanın beden ve ruh olarak iki temel unsurdan oluştuğunu ve bunların birbiriyle ilişkili olduğunu savunur. Bedenin, ruhun maddi bir yanması olduğunu ve ruhun, bedenin yaşam kaynağı olduğunu belirtir. Önceki görüşlerin aksine bedenin ruhu değil, ruhun bedeni yüklediği tezini savunur.

Molla Sadra'nın, insanın nefsi ile bedensel kuvvetleri arasındaki ilişkiye dair görüşüne bakılırsa, insanın bedensel kuvvetleri, onun ruhani potansiyellerini gerçekleştirmek için kullanabileceği araçlardır. Bu kuvvetler, insanın potansiyel gelişiminde önemli bir rol oynar.

Molla Sadra'ya göre nefsin beş farklı mertebesi vardır: Bitkisel nefis, hayvani nefis, insani nefis, akılcı nefis ve melekî nefis. Bu mertebeler, insanın potansiyel gelişimine karşılık gelir ve insanın kendi varlık kemaline doğru yapmış olduğu yolculuğunda farklı aşamaları temsil eder.

Molla Sadra, "Nefsin Kemali" konusunda, insanın kemalini, nefsinin en yüksek mertebelerine ulaşmasıyla gerçekleştiğini belirtir. Bu mertebeler, insanın potansiyel gelişiminde en yüksek seviyeleri temsil eder ve insanın tam anlamıyla varoluşsal açıdan gerçeklik kazanması bakımından gereklidir.

Giriş

Ruhun varlığına dair inançlar, insanlık tarihi boyunca var olmuş ve çeşitli kültürlerde farklı şekillerde ifade edilmiştir. Hindistan, Mısır, Çin, Arap, Fars ve Yunan kültürlerinde ruhun varlığına dair bir takım inançlar öne çıkmaktadır.

Bu inançlar arasında ruhun bedenden önce var olduğu, öldükten sonra başka bir bedene geçtiği, fiziksel bedenin ölümünden sonra ruhun varlığının devam ettiği gibi farklı görüşler bulunmaktadır. Ruhun varlığına dair inançlar doğal bir mesele olup, uzun bir inanç geçmişi sahiptir.

* Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

Maddi varlıklar sürekli bir değişim ve dönüşüm sürecinde olduğundan, hiçbir maddi varlıkta sabitlik söz konusu olamaz. Bununla birlikte, kişiliğimiz ve nefsimiz, değişmeyen sabit bir hakikattir. Bu durumda, bilgi ve hafıza gibi özelliklerimiz, bizi kendi içinde muhafaza ederek, geçmiş ve eski hatıralarımıza sahip çıkmamızı sağlar.

İslam filozofları ve modern bilimsel araştırmalar, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi doğrulamaktadır. Ruh, bedensel enerjiden farklı bir varlık olup, bedenin sürekli değişmesine karşın, ruh değişmeyen bir özden ibarettir. Ayrıca, nefis, yaptığımız fiillerin menşei/kaynağıdır. Hayvanların ruhu da soyut bir şekle sahiptir ve bu ruh, beden ve mizaçtan farklıdır.

İnsan ruhu durağan ve hareketsiz bir varlık değil, sürekli büyüyen ve gelişen bir varlıktır. İnsan ruhu yeteneklerini gerçekleştirirken, bedene ihtiyaç duyar ve onu varlığının bir parçası gibi kullanır.

Molla Sadra, ruhun hareketini ve değişimini maddenin içsel hareketiyle birlikte koordineli olarak görür ve ruhun, mücerret boyuta doğru hareket eden maddi bir gerçeklik olduğunu belirtir. (Şirazi, c.8, 2-3, 27-28) Ruhun tekâmül seviyeleri, düşünme, akıl yürütme ve hissetme gibi özellikleri vardır. Varlığın ruhu, iyilik ve mutlulukla ilişkilidir. Akıllı varlıklar daha yoğun bir varoluşa sahip oldukları için daha çok haz alırlar. Gerçek sefalet ise daha yüksek öğretileri anlama yeteneğine sahip olan ama kendilerini safсата, tartışma ve dünyanın zincirleriyle meşgul eden insanlara aittir. (Şirazi, 1974, 363)

Nefis kavramı, insanın iç dünyasını ifade eder. İnsanın arzularını, duygularını, düşüncelerini ve davranışlarını etkileyen bir güçtür. Bu güç, insanın iç dünyasında sürekli olarak etkileşim halinde olan birçok farklı unsurdan oluşur. İnsanın nefsini tanınması, kontrol altına alması ve doğru yönlendirmesi, manevi gelişimi için gereklidir.

Sadra “Nefis” kavramını, insanın manevi gelişimindeki bir aşama olarak ele alır. Ona göre insanın nefsinin kontrol altına alması ve onu arındırması, manevi bilgiye ulaşması, ahlaki davranışlar sergilemesi ve doğru yönlendirmeler yapması gerekmektedir. Bu sayede insanın, nefsin kemali yoluyla ilerleyebileceği ve daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaşabileceği düşünülmüştür. (Aynı kaynak, 2004, 296;)

Nefsin kemali, sadece bireysel manevi gelişim için değil, aynı zamanda toplumsal ve sosyal gelişim için de önemlidir. Bu nedenle, insanların nefsin kemaline ulaşmaları, bireysel ve toplumsal düzeyde daha iyi bir gelecek için gereklidir.

Molla Sadra'nın nefis kavramına yaklaşımı, onu diğer filozoflardan farklı kılan özelliğidir. Nefis kavramını insanın manevi gelişimindeki merkezi bir unsura dönüştürürken, aynı zamanda onun ahlaki davranışlarını da göz önünde bulundurur.

Bu makale, Sadra felsefesinde nefis konusuna ilişkin dört fasıldan oluşmakta olup, dört temel konuya odaklanmaktadır: Birinci fasıl: “Nefsin mahiyet ve hakikati”, İkinci fasıl: “Nefsin beden ile irtibatı”, Üçüncü fasıl: “Nefsin mertebe ve merhaleleri” ve Dördüncü fasıl: “Nefsin kemali” konularını işlemektedir.

1. Molla Sadra Felsefesinde Nefsin Mahiyet ve Hakikati

Nefis, insan hayatının vazgeçilmez bir parçasıdır ve farklı bakış açılarına göre çeşitli anlamlar taşır. Lügat açısından nefis, cismin mevcudiyetinin tabii olduğu şeydir ve insanın kişiliği, nefsiyle bağıntılıdır. Filozoflar ruhu, bedenden bağımsız, fakat bedenle ilişkili bir töz olarak tanımlarlar. Molla Sadra ise ruhun, tek ve basit, maddi olmayan, yok edilemez bir öz olduğunu düşünür ve insan nefsinin özünde gelişme ve hareket olduğunu belirtir.

Molla Sadra'ya göre, göksel, ulvi ruh emir âleminde, hayvani nefsi ise yaratılış âleminde ve ulvi ruhun karar kıldığı mahaldir. Fakat hayvan nefsi latif bir beden olup, duyum ve hareket güçlerini yüklenir ve bu ruh, diğer hayvanlarda da özel güçlerin kaynağıdır ve ulvi ruh, hayvani ruhta sükûnet eder ve onu bir nefis haline getirir. Bu nefis, ruhun nefis ve kalpte sükûnetinden kaynaklı bir nefse dönüşür. Kalpten maksat, şu latif varlıktır ki yeri insan bedeninde bulunan ve bir et parçası olan kalptir. Bu kalp yaratılış âleminde, o mahalde yer alan latif kalp ise emir âleminde.

Yüce Allah, kudretiyle, hassasiyet derecelerindeki farklılıklarına binaen, nefsanî, hayvani ve tabii ruhumuz olarak adlandırılan oldukça özel ve latif bir ruhani beden yarattı ve bu ruh, tüm bedensel tepkiler, duygular, acılar, zevkler ve diğer işlevlerin kaynağıdır. İşte insanı diğer hayvanlardan ayıran özelliği, küllileri/tümelleri idrak eden natık nefistir. Onun kemal derecesine “akıl” denir. (Sadra, 1999, Tercüme: Hacevi, c.4, 147-151 ve 195)

Sadra, Kendini bilme kavramının temeli olarak, pratik mistisizmde “Benliğin sezgisel bilgisi” üzerinde durmuştur. Kendini tanımanın Tanrı'nın bilgisiyle bağlantılı olduğuna ve ruhun Tanrı'ya karşı içsel yoksulluğunun sezgisinin ışığı olmadan, gerçek bilginin mümkün olamayacağına inanmaktadır.

“Benliğin sezgisel bilgisi” teorisi, insanın varoluşunun tüm hakikatinin derin katmanlarına erişmesine yardımcı olabilecek bir yoldur. Kendini tanıyan insan, aşırı beslenmeyle bedenini yağlandırmaktan kaçınır ve “faydalı bilgi” ve “salih amel” aracılığıyla ebedî mutluluğa ulaşır. “Ruhun sezgisel bilgisi” teorisi, kendini bilmenin bir anahtarı olarak kabul edilir. (Sadra, 1989, c.8, 343)

Sadra, bilgiye iki şekilde ulaşıldığına inanır:

- 1- Öğrenme ve edinme ile
- 2- İlahi vahiy olan vehbi ve cazibe yoluyla.

Ona göre varlık üç kategoriye ayrılır: Tam, yeterli ve eksik. Tam varlıklar saf akıllar olarak kabul edilir ve boyutların, nesnelere ve malzemelerin biçimlerine sahiptirler. Akıl âlemi ve tam varlıklar, tam bir birlik ve basitlik halindedir. Akıl âlemi, alt tabakaları oluşturan diğer varlıkların aslı, esası ve sonudur. Akıl âleminde çok sayıda sakin olmasına rağmen, hepsi kolektif bir şekilde var olurlar. İşte bu âlem, en yüksek bilgi ve yaşam seviyesine sahiptir.

Tabiat, misal ve akıl olmak üzere üç farklı varoluş düzeni vardır. Tabiat dünyası, madde ve doğanın dünyasıdır. Misal dünyası, ideal formlardan ve tek hayaletlerden oluşan bir

varlık düzenidir. Akıl dünyası, madde ve suretlerden arı, güç ve yetenek bakımından yüksek bir varlık mertebesidir. Bu âlem insanın iç dünyasında ve batnında zuhur eder. (Sadra, 1989, c.9, 97-98 ve 194)

İnsan, kendini tanıma sürecinde, önce maddi boyutuna teveccüh eder, sonra misal dünyasından geçerek akıl âlemine ulaşır. İşte bu âlem, her türlü çelişkiden, zıtlık ve çatışmadan uzak olan birlik âlemidir.

İnsan, varlık düzenine uyumlu olarak, madde, misal ve akıl olmak üzere üç mertebeye sahiptir ve kâinattaki tüm güç ve yetenekler insan için tevdi edilmiştir. Ruhun ilk tekâmül hareketi ile sezgisel bilgiye ulaştığı merhale arasında derin bir bağlantı vardır ve ruh sürekli değişmekte ve varoluşsal tekâmüller geçirmektedir.

Ruhun asli hareketi üç safhada gerçekleşir: Tabiat âleminden misaller âlemine yolculuk, misaller âleminden akıl âlemine yolculuk ve aşkın/yüce âlem yolculuğu ve yükselişi. Ruh bütünleştikçe, saflığı ve sadeliği artar ve “tam saflık” hali bu hareketin en tatlı meyvesidir. Ruhun bu temel hareketini güçlendirmede ve hızlandırmada önemli rol oynayan iki faktör: “Salih amel” ve “faydalı ilim” dir.

Ruh, maddi varlıktan aklî varlığa doğru geçiş yapar ve bu geçiş, duyulardan tasavvura, tasavvurdan da akla nakil ile gerçekleşir. İnsan ruhunun mükemmelliği, aktif/faal akıl ile olan varoluşsal bağlantısında yatmaktadır. Faal akıl, gerçekte ruhun varlık amacı ve nihai kemalidir.

Ruhun özü, hareket sürecinde gerçekleşmektedir. Ayrıca ruh, tam izolasyona doğru kayda değer bir hareket yaptığında, ruhun sezgisel bilgisi devreye girmektedir. Ruh, fiziki düzen içinde bulunduğu müddetçe, bütün iş ve fiillerini beden ve fiziki organlar vasıtasıyla gerçekleştirir ancak rasyonellik ve tamamen perhiz seviyesine ulaştığında, artık bedene bağımlılığı kalmaz ve tüm rasyonel görevlerini, bedeni kullanmadan gerçekleştirir.

Sadra’ya göre nefis, hem maddi hem de manevi boyutuyla bir bütün olarak karşımıza çıkar. Maddi varlık boyutu, insanın bedenidir ve insanın dünyevi ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan bir araçtır. Manevi varlık boyutu ise insanın ruhudur ve onun ebedi hayatına yönelik boyutunu ifade eder.

İnsanın ruhu, onun ebedi hayatı için kaçınılmaz bir önem arz eder. Bu nedenle ruh, maddi dünyada var olmak için değil, Allah’ın rızasını kazanmak üzere ebedi yaşamı için yaratılmıştır. Nefis, insanın bu dünyadaki deneyimleri sırasında geliştirdiği özellikler ve alışkanlıklar çerçevesinde şekillenir. Bu özellikler ve alışkanlıklar, insanın manevi varlığını etkiler ve insanın ebedi hayatına yönelik bir yön çizer.

Nefsi anlamak için önce insanın varlık seviyelerine bakmak gerekmektedir. Zira varlık seviyeleri arasında bir hiyerarşi vardır ve insanın nefisine ilişkin kavrayışı da bu hiyerarşi ile ilişkilidir. İnsanın bedeni, maddi dünyanın en alt seviyesinde yer alırken, ruh en yüksek seviyede yer alır. Nefis ise, bu iki seviye arasındadır ve insanın hem bedensel hem de ruhsal özelliklerini yansıtır.

Nefis, insanın dünya hayatında iki ana işlevi yerine getirir. *İlk olarak*, insanın bedensel ihtiyaçlarını karşılamak için gereklidir. *İkinci olarak*, insanın Allah'ı tanıma ve ona yaklaşma yolunda ilerlemesine yardımcı olur. Nefis, insanın bu iki işlevi yerine getirmesi sırasında birçok zorlukla karşılaşır. Fakat her şeye rağmen insan, nefisini terbiye etmekle mükelleftir.

İnsanın nefisini terbiye etmesi, Allah'a yaklaşma ve ebedi hayatına hazırlanma sürecinin bir parçasıdır. Nefsi terbiye etmek, aslında kişinin kendini terbiye etmesi anlamına gelir. Bu nedenle, insanın nefisini terbiye etmesi, kişisel bir çaba gerektirir.

Nefis terbiye etmek, akli ve irade gücünü kullanmaktan geçer. Bu, aynı zamanda, insanın manevi hayatını düzenlemesi ve geliştirmesinin de bir diğer ifadesidir. Bu nedenle, nefis terbiyesi, aslında insanın Allah'a yaklaşma yolunda ilerlemesinden ibarettir. (Sadra, 1989, c.9, 194)

2. Molla Sadra Felsefesinde Nefsin Beden ile İrtibatı

Sadra felsefesinde ruh, bedensel bir oluşum ile gelişen bir varoluştur ve kalıtsal değildir. Ruh, başlangıçta maddede var olan ve maddeye ihtiyaç duyan diğer güçler gibidir. Ancak ruh, tekâmül sürecinde belli bir mertebeden sonra artık maddeye ihtiyaç duymaz. Ruh, fiziksel araçlar/duyu organları olmadan varlıkları ve duyumları algılayıp anlayamaz. Ancak fiziksel araçların kullanımıyla ruh, eşyanın suretlerini istediği şekilde algılayıp sunabilen bir aşamaya gelir.

Ruh, başlangıçta herhangi bir mükemmellikten veya şekilden yoksun, potansiyel bir varlık olarak kabul edilir. Ancak zamanla maddi yapıda cüzi/tikel ve tümel/küllü her formu ayırabilir ve anlayabilir hale gelir. Ruh, bedeninin kemali ve nefsin kudretidir.

Fiziksel eylemler, aslında ruhun eylemidir. Görmek, duymak gibi fiziksel eylemler duyar aracılığıyla gerçekleşse de asıl failleri ruhtur. Ruh, gözlerde görmek, kulaklarda işitmek, ellerde dokunmak, ayaklarda hareket etmek babından organlarda bulunur ve bu organlar aracılığıyla işlevini yerine getirir. (Misbah Yezdi, Şerhi Esfar, 1996, c.2, 194-203)

Molla Sadra insanın maddi ve manevi boyutunu bir arada ele almaktadır. Nefis, insanın bedeniyle sıkı bir ilişki içerisinde bulunur ve bedeninin ihtiyaçlarını karşılamak gibi maddi işlevlere sahiptir. Ancak aynı zamanda insanın ruhsal boyutunu da yansıtmaktadır ve insanın manevi hayatında da önemli bir rol oynamaktadır.

İnsanın bedeni ve ruhu birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Nefis, bedeninin ihtiyaçlarını karşılamak için bazı arzulara sahip olabilir, ancak bu arzular tamamen maddi ve bedensel olmayıp, aynı zamanda manevi boyutlara da sahiptir. Bu nedenle, nefis, hem bedenle hem de ruhla sıkı bir ilişki içinde bulunur. (Misbah Yezdi, Şerhi Esfar, 1996, c.2, 194-203)

Nefis, beden ve ruh arasındaki ilişkinin yanı sıra, insanın Allah'a yaklaşma yolunda ilerlemesi için de bir araçtır. İnsanın iradesi, nefis üzerinde etkilidir ve insanın nefisini kontrol altına alması gerekmektedir. Bu kontrol, insanın bedensel arzularıyla mücadele ederek ve ruhsal hayatını geliştirerek gerçekleştirilebilir.

Nefis, gerçekte insanın beden ve ruh bütünlüğünün bir parçasıdır ve insanın manevi hayatında önemli bir rol oynar. İnsanın nefisini kontrol altına alması, onun beden ve ruh bütünlüğünü korumasına ve ilahi varlıkla olan ilişkisini geliştirmesine yardımcı olur. (Şirazi, 1999, c. 8, 328)

1.1. Nefsin Bedensel Kuvvetler ile İrtibatı

Molla Sadra'ya göre, insanın bedenindeki kuvvetler ve ruhundaki kuvvetler nefisle doğrudan ilişkilidir. Nefis ve beden arasındaki bu ilişkide insanın potansiyel gücünü faal duruma geçirmesi oldukça önemlidir. Bedensel kuvvetler, onun potansiyelini gerçekleştirme için gerekli olan güç ve enerjiyi sağlar.

İnsanın bedenindeki kuvvetler, nefis ile birlikte hareket eder ve bedeni yönlendirir. Ancak, nefis kendini kontrol edemezse, bedenin kuvvetleri tarafından yönlendirilir ve insanın manevi gelişimi olumsuz etkilenir. Bu nedenle, insanın nefisini kontrol etmesi ve bedensel kuvvetlerle doğru bir şekilde etkileşim kurması önemlidir. (Şirazi, 1999, c. 8, 328)

1.2. Nefs-i Natika veya Aşkın Ego'nun Oluşumu ve Sürekliliği

Molla Sadra, benlik kavramını, varoluşçu bir yaklaşımla, fiziksel ve ruhsal bir bütün olarak görmekte ve ruhun bağımsız bir varlık olduğunu savunmaktadır.

Natik (düşünen/konuşan) ruh, varoluşun önceki evrelerinde de mevcuttur. Ruh, bedenden bağımsız olarak vardır. Ayrıca, bitki ve hayvan ruhları, natik ruhun hizmetkârlarıdır ve bu ruhun gıdası, akılcı bilgiden ibarettir.

Fiziksel bir oluşumdan hareketle mükemmellik yolculuğunda farklı aşamalardan geçen ruh, başlangıçta bilgidен yoksun bir potansiyel ile başlar ve fiziksel oluşumun başlangıcında ortaya çıkar.

Daha sonra fiziksellikten soyutlanarak, oradan misal, daha sonra akıl düzeyine kadar ilerlemektedir. Ruh, temel dönüşüm aşamalarında, bir bütün olarak kendi kemalini bulmaktadır. Pratik akıl ve iradenin tekâmülü ile natik ruh ortaya çıkmaktadır. İnsanın kendi iradesi ve seçimiyle nefis, kemalini bulur ve toplumsal mükemmelliğe adım atar. (Şirazi, c.8, 136-137)

Gerçekte insan, sonsuz güçten kaynaklanan, sonsuz etkinliğe doğru bir hareketin temeli ve öznesi durumundadır. İnsanın varoluşu, madde ve misal evrelerinden hareketle mutlak gerçekliğin eşliğine kadar farklı alanlarda gerçekleşmektedir. Ruhun bekası, bedenin ölümünden sonra da devam etmektedir.

Ruhun hayatta kalması için bilgi, en temel ve en etkin sebeptir. Ruh bir kez ortaya çıktığında, tek bir varlık haline gelir ve bu bütünün bozulması veya yok olması imkânsızdır. Farklı temellere dayalı değişim ve dönüşümler geçirir. Bir durumdan diğerine yolculuk eder ve yaratılmışlar âleminden geçip, öz varlık âlemine ulaşır.

Ruhun bedene olan ihtiyacı kaybolabilir ancak özü asla yok olmaz. İnsanın ruhu, kemale doğru ilerler ve bu yolda sürekli öze dönük bir hareketle yoluna devam eder. İnsanın varoluşunda önemli bir rol oynamakta ve ölümden sonra da bekasını sürdürmektedir.

İnsanın beden ve ruhu birbiriyle bağlantılı olup, taraflar birbirine bağımlıdır. Beden değişken ve faniyken, ruh sabit ve orijinaldir. İnsan vücudu, dünya hayatında en düşük düzeydedir ve beden, fiziksel hareket yoluyla değişirken ruh, sabit ve kalıcı bir töz olarak tekâmül eder. (Şirazi, c.8, 136-137)

1.3. İnsanın İnsanlığını Oluşturan Egosu

Sadra'nın bakışında insan vücudunun bireyselliği, egosu tarafından belirlenmektedir. İnsanın büyüme ve gelişme gibi niceliksel hareketi, tek bir ruhun neden olduğu ve kişinin özdeşleşmesinde geçerli olan kişilik ve özden ibaret bir ruha sahiptir. Beden ve uzuvların özdeşleşmesi, ruhla irtibat halinde olmasına bağlıdır, ancak ruhun özdeşliği kendi özüyle tahakkuk etmektedir.

Bilahare ruh ile beden arasında sıkı bir ilişki vardır. Ancak bazı insanlar, dünya hayatında kendi irade ve istençleri gereği suretleri itibariyle insan olarak görülseler dahi, sıretleri ve batınları yani gerçek ruhani vasıfları yönüyle hayvan sınıfına girmektedirler.

Nitekim insanlar bedenlerinden farklı bir kimliğe sahiptirler ve bu kimlikleri mücerret bir varlık olup, bedene aidiyet sürecinde bozulmaksızın varlıklarını sürdürerek, her durumda tek bir şahsiyet ve kişilik olarak varlığını devam ettirmektedir. İşte insanın gerçek benliğini oluşturan bu ego'dur.

3. Molla Sadra'nın Felsefesinde Nefsin Mertebe ve Merhaleleri

Molla Sadra'ya göre, varlık düzeninde en mükemmel, asil, öz, eşsiz ve yücelik makamında bulunan varlıklar yer alır. Bu varlıkları, akıl, ruhlar, formlar, ilk maddenin fizikselliliği, zaman ve hareket gibi mertebeler takip eder. Her şey, varlığının düşüş veya yükselişine bağlı olarak varlık mertebesinin azalması veya artması şeklinde tekâmüli ilerleme kaydeder. (Şirazi, 1981, c.9, 121)

İnsan ruhu, varoluş anından itibaren farklı mertebelere geçerek son halka tekâmül mertebesine ulaşır. İnsan, ana rahminde cenin halindeyken bitkisel ruh mertebesindedir. Doğumdan itibaren ve doğal/cinsel olgunluğa kadar hayvansal ruh mertebesine ulaşır ve gerçek bir hayvan ve potansiyel bir insan olur. Üçüncü mertebede olan ruh, hayvan seviyesinden, manevi büyüme ve gelişme sonucu içsel olgunluğa ulaşır. İçsel olgunluğun başlangıcında, insan doğal benlikten hareketle içsel olgunluğa geçiş yapar. Bu anlamda düşünme ve pratik akıl yoluyla nesnelere algılayabilir hale gelir. Bu içsel olgunluk genellikle kırk yaş civarında gerçekleşir.

Eğer bir kişi doğru yolda ilerlerse, hikmete ulaşarak eşyadan uzaklaşır ve aklını ilimle kemale erdirirse, gerçek insan mertebesine ulaşır ve ilahî melekler arasında gerçek bir melek olur. Ancak eğer kişi sapar da dalalet ve cehalet yoluna girerse, hayvanlar veya şeytanlar güruhundan biri olur ve bu durumda, gerçek anlamda şehvet ve gazabının esiri olan kötü bir insan olur. (Şirazi, c.8, 136-137)

Molla Sadra, bu değişimi döngüsel bir yol olarak görür. Bu, değişim aşamalarından geçerek başlangıç noktasına geri dönen bir döngüdür. Bu döngünün, varlığın en alt seviyelerinden başlayarak yükseldiğini ve tekâmül aşamalarını geçtikten sonra en yüksek varlık seviyesine ulaşacağını söyler. Ruh, değişim yolunda her aşamada varlığın formuyla birleşir ve insanın tekâmül yolunun sonunda, tüm varlıkların kendi öz parçaları olduğu, büyük bir varlık haline gelir. (Şirazi, c.8, 131-132)

İslam düşünürlerinin Kur’ani bakışında nefis, farklı mertebelere sahiptir ve bu mertebeler, insanın manevi gelişimi açısından önemlidir. Bu mertebeler kısaca şöyledir:

Nefs-i Emmare (Düşük Benlik)

İnsanın doğuştan gelen arzularının, dürtülerinin ve isteklerinin yer aldığı bir merhale. Bu dürtüler ve arzular, insanı bedensel tatmine yönlendirir ve insanı maddi dünyaya bağlar. İnsan bu mertebeye sahip olduğu sürece, nefisiyle mücadele etmeli ve nefisini kontrol altına almalıdır.

Nefs-i Levvame (Vicdanlı Benlik)

Bu mertebe, insanın vicdanının uyanışı ve bilinçlenmesiyle oluşur. İnsan bu mertebeye ulaştığında, arzuları ve davranışları hakkında farkındalık geliştirir ve bu nedenle kendini eleştirir. Bu, insanın nefisini kontrol etme sürecinde ilk adımdır.

Nefs-i Mülhime (İlhamlı Benlik)

Bu mertebede, insanın iç dünyası daha derin bir anlayış ve kavrayışa sahip olur. İnsanın manevi bir şeylerin farkına varması ve ilham alması bu mertebenin bir özelliğidir. Bu merhale, insanın ilahi varlığa yaklaşması açısından önemlidir.

Nefs-i Mutmainne (Huzurlu Benlik)

Bu mertebe, insanın iç huzur ve tatmini bulduğu bir aşamadır. İnsanın nefisini kontrol altına aldığı ve kendisini ilahi varlıkla uyumlu hale getirdiği bir aşamadır. İnsan bu mertebede kendi potansiyelini gerçekleştirir ve ilahi varlığa olan teslimiyeti ile daha çok yaklaşır.

Nefs-i Radiyye (Sevgi Dolu Benlik)

Bu mertebe, insanın kendisiyle ve çevresiyle barışık olduğu, sevgi dolu bir mertebeyi ifade eder. İnsanın ilahi sevgiyi deneyimlediği, sevgi dolu bir varlık haline geldiği bir aşamadır. İnsan bu mertebede, çevresine sevgiyle yaklaşır ve ilahi varlıkla tam bir uyum içinde yaşar.

Nefs-i Mardiyye (Yüce Benlik)

Bu mertebe, insanın ilahi varlığa en yakın olduğu bir aşamadır. İnsan bu mertebede, kendisini tamamen ilahi varlığa adar ve kendisini tamamen ilahi iradeye teslim eder. Bu mertebede insan, nefsi mutmainne mertebesinde gerçekleştirdiği potansiyelinin zirvesine ulaşır.

Bir başka açıdan bakacak olursak, insanın kendini tanıma ve varlık düzeylerine ilişkin yolculuğunda ruh, dört farklı varlık mertebesine karşılık gelir ve nefis, bu mertebelere nüfuz ederek kendi varlığında mutlak gerçekliğe ve onun feyzine kavuşur. Ancak, şehvetlere ve hayali zevklere dalmak ve bedenın tedbirıyla meşgul olmak, insanın kendini tanıma yolunda en büyük engellerden biridir. Bunun yerine, nefis sezgisel/şuhudi bilgisine ulaşmak için mücadele, disiplin, ibadet, düşünce ve zikir yoluyla nefis aşkın boyutunun güçlendirilmesi gerekmektedir.

Bilahare kendini tanıma sürecinin üç farklı seviyesi vardır. *İlk seviye*, ideal ve hayali bir seviyedir. Burada insan ruhu gerçekleri, mecazlar ve ideal formlar şeklinde algılar. *İkinci seviyede*, tümel gerçeklerin sezgisiyle uğraşır ve gizli hakikatleri müşahade eder. *Üçüncü seviyede* ise egosunu ezer, aradan çıkarır ve sadece Allah'a bakar, onda fani olur ve "Tanrı'da yok olma/fenafillah" yolculuğuna çıkar. Bu aşamada nefis, her şeyi Allah'ın bir lütfu ve kendi zati fakirliğinin bir işareti olarak görür ve varlığın yaratıcısının azamet ve izzetini seyreder.

4. Molla Sadra Felsefesinde Nefsin Kemali

Nefis, insanın manevi gelişimi için en önemli faktörlerden biridir ve insanın manevi yükselişi için gereklidir. Nefsin kemali, insanın kendisini kontrol altına alması, nefsin arındırması ve manevi bir varlık haline getirmesidir. Bu süreçte, insanın içindeki boşlukların doldurulması, doğru yönlendirmelerle manevi bilgiye ulaşması gerekmektedir. Bu sayede, insanın nefsindeki kötü huylar azalacak, iyi huylar artacak ve nefis ve beden arasındaki uyum daha bir güçlenecektir.

Bu süreç, özellikle irade, ahlak ve felsefi bilgi gibi faktörlerin uyumlu bir şekilde birleştirilmesiyle gerçekleşir. İrade, insanın nefsinı kontrol altına alması ve onu doğru yönlendirmesi açısından önemlidir. Ahlak, insanın nefsinı arındırması ve doğru davranışlar sergilemesi için gereklidir. Felsefi bilgi ise, insanın manevi potansiyelini gerçekleştirmesi için gerekli olan bilgi ve anlayışı sağlar.

Nefsin kemali, insanın manevi gelişimi için sadece bir hedef değil, aynı zamanda bir süreçtir. Bu süreç, insanın nefsinı tanıması ve onu doğru yönlendirmesiyle başlar. Bu bağlamda, nefsin kemalinin ahlaki davranışlarla birlikte ele alınması gerekir.

İnsanın nefsinı tanıması, onun güçlü ve zayıf yönlerini anlaması, kötü huylarını belirlemesi ve onları ortadan kaldırmak için çalışması anlamına gelir. İnsanın nefsinı doğru yönlendirmesi ise onun arzularını kontrol altına alması, kötü huylarını ortadan kaldırması ve ahlaki davranışlar sergilemesi için gereklidir. (Şirazi, 1981, c.9, 121)

4.1. Nefsin / Ruhun Tekâmülü

Molla Sadra'ya göre, insan ruhunun kökeni katı halden nebatî (bitkisel) hale, oradan da hayvanî hale gelen topraktır. İnsan doğduğunda içinde oluşan his/duyu araçlarını kullanarak, duyum ve hayal mertebelerini aşarak akıl mertebesine ulaşır. İnsanın yaratılış

amacı ve nihai mükemmelliği, “sezgi” mertebesine ulaşmaktır. İnsanın idrak ve algı yeteneği, insan aklının gelişmesiyle doğrudan ilişkilidir.

Aklı güçlendirmek hem teorik hem de pratik bilgelikte, faal/aktif aklıla bağlantı kurarak, aktif aklıdaki varlık biçimlerini sezgisel olarak algılamak ve ruhun algısını geliştirmek suretiyle gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla insan algısının gücü ne kadar fazla olursa, varoluş seviyesi de o kadar yüksektir ve en yüce varlık, en evrensel varlıktır.

Pratik aklın bulguları, sezgi ve algıya dönüştüğünde, ruhun varoluşsal yükselişine katkıda bulunur. Dolayısıyla nefsin kemali ve tam bir varoluşa ulaşması, idrakin artmasıyla gerçekleşir.

Nefsin kemali, varlığının yoğunluğu ve aklının kuvveti miktarıdır. Ruh, varlığın mümkün olan bütün mertebelerine ulaşabilme potansiyeline sahiptir. Bu temelde nefsin farklı mertebeleri vardır. Bunlar: Bitkisel nefis, hayvan nefsi ve insan nefsidir. Nefis bu son merhalede şehvet ve gazap ile donatılmış şeytani bir nefis veya ahlaki faziletlerle donatılmış melek sıfatlı bir nefse dönüşür. (Aynı kaynak, c.9, 121)

Üç âlemdeki mahlûkatın algısına göre teşekkül eden duygusal, hayali ve akli olmak üzere üç doğal mertebe bulunur. Ahirette, tabii/doğal insan, Kur’ân’ın tabiriyle “Şimal” ashabından yani sol yolun yolcusu olacak, insan nefisine sahip olan kimseler “Yemin” ashabından yani sağ yolun yolcusu olacak ve akıl sahibi olanlar ise “Sabikun/mukarrebun” yani öne geçenler ve yakınlık makamının ashabından olacaktır. İnsan düzeyinde ruh, rasyonel hale gelir ve pratik ve teorik akla sahip olur. (Aynı kaynak, 1981, c.9, 129,2003, 377 ve 381)

Ruh, dört genel aşamada gelişir ve güzelleşir: Bedeni güzelleştirme, ruhu güzelleştirme, ruhu kutsal imgelerle süsleme ve perdeyi kaldırma. Her bir aşama, gerçek ve yararlı niteliklere sahip olmayı hedefler.

İnsanın ruhsal kemali varlık yoğunluğunda ve aklın kuvvetinde ortaya çıkar. Ruh, farklı mertebelere sahiptir ve ahirette, mertebelerin farklılığından kaynaklı değişik insan tipleri bulunacaktır.

Varlığa ait iki temel âlem vardır: *Tabiat* âlemi veya somut âlem ve mücerret, soyut veyahut *akıl* âlemi. Bu iki âlem arasında ise nefis veya *misal* âlemi adı verilen bir ara âlem bulunur. Ruh, her bir âlemin suretlerini idrak edebilir ve nefsin de bu âlemlere mutabık, duygusal, hayali ve akli olmak üzere üç mertebesi vardır.

İnsan, bu dünyaların ve kendisinde bu dünyalara mutabık mevcut üç mertebenin her birine göre tabii insan, nefsanî insan veya akli/rasyonel insan olarak adlandırılır. Her insanda nefsin farklı mertebeleri arasında geçiş yapabilme yeteneği vardır ve bu mertebeleri birbiri ardınca geçerek en alt mertebelerden hareketle en üst mertebelere yükselme potansiyeline sahiptir. (Aynı, 1981, c.8, 372; c.9, 194)

Şimdi bu mertebeleri inceleyelim:

Nefsin ilk mertebesi, yaratılışın başlangıcındaki bitkisel hayatı andıran doğal insan tipidir. Bu mertebede insan, herhangi bir surete teveccühü olmadığından, daha çok “sırf bir

ceset” olarak kabul edilir. Ancak bedeninin fiziksel formunu, göz, kulak gibi fiziksel araçlar kullanarak algılamaya başladıktan sonra, insan tabiat mertebesinde. İnsanın doğumundan ölüm anına kadar yaşamı boyunca bu tabii haleti devam eder. Yani insan, kendi ruhunun tasavvura dayalı idrak mertebelerine ulaşmadığı sürece, bir nevi bitkisel hayattan nihayet hayvan mertebesine çıkmış ve orada kalakalmış demektir. (Aynı kaynak, c.1, 287; c.8, 328; c.9, 97-98; 372)

Nefsin tabiatında bulunan duyarlılık ve hayal gücü potansiyeline dayanan duyu düzeni olarak da adlandırılan bu mertebede insan, duygusal ve potansiyel olarak hayal gücü yüksek ve akılcıdır. Ancak bu mertebede ruhun özellikleri, beden aracılığıyla ortaya çıkar. Kendini beğenmişlik, kibir, zamansal ve durumsal düzen, bu mertebede ruha ait özelliklerdir. (Aynı, 2004, 381-382)

Eğer bir kişinin duyuşsal yönü ağır basar ve duylulara ve duyuşsal zevklere bağlanırsa, ölüm sonrasında duyluların yokluğu ve bu bağılılığın da devam etmesi nedeniyle acı çekecektir. Çünkü ölümle birlikte duyluların algı kaynağı olan maddi araçlar ortadan kalkar ve sonuç olarak duyuşsal algılar bir anda yok olur. Ruhlar bu durumu zamanla kabullerirler ve genel olarak maddenin çeşitliliği akıldaki birliğe dönüşür. Ancak bu kişinin nefsinde yer ettiği ölçüde zaman alacaktır. (Aynı, 377 ve 381, 1976, 366)

İkinci mertebe veya nefşani insan: Bu mertebede insanın fiziksel duylulara ve aletlere olan ihtiyacı azalır. Duyuşsal algılar, ortak duyu merkezinde toplanır ve insan maddi varlıklardan iştahının çektiği şeylere meyleder. Bu mertebede ruh, duyuşsal ve yaratıcı potansiyele sahip olup, misaller dünyasını algılama yeteneğini geliştirmiş olur. (Aynı, 1981, c.9, 97)

Üçüncü mertebe veya akli insan: Bu mertebede insan, duyuşlarının ve hayallerin ötesine geçerek akılla idrak edebilir. Bu aşamada insan, akıl sahibi olup, gerçek anlamda maddi suretlere bağımlılıktan kurtulup, zühd haline girer. Bu mertebede insan tevhid yolunda yükselerek en yüksek mevkilere ulaşabilir. (Aynı kaynak, c.8, 136, 137)

Molla Sadra’ya göre, ahirette en sevimli olan şey, salih insanların nefisleridir. Bu kişiler, Allah’ın sıfatları ve isimleriyle nurlanmış, kötü ahlaktan uzak duran ve dünya zevklerinden uzaklaşmayı seçen zahit kimselerdir. Ancak bunlar hala nefşani isteklerinin bağlarından tamamen kurtulmamışlardır. Ahirette insanlar, hayallerinde olan cennetin vaat edilen yüzlerini ve cennette karşılaşacakları yüzleri göreceklerdir. Bu durum “orta cennet” olarak adlandırılır. (Aynı, 240)

Nefsin bu son mertebesinde insan, “Akıl sahibi insan” olarak adlandırılır. Bu mertebede duyuşlarının ve hayallerin ötesine geçerek akıl mertebesine varır. Bu makam, insanın tevhid yolunda yükselerek ulaşabileceği en yüksek mevkidir. Nefis, akıl mertebesine yükseltildiğinde iki kudrete sahip olur: Düşünsel kudret ve fiil gücü/yaratıcı kudret. (Aynı kaynak, 1981, c. 8, 131,132)

4.2. Kişisel Gelişim Seviyeleri

Molla Sadra’ya göre farklı dereceler ve seviyelerde farklı mükemmellikler vardır. Güç ne kadar yoğunsa, değişim düzeyi de o kadar yüksek olur. Örneğin, entelektüel güçler

duyusal ve asabi güçlere göre daha asil ve alguları da daha eksiksizdir. Bu nedenle, bu güçlere sahip olan varlıklar daha yoğun bir ruh yapısına sahiptir. Zira nefsin tekâmül aşamaları, haysiyet ve izzet olarak değerlendirilir ve ruhun değişim sıralaması yüksek olduğunda mükemmellik derecesi artar.

4.3. Pratik Bilgelik (Akl-ı Ameli)

Molla Sadra'ya göre insanın aktif yeteneği, kişinin eylemlerdeki iyilik veya kötülüğü anlama ve çıkarım yapma yeteneğidir. Bu yeti, insanın bedenini kontrol etme gücüne sahiptir ve hayvansal güçler üzerinde etkindir. (Aynı, 2004, 240-241)

Pratik/ameli sebepler için dört gelişme seviyesi vardır:

İlk adım: Dinin kurallarına ve ilahi emirlere uymak, daima belirli bir nezaket ve inceliğe sahip olmaktır. Bu seviyede, şariat emirleri uygulanır, edepsizlik ve çirkinlikler kalpten temizlenir.

İkinci seviye: Kalbin arındırılmasıdır. Nefis tamamen arındırıldığında kalp huzur bulur.

Üçüncü seviye: Nefsi, kutsal bir halet ve güzel sıfatlarla donatmaktır. Nefis, kötü huy-lardan arınır ve güzel ahlakla süslenir.

Dördüncü seviye: Nefis duvarını yıkmaktır. Kibir ve bencillik perdesi kaldırıldığında, nefis Allah'a doğru tekâmül etmiş olur. (Aynı, 248, 2004, 275-276)

Nefsin Allah'a doğru tekâmülünde dördüncü seviye, gerçeğe ulaşma açısından pratik/ameli aklın nihai seviyesidir. Ancak gerçeğe ulaştıktan sonra da yolculuklar vardır. Fakat bu yolculuklar, artık duyuların gücüyle değil, hakikatin gücü ve ilahi nurların cazibesiyile mümkün olabilmektedir. (Aynı, 2004, 249, 1975, 275-276)

Bu bağlamda filozoflar aklın dört farklı aşamasından söz etmektedirler:

İlk (Heyulani) Akıl

Bu evrede, yani henüz yaratılışın başlangıcında nefis, her şeyi idrak etme potansiyeline sahip olsa da fiili halette her türlü şekil ve suretten boştur. Bu noktada akıl, saf bir haldedir ve henüz faal olmamış potansiyel bir yetenekten ibarettir. (Aynı, 2004, 242-243, 1975, 262)

Meleke/Usta Akıl

Ruh, temel kavramları rasyonelleştirdiğinde, heyulani akıl mertebesini aşar ve meleke/usta akıl mertebesine ulaşır. İnsanlar, temel formları elde ederek bu kavramları derinle-mesine düşünürler ve bu düşünce süreci, başka makul şeyleri keşfetme arzusunu uyan-dırır ve bu makul biçimlerin algılanmasını sağlar. Bu akılsal süreç, nefsin güçlenmesin-den kaynaklı olarak kazandığı ilk mükemmellik noktası olarak kabul edilir. (Aynı, 1984, 246, 1975, 512)

Fiili/Gerçek Akıl

Aklın bu mertebesinde nefis, düşünce ve tefekküre dayalı tarif ve delillerin kullanımı ve ilahi buyrukların rehberliğiyle düşünsel bir kemal mertebesine ulaşır. Bu aşamada nefis, “Gerçek zekâ” olarak adlandırılan bir noktaya varır. Artık fiziksel ilişkilere muhtaç olmaksızın, bu gerçek zekâyı kullanabilir ve bu durum, fikri hayata sahip olan kişinin sonsuzluğa erişerek maddi imkânlardan ayrılmasına olanak sağlar. (Aynı, 2004, 246-247)

Akl bu mertebeye ulaştığında, ruh bütün maddi varlıkları ihata ile kapsar ve nefis, bu varlıkları kontrol etme gücüne sahip olur. Düşünsel yaşamda, idrak ile ilgili her şey nefis özünde sabitlenir ve nefis, bütün varlıkları kendi özüne katma yeteneğine sahip olur. Kişisel gelişim seviyeleri, bütün varlıkları kontrol etme gücünü bulmak ve yaratılışın hedef ve amacına ulaşmak için ruhun dünyasında yer alır. (Aynı, 1981, c.8, 131-132, 2004, 290)

Müstefad/Yararlı Akıl

Molla Sadra’ya göre, fiili akıl düzeyinde, egonun akılsal ürünleri, benliğin özünde mevcuttur. Bu mertebede bulunan akıl, herhangi başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın, duyumsanan şeyleri özünde gözlemleyebilir. Akıl, makul suretleri bilfiil gözlemlediğinde, bilgili akıl seviyesine ulaşmış demektir. Buna “yararlı/müstefad akıl” denir. (Aynı, 2004, 248; 1975, 273)

Özetle, Molla Sadra’ya göre nefis, soyut dünyadan edindiği suretler sayesinde, “Al-lame” adı verilen bir yetiye sahiptir. Bu yeti sayesinde tümelleri tasavvur eder, kabul eder ve duyumsanan şeylerin doğruluğuna veya yanlışlığına karar verir. (Aynı, 2004, 240)

Teorik/nazarî akıl, genel kanunları idrak ile tasdik veya inkâr etmek, onların imkân yahut zaruret durumlarını bilmekle sorumludur. Pratik/ameli akıl ise her zaman fiziksel güçlere ihtiyaç duyar.

Teorik/nazarî akıl, yalnızca başlangıçta ve kemale ermeden önce bedene ihtiyaç duyar. Amelî akıl da bilgidен hareketle kendi varlık kemaline doğru ilerler.

Yaratılışın nihai amacı, insanın “Yararlı akıl” mertebesine ulaşmasıdır. Bu mertebede, insanın içinde bulunan tezatlar gider, çelişkiler birleşir ve zıtlıkların üstesinden gelir. Yani faal akıl ile birleşir. İşte bu durum, natık nefsin kendine has bir mükemmelliğidir.

Nitekim ruh, varoluşun farklı seviyelerine bağlı olarak, farklı mertebelere sahiptir. Bitki ruhu, hayvan ruhu, insan ruhu, o da kendi arasında “iyi insan” ve “kötü insan” gibi farklı seviyelere ayrılır. En yüksek seviyede ruh, malikin vilayetinde gerçek bir meleşe dönüşür. (Aynı, 241; 1975, 261)

Sonuç

1- Beden, Ruh İçin Bir Araçtır

Ruh, yüksek âlemden olmasına rağmen bedenle bir bütünleşme biçimine sahiptir. Ruh hem maddeden kopuk ve Allah’ın insandaki tecellisi olması bakımından zengin bir varlıktır hem de maddi güçlere iniş yapış onlara katılabilir.

Beden, ruhla ilişkilidir. Ruh ve akıl için müsait bir alan olarak hizmet eder. Ruh, bedenün üstünde ve aklın altında konumlanır. Beden, ruhun şekillendiği ve tohumunun atıldığı yerdir. Ruh, düşünceleri, şehvetleri ve diğer şeyleri büyütür.

İnsan beden ve ruhtan oluşur. Beden, ruhun yerleştiği yer olarak kabul edilir ve bu dünya ve ahirete olan yolculukta ruhun bir bineği gibi ona hizmet eder.

Nefsin en faziletli amelleri, hakka bağlanıp, ondan gayrısından kopmaktır. Bununla insan ruhu mücerret kalır, dünyevi bağlardan kurtulur ve kendisinde önceden görünmeyen nurlar ortaya çıkarlar.

Ruh, bedenün içinde yer almasına rağmen, bedensel organlarda doğrudan bir unsur bulunduramaz. Bu nedenle ruh, "Ruh-u Buhârî" adı verilen süptil nurlu bir cisim aracılığıyla sınırlara nüfuz eder. (Şirazi, c.4, 116)

2- Beden Ruh Tarafından Kontrol Edilmektedir

Beden, kirli ve ağır bir küttedir. Ruh ise hafif bir nur gibidir. Ruh ile beden arasında bir münasebet bulunur ve her ikisi de birbirleriyle ilişkilidir. Ruh, Allah'ın lütfuyla bedende yer alır ve beden, ruhun tekâmül edebilmesi için bir araç olarak belirlenmiştir.

Ruh, kalp gibi bir organa bağlandığında, beden istekli hale gelir ve ruh kalp aracılığıyla bedene can verir, böylece güçlerde ve organlarda denge oluşur. Kalp, maddi bedenün ana organıdır ve organların tamamlanması bu kalp ve nefsin planlamasıyla gerçekleşir. Canlı bedeni bir ruha sahip olur ve diğer uzuvlar bu vesileyle bedenlenir. (Aynı kaynak, 1981, c.9, 121)

Beden ile ruh arasındaki ilişki, birbirine gereksinim duyan bir aşk türüdür. Bu ilişki, iki farklı şey arasında olan özel bir bağıdır. Beden, gerçekleşmesi için ruha ihtiyaç duyar. Bu ilişki, belirli bir ruha değil, mutlak ruha yöneliktir. Ruh da oluşum ve gelişimi, kişisel bağlılık ve öz kimliğinin ortaya çıkması için bedene gereksinim duyar.

Ruhun bedene üstünlüğü, fıtrî bir üstünlüktür. Çünkü zaman açısından ruh, bedenle birlikte yaratılmıştır. Nefsin varlığı ve devamı bedendedir. Fakat bedeni terk ettikten sonra oluşmuş olan nefis, başka bir türdendir. Yani artık o mücerret ve müstakil bir varlıktır. (Şirazi, c.4, 98)

Nefsin amacı, bedeni ele geçirerek onu mükemmelleştirmektir. Beden, ruh ve nefis için var olduğu sürece, maddeden farklı bir varlığa sahip değildir. Ancak zamanla ruh, özü mükemmelleşip maddeden arınmış bir hale gelir ve sübjektif bir varlık halini alır.

Ruh, farklı istikametlerde ve makamlarda hareket eder ve bedeni kontrol eder. Bedeni, doğal arzularına karşı hareket ettirebilir. Örneğin, vücudun alçalma ve düşme eğilimi vardır ve nefis onu yükselmeye ve yukarı doğru hareket etmeye iter.

İnsanın fiziksel bedenle mücerret âleme yükselmesi akli açıdan mümkün değildir. Ruhlar âleminden nurlu bir beden olmalıdır ve bunun gerçekleşmesi ise ancak fiziksel bedenden kurtulduktan sonra mümkün olabilmektedir.

Nefis, ilerleyen aşamalarında bedene tabidir, ancak bazı yüksek aşamalarda beden ruha tabi olabilmektedir.

Ruh ve beden arasındaki ilişki açısından insan denizin suları üzerinde sağlam bir gemi misalidir. Nefis, bu gemiyi hareket ettiren rüzgâr gibidir. Nefsin iradesi ve emri, bedenin hareketini sağlar. Eğer ruh bedenle ilgilenmez ve nefsin iradesi olmazsa, beden hareket etmez.

Ruhun reenkarnasyonu ve başka bir bedene transferi aklen imkânsızdır. Ruh, bedenın varlıksal bütünlüğünü sağlayan bir varlıktır ve bedenın organları üzerinde hâkimiyeti vardır. (Aynı kaynak, 2003, 381-382)

3- Nefsin Bedenden Ayrılması

İnsan nefsi bedenden ayrıldığında, yine de tasavvur gücüne sahiptir. Bu âleme ait olmayan duyumları algılamaktadır. İdrak, dünyevî isteklere ait zevklerin temelidir ve çoğu durumda hayvansal güçler olmaları nedeniyle, bu bedende taşınırlar. Ancak, bu duyumların hepsi aynı konumdadır.

Ölüm anında insan dünyadan ve eşyalardan ayrılmış olur, ancak tasavvur melekesiyle başa kalır ve kendi özünü hayal eder. Bu öz dünyadan ayrıdır ve ruh, ölen kişinin mezarda sanılarına uğrar ve somut bir şekilde duyuşal cezalarla acıları algılar. Buna “kabir azabı” denir. Ölüm sonrası insanın kabir ve defin halinde gördüğü şeyler, hayali şeylerdir ve soyut varlık âleminde bulunmayan özelliklere sahiptir. Ahiret suretleri ya nefsin öznesinden tamamen bağımsızdır ya da onun tecelli ve yansımalarıdır. (Aynı kaynak, 1976, 366-367)

Ahiret, nefsin çıkışı ve yücelmesidir. O, kaynağını dünya toprağından almıştır. Fıtrî ölüm, nefsin dünyaya yüz çevirmesi ve Allah’a yönelmesi ile gerçekleşir.

Sonuç olarak, ruh bedene ne kadar az bağlıysa, ahirette o kadar arınmış olur ve bedenden, fiziksellikten ve dünyevi unsurlardan o kadar kolay ayrılır.

4- Mükemmellik ve Mutluluk/Saadet

Molla Sadra’ya göre mükemmellik ve mutluluk aynı şeydir ve varlıklar farklı seviyelerde mükemmellik ve kusurluluğına sahiptir. Nefis, ne denli yokluktan arınmış olursa, o miktarda tekâmül ve mutluluk potansiyeline sahiptir. Varlığın farkındalığı ve bilinci de mükemmellik ve mutlulukla ilişkilidir. Hatta varlıkların algılanması da bilinç seviyesine göre farklılık arz eder. Biz buna “bakış açısı” diyoruz. (Aynı kaynak, 1981, c.9, 121, 2003, 297)

Ego’nun evrimi ve seviyeleri, tamamen onun varoluşsal yoğunluğuyla ilgilidir. Nefis ve güçleri ne kadar güçlü ve yoğunsa, o kadar yüksek bir tekâmül mertebesine ulaşır. Bu, varlık seviyesinin bizzat kendi tekâmül derecesini gösterdiği, nefsin ve güçlerinin saflığı ve temizliği oranında bilinç ve anlayışın da aynı oranda saf olabileceğı anlamına gelir. Dolayısıyla, Molla Sadra, her algılama yetisinin kendi mükemmelliğı ve mutluluğı olduğunu ve farklı yetilerin temellerinin bu yetilere dayandığını belirtir.

Kaynakça

- el-Arşıye, Redaksiyon, Gulam Hüseyin Aheni, Tahran, Mevla, 1361h.ş
- Erdekani, Ahmet b. Muhammed el-Hüseyin, Tercümei Mebde ve Mead, Tahran, Neşri Danişgah, 1362
- Eş-Şevahidu'r- Rububiye fi'l-Menahicu's-Sülukiye, Redaksiyon: Mustafa Muhakkik Damad, Tahran, Bonyad-ı Hikmeti İslami Sadra, 1382
- Hacevi, Muhammed, Tercümei Esfar,, Tahran, Mevla, 1380 h.ş
- Mefatihul-Gayb, Tahran, Müessese-i Tehgigatu Ferhengi, 1363 h.ş
- Misbah Yezdi, Muhammed Taki, intişarat-ı Müessese-i amuzeş ve pejuheşi imam Humeyni, Kum, 1375
- Muslih, Cevad, Tercüme ve Tashih-i Şevahidur-Rububiye, 4. Baskı, Tahran, Suruş, 1385 h.ş.
- Şirazi, Sadruddin Muhammed, el-Hikmetil-mütealiye fi'l-Esfaru'l-Erbaa. 3. Baskı, Beyrut, Dar-ı İhyau Turas, 1981.
- Şirazi, Sadruddin Muhammed, el-Hikmetil-mütealiye fi'l-Esfaru'l-Erbaa, Sefer-i Çiharom, Tercüme: Muhammed Hacevi, Mevla basım, Tahran, 1999.
- Şirazi, Sadruddin Muhammed, el-Hikmetil-Mütealiye fil-Esfaril-erbaatil akliye, Daru ihyaut-Terasil -Arabi, Beyrut, 1999.

Molla Sadra'nın Tefsîrinde Aklî ve Naklî İlimleri Kullanma Metodu*

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Seyid Gecit**

Özet

Molla Sadrâ, 979/1571 yılında siyâsî, içtimâî, iktisadî, kültürel ve dinî yapı itibarıyla parlak bir ortam olan Şîrâz'da doğmuştur. Safevî döneminde yetişmiş çok yönlü bir âlimdir. O, tefsîr, hadîs, kelâm, fıkıh, tasavvuf, felsefe gibi disiplinlerde çok sayıda eser kaleme almıştır. Molla Sadrâ'nın, Meşşâî ve İşrakî felsefeyi mezceden filozof bir müfessir olmasından dolayı Kur'ânî okumaları farklı olmuştur. Bu yönüyle 'ahbârî' ve 'usûlî' ekollerden bağımsız ve farklı düşünmüştür. Molla Sadrâ'nın *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm* isimli eseri tefsirler arasında önemli bir konuma sahiptir. İlk olarak âyetlerin zâhir manasını verdikten sonra onları bâtûnî olarak da yorumlamıştır. O, tefsîrinde taassuptan uzak bir üslup izlemiştir. Kendisi filozof bir müfessir olduğundan dolayı bazen mezhebi olan Caferîyye'ye tabi olmuş, bazen de farklı düşünmüştür. Filozoflardan övgüyle bahsedip onlardan alıntılar yapmakla beraber kelâmcıları ve kelâmî ekollerin görüşlerini çetin bir şekilde eleştirmiştir.

Çalışmamız, müfessirin *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm* isimli eserinin yorum yöntemine ilişkin olacaktır. Onun çeşitli ilimleri istihdam ederek Allah'ın kelimasının anlaşılmasına yönelik gayretleri incelenecektir. Amacımız; Kur'ân'ı yorumlarken onun kullanmış olduğu metodları incelemek ve Sünnî-Şîfî tefsirlerden faydalanarak hazırlanan tefsirinin zenginliğini ve çeşitli disiplinler açısından anlam katmanlığını ortaya çıkarmaktır.

Ahahtar Kelimeler: Tefsir, Molla Sadra, Naklî, Aklî, Metot.

Giriş

16. yüzyılda Safevî döneminde yaşamış olan Filozof, arif ve müfessir olan Molla Sadrâ, çok yönlü bir âlimdir. Sadrettin Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî, hekim, büyük filozof ve Ahavent (hoca) Molla Sadrâ olarak meşhur olmuştur. Kendisine “Sadretü'l-Müteellihin”

olarak lakab verilmiştir. Ayrıca daha küçük-
lüğünden itibaren üstün meziyetlerinden ve parlak zekasından dolayı “Sadrâ” olarak lakab almıştır. Molla Sadrâ, felsefeyle fazla ilgilendiği için kendisine Üçüncü Muallim lakabı verilmiştir.¹

Naklî ve aklî ilimlerde çok derin bir ilmî tahsil yapmıştır. Naklî ilimleri, hocası

* Yazarmın *Molla Sadrâ'nın Kur'ân Yorumu* isimli doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (msejidgecit@hotmail.com)

Bahâüddîn Muhammed Âmilî'den (1031/1622) almıştır. Aklî ilimlerde ise en ünlü İslam filozoflarından birisi olan ve “Mir Damad” olarak şöhret bulan Seyyid Muhammed Bakur Esterabadî'den (v. 1040/1631) ders almıştır.²

Molla Sadrâ, medresesinde ders verirken çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. En meşhûr öğrencileri arasında, damatları olan Molla Muhsin el-Kaşanî (v. 1090/1679), Mevla Abdurrezak el-Lahicî (v. 1072/1661) ve kızları bulunmaktadır.³

On beş yıl boyunca Kum şehrine bağlı Kehek köyünde inzivaya çekilmiştir. Ders vermeyi ve te'lifi bırakıp ibadet ve riyazet ile iştigal etmiştir.⁴ O, tefsîr, hadîs, kelâm, fıkah, tasavvuf, felsefe gibi disiplinlerde kırkı aşkın eser kaleme almıştır. Molla Sadrâ'nın, Meşşâî ve İsrakî felsefeyi mezceden filozof bir müfessir olmasından dolayı Kur'ânî yorumları farklı olmuştur. Bu yönüyle 'ahbârî' ve 'usûlî' ekollerden bağımsız ve farklı düşünmüştür. Molla Sadrâ'nın *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm* isimli eseri aklî, naklî, kelâmî, tasavvufî ve felsefî açıdan önemli bir konuma sahiptir. Felsefecilerin düşünceleri ve kelâmcıların tartışmaları konusunda ömrünü uzun yıllar tüketmesinden dolayı pişmanlığını dile getiren Molla Sadrâ, vakıf olduğu ilimleri, Kur'ân'ın anlaşılmasında istihdam ederek Allah'ın

kelâmının yorumlamasına başlamıştır. Ancak on sûrenin ve birkaç âyetin tefsîrini yapabilmıştır. Ömrü yetmediğinden, hacimli bir tefsîr yazma düşüncesi hayata geçmemiştir. Müfessirin *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm* isimli sekiz ciltlik tefsîri, ihtiva ettiği; Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri, hadîs, fıkah, lugat, belâgat, tasavvuf, kelâm, felsefe gibi bilimlere ait konular açısından zengin olup tefsîrler arasında önemli bir yere sahip olmuştur.

Molla Sadrâ, Safevî döneminde mezhebinin İran'da resmi mezhep olduğu zamanın idarecilerinden hiçbir beklentisi olmamıştır. Sadrâ'ya pek çok resmi görev teklif edilmiştir. O, tüm bu görevlerden uzak durmuştur. Maddîyata önem vermek, rütbe ve asalete hizmet etmek, o günlerde yaygın bir davranış olmasına rağmen Sadrâ'nın, hiçbir eserinin bir vezire ya da başka bir yöneticiye ithaf edildiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Kendisi, bir âlimin sultanlara yaklaşmasını hoş görmezdi. Yanaşanları, dili âlim, kalbi zalim olarak nitelerdi. Sultanlara dalkavukluk yapmaktan Allah'a sığınırdu. O, otorite sahiplerine yaklaşma tehlikesi hakkında şöyle demiştir:

“Dindeki fitnenin ve Müslümanların inançlarındaki eksikliğin kaynağı, değersiz

¹ Muhammed b. İbrahim el-Kavvâmi Sadrettîn eş-Şirâzî, (Molla Sadrâ), *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, İntişarat-ı Bonyad-i Hikmet-i İslami Sadrâ, Tahran, 2000, I, 5, 298; M. Şerif Mian, *İslam Düşünce Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 184; Hayru'd-Din Ziriklî, *el-A'lam Kamûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Muste'rabîn ve'l-Müşteşrikîn*, Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, Beyrût, 1979, V, 303; Ebu Abdillâh ez-Zencânî,, *el-Feylasuf el-İrani el- Kebîr Sadrettîn eş-Şirâzî (Molla Sadrâ) Hayatuhu ve Usûlü Felsefetihi*, Müessesetü'l- Keyhan, Tahran, 1419 h. s. 5; Muhammed. Hamaneî, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Muteâliye* (Çev.: Sedat Baran), Denge Yayınları, İstanbul, 2006, s. 13. Birinci Muallim Aristo, İkinci Muallim ise Farabî'dir.

² Hüseyin Nasr, “Molla Sadrâ Hayatı ve Eserleri”, Hüseyin Ziya, *İslam Felsefe Tarihi* içinde, Açılım Kitap Yay., İstanbul, 2011, II, 302; Alpaslan Açıkgenç, “Molla Sadrâ” *DİA*, DİBY, Ankara, 2005, XXX, 259; Sümeyye Parıldar, *Molla Sadrâ'nın Ontolojisinde Varlık ve Mahiyet*, (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008, s. 11; Mian, *İslam Düşünce Tarihi*, s. 185.

³ Açıkgenç, “Molla Sadrâ”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 264.

⁴ Nasr, *Molla Sadrâ Hayatı ve Eserleri*, II, 302; Mian, *İslam Düşünce Tarihi*, s. 185.

âlimlerin, dünya hâkimleri ve sultanlarıyla içli dışlı olmalarıdır.”⁵

Sadrâ'nın yeni şöhretinin, âlimler topluluğu üyeleri tarafından kıskançlıkla karşılandığını ve bunların onu asılsız bir şekilde küfür ile itham etmelerinin, onun İsfahan'daki Safevî çevrelerinin kendisine yönelik ilgisini reddetmesinin nedeni olmuştur.⁶

Molla Sadrâ'yı kimi âlimler övmüş, kimi-leri de aşırı bir şekilde eleştirmiş, hatta tekfir etmişlerdir. Özellikle irfânî yorumlarından dolayı çok eleştirilmiş, Kur'ân'ı felsefî okuması ve yorumlamasından dolayı bazı mezhep bağınazlarının hücumuna uğramıştır. Sadrâ, bazı itikadî meselelerde felsefî, tasavvufî ve kelâmî çerçevede yorumlarda bulunması nedeniyle kendi mezhebinin mensûpları tarafından haksız eleştirilere uğramıştır.⁷

O, mezhebî bağınazlıktan uzaklaşarak hiç bir zaman aşırılığa gitmemiştir. İmame-tin önemine değinmekle beraber⁸ Sahabe-lere dil uzatmamış,⁹ Resulullah'ı, ümmetinin manevî babası olarak tanıtmış, hanımlarının da müslümanların anneleri olduklarını sara-heten belirtmiştir.¹⁰

Molla Sadrâ, ömrünün ilk yıllarını gerek-siz işlerle geçirmesinden dolayı pişmanlığını şöyle dile getirmiştir:

“Ömrümü felsefecilerin görüşlerine ve ehl-i kelâmın tartışmalarına tabi olma konu-sunda zayi etmemden dolayı Allah'tan istiğ-far diliyorum.”¹¹

Bu düşüncelerle Allah'ın kelamına yöne-len Molla Sadrâ, artık sahip olduğu bilgi ve birikimi ile Kur'ân'ın anlaşılması için tüm gayretlerini göstermeye çalışmıştır.

1. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerim'de Aklî ve Naklî İlimleri Kullanma Metodu

Molla Sadrâ değişik zamanlarda bazı âyet ve sûrelerin tefsirlerini yazmıştır. Daha sonra Kur'ân'ın tamamını tefsîr etmeye başlamış, Bakara sûresinin 65. âyetine kadar gelmiş, fakat vefat ettiği için tefsirini tamamlama-mamıştır. Buna göre Molla Sadrâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerim* adlı tefsirinde 367 âyetin tefsirini yapmıştır.

O, sadece Şîî tefsirlere müracaat etmekle yetinmemiş, pek çok Sünnî tefsiri de refe-rans olarak kullanmıştır. Diğer müfessirler Kur'ân'ı yorumlama konusunda genellikle ya zâhîr yöne değinmişler ya da Kur'ân'ın bâtınî boyutuna önem vermişlerdir. O ise âyetlerin birçok anlam katmanına sahip olduğuna inandığı için Kur'ân'ı değişik açılardan incelemiştir. Tabersî (v. 548/1153), Râzî (v. 606/1210), Beyzâvî (v. 685/1286), Suyûtî (v. 911/1173) gibi kendisinden önceki mü-fessirlerin tefsîr metodlarını da incelemiş ve onlardan etkilenmiştir. Onların tefsîr metod-larından farklı olarak zâhîrî manayı esas aldıktan sonra sahip olduğu ilmî birikimle keşf ve müşahadeye de önem vermiştir. Müfessirlerin kendi tefsirlerinde uyguladıkları metodları da

⁵ Sadrâ, *Tefsîr*, VI, 18.

⁶ Nasr, “Molla Sadrâ Hayatı ve Eserleri”, II, 303.

⁷ Molla Sadra'ya yönelik yapılan olumlu ve olumsuz tenkidler için bakınız: Mehmet Seyid Gecit, *Molla Sadrâ'nın Kur'ân Yorumu*, Endülüş Yayınları, İstanbul, 2019, s. 44-49.

⁸ Sadrâ, *Tefsîr*, V, 273; VIII, 245.

⁹ Sadrâ, *Tefsîr*, VII, 447. Krş Celâduddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Durrü'l-Mensûr fi Tefsîr bi'l- Meşûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, tsz. VII, 71.

¹⁰ Gecit, *Molla Sadrâ'nın Kur'ân Yorumu*, s. 480.

¹¹ Muhammed b. İbrahim el-Kavvâmî Sadrettîn eş-Şîrâzî, (Molla Sadrâ), *el-Hikmetü'l-Mutaaliyye fi'l-Esfâr el-Aklyyyeti'l-Erbaati*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrût, 1990., I, 2.

tatbik ederek on sûreyle birkaç âyetin tefsîrini sekiz cilt halinde te'lif etmiştir.

O, kapsamlı yazmak istediği tefsiri hakkında şöyle demektedir:

“Bu, Allah’ın kelâmını, dilin ihata etmesinden ve parmak uçlarının etrafını bir araya getirmesinden daha yüce olmasıyla beraber, ben Allah’ın şerefli kitabının manaları hakkında bilgi sahibi olmak için beni muvaffak kalmasını dileyerek tefsîre başladım. Kur’ân’ın bazı sûre ve âyetlerinden perdeleri ve onun beyanının yüzündeki bulut maskesini (örtüsünü) kaldırdım; Âyetü’l-Kürsî, Âyetü’n-Nûr, Yâsin sûresi, Hadîd, A’la, Târik, Zelzele ve ayrı ayrı olan diğer sûreler gibi... Soyluların gözlerinin benzerini göremediği ve zamanın çocuklarının hislerinin ulaşamadığı kapsayıcı ve büyük bir tefsîr olmasını Allah’tan ümit ederim.”¹²

Molla Sadrâ, tefsirini, Kur’ân’ın zâhîrini hareket noktası kabul etmekle birlikte onun sırlarını ve gizli boyutlarını araştıran; akıl-keşf işbirliği ile Kur’ân’ın zâhîrî perdesinin altındaki hakikatleri araştıran tefsir kategorisinden saymaktadır. Molla Sadrâ da birkaç tefsir kategorisini saydıktan sonra tefsirinin yukarıda belirtilen kategoride yer aldığını dile getirmiştir.¹³

Sadrâ, okuyucuya akıcılık kazandırmak için ilk önce âyetlerin zâhîrî manasını, i’râb ve kıraât ilgili önemli husûsları ve filolojik konulara değindikten sonra zâhîrî manadan işarî manaya geçişte kullanmış olduğu bazı anahtar kelimelerle bâtinî (işarî) manalara

yönelmiştir.¹⁴ Tesbit edebildiğimiz kadarıyla işarî yorumları zâhîrle çelişmemektedir. Zâhîr-bâtin uyumuna önem veren müfessir, Ehl-i Beyt’in rivayetleri yanında Ehl-i Sünnet’ten gelen rivayetleri de tefsîrinde yer vermiştir.

Molla Sadrâ, sadece Hz. Peygamber, İmam Ali ve Ehl-i Beyt’e önem vermemiş; ayrıca başka âlim ve filozoflardan da etkilenmiştir. Gazâlî (v. 505/1111), Fahrettin Râzî (v. 606/1210). Meşşâî Filozoflar: Aristo (v. mv. 322), Farabî (v. 339/951), İbn Sina (v. 428/ 1037) ve et-Tûsî (v. 460/1067); İsrakî Filozoflar: Eflatun (v. m.ö. 347), Suhreverdi (v. 587/1191) ve İbn Arabî (v. 636/1239) den nakillerde bulunmuştur.

Tefsîr kitabında bazı filozoflardan övgüyle bahsetmektedir. Bazılarının Peygamber olabileceğini bir takım rivayetlerle desteklemektedir.¹⁵

Sadrâ, tefsîrinde Kur’ân tarihi ve ilimleri, rivayet ve dirayet, tasavvuf, kelâm ve felsefe ile ilgili konuları işlemiştir. Kur’ân’ın tarifini yaparken mana, lafız ve pratik yönüne dikkat ederek, farklı tanımlar yapmaktadır. Kur’ân ile insanın isimlerinin uyumluluğundan bahsetmektedir. Kur’ân’ın her şeyi tasvir ettiğini ve kapsamlı bir içeriğe sahip olduğunu belirtmekte Kur’ân ile diğer semavî kitaplar arasındaki farkları belirtmektedir.¹⁶

Molla Sadrâ, Allah’ın kelâmının değişikliğe uğramadığını şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Elimizde bulunan bu Kur’ân, tümüyle Allah’ın kelâm’ı ve kitabı’dır. O aynı zamanda

¹² Sadrâ, *Tefsîr*, VI, 9.

¹³ Bkz., Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*, Daru'l-Hadîs, Kâhire, 2012, III, 135.

¹⁴ Molla Sadrâ'nın zâhîrî manadan işarî manaya geçişte kullanmış olduğu anahtar kelimeler yaklaşık üç sayfa tutmaktadır. Bkz., Gecit, *Molla Sadrâ'nın Kur’ân Yorumu*, s. 381-384.

¹⁵ Sadrâ, *Tefsîr*, III, 949; VI, 17; VII, 46-47.

¹⁶ Sadrâ, *Tefsîr*, IV, 1089; VI, 164-166; Muhammed b. İbrahim el-Kavvâmi Sadrettîn eş-Şirâzî, (Molla Sadrâ), *Esraru'l-Âyât*, (Thk.: Muhammed Ali Câvdân- Muhammed Rıza Ahmedi Burücerdi), İntişarat-ı Bonyad-i Hikmet-i İslami Sadrâ, Tahrân, 2000. s. 30.

Allah'ın kelâmı ve manevî nûrlarından bir nûrdur. Onun katından nazîl olmuştur. İlk in- diği yer, dilediği sevimli kullarının kalbidir.”¹⁷

Vahiy olgusuna felsefî bir yaklaşım ser- gilemektedir. Vahyin nuzûl keyfiyetini, me- lekler ve insanın yapısal özelliklerini belir- terek keşfi ve işrakî yöntem çerçevesinde tanımlamakta ve yorumlamaktadır. Bu ko- nuda olumlu bir katkı sağladığı müşahede edilmektedir.¹⁸

Âyetleri hidayet yolunu gösteren yıl- dızlar olarak tasvir etmektedir. Sûreler hak- kında yapılan tanımları yetersiz görmekte, kapsayıcı bir tanımın yapılmadığından bah- setmektedir. Sûre isimleriyle Peygamberi- mizin isimlerinin müşterek oluşuna değin-mektedir.¹⁹ Âyetlerin Mekkî veya Medenî oluşunu belirlemede net bir kriter takip et-mediği görülmektedir.²⁰

O, vahiy döneminde kelimelerin tam ola- rak ne anlama geldiğinin, hangi manada kul- lanıldığının bilindiğini, dolayısıyla o zamana yakın müfessirlerin lafızlara yüklemiş olduk- ları anlamlara uymanın gerekli olduğunu söylemektedir. Molla Sadrâ, te'vilde lafzın önemine de dikkat çekmektedir. Ona göre te'vîli olan her tefsîrde hareket noktası, met- nin kendisi ve onun zâhirî manası olmalıdır. Bir kısım te'vîl ehlinin aksine Molla Sadrâ, Kur'ân'ın lafzına çok önem vermekte ve

şöyle demektedir: “Kur'ân'ın zâhirinden ve akıldan yüz çevirmemek, din ve dindarlığın bir gereğidir. Her tür manevî ve akîl keşif, her çeşit te'vîl ve tefsîr, metinde hâkim olan dilin kurallarına uyumlu olmalıdır.”²¹ Sadrâ, te'vîli rüya tabirlerine benzetir. Ona göre bu dünyadaki maddî hayat, âhiretteki hayata nis- beten bir rüya gibidir. Nitekim Hz. Ali de şöyle demiştir: “İnsanlar uykudadırlar, öl- düklerinde uyanırlar.”²²

Nesh konusunu “Allah'ın kelâmı” ile “Allah'ın kitabı” kavramları üzerinde değer- lendirmektedir. Usûl-ü din ile ilgili husûslarda neshin caiz olmadığını, furû' meselelerinde ise ihmal, ihtilaf, unutmama, zaman ve ümmet-lerin durumu gibi etkenlerden dolayı nes- hin caiz olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân levh-i mahfûzda tağayyur ve nesh olmaksızın mevcuttur. Diğer semâvî kitap- lar ise nesh ve tebdile maruz kaldıklarından değişmişlerdir.²³

Hurûf-i mukatta'a ile ilgili tefsîrlerde ge- çen bilgileri aktarmakta, öne sürülen görüşler arasında bu harflerin sûre isimleri olduğunu ve manalarının da ancak havassın bilecekleri- ni ifade etmektedir.²⁴

Kur'ân'ın i'caz yönlerine değinirken, İma- miyye âlimlerinden Seyit Murtezâ'nın ve Mu- tezile âlimlerinin çoğunun görüşüne uygun

¹⁷ Muhammed b. İbrahim el-Kavvâmi Sadrettîn eş-Şirâzî, (Molla Sadrâ), *Mefâtihu'l-Gayb*, Müessesetu't - Tarihi'l Arabî, Beyrût, 1999, I, 81.

¹⁸ Sadrâ, *Mefâtih*, I, 112. Ayrıca bkz., a.m., *Tefsîr*, II, 149-151, VI, 362-370.

¹⁹ Sadrâ, *Tefsîr*, VI, 32-33.

²⁰ Sadrâ, *Tefsîr*, II, 3, 405.

²¹ Sadrâ, *Mefâtih*, I, 166.

²² Sadrâ, *Mefâtih*, I, 81. Bkz. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs a'mmâ İstehere mine'l-Ehâdîsi a'la Elsineti'n-Nâs*, I-II, Mektebetu'l-Kutsî, Kâhire, 1351 h. II, 312.

²³ Sadrâ, *Tefsîr*, VIII, 599.

²⁴ Sadrâ, *Tefsîr*, II, 33-37. Krş., Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed b. el-Ferrâ, el-Begâvî, *Meâlimetü't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (thk. Abdu'r-Razak el-Mehdî), Daru İhyâi et-Turasi'l-'Arabî, Beyrût, h. 1420. I, 80.

olarak Kur'ân'ın i'câzının "sarfe teorisi" ile gerçeğe geçtiğini ifade etmektedir.²⁵

Kurân'da "istebrek, siccîl, kıstâs ve mekâlid" gibi kelimelerin bulunmasının sebebini, söz konusu lafızların iki dilin kullanmış olduğu ortak kelimeler olmasına bağlamaktadır. Böylece Kur'ân'ın apaçık Arapça bir metin olduğunu belirtmiş olmaktadır.²⁶

Molla Sadrâ, müteşâbih âyetler üzerinde önemle durmaktadır. Bu âyetler hakkında öne sürülen tüm görüşleri detaylı bir şekilde ele alıp inceledikten sonra şu kategorilere ayırmaktadır:

1- Lafızları zahirî ve hakikî anlamda kullanmak. (Ehl-i Hadis, Hanbeli ve Kerramîler),

2- Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih ederek, akla uygun olarak te'vil etmek (Akıl ve Tetkik ehli),

3- Lafızları asıl anlamları üzerine tevil etmeksizin lafzın manalarını fazlalıklardan soyutlamak (Rasihun ve Molla Sadrâ),

4- Bazı âyetleri teşbih, bazılarını da te'vil etmek. Mebde konusunda tevil, mead konusunda teşbih kaidesine göre yorumlamak (Keffal).²⁷

Bu konuda Allah'ın zatını ve sıfatını cisim ve yok olma kusurlarından tenzih etmek gerektiğini söylemektedir. Molla Sadrâ,

bazı âlimlerin müteşâbih âyetler konusunda tüm ömürlerini harcadıklarından ötürü eleştirmektedir. Müteşâbih âyetlerin ancak rasih ve ehl-i beyt âlimleri tarafından bilineceğini söylemektedir. Molla Sadrâ'ya göre dinî bir zaruret olmadıkça müteşâbih âyetleri zahirine göre yorumlamamak gerekir. Zahirî yorum itikadî hususlarla çelişirse orada durup bunları Allah'a, Resûlüne ve rasihuna (masum imamlara) havale etmek gerekir.²⁸ O, bu konuda ayrıca *Müteşâbihatu'l-Kur'ân* adında bir kitap yazmıştır.

Aksâmu'l-Kur'ân konusuna da değinmektedir. Molla Sadrâ, üzerine yemin edilen varlıkların yüce oluşlarına işaret ettiğini belirtmektedir. Cenabı Hak adi ve şehevî şeyler üzerine yemin etmediğini söylemektedir.²⁹

Molla Sadrâ, mübhem konusunda "فتلقى آدم من ربه كلمات" *Âdem, Rabbinden bir takım kelimeler aldı*³⁰ cümlesinde 'Kelîmât/bir takım kelimeler'in nekire gelmesinin tenvin-i ives olduğunu, bunun da müphemliğe işaret ettiğini söylemektedir. Bu kelimelerin hangi kelime olduğu ile ilgili bazı rivayetleri zikreder.³¹

Nida konusunda önemli bilgiler aktarır. Allah'ın kulunun konumu ve değerine göre nida şeklinin değiştiğini anlatır. Tüm mükelleflere "Ey insanlar", Marifet ve iman ehline "Ey iman edenler", veli kullarına "Ey

²⁵ Sadrâ, *Tefsîr*, III, 521.

²⁶ Gecit, *Molla Sadra'nın Kur'ân Yorumu*, s. 478.

²⁷ Sadrâ, *Müteşâbihâtü'l-Kur'ân*, (Thk., Muhammed Ali Câvdân-Muhammed Rıza Ahmedî Burücerdî), İntişarat-ı Benadî Hikmet-i İslâmî Sadrâ, Tahran, 2000, s. 9. Ayrıca bkz., a.m., *Mefâihü'l-Gayb*, I, 152-154. Kırs., Bedru'd-Din Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî *el-Burhân fî U'lûmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006, s. 376

²⁸ Sadrâ, *Tefsîr*, V, 205.

²⁹ Sadrâ, *Tefsîr*, VIII, 177-181.

³⁰ Bakara, 2/37.

³¹ Sadrâ, *Tefsîr*, III, 981-982. Ayrıca başka örnekler için bkz., a.m., *Tefsîr*, IV,1335,1360, 1368, VII, 236, VIII, 94; Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan b. el-Fadl Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, I, 129; Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyhi el-Kûmî es-Sedûk, *Meâni'l-Ehbâr*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1338, s. 125.

kullarım” şeklinde nida edilmesinin Allah'ın âdeti olduğunu belirtir.³²

Tenasubu'l-Kur'ân'ın birkaç şekline işaret eder. Âyetlerin kendi bünyesinde, birbiriyile, bir sûredeki âyetin başka sûredeki âyet arasındaki insicam ve irtibatından bahseder. Mesela; *يَذِبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم* (“*Fravun*), *erkek çocuklarınızı boğazlar ve kadınlarınızı diri bırakırdı*”³³ örneğini verirken şöyle demektedir:

“Kızlar, öldürülmedikleri ve kadınlık sıranına ulaşacakları için, (ileride) varacakları yaşa itibar etmek suretiyle hakikî ve mecazî olarak *نساء* kelimesinin kullanılması uygun olur. Oğullara gelince ergenlik çağına ulaşmadan öldürüldüklerinden dolayı *رجال* ismiyle zikredilmeleri ne o zamanda ve ne de geleceğe göre kullanılmaları doğru olur.”³⁴

Darb-ı meseldeki amacın; hissin akla uygun hale gelmesini sağlamak olduğunu söylemektedir. İmanın nur, küfrün zülmet ile misal verildiği zaman, imanın güzelliği, küfrün de çirkinliğini ortaya çıkar. Ona göre darb-ı meselleri, hem mecazî hem de hakikî anlama hamletmek caiz olur.³⁵

Âyetleri tarihsel veriler ve hikâyelerle beraber kendi zamanında bilinen bazı bilimsel gerçeklerle de izah etmektedir.³⁶

Molla Sadra yaşadığı asırda bilinen bazı bilimsel kanunlara değinmekte ve bunları irfânî bir bakış açısı ile yorumlamaktadır. O, kendi

döneminden önceki Bîrûnî (v. 453/1061?) ve Gazâlî (v. 505/1111) gibi âlimlerin görüşlerinden ve kendi çağında bilinen bilimsel birikimlerden faydalanıp Kur'ân'a yaklaşım husûsunda irfânî bir anlayış geliştirmeye çalışmaktadır. Aslında o, tefsire almış olduğu bazı bilimsel verileri kullanırken bilimsel bilgi üretmek amacıyla olmayıp bu bilimsel bilgi ile kâmil anlamda marifetullahı götürecektir. Bugün bilimsel tefsire önem veren bazı müfessirlerin yorumları ile Molla Sadra'nın tefsir yorumu karşılaştırıldığında önemli farklılıklar olduğu görülmektedir. Günümüzün bilimsel tefsir yaklaşımında Kur'ân'da yeni buluşlar çıkarmaya çalışmak söz konusu iken, Molla Sadra'nın yaklaşımında müsbet ilimleri kullanarak âyetleri derinlemesine anlamak, insanı kâmil yetiştirmek ve irfânî bir boyut katmak vardır. Molla Sadra'nın, nakille gelen bilgiler ile bilimsel veriler arasında zıtlık olmadığını belirtep nakil ile bilimsel bilgiyi bağdaştırmaya çalıştığı da görülmektedir.

O, kendi zamanındaki dehrîlerin bazı bilimsel gerçeklerin sebep ve illetleri ile alakalı görüşlerini, Allah'ın hikmetine ve kudretine bağlamadıkları için eleştirmektedir. Meselâ, “*İçtiğiniz suyu buluttan indirenler sizler misiniz yoksa onu Biz mi indiririz?*”³⁷ âyetini zikrederek tabiat olaylarından ibret alınmasına teşvik amacıyla bazı sorular sormaktadır.³⁸

³² Sadra, *Tefsîr*, II, 405. Ayrıca bkz., a.m., *Tefsîr*, VI, 193, VIII, 93, 289, 389.

³³ Bakara, 2/49.

³⁴ Sadra, *Tefsîr*, IV, 1251. Ayrıca başka örnekler için bkz., a.m., *Tefsîr*, I, 107, 180, II, 159, III, 706, 926, IV, 1365, V, 305, VI, 72, VIII, 458.

³⁵ Sadra, *Tefsîr*, II, 370. Krş., Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyini et- Teymî, er-Râzî, *Mefâtihu'l- Ğayb*, Dâru İhyâi et-Turâsi'l-A'râbi, Beyrût, 1420 h, II, 312.

³⁶ Sadra, *Tefsîr*, IV, 1252. Bkz., Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 44. Sadra, *Tefsîr*, VIII, 416. Krş., Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Amulî Ebû Ca'fer. Et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, (Thk.: Ahmed Muhammed Şakîr) Müessesetü'-Risale, b.y., 2000, XXIII, 387-388.

³⁷ Vâkı'a, 56/69.

³⁸ Sadra, *Tefsîr*, VIII, 160.

Şiirle istişhadına gelince müfessir, âyetleri yorumlarken birçok Arapça ve Farsça şiir zikretmiştir.³⁹ Kırâât, iştikâk ve nahive yer verip kendi tercihi doğrultusunda âyetleri yorumlamıştır.⁴⁰

Molla Sadrâ, ağırlıklı olarak irfânî konulara değinmekte ise de aynı şekilde edebî inceleklere, kelâmî ve felsefî konulara ve rivayetlere de yer vermektedir. Kelâm ve felsefe konularında bazı orijinal fikirleri görülmektedir. İrfâna sahip olmadıklarından ve tarikat şeyhliğinin babadan oğula intikal etmesinden dolayı kendi zamanındaki bazı mutasavvıfları eleştirmektedir. Bilindiği üzere Molla Sadrâ, Safevî döneminde yetişmiş bir ârifdir. Bu dönemin ilk yıllarında İran'da birçok tarikat kolları ortaya çıkmıştır. 17. Yüzyıldan günümüze, tasavvuftan ziyade irfân hakkında konuşmayı tercih eden Şîi ulema sınıfı arasında da tasavvufa karşı bir muhalefet etme düşüncesini doğurmuştur. Molla Sadrâ da tasavvufa, felsefe ve hikmet karıştırarak ilahî hikmet (Hikmetu'l-Muteâlîyye) görünümünde, yeni bir yapı kazandırmıştır.⁴¹ Molla Sadrâ'nın takipçileri ve ilahî hikmet öğreticileri, tasavvufun teorik boyutunu kabul etmekle ve sûfilere karşı müsamaha göstermekle birlikte, "sûfî" isminden kaçınmışlardır.

Hatta günümüzde dahî olumsuz çağrışımlarından kaçınmak için, tasavvuf teriminin yerine irfân kelimesi kullanılmaktadır.⁴²

Tefsîr metodunu, keşf ve nakle dayandırdığı gibi, âyetlerin içyüzünü keşfeden ince düşüncelere de dayandırmıştır. Yaptığı bâtinî yorumlar genellikle zâhirî mana ile çelişmemektedir.

Bazı filozofların peygamberliğin öğretilerinden beslendiğini söylemektedir. Tefsîrinde bazı âyetleri onların hikmetli sözleriyle yorumladığı ve kendilerini övdüğü görülmektedir.⁴³ Diğer taraftan bazı Kelâmcıları ve ekolleri de şiddetle tenkit etmektedir.⁴⁴

Sadrâ, meşşâî ve işrâkî felsefeyi nass ve kültürel mirasla sentezleyerek Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında istihdam etmiştir. O, özgün teorisi, hareket-i cevherî'ye dayanarak ruhânî ve salt cismânî meâd arasında maddi olmayan cismanî bir meâd olacağını söylemiştir.⁴⁵ Bu teorisiyle de haşri ispatlamaya çalışmaktadır. Tekâmüle dayalı bir varlık sistemini kuran Sadrâ, âlemin varlık olarak en yüksekte en alt mertebesine ve en alt mertebesinden en üst mertebesine kadar bir bütünlük arz ettiğini söylemektedir.⁴⁶

³⁹ Sadrâ, *Tefsîr*, IV, 1124; VI, 46.

⁴⁰ Sadrâ, *Tefsîr*, II, 230. Ayrıca bkz., a.m., *Tefsîr*, VII, 135. Krş., Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî., *el-Keşşâf an-Hakâiki Ğevâmidî'l-Tenzîl*, Daru'l-Kitâbî'l-Arabî, I, 53; Sadrâ, *Tefsîr*, I, 8. Krş., Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I, 70. Sadrâ, *Tefsîr*, VII, 310. Krş., Kazî Nasuru'-Dîn Ebî Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî., *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrût, 1999, II, 466.

⁴¹ Bkz., Seyyid Hüseyin Nasr, "Nazarât İrfân, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", (Çev., Adnan Arslan), *İslam Araştırmalar Dergisi*, 19, 2004, s. 15.

⁴² Nasrullah Pürcevâdî, "On iki İmam Şîliğinde Tasavvufa Muhalefet", (Çev., Abdullah Kartal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, XXI-1, Bursa, 2002, s. 241.

⁴³ Sadrâ, *Tefsîr*, III, 949; VI, 17; VII, 453.

⁴⁴ Sadrâ, *Tefsîr*, IV, 1055-1057; V, 151.

⁴⁵ Muhammed b. İbrahim Molla Sadrâ, *el-Hikmetu'l-Mutaâlîyye fi'l-Esfâr el-Aklîyyeti'l-Erbaati*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrût, 1990, III, 104; Mahmut Meçin, "Molla Sadra'da Meâd Problemi", *Artuklu Akademik Journal Of Artuklu Academia*, I-1, Mardin, 2014, s. 163-164.

⁴⁶ Bkz., Sadrâ, *Tefsîr*, I, 492-493. Ayrıca bkz., a.m., *Tefsîr*, II, 349, IV, 1389; Açıkgenç, "Molla Sadrâ", *DİA*, XXX, 262

O, tenâsühçülerin bu dünya hayatında, nefislerin başka hayvanî bedenlere geçişi şeklinde yaptıkları yorumların yanlış olduğunu söylemektedir. O, dünya hayatında zâhiri olarak değil, bâtinî olarak insanların haşr anında niyet, amel ve itikat neticesinde bazı hayvan şekillerine gireceğini söylemektedir.⁴⁷

O, İmamiye mezhebine mensûb olduğundan genellikle kelâmî ve fikhî konularda mezhebinin görüşlerini âyetlerden istidlal getirerek desteklemeye çalışmıştır. Ancak mezhebindeki husûsları ya mantıkî bir süzgeçten geçirmiş ya da aykırı görülen husûsların reddedilmesinin gerekli olduğunu söylemiştir.⁴⁸

Kelâm ile ilgili âyetleri kendi mezhebinin ilkelerine göre yorumlamaya gayret etmiştir. Onlara göre imamet, vahiy kurumunun devamıdır. Bundan dolayı Kur'ân'ın gerçek tefsîrini yalnız imamlar bilir ve onlardan gelen tefsîrler makbul olarak addedilmiştir. Zâhiri tefsîrden ziyade bâtinî te'villere fazla önem vermişlerdir. İmamiyeye göre Kur'ân'ın hem zâhiri hem de bâtinî manaları vardır. Kelimelerden bir takım semboller çıkarmak için özel bir gayret göstermişlerdir. Molla Sadrâ da âyetleri izah ederken kendi düşünce sisteminde olan ricat, takkiye, imâmet, velayet gibi husûsları akıl bir süzgeçten geçirerek delillerle ispat etmeye çalışmaktadır.⁴⁹ Bu yorumları yaparken sadece mezhebinin verileriyle kalmaz, filozofların, Sünnî ve Şîî kelâmcıların görüşlerinden de istifade etmektedir.

Ona göre Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya, oradan da göğün melekûtuna doğru olan his âlemindeki miracı ve ruh âlemine gelince şehadetten gayba, sonra da oradan gaybın gaybına olan miracı şeklinde iki miraç vardır.⁵⁰

Molla Sadrâ, bu dünya hayatının hayal, ahiretin ise gerçek bir yaşam olduğunu sürekli olarak tefsîrinde aktarmaya çalışmıştır. Bu yönüyle filozof ve müfessir olduğu gibi gerçek bir mutasavvıf olarak da görülmektedir.

2. Tefsirinden Bazı Orijinal Fikirler

Molla Sadrâ'nın hikmet ve felsefesinin İmamiyeye âlimleri üzerinde özellikle İran'da bir asır kadar etkisi devam etmiştir. O, hikmet konusunda özellikle ilahiyat meselelerinde yeni söylemler, özgün fikirler, yeni yorum ve analizler ortaya koymuştur. Felsefi yönünün ağır basması farklı yorumlarda bulunmasının yolunu açmıştır. Burada onun tefsirinde bahsetmiş olduğu bazı orijinal fikirlerine yer verilecektir.

2.1. Bazen Ehl-i Bey'ten Gelen Rivayetleri Kabul Etmemesi

Molla Sadrâ, İbn Abbas'tan;

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى
وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ
صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يُعْزَبُونَ

⁴⁷ Sadrâ, *Tefsîr*, VIII, 679-681.

⁴⁸ Muhammed b. İbrahim Molla Sadrâ, *Esraru'l-Âyât*, (Thk.: Muhammed Ali Câvdân- Muhammed Rıza Ahmedî Burücerdî), İntişarat-ı Bonyad-i Hikmet-i İslami Sadrâ, Tahran, 2000, s. 162; Sadrâ, *Tefsîr*, V, 264; VIII, 417. Krş., Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, X, 10; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Durrul-Mensûr fi Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Dârul-Fikr, Beyrût, tsz., VIII, 167.

⁴⁹ Takkiye ve imamet konularında bir tartışma için bkz. Mehmet Ali Sevgi, "Identity Among Turkish Shi'is: An Ethnographic Study", *Religions*, 14(2), 2023, s. 142.

⁵⁰ Sadrâ, *Tefsîr*, IV, 1380.

Şüphesiz, inananlar (Müslümanlar) ile Yahûdîler, Hristiyanlar ve Sâbiîlerden “Allah’a ve âhiret gününe inanan ve salih amel işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır”⁵¹ âyetinin, وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ” Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o âhirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır”⁵² âyetiyle neshedildiğine dair gelen rivâyetin uzak bir ihtimal olduğunu belirtmektedir.

Ona göre va’di içeren haberlerde neshin vârid olması mümkün değildir. Ancak neshin, maslahatın değişmesiyle hükmü tağayyür ve tebeddül olan şerî hükümlerde vârid olması mümkündür. İbn Abbas’tan gelen rivâyetin men edilmesi gerekir. O, bazılarının bu âyetin hükmünün baki olduğunu belirttiklerini de dile getirmektedir. Bu görüşe göre, “Münafık, Yahûdî, Hristiyan ve Sabîî”lerden kalpleriyle iman etmediği halde ağızları ile iman edenler, nifaktan sonra iman eder ve inattan sonra Müslüman olurlarsa sevapları (zayi olmaz) Allah katında (korunmuş) olur. Bunlar sanki nifak ve inat olmaksızın imana davet edildikleri ilk zamanlarda iman edenler gibi olurlar.”⁵³

Yukarıdaki verilen örnekte görüldüğü gibi bazen Molla Sadrâ, Ehli beyt’ten gelen bazı rivayetleri kabul etmeyip eleştirmiştir.

2.2. Kâfirlerin de Furua Tabi Olmalarının Gerekliliği

Molla Sadrâ âyette geçen “namazı dosdoğru kılın, zekâtı hakkıyla verin”⁵⁴ emrinde

kâfirlerin de İslam’ın furûuna tabi olmak zorunda olduğunu belirtmektedir. Bazı fikhî mezhepler, kâfirlerin, İslam’ın usûlüne iman etmekle yükümlü olduklarına, ancak furûu ile mükellef olmadıklarına dair görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna mukabil, kâfirlerin asıllara iman etmekle mükellef oldukları gibi furû’u ile de mükellef olduklarına dair görüşler vardır.

Molla Sadrâ, yukarıdaki âyetten şöyle bir hüküm çıkardığını belirtmektedir:

وفيه دليل على أنَّ الكفار مأمورون بالفروع

و إن لم يصحَّ منهم إلا بعد الإيمان

“Bunda (âyetteki emirde) kâfirlerin, imandan sonra dahi geçerli olsa, furû’ ile emredildiklerine dair bir delil vardır.”⁵⁵

O, yukarıda verdiği örnekle kâfirlerin de ahkâm konusunda sorumlu olduklarına dair kendi görüşünü açık bir şekilde âyetle delillendirmiştir.

2.3. Miracın İki Defa Gerçekleşmesi

Molla Sadrâ da, miracın bir defa ruhen ve bir defa da bedenen gerçekleştiğine dair imada bulunmaktadır. Molla Sadrâ Resûlullah’ın miracını; felekleri delip çok az bir zamanda uzak mesafeyi geçmesi şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁶ Molla Sadrâ, miracı İsrâ sûresinde açıklayacağını söylemiş ancak müfessir, ömrü yetmediği için bu sûrenin tefsirini yapamamıştır. Ona göre Resûlullah’ın iki miracı vardır.

⁵¹ Bakara, 2/62.

⁵² Âl-i İmrân, 3/85.

⁵³ Sadrâ, *Tefsîr*, IV,1371. Krş., Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, I, 187.

⁵⁴ Bakara, 2/43.

⁵⁵ Sadrâ, *Tefsîr*, IV, 1123. Krş., Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 58.

⁵⁶ Sadrâ, *Tefsîr*, IV, 1380.

a- Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya, oradan da göğün melekûtuna doğru olan miracı. Bu mirac, his âlemindeydi.

b- Ruh âlemine gelince şehadetten gayba, sonra da oradan gaybın gaybına olan miracı. Bu, yan yana olan iki yay mesabesindeydi.

فكان قاب قوسين أو أدنى

“O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar; hatta daha da yakın oldu”⁵⁷ âyeti, Hz. Muhammed (s.a.s)’ın kendi nefsinde fena olduğuna işaret eder.

Molla Sadrâ'ya göre şehâdet âleminde maksat; cisim ve cismanî ile ilgili olan her şeydir. Ruhlar âlemi ise suflî ruhların dışında olanlardır. O, Resûlullah'ın semada arşın etrafını kuşatan meleklerle, oradan yiyecek ve içecekleri muhabetullah ve övgü olan, “göklerde ve yerde kimler varsa O'na aittir. O'nun huzurunda bulunanlar, O'na ibadet husûsunda kibirlenmezler ve yorulmazlar. Onlar, bıkmıyıp usanmaksızın gece gündüz (Allah'ı) tesbih ederler.”⁵⁸ âyetleriyle nitelenen hameletu'l-arş meleklerine, böylece nûru'l-envâra ve rûhu'l-ervâha yükselmektedir, diye ifade etmektedir.⁵⁹

2.4. Kabir Hayatı

Kabir azabı hakkında onun kendine özgü yöntemiyle bazı farklı ve dikkat çekici açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.

Molla Sadrâ bazı büyük âlimlerin, öldükten sonra insandan geriye kalan kısmın, his kuvveti bir yana, hayal kuvvetinin bile eşlik edemediği bir cevher olduğunu düşündüklerini

söyleyip bu düşünceye sahip olanların hissî idrak yönünden kabir azabını ve sevabını ispat edemediklerini belirtmektedir. İnsan için bu doğal bedenden farklı, uhrevî şekil ve sûretleri idrak eden; kulak, göz, tat, koku ve dokunma gibi duylara sahip nefsanî bedenler olduğunu kabul edenlere (kendisi de dâhil), Peygamberler tarafından va'dedilen sevap ve ikaplar şeklinde gelen rivâyetlerde geçen kıyamet ve ölümden sonraki husûsların çoğunu ispat etmek zor değildir. Molla Sadrâ, ölümden sonra araz nasıl baki kalacaktır? şeklinde düşünenlerin görüşlerini garip karşılamaktadır. O, insanda bulunan “hassas ve mutahayyil cevherin” tabîi ölümden sonra da devam edeceğine dair düşüncelerin gerçeği yansıttığını belirtmektedir. Keşf ve şuhûd ehli, gözlerinden perde kaldırılıp (dünyada) kalb (bâtın) gözüyle görenler, yırtıcı hayvan türleri ile batınların dolu olduğunu görür. Molla Sadrâ, bu düşünceyle insanın batnına -kötü ahlaklarından dolayı- yılan, akrep vb. şeylerin yerleştiğini, öldükten sonra bunların çeşitli şekillerde görüneceğini söylemektedir.⁶⁰

2.5. Molla Sadrâ'ya Göre Diriliş

Molla Sadrâ'ya göre diriliş; ceninin rahimden çıktığı gibi, nefsin, bedeni çevreleyen mükemmel formdan çıkmasıdır. Kabirde ölünün kalış müddeti, ceninin rahimde kalış müddeti kadardır. Kabir durumunun, dirilme durumuna oranı, ceninin, doğuma olan oranı gibidir. *وَمَنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ* “Onların gerisinde ise, yeniden dirilecekleri güne kadar (süren) bir berzah vardır”⁶¹ âyetinin, insanın ontolojik yaşamında bazı yönlerin diğer yönlerden daha mükemmel

⁵⁷ Necm, 53/9.

⁵⁸ Enbiyâ, 21/19-20.

⁵⁹ Sadrâ, *Tefsîr*, I, 570. Krş., Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I, 234.

⁶⁰ Sadrâ, *Esrâru'l-Âyât*, s. 392-394. Ayrıca bkz., a.m., *Tefsîr*, II, 351, V, 219, 532, VI, 102.

⁶¹ Mü'minûn, 23/100.

olduğuna ve bu unsûrî oluşumdan sonra başka bir oluşum olacağına işaret ettiğini söylemektedir.⁶²

Molla Sadrâ, haşrin ispatı konusunda en kuvvetli delilin hareket-i cevheriye olduğunu belirtmektedir. Çünkü hareket-i cevheriye en aşağı aşama olan nutfeden, en yüksek aşamaya doğru imkanî sınırlardaki oluşumlara işaret eder. Bakara sûresinin 28. âyetini şöyle yorumlamaktadır: *وَكُنْتُمْ أََمْوَئًا* “ölü idiniz” ifadesi, daha hayvanî ruh içinize girmeden önce bitki ve cematat gibi hayata, *فَأَحْيَاكُمْ* “sizi diriltti” ifadesi, bu hissî hayata, *ثُمَّ يُمَيِّتْكُمْ* “sonra sizi öldürecek” ifadesi, bu doğal hayata ve *ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* “sonra O’na döndürüleceksiniz” cümlesi ise, kutsal olan diğer bir hayata işaret eder. Ona göre Allah’a doğru olan yolculukta çeşitli aşamalar vardır. Bu aşamalardan bazıları dünyada, bazıları da ahirette olacaktır. Dünyadaki varlık maddesinin aslı; hissî ve hayvanîdir; ahirette ise nefsin oluşumları; kalp, ruh, sır, hafi ve bunların ötesi şeklindedir.⁶³

2.6. Haşr Hakkında Orijinal Fikirleri

O, Kur’ân’da haşr ile alakalı âyetlerden istifade ederek insanların kazanmış oldukları melekeler ve yapmış oldukları amellerden dolayı çeşitli sûretlerde haşr edileceklerini öne sürmektedir. Molla Sadrâ’nın, haşr konusunu, irfânî bir bakış açısıyla değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre insanın tekrarlamış olduğu eylemler, nefsi üzerinde bazı melekelelerin ve davranışların oluşmasına sebep olur.

Her alışkanlık/meleke ve özellik, nefis cevherinin üzerinde baskın olacak ve her nefis, kıyamette kendisine uygun forma girecektir. Kendilerinde kötülüğün baskın olduğu insanlar da ahirette çeşitli hayvanlar şeklinde haşr olacaklar. Bunlar bâtın yönünden hayvan ve canavar halinde olup kıyamette perdeler aradan kaldırılınca sarâhaten görüneceklerdir.⁶⁴

Molla Sadrâ, bu düşüncelerini şu âyet ve hadîse dayandırmaktadır:

“*Vahşi hayvanlar bir araya toplandıği zaman...*”⁶⁵ ve “*bazı insanlar, domuz ve maymunların kendilerinden daha güzel oldukları halde haşr edileceklerdir.*”⁶⁶

2.7. Molla Sadrâ’nın Düşüncesinde Sırat Köprüsü

Molla Sadrâ’nın düşüncesinde sıratın başka bir bakış açısıyla değerlendirildiği görülmektedir. Bu sırat namaz kılanların her namazda “*bizi doğru yola (sırata) ilet*”⁶⁷ şeklinde söyledikleri sıratıdır. O, irfani bir bakış açısıyla “Sırat, tüm peygamberlerin ve onlara tabi olanların üzerinde buldukları hak yolu, tevhid dini, tüm yüce makamlar ve Allah’a yolculuktaki sâliklerin halleridir” şeklinde bir tanım yapmaktadır. Kıyamet gününde perde kaldırıldığında mutlu olanları cennete ulaştıracak olan sırat ortaya çıkacaktır. Söz konusu sırat, bu dünyada gözlerden saklıdır. Ölüm ile perde kaldırıldığında keşf olunacaktır. Kıyamet gününde cehennem üzerine bir köprü gibi uzatılacaktır. Köprüünün başı mevkifte, sonu da cennetin kapısının

⁶² Sadrâ, *Hikmetü'l-Müteâliye*, III, 104;

⁶³ Sadrâ, *Esrâru'l-Âyât*, s. 398-400.

⁶⁴ Sadrâ, *Esrâru'l-Âyât*, s. 404-407.

⁶⁵ Tekvîr, 81/5.

⁶⁶ Sadrâ, *Esrâru'l-Âyât*, s. 406-407. Krş., Râzi, *Mefâtihi'l-Ğayb*, XXXI, 13; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 175; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 279; Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, Dârü'l-Belâğa, 1990, II, 1098.

⁶⁷ Fatîha, 2/6.

üzerinde olacaktır. O zaman insan, daha dünyada iken yapmış olduğu ameller neticesinde cehennemın üzerine uzatılan bir köprü olduğunu anlayacaktır.⁶⁸

2.8. Molla Sadrâ'nın Felsefi Ekolünü Kur'ân'ın Anlaşılması İçin Kullanması

Müfessir, tefsîr metodunu, keşf ve nakle dayandırdığı gibi, âyetlerin bâtınını keşfeden ince düşüncelere de dayandırmıştır. Kurmuş olduğu Hikmetü'l-müteâliye adlı felsefî ekolün ilkelerini, Kur'ân âyetlerinin tefsîri için istihdam etmiştir.⁶⁹ Molla Sadrâ'ya göre Kur'ân tefsîri, varlık felsefesi için bir kaynak olduğu gibi, felsefe de Kur'ân tefsîri için bir kaynaktır. Çünkü Kur'ân küllî-ilahî nizamıyla varlıktan yazılmış bir nüshadır. Böylece insanın pratik hayatında karşılaşacağı her şeyi içermektedir.⁷⁰

Molla Sadrâ, meşşâî ve işrakî felsefeyi mezcederek/sentezleyerek kendi kurmuş olduğu hikmet-i muteâliyye ekolünü âyet ve hadîslerle desteklemeye çalışmıştır. Esasen o, felsefî birikimini nasların anlaşılması konusunda kullanmıştır.

2.9. Cevher ve Araz

Molla Sadrâ, "Allah, göklerin ve yerin nûrudur"⁷¹ âyetinin tefsîrinde mevcudun (varlığın) ya cevher ya da araz olarak bilindiğini, ayrıca bu meşhur olan cevher ve araz dışında, varlıkta iki hakikî cevher ve arazın daha olduğunu belirtmektedir. Bilinen cevher ve araz, kendisinde vücûd kokusu gelen, mahiyet ve âyân-ı sabite kısımlarından

sayılmaktadır. Diğer ikisi de vücûdun kısımlarıdır. Meşhur görüşe göre, cevher; vücûd (varlık) dışında mahiyettir. Mahiyetin hakkı, mevcûd olması gerekir. Yani umumî mefhumlardan olan akl-ı vücûd mefhûmuyla birleşmiş olan mevcûdun manasının, diğer mana için sıfat olmaması gerekir. Araz; aynî vücûda göre olan mahiyettir. Aynî mevcûdiyetinin yanında bir başka şeyin sıfatıdır. Cevher ve araz; umumî mefhûmlardandır. Mevzuları da aklî mefhûmlardır.

Molla Sadrâ, hakikî olan cevher ve arazın tanımını şöyle yapmaktadır:

Hakikî cevher: Zatıyla bağımsız olan mevcuttur. Onun hüviyeti, mevcûd başka bir şeye bağlı olmaksızın zatıyla vacip olmandır. Bu da, Allah'tır.

Hakikî araz: zatı ve hüviyeti bakımından, başkasına bağlı ve cevherleşmesinde de başkasına muhtaç olmandır. Onun zat ve cevher haline gelmesi başkasıyladır. Kendisinden değildir. Onun zatı, başkasıyla değer kazanandan (المتقيم بالغير) ibarettir. Bu, birinci manaya göre cevher sûretinde olduğu gibi mevzu olsun ya da maddede olduğu gibi sûret olsun veyahut ikisinden mürekkep olduğu gibi, hem mevzu hem de sûret olsun, veyahut da diğer kısımlarda olduğu gibi, fail veya gaye olsun, mutlak olarak başkasına muhtaç olmakla nitelenen anlamında değildir.

Vacip olan Allah, tevkifi olarak Allah böyle isimlenmese de hiç kimseye muhtaç değildir. Bu manada hakikî cevher olur. Çünkü bu ismin (hakikî cevherin) Allah için kullanılması herhangi bir rivayetle bize ulaşmamıştır.

⁶⁸ Sadrâ, *Tefsîr*, I, 505.

⁶⁹ Bkz., Ahmet Rasan Sahan, "et-Te'sisu'l-Felsefi li Fehmi en-Nassi'l-Kur'ânî inde Sadreddin eş-Şirâzî", *Mecelletu Câmiâti Zî Kâr*, III-4, 2008, s. 9

⁷⁰ Sadrâ, *Mefâtiḥ*, I, 54. Ayrıca bkz., Sadrâ, *Hikmetü'l-Müteâliye*, I, 4.

⁷¹ Nûr, 24/35.

Hakikî manadaki araz: Tüm mümkinâtın varlığıdır. Mahiyet yönüyle mümkün olan meşhur anlamıyla cevher olsun, ya da araz olsun aynıdır. Çünkü tüm bu vücûdlar, Hakk'ın vücûduyla kaim olan arazlardır. Cumhurun yanında meşhur olan; arazın manasının cevherle kaim olması değildir. Aksi takdirde, bazı kelâmcıların dedikleri gibi, Allah hâdiselerin mahalli olur ya da filozoflardan Meşşâilerin cumhurunun söyledikleri gibi, ilmi sûretlerin mahalli olur. Bilakis, bu kıyam ile ilgili söylenen ve söylenecek sözlerin dışında bir anlamdır.⁷²

2.10. Hareket-i Cevheriye Görüşü

Hareket-i cevheriyeden maksat şudur: Arazların değişim ve hareketleri olduğu gibi, her şeyin cevherinin de hareketi vardır. Arazların hareketi olduğu gibi, cevherlerin de hareketi vardır. Bu görüşü ilk ortaya atan Molla Sadrâ'dır.

Molla Sadrâ hareket-i cevheriye nazariyesini şu şekilde izah etmektedir:

Her madde en düşük seviyeden evrensel harekete katılarak yükseğe doğru ilerler. Örneğin, ilk önce toprak halinde cansız bir varlık olarak görünür. Sonra bitkiye, sonra hayvana, nihayetinde de yüksek varlık mertebesi olan insana dönüşür. Ancak insanın maddî varlığında ruh ve akıl sayesinde manevî bir hüviyete dönüşerek kaybolur. Artık maddî olarak kaybolmuşsa da insanda -ruh içinde- daha yüksek ve daha güçlü bir varlığa inkılap

etmiştir. Fakat onun varlığı, bu mana âleminde sabit kalmayıp yine yükselir. Bu yükselme en yüksek merteye olan Allah'ın huzuruna ulaşınca kadar devam eder.⁷³

İnsanın varlık aşamasından başka bir aşamaya geçişte hareket-i cevheriyyenin oluşuna şu âyetleri delil getirmektedir: “*Ey insan! Şüphesiz sen Rabbinle karşı çaba üstüne çaba göstermektesin; sonunda O'na varacaksın.*”⁷⁴ “*Böylece sizin yerinize benzerlerinizi getirelim ve sizi bilmediğiniz bir âlemde tekrar var edelim diye (ölümü takdir ettik).*”⁷⁵, “*Şüphesiz biz Rabbinize döneceğiz.*”⁷⁶

Molla Sadrâ, hareket-i cevheriye teorisıyla haşri ispatlamaya çalışmaktadır. Molla Sadrâ, bu insan zatını hareket ettirenin Allah olduğunu belirtmektedir.

İnsanın yaratılmasından kıyamete kadar olan son durumunun, cevherinden dolayı Allah'a olan uzaklığı veya yakınlığı bakımından aşama aşama oluşumları vardır. Kesafetten letâfete, zâhirden bâtuna intikali, sûreten manaya, cemadattan nebatiye geçişi, hayvaniyetten beşeriliğe, cisimden ruha, dünyadan ahirette, kısacası, Allah'ın kendisine belirlediği vatanına ulaşana kadar, bir oluşumdan başka bir oluşuma geçmektedir.⁷⁷

Sadrâ, özgün teorisi, hareket-i cevherî'ye dayanarak ruhânî ve salt cismânî meâd arasında maddi olmayan cismanî bir meâdi öngörür. Ona göre varoluş bakımından ahiret, bu dünyadan farklı bir inşâ ve ibdâ' olduğundan, insanın ahirette bürüneceği sûret de bu

⁷² Sadrâ, *Tefsîr*, V, 115-118; 475.

⁷³ Alpaslan Açıkgöç, “Sadrettin Şirâzî'de Hareket Nazariyesi”, *İslamî Araştırmalar*, sayı, 2-Ekim, 1986. s. 69

⁷⁴ İnşikâk, 84/6.

⁷⁵ Vâkı'a, 56/61.

⁷⁶ Zuhuf, 43/14.

⁷⁷ Sadrâ, *Tefsîr*, I, 492-493. Ayrıca bkz., a.m., *Tefsîr*, I, 137, II, 138, 348. Hareket-i cevherî hakkında detaylı bilgi için bkz., Abdülkerim Suruç, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (Çev., Hüseyin Hatemi), İstanbul, İnsan Yay., 2008.

dünyadaki gibi tabii/fizyolojik bir suret olmayacaktır. Uhrevî varoluş düzeyinde insanlar her ne kadar aralarında bir derecelenme olsa bile var olma ve gerçekleşme bakımından bu dünyadaki maddi suretlerle karşılaştırılmayacak derecede daha güçlü, daha kâmil ve kalıcı duyuşal sûretlere sahip olacaklardır. Ancak salt cismanî meâda inanan zahirci Müslümanların sandıkları gibi uhrevî durumların şu fani, bozulan ve çürüyen duyularla idrak edilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan salt ruhanî meâda inananların da sandığı gibi bir gerçekliğe sahip olmayan hayalî/sanal varlıklar da değildir. Aynı şekilde kimi Meşşâî filozofların da anladığı gibi akli durumlar ve manevî haller de değildir. Sadrâ'ya göre uhrevî fenomenler aynî cevherî suretlerdir. Başka bir ifade ile maddi olmadıkları için her ne kadar bu dünyanın duyularıyla algılanmasalar da aynada veya ekranda gördüğümüz görüntülere benzeyen ancak fiilen onlardan daha güçlü bir varoluşta sahip suretlerdir. Bir gerçekliği olan ve duyulur varlıklardır.⁷⁸

2.11. Tenâsüh (Reenkarnasyon)

Tenâsüh; “insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen manevî unsurun (ruh ve nefis) ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi” şeklinde tanımlanır.⁷⁹ Tenâsühçüler, yeni den dirilişi kabul etmezler. Böylece onlar

ruhların ebedî olarak bedenlere geçeceğini iddia ederler.⁸⁰

Molla Sadrâ da yukarıda tanımını verdiğimiz tenâsühün kesin delillerle imkânsız olduğunu belirtmektedir. Ona göre şayet nefis (rûh) kalıcı olur, sûret (beden) değişime uğrarsa bu takdirde o tenâsühün kendisi olur ki bu durum muhaldir. Şayet insan olan şahıs yok olacak ve maymun olan şahıs varlığa gelecekte bazı insanlar helak olacak ve bazı maymunlar da ortaya çıkacaktır.⁸¹

Molla Sadrâ'da tenâsüh anlayışı filozofların verdiği tanımdan farklıdır.

O, tenâsühçülerin bu dünya hayatında, nefislerin başka hayvanî bedenlere geçişi şeklinde yaptıkları yorumları, kelimeleri yerlerinden tahrif ettikleri şeklinde izah etmektedir. O, dünya hayatında zâhiri olarak değil de, bâtini olarak insanların haşr anında niyet, amel ve inanç neticesinde bazı hayvan şekillerine gireceğini söylemekle bu anlamdaki tenâsühü savunmaktadır.

Molla Sadrâ, âyet ve hadîsleri referans göstererek tenâsühü başka bir açıdan değerlendirmektedir. O, *يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسَ أُمَّتَاتًا* “o gün insanlar amellerinin kendilerine gösterilmesi için bölük bölük kabirlerinden çıkacaklardır”⁸² âyetini yorumlarken, batınların neshiyle ilgili birçok âyetin bulunduğunu belirtmektedir.⁸³ O, anladığı anlamda nesih ile ilgili birçok âyeti zikrettikten sonra şu hadîsleri de zikretmektedir:

⁷⁸ Sadrâ, *Hikmetü'l-Müteâliye*, III, 104; Meçin, “Molla Sadrâ'da Meâd Problemi”, s. 163-164.

⁷⁹ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, (Thk.: Muhammed Abdurrahman, el-Mer'asli), Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 2012, “nsh” md., s. 132. Geniş bilgi için bkz., Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerîm b. Ebf Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihel*, Müessetü'l-'A'lâ li'l-Metbûât, Beyrût, 2006. s. 311.

⁸⁰ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-, Hüseyn b. Muhammed, b. Mufedda el- İsfehânî, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an*, (Thk.: İbrâhîm Şemşu'd-Din) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2013., s. 545.

⁸¹ Sadrâ, Tefsîr, IV, 1389.

⁸² Zilzâl, 99/6.

⁸³ En'âm, 6/38; A'raf, 7/176; Kamer, 54/48; Mülk, 67/22.

— يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى ضُورٍ نِيَّتِهِمْ

İnsanlar kıyamet gününde niyetleri sûretinde haşredilecektir.”⁸⁴

— يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى وَجْهِ مَخْتَلَفَةٍ

“İnsanlar değişik vecihlerde (şekillerde) haşredilecektir.”⁸⁵

Bu hadîslerin, batınlarının neshine ve değişimine işaret ettiğini söyleyen Molla Sadrâ, bu ümmete mensup insanların batınlarında melek, şeytan, köpek, aslan, kurt, maymun, domuz vb. suretler yerleştiğini, haşirde zahîrî olarak bu suretlerde, görüleceklerini belirtmektedir. Ona göre, “*De ki: Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size haber vereyim mi? Bunlar, kendilerini Allah'ın lânetlediği, gazabına uğrattığı, kimini maymunlara, kimini domuzlara çevirdiği kimseler ve şeytânî güçlere tapanlardır. İşte buldukları yer ve konum itibarıyla en kötü olan ve dosdoğru yoldan en çok sapanlar onlardır*” âyetinde işaret edildiği gibi, İsrailoğulları zâhîren mesh olmuşlardır.

Molla Sadrâ, Hz. Musa'nın kavminde zâhîrî mesh ile tenâsühçülerin meshi arasındaki ayrılma noktasını belirtirken, ilkinin cevazına, ikincisinin de batıl oluşuna hükmetmektedir. Ona göre, ikinci dirilişte nev'ine göre insanlardan hâsıl olacak hayvanların sayısının, bu âlemdaki gerçek hayvan nev'inin sayısından daha fazla olacaktır. Çünkü çeşitli hayvanların özelliklerinin bâtınlarında toplanması, uzun zaman yapmış oldukları amellerin kökleşmesi veya bu nefislerin, o

hayvanların gaye ve maksatların sebeplerine aşırı bağlılıklarından dolayı bu dünya hayatında bilinmeyen hayvan çeşitleri şeklindeki meshleri kıyamet gününde zâhîr olacaktır. Nefisler, kıyamet gününde domuz ve maymunların kendilerinden daha güzel oldukları sûretlerde haşır olacaklardır. Bu durum, Rasulullah'ın hadîslerinde sabit olduğu gibi, keşf ve şühûd ehline de bilinmektedir.

Molla Sadrâ, ahlak ve melekelerinden dolayı insanların sonlarının, amelleri, fiilleri, fikirleri ve niyetleri bakımından; ya melekelerin ya şeytanların veya başları aşağıya sarkmış hayvanlar cümlesinden olacaklarını belirtmektedir. O, peygamberlerin ve velilerin ruhlarının mukarreb melekler mertebesinde olacağını söylemektedir. Diğerleri ise bazı hayvan ve şeytanların sûretinde olacaklar.⁸⁶

2.12. Kuvveler

Kuvve (yeti); “geleneksel olarak hafıza/bellek, usavurma, algılama veya imgeleme gibi insanın doğuştan gelen zihin güçlerinden herhangi biri” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁷

Molla Sadrâ, “*Ve sizler de üç zevç (sınıf) olduğunuz zaman*”⁸⁸ âyetinde geçen üç zevçten kastın; üç sınıf anlamında olduğunu söylemektedir. Bunun sebebi; insanda da üç kuvve yönüyle üç idrak tipinin (idrak biçiminin) olmasıdır. Ona göre, üç kuvve şunlardır:

- Kuvvetü'l-akl (anlık yetisi),
- Kuvvetü'l-hayal (imgeleme yetisi),
- Kuvvetü'l-his (duyma yetisi).

⁸⁴ İbn Hanbel, 3, 165

⁸⁵ Muhammed Bakır el-Meclisî., *Bihâru'l-Envâr el-Câmiatu li Dureri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Müessesetu İhyâi'l-Kutubi'l-İslamiyye, Kum, 1430, VIII, 193.

⁸⁶ Sadrâ, *Tefsîr*, VIII, 679-681.

⁸⁷ M. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2012, VII, 312.

⁸⁸ Vâki'a, 56/7.

Bu kuvveler şu şekillerde kâmile ererler: Kuvvetu'l-aklîyenin kemali (olgunluğu) ilahî marifetler ve rabbanî ilimleri idrak etmektir. Bu kuvvet ile insan Allah'ın civarına ve O'nun melekûtüne ulaşır. Kuvvetu'l-hayalînin kemali; hayırlı şeyleri yapmak, güzel vasıflar edinmek ve günahları sevaplarla değiştirmektir. Kuvvetu'l-hissiyenin kemali; cismanî lezzetlerden ve bedenî arzualardan hissî olan uyumu kavramakla olur.⁸⁹

Molla Sadrâ, bu makamlara göre, insanın da üç sınıfa ayrıldığını, her bir zümrenin, ahirete göre özel halleri olduğunu belirtmiş ve Vakıa sûresinin 8. âyetinin buna işaret ettiğini ifade etmiştir.⁹⁰

Molla Sadrâ, “Onlar, bundan önce (dünyada varlık içinde) sefahata dalmış ve azgın kimselerdi. Büyük günah üzerinde ısrar ediyorlardı. Diyorlardı ki: “Biz öldükten, toprak ve kemik yığını hâline geldikten sonra mı, biz mi bir daha diriltilecekmiz, evvelki atalarımız da mı?”⁹¹ âyetlerinde anlatılan ve insanlarda mevcûd olan şer ve isyan ilkelerinin de bu üç kuvve şeklinde gerçekleştiği belirtmektedir. Ona göre insanın dünyada yaşaması için muhtaç olduğu üç kuvve vardır. Bu kuvveleri, yaratılış gayesine uygun olarak kullandığında ahirette güzel bir âkibete, şerî ve fitrî yönler dışında kullandığında ise sekâvete sebep olacaktır.

O bu kuvveleri şöyle değerlendirmektedir:

a- Kuvve-i şehviyye (istek yetisi). Bu kuvvenin görevi, çirkinlikleri işlemek ve kötülükleri defetmektir.

b- Kuvve-i gazabiyye (öfke yetisi). Bunun işlevi; galip olmak, hücum etmek ve eziyet vermektir.

c- Kuvve-i idrâkiyye (özellikle kuvve-i vehmiyye/değerlendirme yetisi). Bu kuvvenin görevi de cerbeze (kurnazlık), tuzak ve hiledir.⁹²

“Onlar, bundan önce (dünyada varlık içinde) sefahata dalmış ve azgın kimselerdi”⁹³ sözü, tefrit yönüyle kuvve-i şehviyyeye işarettir. Buna göre âyetin manası şöyledir: “Onlar, dünya hayatlarında lezzetli yemekler, içmeler ve şehvî cinsel ilişkiler içinde aşırılığa kaçır ve gayr-ı meşru şekillerde bunlardan istifa ederlerdi. Böylece onlar, lüks ve refah içinde yaşamış, günahlar işlemiş ve farzları terk etmişlerdir. “

“Büyük günah üzerinde ısrar ediyorlardı”⁹⁴ âyeti de kuvve-i gadabiyyeye işaret eder. Çünkü günah işleme konusunda ısrar etmek, bu kuvvenin şiddetli ve sebebin aşırı olmasındandır. Bundan dolayıdır ki kişi, yasaklanmış olmasına binâen ondan vaz geçmez ve ayıplanmasına rağmen tövbe etmez. Kuvve-i gadabiyye; kuvve-i şehviyyeden daha kuvvetli ve kuvve-i faaliye-i batiniyyeye daha yakın olduğu için onun, kuvve-i şehviyyeye nazaran günahı daha büyük olur. Aynı şekilde kuvvet-i vehmiyyenin günahı da diğer günahlardan daha büyük olur. Onlar, Allah'ın ölüleri diriltmeyeceğini ve putların Allah'ın ortakları olduklarını söylerler. “Diyorlardı ki: “Biz öldükten, toprak ve kemik yığını hâline geldikten sonra mı, biz mi

⁸⁹ Sadrâ, *Tefsîr*, VIII, 56

⁹⁰ Sadrâ, *Tefsîr*, VIII, 57. Sadrâ, Meşşâî geleneği izleyerek, algıyı ihsas, tâhâyüül, tevehhüm ve taakkul olmak üzere dört kısma ayırır. (Bkz., İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, Klasik Yay., İstanbul, 2015., s. 133).

⁹¹ Vâkı'a, 56/45-48.

⁹² Sadrâ, *Tefsîr*, VIII, 126.

⁹³ Vâkı'a, 56/45.

⁹⁴ Vâkı'a, 56/46.

bir daha diriltilecekmışiz, evvelki atalarımız da mı?"⁹⁵ âyeti de kuvve-i vehmiyyeye işaret eder. Bu, dirilmenin ve neşrin imkânsız olduğuna dair batıl inançtır. Bunlar, vehmi öncülleri ve yalan önermeleri birleştirerek hatalı kıyaslar yapmaktadırlar. Ya da meşhur öncüller ile gerçekle karışık önermeleri birleştirip cedel-i kıyas yaparlar.⁹⁶

2.13. Filozofları Övmesi, Bazı Şahısları ve Kelâmî veya Tasavvufî Ekolleri Eleştirilmesi

Molla Sadrâ, tefsirinde alıntı yaptığı bazı interdisipliner şahısları ve kelâmî ekolleri zaman zaman şiddetli eleştirilere tabi tutmuştur. O, sahip olduğu ilmî, kültürel ve felsefî birikiminden dolayı eleştiri sınırlarını geniş tutmuştur. Bazılarını bazı konularda sert bir şekilde eleştirdiği gibi bazen de onlara hayran kaldığı ifade etmiş ve bir kısmına da olumlu tenkidler yönelmiştir. Mesela Bakallânî, Gazâlî, Râzî'yi bazı kelâmî hususlarda eleştirirken, İbn Arabî'yi övmektedir. Kendi mezhebi dışındaki kelâmî mezheplere eleştirel bir yaklaşımla yaklaşmaktadır.

Pisagor, Sokrat, Eflatun ve Aristo'yu Peygamberi öğretilerden beslediklerini söylemektedir. Hatta bazı hadîslerle de bu görüşünü desteklemektedir. Ayrıca İsrakî filozoflardan İbn Sînâ (v. 428/1037), Fârâbî (v. 335/950) ve

Sühreverdî'yi de övmektedir. Mesela Aristo hakkında şu rivayetleri zikreder:

1- "O, Peygamberlerden bir peygamberdi. Kavmi kendisini tanımadı."⁹⁷

2- Hz. Rasulullah, Hz. Ali'ye: "Ey bu ümmetin Aristoteles'i!"⁹⁸ şeklinde hitap etmiştir.

3- Başka bir rivâyette "Ey Ali! Sen bu ümmetin Aristoteles'i ve Zu'l-karneyn'isin"⁹⁹ demiştir.

4- Rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber'in meclisinde Aristoteles'ten bahsedildi. O, şöyle buyurdu: "Şâyet, o yaşasaydı, getirdiğimi anlayacaktı. Benim dinime tabi olacaktı."¹⁰⁰

Molla Sadrâ, tefsirinde Aristo'dan uzun uzadıya nakillerde bulunmaktadır.

O, bazen isim vermeden bir kısım sûfi grupları da çetin bir şekilde tenkit etmiştir. Meselâ o, "Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaat kabul olunmaz, fide alınmaz. Onlara yardım da edilmez"¹⁰¹ âyetini açıklarken sûfilerden bir grubun, salikin/sûfinin, tam olarak marifet sınırına ulaştığı zaman günah işlemesinin kendisine zarar vermeyeceği iddiasını sert bir şekilde eleştirmektedir. Bu tür düşüncelerin, fâsit ve hayal olduğunu, bunun kendi nefsinin tecrübe etmeyenin, Allah'ın mekrinden güvende olmayanın ve nefsinin

⁹⁵ Vâkı'a, 56/47-48.

⁹⁶ Sadrâ, Tefsir, VIII, 126-127.

⁹⁷ Şemsuddin Muhâmmad b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Nüzhetü'l-Ervâh ve Revdetü'l-Efrâh fi Târihi'l-Hukemâi ve'l-Felâsîfeti, Medbeatu Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1976. s. 10.

⁹⁸ Şehrezûrî, Nüzhetü'l-Ervâh, s. 5.

⁹⁹ Yukarıda hadîs olarak belirtilen söz, sahih hadîs kaynaklarında geçmemektedir.

¹⁰⁰ Ahmed b. Abdillâh, Kitâbu ihvânî's-Sefâ, Dâru Sâdur, Beyrût, 1305 h., IV, 179 Molla Sadrâ'nın Aristo ile ilgili zikretmiş olduğu rivayetlerin sıhhati tartışmaya açıktır. Çünkü bunların hiçbir aslı yoktur. Bu rivayetler son derece münkerdir. Bilindiği gibi Resûlullah, Sahabe ve Tabiîn zamanında başta Aristo olmak üzere Yunan filozofları hakkında hiçbir malumat yoktu. Molla Sadra'nın Aristo hakkında verdiği rivayetler, İhvânü's-Sefa kitapları dışında hadîs, mu'cem, cerh ve ta'dîl gibi kaynaklarda rastlanmamaktadır.

¹⁰¹ Bakara, 2/48.

yerilmiş hayvanî ve sebu'î ahlaklarla nasıl kirlendiğini görmeyenin düşünceleri olduğunu söylemektedir. Ona göre böyle düşünen biri, övülen meleki ve ruhânî ahlaklarla bezenerek nasıl temiz ve saf olacaktır. (Bir kere) kalp aynası paslanmış. Çünkü fitrî saflıktan hiçbir iz kalmamıştır: “Hayır, hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır.”¹⁰² Böyle birisinin üzerinden çok zamanlar ve çağlar geçmeli ki; onun kalbi parlasın.¹⁰³ Yani böyle bir sūfinin, işlemiş olduğu günahlardan ötürü cehennemde uzun zaman azap içinde kaldıktan sonra kalbi saf olacak ve parlayacaktır.

Molla Sadrâ, sadece marifetullahı bilmenin yeterli olduğunu söyleyen avam sūfilerin yanlış düşündüklerini belirtmektedir. Kalbin Allah'la meşgul olup O'na şevk duyması, ancak yapacakları ibadetlerden sonra hâsıl olabileceğini, yine bunun sadece ibadetle ilgili merasimleri yaptıktan ve şeriatın emirlerine itaat ve yasaklarından kaçındıktan sonra müyesser olacağına dikkat çekmektedir.¹⁰⁴ Ayrıca o, kendi zamanındaki tasavvuf erbabını da hak etmedikleri halde cahil müritlerinin kendilerini taklid etmelerinden dolayı eleştirmektedir.

Molla Sadrâ, “dağlar gibi dalgalar onları kuşattığı zaman, dinî tamamen Allah'a has kılarak (ihlâsla) O'na yalvarırlar. Allah onları karaya çıkararak kurtardığı vakit içlerinden bir kısmı orta yolu tutar. Zaten bizim âyetlerimizi, ancak nankör hâinler bilerek inkâr eder”¹⁰⁵ âyetinin, hak yolda yürüten; şeriat, tarikat ve hakikât üzerinde olanlara uymanın ancak caiz olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre, böyle olan ancak

hakikat âlemine ulaşabilir (ihtida ehli olur). Babalar ve şeyhlerden, soy yoluyla şeyhliği iddia edenler ihtida ehli olamazlar. Böyle olanlara iktida olma (uyuma) salahiyeti olmadığı için kendileriyle onların ihtida etme yolunda hiçbir nasipleri yoktur. Biz, derinlemesine düşündüğümüzde bu zamanda şeyhliği iddia edenlerin çoğunun durumlarının böyle olduklarını görmekteyiz. Cenab-ı Hak onların ıslah etsin, sözlerini doğru kılsın. Bunlar kitap ilmine sahip olanlarla karşılaştıklarında ilmi öğrenmekten kaçınırlar. Çünkü onlar, âlimlerin yanında gördükleri ilimlerin, taklit ve taassup olarak aldıkları öğretilerine aykırı olduklarını görürler. Böylece bunlar, halkın ve müritlerin nazarında ilim öğrenmenin zilletine ve değerlerinin yok oluşuna maruz kalırlar. Şeyh olduğunu iddia edenleri, cahillerin yanında değerlerinin kaybolma endişesinden dolayı Allah'ın zikrini ve gerçek marifeti terk ettikleri için eleştirmektedir. O, onların durumlarını şu sözleriyle açıklamaktadır:

“Bunlar, Allah katında ve mukarreb melekler yanındaki yüksek dereceleri, aşağı seviyede olan kulların yanındaki yüksek makamlarına tercih ettiler. Küçük makamlarına ve küçük hisselerine yazıklar olsun! Bunlar şu âyeti okumazlar mı? “Evlerine (gümüşten) kapılar ve üzerine yaslanacakları koltuklar ve altın süslemeler yapardık. Bütün bunlar, sadece dünya hayatının geçimliğidir. Rabbinin katında ahiret ise, O'na karşı gelmekten sakınanlarıdır.”¹⁰⁶ Ayrıca Molla Sadrâ Yüce Allah'ın onlara şu misali verdiğini söylemektedir: “Hidâyet çağrısına kulak vermeyen) kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların

¹⁰² Mutaffifin, 83/14.

¹⁰³ Sadrâ, *Tefsîr*, IV, 1222.

¹⁰⁴ Sadrâ, *Tefsîr*, II, 416.

¹⁰⁵ Lokmân, 31/32.

¹⁰⁶ Zuhuruf, 43/34-35.

*durumuna benzer: Çünkü onlar sağırılar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler.”*¹⁰⁷

Onların durumu budur. Onlar, lafızların zâhirine uyup konuşurlar, bâtinî manaları ve gerçekleri görmezler. Hakikî çıkarsamalar ve marifetlerle insanın diğer hayvanlardan üstün olduklarını, defalarca işitmelerine rağmen hiçbir zaman kavrayamayacaklardır. Bunlar sürekli olarak lafız ve şekil âleminde kalacaklardır. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran bâtinî hitap yeri olan kalbi islah etmeyeceklerdir.¹⁰⁸

Sadrâ'ya göre Sûfî grupların kalpleri marifetullah'tan boşalmıştı ve bu kişiler Kur'ân, Hadîs ve kesbî bilgiyi ihmal ediyorlardı. Âlimlere gelince dinî konuları şan ve itibar aracı haline getirmişlerdi. Sadrâ'ya göre her iki grup da büyük hata içindeydi. Zira sûfîler ve dervişler, şeriatın uzak idiler. Entelektüel çevre ise gerçek bilgi olan Allah'ın bilgisinden (marifetullahtan) uzaklaşmıştır.¹⁰⁹

2.14. Dil ile İşlenen Günahların Organlarla İşlenen Günahlardan Daha Büyük Olduğu Hususu

Molla Sadrâ, büyük günah işleyenleri iki kategoride değerlendirmektedir:

- a- Nutuk (konuşma) ile işlenen günahlar,
- b- Cisim (beden) ile işlenen günahlar.

O, nutukla işlenen bazı büyük günahların, bazı mekân ve zamanlarda işlenmesi durumunda nefis üzerinde kalıcı etki yaptığını şu örnekle açıklamaktadır:

İlme mensup bir topluluk içinde olan bir yaşlı adamın, kutsal yerlerin yakınında,

eğlence yerlerinde şarkılar eşliğinde zina yapması her ne kadar, hayvanî kuvvet ile işlenmiş bir günah olsa da Rasulullah ve evladına karşı bir saygısızlık olduğundan, bu durum onun itikadının bozuk olduğuna işaret eder. Ona göre Allah katında, nutuk ile işlenen günahlar ve isyanlar, cisim/beden ile işlenen günah ve isyanlardan daha tehlikelidir. Mesela, “hani o iftirayı dilden dile doluşturuyor; hakkında hiçbir bilginiz olmayan şeyleri ağızınıza alıp söylüyor ve bunu önemsiz bir iş sanıyordunuz. Hâlbuki bu, Allah katında büyük bir günahtr”¹¹⁰ âyetini delil getirerek telaffuzla işlenen günahın Allah katında daha büyük (günah) olduğunu söylemektedir. Ona göre azap içinde ebedî kalmamanın menşei/kaynağı küfür ve küfrü gerektiren haller olup bu da nutuk ile işlenen rezaletlerden başka bir şey değildir.¹¹¹

Sonuç

Molla Sadra'nın yazdığı tefsirinde şu hususlara önem verdiği tespit edilmektedir:

1- Sadrâ, tefsirinde Kur'ân tarihi ve ilimleri, rivayet ve dirayet, tasavvuf, kelâm ve felsefe ile ilgili konuları işlemiştir.

2- Tasavvufu ilgil; zahir-batın, keşf-şuhûd, seyr u sulûk, vahdet-i vücûd, zühd ve takva, zikir, sabır, tevekkül, rıza, şüktür, vesvese ve ilham ilgili kavram ve tehliyeden önce tahliye, kalplerin çeşitleri, insan-ı kâmil, tesbih ve çeşitleri, muhabbet (sevgi), keşf ehli ile ilgili konulara yer vermiştir.

3- Tefsîr metodunu, keşf ve nakle dayandırdığı gibi, âyetlerin içyüzünü keşfeden ince düşüncelere de dayandırmıştır. Yaptığı

¹⁰⁷ Bakara, 2/171.

¹⁰⁸ Sadrâ, *Tefsîr*, V, 403-404.

¹⁰⁹ Parıldar, Molla Sadrâ'nın Ontolojisi, s. 12 -13.

¹¹⁰ Nûr, 24/15.

¹¹¹ Sadrâ, *Tefsîr*, V, 378-379.

bâtinî yorumlar genellikle zâhiri mana ile çelişmemektedir.

4- Molla Sadrâ, bu dünya hayatının hayal, ahiretin ise gerçek bir yaşam yeri olduğunu sürekli olarak tefsirinde dile getirmektedir. Bu yönüyle filozof ve müfessir olduğu gibi gerçek bir sufi olarak da görülmektedir.

5- Molla Sadrâ, ağırlıklı olarak irfânî konulara değinmekte ise de aynı şekilde edebî inceliklere, kelâmî ve felsefî konulara ve rivayetlere de yer vermektedir. Kelâm ve felsefe konularında bazı orijinal fikirleri görülmektedir.

6- İrfâna sahip olmadıklarından ve tarikat şeyhliğinin babadan oğula intikal etmesinden dolayı kendi zamanındaki bazı mu-tasavvıfları eleştirmektedir.

7- Molla Sadrâ'nın âyetlerin zâhir yorumlarını yaptıktan sonra işarî tefsire baş-larken bazı anahtar ifadeleri kullandığı da tesbit edilmiştir.

8- Caferî olan Molla Sadrâ'nın, mezhebî taassuptan uzak bir şekilde telif ettiği tefsiri, tefsir alanına farklı bir bakış açısı sağlamıştır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs a'mmâ İştihere mine'l-Ehâdîsi a'la Elsineti'n-Nâs*, I-II, Mektebetü'l-Kutsî, Kâhire, 1351 h.
- Açıkgenç, Alpaslan, "Molla Sadrâ" *DİA*, DİBY, Ankara, 2005., XXX, 259-265.
- Açıkgenç, Sadrettin Şirâzî'de Hareket Nazariyesi, *İslamî Araştırmalar*, sayı, 2-Ekim, 1986.
- Beğâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed b. el-Ferrâ, el-Beğâvî, *Meâlimetü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'ân*, (thk. Abdü'r-Razık el-Mehdî), I-V, Daru İhyâi et-Turasi'l-'Arabî, Beyrût, h. 1420.
- Beyzâvî, Kazî Nasuru'-Dîn Ebî Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru'te'vîl*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1999.
- Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, dâru'n-Nefâis, (Thk.: Muhammed Abdurrahman, el-Mer'aşî), Beyrût, 2012.
- Gecit, Mehmet Seyid, *Molla Sadrâ'nın Kur'ân Yorumu*, Ensülüs Yayınları, İstanbul, 2019. (Yazarın Doktora Tezinin kitaplaşmış halidir.)
- Hançerlioğlu, M. Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
- Hamanei, Muhammed, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâlîye* (Çev.: Sedat Baran), Denge Yayınları, İstanbul, 2006.
- İbn Abdillâh, Ahmed, *Kitâbu ihvânî's-Sefâ*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1305 h.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, I-VIII, Müessesetü'l Kurtuba, Kahire, tsz.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb, Hüseyin b. Muhammed b. Mufeddal, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, (Thk.: İbrâhîm Şemşu'd-Din) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2013.
- Kalın, İbrahim, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, Klasik Yay., İstanbul, 2015.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtaza b. Şâh Mahmûd, *İlmu'l-Yakîn*, Dâru'l-Belâğa, 1990.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir b. Fereh el-Ensârî, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-X, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire, 1964.
- Meclîsî, Muhammed Bakır, *Bihâru'l-Envâr el-Câmiatu li Dureri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Müessesetu İhyâi'l-Kutubi'l-İslamiyye, Kum, 1430.
- Meçin, Mahmud, "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi", *Artuklu Akademi Journal of Artuklu Academia*, I-1, Mardin, 2014.

- Mian, M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Nasr, Hüseyin, "Molla Sadrâ Hayatı ve Eserleri", Hüseyin Ziya, *İslam Felsefe Tarihi* içinde, I-II, Açılım Kitap Yay., İstanbul, 2011.
- Nasr, Hüseyin, "Nazarî İrfân, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", (Çev.: Adnan Arslan) *İslam Araştırmalar Dergisi*, 19, 2004.
- Parıldar, Sümeyye, *Molla Sadrâ'nın Ontolojisinde Varlık ve Mahiyet*, (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008.
- Pürcevâdî, Nasrullah, "On iki İmam Şîliğinde Tasavvufa Muhalefet", (Çev.: Abdullâh Kartal) *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, XI-1, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et- Teymî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I-XXXII, Dâru İhyâi et-Turâsi'l-A'râbî, Beyrût, 1420 h.
- Sadrâ, Muhammed b. İbrahim, *Esraru'l-Âyât*, (Thk.: Muhammed Ali Câvdân- Muhammed Rıza Ahmedî Burûcerdî), İntişarat-ı Bonyad-i Hikmet-i İslami Sadrâ, Tahran, 2000.
- Sadrâ, Muhammed b. İbrahim, *el-Hikmetu'l-Mutaaliyye fi'l-Esfâr el-Aklîyyeti'l-Erbaati*, I-V, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1990.
- Sadrâ, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-II, Müessesetu't – Tarihi'l Arabî, Beyrût, 1999.
- Sadrâ, *Müteşâbihâtü'l-Kur'ân*, (Thk.: Muhammed Ali Câvdân-Muhammed Rıza Ahmedî Burûcerdî) İntişarat-ı Bonyad-i Hikmet-i İslami Sadrâ, Tahran, 2000.
- Sadrâ, Muhammed b. İbrahim el-Kavvâmi Sadrettin eş-Şîrâzî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerim*, İntişarat-ı Bonyad-i Hikmet-i İslami Sadrâ, Tahran, 2000, VI, 18.
- Sahan, Ahmet Rasan, "et-Te'sisu'l-Felsefi li Fehmi en-Nassı'l-Kur'ânî inde Sadreddin eş-Şîrâzî", *Basra Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*,
- Sedûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyhi el-Kûmî, *Meânî'l-Ehbâr*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1338.
- Sevgi, Mehmet Ali, "Identity Among Turkish Shi'is: An Ethnographic Study", *Religions*, 14(2), 2023, s. 142.
- Surûç, Abdülkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (Çev., Hüseyin Hatemî), İstanbul, İnsan Yay., 2008.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Durru'l-Mensûr fi Tefsîr bi'l- Me'sûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrût, tsz.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdî'l-Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihel*, Müessesetü'l-'A'lâ li'l-Metbûât, Beyrût, 2006.
- Şehrezûrî, Şemsuddin Muhâmmed b. Mahmûd, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Revdetü'l-Efrâh fi Târihi'l-Hukemâi ve'l-Felâsifeti*, Medbeatu Meclîsi Dâireti'l-Meârîfi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1976.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Amulî Ebû Ca'fer, *Camiu'l-Beyan fi Te'vîli'l-Kur'ân*, (Thk.: Ahmed Muhammed Şakîr) Müessesetü'l-Risale, b.y., 2000.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan b. el-Fadl, *Mecme'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrût, 1997.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*, I-III, Daru'l-Hadîs, Kâhire, 2012.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed, *el-Keşşâf an-Hakâiki Ğevâmidî'l-Tenzîl*, I-IV, Daru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407 h.
- Zencanî, Ebu Abdillâh, *el-Feylasuf el- İrani el- Kebîr Sadrettin eş-Şîrâzî (Molla Sadrâ) Hayatuhu ve Usûlü Felsefetihi*, Müessesetü'l-Keyhan, Tahran, 1419 h.
- Zerkeşî, Bedru'd-Din Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi U'lûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006.
- Zirikî, Hayru'd-Din *el-A'lam Kamûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Muste'rabîn ve'l-Müşteşrikîn*, Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, Beyrût, 1979.

MİSBAH

CONTEMPORARY RELIGIOUS
STUDIES

ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

ISSN 2146-2569



جامعة
المصطفى
العالمية
مساهمة تركية



Turkey Representation
Office of al-Mustafa
International University