

**MOLLA SADRÂ'DA ALLAH'I BİLMENİN İMKÂNI VE O'NUN
HAKKINDA KONUŞMANIN SINIRLARI**

**The Possibility of Knowing Allah and The Limits of Speaking About Him
in Mulla Sadra**

HÜSNÜ AYDENİZ

Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk İslam Düşüncesi Tarihi
Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Atatürk University Faculty of Letters Department of Philosophy / Department
of History of Turkish – Islamic Thought, Erzurum, Turkey

husnuaydeniz@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0677-3832

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 13 Ocak 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 20 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.860341>

ATIF/CITE AS:

Aydeniz, Hüsnü, "Molla Sadrâ'da Allah'ı Bilmenin İmkânı ve O'nun Hakkında Konuşmanın Sınırları",
Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/ June 2021) 20/1: 347-376

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

The Possibility of Knowing Allah and The Limits of Speaking about Him in Mulla Sadra

Abstract

The main purpose of this article is to put forward an alternative approach that tries to express the possibility of knowing Allah and the limits of talking about him. In the history of thought, there are many ideas expressed about God that point to different elements. The difficulty in expressing issues related to the metaphysical dimension within the boundaries of language has caused these approaches to be largely incomplete. However, it seems essential to consider all alternatives in comprehension and expression activities. Thus, the deficiencies encountered in any statement can be partially corrected by the means of another. As some contemporary thinkers have noted, the Islamic tradition of thought, with its rich experience, has the potential to make serious contributions to meaning in the modern era, when it can go beyond simply repeating phrases and its inspirational aspects are brought to the fore. However, it should be noted that there is no guarantee that every problem will be solved, especially in such a matter. In this context, at the first stage of the study, the views of Mullah Sadra, who has an important place in Islamic thought schools and who is accepted as one of the representatives of the tradition of knowledge, were focused on and the framework of his ontological approaches were tried to be determined. The rationale for such a justification is to emphasize the deep relationship between ontology and epistemology and to determine the sensitivity and skill of Sadra on this issue. The ultimate truth that Sadra, who accepts existence and positions his entire system on this thought, reached at the end of this process, is the statement that the use of an apophatic language about Allah is mandatory. At this point, it was tried to show that although he was seriously influenced by the thinkers who used such a language in the previous periods, he was a remarkable thinker with his unique aspects. It has great importance that he is located at the intersection of the topics discussed especially by philosophy, theology and Sufism, and his effort to build a harmonious structure. Therefore, the first title of the work includes the foundations and framework of Sadra's apophatic language. Particularly, his criticisms of the comprehensive articulation of the problems caused by the **simile** language and the effect of excessive exaggeration in the representational language on moving away from reflecting the truth seem noteworthy. Then, the cognitive process that people go through from their entry into the realm of being to their return to the real being is examined. Thus, the connection

between Sadra's understanding of existence and understanding of knowledge was tried to be put forward more clearly, in other words his discourses on the hierarchical structuring in existence and human dimension are emphasized. It is possible to understand this hierarchy as a tightly linked chain that reflects divine wisdom. Although Sadra argues that apophatic language is finite, he is aware that one cannot remain completely silent about Allah. For this reason, in the third stage of the study, the opinions of Sadra about the bases such as text (nass), wisdom, science and unveiling (muqâshafah) on which people can utilize while talking about Allah are discussed. In this respect, his thoughts can be seen as an important alternative for approaches that both completely ignore the hierarchy of existence and deny the special position of the human being in the world, and ignore the ties that facilitate a better understanding of the relationship between beings. In the last part, how the representative language that people necessarily use can be used is examined in the context of the approaches expressed by Sadra. In this way, in the last two stages, it was attempted to show how the existence and knowledge focused on the first two stages affect the boundaries of discourse. Throughout the study, the works of Sadra, especially Esfar, were taken as a central reference and in order to make more in-depth analysis of some subjects, it was tried to benefit from the sources that have increased in number and published in Turkish in recent years.

Keywords: Islamic Philosophy, Mulla Sadra, Religious Language, Knowledge, Knowing the God, The Systematic Ambiguity of Existence.

Molla Sadrâ'da Allah'ı Bilmenin İmkânı ve O'nun Hakkında Konuşmanın Sınırları

Öz

Bu makalenin temel amacı, Allah'ı bilmenin imkânı ve O'nun hakkında konuşmanın sınırlarını dile getirmeye çalışan alternatif bir yaklaşımı ortaya koymaktır. Düşünce tarihi içerisinde Tanrı hakkında dile getirilen ve birbirinden farklı unsurlara işaret eden pek çok anlayış bulunmaktadır. Metafizik boyutu ilgilendiren hususların dilin sınırları çerçevesinde ifade edilmesindeki zorluk, bu yaklaşımların büyük oranda eksiklikler taşımasına neden olmuştur. Ancak anlama ve ifade etme faaliyetlerinde, bütün alternatiflerin dikkate alınması elzem görünmektedir. Böylece, herhangi bir ifadede karşılaşılan sorunlar, bir diğerinin vasıtasıyla kısmen de olsa giderilebilir. Kimi çağdaş düşünürlerin belirttiği gibi, İslam düşünce geleneği zengin birikimiyle, salt ibarelerin bir tekrarı olmanın ötesine geçirilebildiği ve ilham verici yönleri ön plana çıkarıldığı zaman çağdaş dönemdeki anlamlandırmalara ciddi katkılar yapma potansiyeli taşımaktadır. Yine de özellikle böyle bir konuda her sorunun çözülmesinin bir garantisinin bulunmadığını belirtmek gerekir. Bu bağlamda, çalışmanın ilk aşamasında İslam düşünce ekolleri içerisinde önemli bir yere sahip olan ve irfan geleneğinin temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Molla Sadrâ'nın görüşleri üzerine odaklanılmış ve onun ontolojik yaklaşımlarının çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır. Böyle bir temellendirmenin gerekçesi, ontoloji ile epistemoloji arasındaki derin ilişkinin vurgulanması ve Sadrâ'nın bu konudaki hassasiyetinin ve üslubundaki maharetin tespit edilmesidir. Varlığı asıl kabul eden ve bütün sistemini bu düşünce üzerine konumlandıran Sadrâ'nın bu sürecin sonunda ulaştığı nihai gerçek, Allah hakkında tenzihî bir dilin kullanılmasının zorunlu olduğu ifadesidir. Bu noktada onun kendisinden önceki dönemlerde böyle bir dili kullanan düşünürlerden ciddi bir şekilde etkilenmekle birlikte, özgün olarak nitelendirilebilecek yanlarıyla dikkat çekici bir düşünür olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Özellikle onun felsefe, kelam ve tasavvufun tartıştığı konuların kesişim noktasında yer alması ve ahenkli bir yapı inşa etme gayreti büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla çalışmanın ilk başlığı Sadrâ'nın tenzihî dilinin dayanaklarını ve çerçevesini içermektedir. Özellikle teşbihî dilin doğurduğu sorunların kapsamlı bir şekilde dile getirilmesi ve temsilî dilde aşırıya kaçmanın hakikati yansıtmaktan uzaklaşmaya yaptığı etkiye dair eleştirileri dikkate değer görünmektedir. Ardından, insanların varlık alanına girişlerinden tekrar Gerçek Varlığa dönüşlerine kadar geçirdikleri bilişsel süreç irdelenmiştir. Böylece Sadrâ'nın

varlık anlayışı ile bilgi anlayışı arasındaki bağ daha açık bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmış; varlıktaki ve insani boyuttaki hiyerarşik yapılanmaya dair söylemleri üzerinde durulmuştur. Bu hiyerarşinin ilahi hikmeti yansıtacak şekilde birbirine sıkı bir şekilde bağlanmış bir zincir olarak anlaşılması mümkündür. Sadrâ, tenzihî dilin nihailiğini savunsa da, insanın Allah hakkında büsbütün suskun bir konumda kalamayacağını farkındadır. Bu nedenle çalışmanın üçüncü aşamasında insanın Allah hakkında konuşurken ne gibi araçlardan yararlanabileceği konusunda Sadrâ'nın üzerinde durduğu nass, akıl, ilim ve mükâsefe gibi dayanaklara ilişkin düşünceleri ele alınmıştır. Bu yönüyle onun düşünceleri hem varlık hiyerarşisini bütünüyle yadsıyan ve insanın dünya içerisindeki özel konumunu reddeden hem de varlıklar arasındaki ilişkiyi daha iyi kavramayı kolaylaştıran bağları göz ardı eden yaklaşımlar için önemli bir alternatif olarak görülebilir. Son kısımda ise insanların zorunlu olarak başvurdukları temsilî dilin ne şekilde kullanılabileceği, Sadrâ'nın dile getirdiği yaklaşımlar bağlamında incelenmiştir. Böylece son iki aşamada, ilk iki aşamada üzerinde durulan varlık ve bilginin, söylemin sınırlarını nasıl etkilediği gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışma boyunca başta Esfar olmak üzere, Sadrâ'nın eserleri merkezi bir referans olarak ele alınmış ve kimi konuların daha derinlikli analizlerinin yapılması amacıyla, son yıllarda sayıları artan ve Türkçe yayımlanmış olan kaynaklardan da yararlanılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Molla Sadrâ, Din Dili, Bilgi, Tanrı'yı Bilmek, Teşkiik

Giriş

Tanrı hakkında düşünme ve anlaşılabilir bir söylem inşa etme, düşünce tarihinin en kapsamlı ve zor uğraşlarından biridir. Bunun temel nedeni, Tanrı kavramıyla ilgili ontolojik, sosyolojik, kültürel ve gramatik açıdan bazı belirsizliklerin bulunmasıdır.¹ Her şeyden önce Tanrı kavramı ontolojik anlamda tahayyül ve tasavvur edilen varlıklardan “başka” olan bir varlığa işaret etmektedir. Varlığın enginliği karşısında insanların sahip oldukları bilişsel sınırlılıklar ve zihindeki dile getirmeyi engelleyen faktörler dikkate alındığında, dilin yetersizliği daha iyi görülmektedir. Bu açıdan işaret edilenin yansıtılmasındaki başarısızlık inkâr edilemez bir hakikate bürünür. Aynı zamanda sınırlı bir şekilde ortaya konan her ifade bir diğeriyle karşılaştırıldığında “paradoksal” olarak nitelendirilmekten uzak kalmaz.

¹ Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 23.

Doğal olarak bu durum negatif bir dilin kullanılması sonucunu doğurmaktadır.² Ancak negatif dilin de nihai bir çözüm sunduğunu söylemek oldukça güçtür. Böylece teşbih yahut temsil gibi alternatiflere yönelmek zorunlu olmaktadır. Buna rağmen paradoks, varlığını güçlü bir şekilde sürdürecektir.³

Din dili bağlamında yapılan ve konunun daha da karmaşık bir boyuta ulaşmasına neden tartışmalar İslam düşünce geleneğine mensup düşünürlerin de zihnini fazlasıyla meşgul etmiştir. Düşünürler İslam dininin belirlediği ana çerçeveyi göz önünde bulundurmamak ve asli unsurların işaret ettiği hususlara dikkat etmek kaydıyla, ait oldukları alt kimliklerin yöntem ve söylemlerinden istifade etmeye ve kendilerine ait özgün yaklaşımları çerçevesinde konuyu ele almaya çalışmıştır. Bu düşünürlerden biri de irfan geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Molla Sadrâ'dır (1571-1641).⁴

Düşünce sistemini inşada farklı kaynaklardan istifade eden Molla Sadrâ'nın yaklaşımlarının eklektik bir yapıya sahip olduğu şeklinde bazı değerlendirmeler dile getirilmekle birlikte, böyle bir değerlendirmenin yanlış olduğunu, onun zahir ile bâtını "hünerli" bir şekilde uyumlu hale getirdiğini ve bunun ise eklektik olmaktan ziyade, sağlam ve homojen bir düşünce sistemine karşılık geldiğini iddia edenler bulunmaktadır.⁵ Ancak, Presokratik düşünürlerden İsrâkîlere kadar pek çok düşünür ve düşünce ekolüne yapılan atıflar son derece geniş bir birikimin izlerinin ondaki etkilerini göstermektedir.⁶ Bu durum Sadrâ'nın fikrini ortaya koymada önemli bir güçlük oluştursa da, her hâlükârda Molla Sadrâ'nın düşüncesini Müslüman mutasavvıf ve farklı kültürlerde temayüz etmiş olan pek çok irfânî düşünce mensubunun dile getirdiği "ezelî hikmet" in bir yeniden yaratımı (recreation)⁷ olarak tanımlamak ve "Hikmet-i Mûteâliye"⁸ olarak isimlendirmek mümkün görünmektedir.

² Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 86.

³ Metin Yasa, İbn Arabî'de Tanrı Merkezi Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 23 vd.

⁴ Bk. Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 60 vd.; Sedat Baran, "Molla Sadrâ'da Vâcibül-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Siddikî", *Diyanet İmi Dergi* 56 (2020), 208 vd.

⁵ Bk. Çulâmhüseyn İbrâhîmî Dinânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, haz. Ozan Kemal Sarılioğlu, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 169; Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 34.

⁶ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 17; Seyyid Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Denge Yayınları, 2006), 42.

⁷ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 87-88.

⁸ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye*, 47.

1. Allah'ın Zatı Hakkında Tenzihî Dil

Sadrâ'nın düşüncesinin temel hedefi tenzih makamına ulaşılmasıdır. Ayrıca, Allah varlığın aslı ve kaynağı olarak görüldüğü için öncelikli olarak O'nunla ilgili nihai söylemi ortaya koyan tenzihî yaklaşımla başlamak yerinde olacaktır.

Allah'ın zatı hakkında konuşmanın ontolojik açıdan ne kadar zor olduğu bilinmektedir. Bu durum kimi düşünürleri büyük oranda negatif bir dile yönlendirmiştir. Molla Sadrâ da insanın Allah'ı bilme sürecindeki yetersizliğinin farkındadır⁹ ve “varlığı” tanımlamaya çalışmak en başından hata olarak görülmektedir.¹⁰ Ancak bir varlığın tanımının yapılamaması, onun bilinemeceği anlamına gelmez.¹¹

Bu sınırlılıklar dikkate alındığında Allah hakkında düşünmek ve bu düşüncelerin dile getirilmesi nasıl mümkün olabilir? Bunun çerçevesinin belirlenmesinde, Sadrâ varlığın faili ve gayesinin bilinmesinin zatın kendisinden hareketle yahut aklın ve nefsin varlığından, maddeden ve maddenin hareketlerinden istidlalde bulunmak üzere beş farklı yolla mümkün olduğunu iddia eder. Ancak bunlardan ilki olan “Zatın varlığından hareketle O'na ulaşmak” en geçerli yöntemdir. Nitekim Kur'an'da¹² da bunun vurgulandığı görülmektedir. Zira Allah yarattığı varlıkların kendisine delalet etmesinden yücedir.¹³ Allah'ın varlığının bilgisi fitri olarak insanın özüne yerleştirilmiştir. Öyle ki, aklı selim sahibi olanların O'nun varlığını inkâr etmesi, zaruriyyatı inkâr etmek anlamına gelecektir.¹⁴

Bu suretle Sadrâ Allah'ın varlığının herhangi bir şeye bağlı olmadığını ve O'nun “Mutlak Varlık/Mutlak Gayb” olduğunu, hiçbir isim ve sıfatının bulunmadığını, idrak sınırları içerisinde bilinemeceğini, O'na ilişkin atıfların tümünün akıl ya da vehimdeki bir kavram olduğunu, sayısal anlamda bir olmadığını, cins ve türe konu olmadığını, bir burhan ile tanınmayıp bir ölçü ile ölçülemez olduğunu ve bunların O'nun varlığının illetleri değil, zuhurunun şartları olduğunu söyler.¹⁵ Bu nedenle, Hakk'ın diğer varlıklara istidlalde

⁹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa* (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1990), 3/312.

¹⁰ Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir – Metafizîğe Giriş*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 36 vd.

¹¹ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 32.

¹² Fussilet 41/53; Âl-i İmrân 3/18; el-Furkân 25/45.

¹³ Molla Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: Müessesesi-i Mütalâat ve Tahkikât-ı Ferheng-i Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1363), 239.

¹⁴ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 241.

¹⁵ Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 101; *Esfâr*, 2/331-332; *Mefâtihü'l-Ğayb*, 321; *Meşâ'ir*, 142.

bulunarak tanınmaya çalışılması, gereğince bir tanımaya imkân vermez.¹⁶ Allah hakkında dile getirilebilecek en önemli husus; O'nun varlığın kendisi olmasıdır. İzfâfen varlık adı verilen diğer şeylerin ötesinde hakiki ve mutlak olan yegâne varlık O'dur. Kendisi sebebiyle kaim, zatiyla mevcut, kendisinin bir gayesi olmamakla birlikte en yüce gaye olan, bütün hakikatlerin kendisinde nihayete erdiği, sirayet eden, yayılan, etkide bulunan ve mahza hayr olan varlıktır.¹⁷ Kendisinde herhangi bir "imkân"ın bulunmaması bakımından Zorunlu Varlık'tır; kusur ve eksikliklerden berîdir. Onun dışındaki varlıklar ise özleri itibarıyla mümkün oldukları için kusurlu ve muhtaç varlıklardır.¹⁸

Bu açıdan Vacibü'l-vücûd tek ve hakikat olmaktan başka bir şeyle tavsif edilemez. O'nun bir özdeşi, ortağı ve benzeri yoktur. Herhangi bir kategoriyle nitelendirilmesi mümkün olmadığı için zatına zait sıfatlara sahip olduğundan söz edilemez.¹⁹ Bu nedenle akıl ve fikir ehli olan insanlar salt takdise, mutlak tenzihe ve eksikliklerin kesin bir şekilde olumsuzlanmasına yönelirler.²⁰ Bunun temelinde Allah için herhangi bir değişimin olmaması yatmaktadır. Çünkü her bir sıfat tek bir asılda tahakkuk eder.²¹ "Hareketin çocuğu" olarak isimlendirilebilecek olan zaman da ilahi boyutta bulunmayan bir olgudur. Bu boyutta "değişim, zeval, geçmiş ve gelecek"ten değil, sadece "sebat, kararlılık ve huzur"dan söz edilebilir.²² Bu nedenle Allah için başlangıcı ve sonu olmayan bir "ömür"ün var olduğunu düşünmek yerine, O'nun geçmiş ve geleceği içeren bir zaman kavramının dışında olduğunu kabul etmek doğru olacaktır.²³

Bu tarz bir söylemin bütünüyle bir suskunluğa neden olacağı göz ardı edilemez. Zira dile konu olan bir varlık, mutlaka işarete konu olacaktır. Ancak Sadrâ "olumsuz bir şeyin olumsuzlanmasının" varlığı; eksikliğin olumsuzlanmasının ise kemale delalet ettiğini söyler.²⁴ Tenzihî de olsa, böyle bir zarurete istinaden Sadrâ'nın "mürekkebe olmayan" anlamında "basit" ifadesini Allah için kullandığı görülmektedir. Buradaki basitlik madde-suret,

¹⁶ Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 61; Molla Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 22-23.

¹⁷ Sadrâ, *Esfâr*, 1/54; 6/117; *Meşâ'ir*, 122. Buradaki sirayet etme ve yayılmanın hulûl ve ittihat anlamına gelmediğinin altının çizilmesi gerekmektedir. *Esfâr*, 6/108.

¹⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 1/206-207.

¹⁹ Sadrâ, *Esfâr*, 6/107; *Mefâtihü'l-Ğayb*, 243.

²⁰ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 51; 324; 259.

²¹ Sadrâ, *Esfâr*, 6/120.

²² Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 29.

²³ Bk. Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 79.

²⁴ Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1360), 50; *Esfâr*, VI/114.

mahiyet-vücûd, zaman-mekân ve ölçü gibi terkibe delalet eden unsurların bulunmayışı olarak anlaşılmalıdır.²⁵ Hakikati basit olan, en yüksek ve tam olandır.²⁶ Bir varlığın “Basit” olması onun hakkında varlık ve mahiyet şeklinde bir ayırım yapma imkânını ortadan kaldırmış ve bu da Sadrâ'yı zat-sıfat ayırımını reddetmeye yönlendirmiştir.²⁷ Zira bu durumun teşbihten kaçınayım derken ta'tile yol açma problemini doğurması muhtemel olup, Sadrâ'nın da bunun farkında olduğu görülmektedir.²⁸ Ancak burada onun kastettiği şey zata eklenen sıfatların bulunduğu reddedilmesidir. “Dolayısıyla öz-nitelik ayırımı reel ve ontolojik manada değil; kâmil bir tevhide sahip olmak, niteliklerini özünden ayrı görmemek”²⁹ şeklinde anlaşılmalıdır.

Tenzihî dile başvurmanın temel nedenlerinden biri de, Allah-âlem ilişkisinin mahiyetinin tam anlamıyla kavranamaz olmasıdır.³⁰ Allah'ın mutlak bir varlık olduğunu benimseyen herhangi bir inanç, zorunlu olarak O'nunla âlem arasında bir ilişkinin bulunduğunu da kabul edecektir. Ancak bu ilişkinin mahiyeti üzerine mütekâmil bir şey söylemek olanaksızdır. Zira bu ilişki zarf-mazruf, hal-mahal veya ârız-maruz ilişkisine kıyas edilemez.³¹ Sadrâ'nın bu noktadaki önerisi, bütün aşırılıklardan uzak bir tavrın benimsenmesi yönündedir. O, katı teşbihî dili “dişil”, katı tenzihî dili “eril”, bu ikisinin bir araya getirilmesini ise “cinsiyeti belirsiz (hünsa)” bir tavır olarak betimlemekte; doğru olan yöntemi “ilahi vahdeti” benimseyenlerin tavrı olarak ifade etmektedir.³² Önceki paragraflarda dile getirilen yaklaşımlar ile sonraki iki paragrafta belirtilen hususların telifinde zorluk yaşanması muhtemeldir. Bu zorluğu aşma sadedinde, ılımlı bir tenzihî dilin onun tarafından benimsendiğini söyleyebiliriz.³³ Örfi dil bize bir dereceye kadar yardım etse de, meselenin çok boyutlu ve derin bir mahiyete sahip olması onun açtığı ufku sınırlı kalmasına neden olmaktadır.³⁴

²⁵ Molla Sadrâ, “Risâletü Halki'l-â'mal”, *Mecmuatu Resâli Felsefiyye li-Sadreddin Muhammed eş-Şîrâzî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2001), 316; *Esfâr*, 1/50; 4/16; 6/100-101; *Meşâ'ir*, 40; 136.

²⁶ Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 25; *Esrârü'l-Âyât*, 26; 32.

²⁷ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 254; *Esrârü'l-Âyât*, 38. Bk. Salih Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 62-63.

²⁸ Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 28; *Esrârü'l-Âyât*, 40.

²⁹ Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*, 65.

³⁰ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdi Dersleri*, 164.

³¹ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdi Dersleri*, 124.

³² Sadrâ, “Risâletü Halki'l-â'mal”, 318-319.

³³ Sadrâ *Esfâr*, 2/344. Bk. Naim Döner, “Cuma Suresi Örneğinde Molla Sadrâ'nın Tefsir Metodu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2016), 148.

³⁴ Bk. Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdi Dersleri*, 127.

2. İnsanın Allah'ı Bilme Serüveninin Epistemik Seyri

Çalışmanın bu bölümünde insanın Allah'ı bilme sürecinin ontolojik temeli ve bu temele istinaden geçirilen bilişsel değişim üzerinde durulacaktır. Sadrâ, insanın sürekli olarak bilişsel bir “seyir” içerisinde olduğunu dile getirdiği için başlıkta böyle bir ifade tercih edilmiştir.

Ontolojik durum dikkate alındığında, Molla Sadrâ'nın varlığın mahiyete önceliği düşüncesini ortaya koyan *Asâletü'l-vücûd* kavramının büyük bir önem taşıdığını ifade etmek gerekir.³⁵ Bu yönüyle vücûd, varlığının ispatına gerek olmayan ve her varlığın fitrî olarak tecrübe ve idrak ettiği; mevcudata varlık veren ve tezahür ettiği şeyleri karanlıktan aydınlığa çıkarandır.³⁶ Allah'ı bilmek isteyenler öncelikle varlığın “aslı” olan Vacibü'l-vücûd'a ulaşmak durumundadır.³⁷ Nitekim Sadrâ bunu veciz bir ifadeyle dile getirir: “Kâinattaki her şey ya vehim veya hayal; ya aynalardaki akis veyahut da bir zilâl...”³⁸

Allah, Sadrâ tarafından “vücûd” ve “nur”un özdeş olduğu bir varlık olarak nitelendirilmekte ve bu anlayış “Allah göklerin ve yerin nurudur.”³⁹ ayetiyle temellendirilmektedir.⁴⁰ Ardından “Yaratan hiç bilmez mi.”⁴¹ ayeti O'nun bilmesi ve bilinmesine dayanak yapılır. Görüldüğü gibi Allah'ın bilen olmasından önce gelen niteliği varlık olmasıdır. Sadrâ'nın bu vurgusundaki temel amaç, Allah'ın, yarattığı varlıklara tâbi bir varlık olduğunun tasavvurunu engellemektedir.⁴² Allah her şeyden önce bilen ve bilinendir. Bu, hiçbir engelin O'nu gölgeleyememesinin bir sonucudur.

Buna mukabil varlığın temeli olması nedeniyle, diğer şeylerin idrak edilmesi Hakk'ın bilinmesiyle ve O'nunla olan bağlantıları nispetinde gerçekleşir.⁴³ Doğru yöntemi kullanan herhangi bir kişi O'nun zatını, sıfatlarını ve fiillerini bilmek için O'ndan başka bir şeyin aracılığına ihtiyaç duymaz. Nitekim Kur'an'daki pek çok ayet buna işaret etmekte ve bundan uzak kalmak en büyük cehalet olarak nitelendirilmektedir.⁴⁴

³⁵ Sadrâ, *Esfâr*, 1/35 vd.

³⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 1/63 vd.; 4/91 vd.; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 256.

³⁷ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 174.

³⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 1/47.

³⁹ Nûr 24/35.

⁴⁰ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 233; *Meşâ'ir*, 128.

⁴¹ el-Mülk 67/14.

⁴² İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 125.

⁴³ Sadrâ, *Esfâr*, 1/116-117; 2/363; 6/25.

⁴⁴ el-Fussilet 41/53.

Bu süreçte Allah tecelli etmek suretiyle varlığı izhar, bu tecellileri kesmekle de yok etmekte; küçük veya büyük kıyamet dediğimiz olay vuku bulmakta ve âlemin mevcudiyeti ortadan kalkmaktadır.⁴⁵ Dolayısıyla Sadrâ'nın düşünce sisteminde yaratmanın bir anda olup biten bir durum olmaktan ziyade, "her yaratmanın yeni bir tecelli"⁴⁶ olarak görülmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim İslam tasavvufunda sıklıkla atıfta bulunulan "Allah'ın insana ruhundan üflediğine"⁴⁷ ilişkin ayetlerin Sadrâ tarafından böylesi bir ontolojik temellendirilmede kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda "Rahman'ın nefesi"nin varlıkların mahiyetlerine yayılmış olduğu ve âlemde tezahür ettiği kabul edilmektedir. *Vücûd-ı münbasit* kavramı da buradan türemiştir.⁴⁸ Basitçe "kâinat kitabı" olarak isimlendirilen bu yapı insan tarafından gereğince okunduğunda, "akli ve emrî" olarak nitelendirilen ayetlerin anlaşılması daha kolay hale gelecektir. Böylece fiziki âlemden farklı bir boyuta geçiş gerçekleşecek ve Allah'a doğru yapılan yolculuk başlamış olacaktır.⁴⁹

Bu çerçevede Allah'ın insanda zuhur etmesi diğer varlıklara nazaran daha fazladır. Çünkü o, Allah'ın dengi olmamakla birlikte, birtakım nitelikler bakımından O'nun benzeri olan bir varlıktır. Bu nedenle Sadrâ "Kendini bilen Rabbini bilir." sözüne önem vermekte⁵⁰ ve bu sözü "Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın."⁵¹ ayetinin aks-i nakîzi olarak görmektedir.⁵² Kendi nefsinin bâtni boyutlarını idrak eden insan "tabiat, nefis, akıl, ruh, sır, hafî ve ahfâ" olarak isimlendirilen yedi mertebeyi aşarak, zahiri boyutları geçer ve bâtni hedeflere⁵³, ardından kendinin dışındakilerinin bilgisine ulaşır; bunun aksi ise bilgisizliğe yol açar ve bu aşamayı geçemeyen insanın Allah'ı bilmesi mümkün değildir.⁵⁴ Sadrâ'nın ifadesiyle "Aziz dostlardan hiçbiri, suret memleketini yıkmadan mana mülküne ulaşmamıştır."⁵⁵

⁴⁵ Sadrâ, *Esfâr*, 1/261-262; 9/277-278; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 425 vd.; 631-632.

⁴⁶ Sadrâ, *Esfâr* 2/292; *Meşâ'ir*, 124; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 436.

⁴⁷ el-Hicr, 29; es-Secde, 9; Sa'd, 72.

⁴⁸ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 42; 114; *Esfâr*, 2/314; VII/4-5; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 510; *Dînânî, Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 93 vd.

⁴⁹ Bk. Orhan Atalay, "Vahiy ve Molla Sadrâ'nun Yorumu", *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 47.

⁵⁰ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 265.

⁵¹ el-Haşr 59/19.

⁵² *Dînânî, Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 107.

⁵³ Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 83-85.

⁵⁴ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 13 vd.

⁵⁵ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 14.

Varlık düzeninde ilkin akledilirler bulunmaktadır. Ardından vehmî ve hayalî suretler, devamında ise hissedilir olanlar gelmektedir. İnsan ise bu sıralamada sondan başlayarak yukarıya doğru ilerleyen bir sürece tâbidir. Çeşitli aşamaların tamamlanmasıyla akli nefis mertebesine ulaşılarak, aklın nurları elde edilir.⁵⁶ Sadrâ tarafından dile getirilen bu durumun “özgün ve tekâmülî bir nefis kuramı vaz ettiği”⁵⁷ söylenebilir. Onun, meselenin izahında *his, tahayyül, tevehhüm* ve *taakkul* gibi kavramlardan istifade etmesi⁵⁸, aslında kavramlarla idrake yönelik güçlü bir vurguda bulunduğunu gösterir. Yani, insan kavramlar çerçevesindeki idrak vasıtasıyla dünyayla bağ kurar. Bu da idrakin belirli bir sınırla mahdut olduğunu göstermektedir.⁵⁹ Nitekim bu süreçte ilk olarak varlığa ilişkin bilgi insanda hazır olur ve zihinde bunların temsili bulunur.⁶⁰ İnsan, hislerden hareketle maddeyi idrak ederek maddi âlemde; hayali kullanarak misal âleminde; akli kullanarak da akıllar âleminde yer almaktadır.⁶¹ Bu yaklaşım, Sadrâ’nın ontolojik olarak yaptığı tasnif ile farklı epistemolojik statülere yönelik tasnifi arasında güçlü bir bağ kurduğu düşüncesini⁶² destekler niteliktedir.

Evrendeki unsurlar Allah’ın izni ile O’nun feyzinden istifade etmeye başladıklarında ilk olarak madenler ortaya çıkmaktadır. Vahdete daha yakın olacak şekilde bir karışımı kabul eden varlıklar nebati nefis; bundan daha üstün nitelikleri kabul edenler ise hayvani nefis aşamasına çıkmakta, müdrike ve muharrike şeklindeki iki kuvveye sahip olmaktadırlar. Müdrike zahir ve bîtın olmak üzere iki kısma ayrılır ve zahirde yer alanlar beş duyu, bîtındakiler ise kâmil canlılarda bulunan hiss-i müşterek, hayal, tasarrufta bulunma, vehim ve hafızadır. Muharrike de, şehvet ve gazap olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ruhi kuvveler nefsin bedendeki temsilcisi konumunda olup, “letafet kazandıkça

⁵⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 7/160 vd.; 8/135-136.

⁵⁷ Muhammet Sait Kavşut, “Nefs-Beden İlişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ’nın Tekâmülî Nefs Tasavvuru”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1501.

⁵⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 3/360.

⁵⁹ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 79-80.

⁶⁰ Rahim Acar, *Molla Sadrâ’nın Bilgi Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 22.

⁶¹ Sadrâ, *Esfâr*, 9/21-22; Hamaneî, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 87; Mahmut Meçin, “Molla Sadrâ’da Meâd Problemi”, *Artuklu Akademisi* 1/1 (2014), 174.

⁶² Shigeru Kamada, “Kur’an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadrâ – Onun Zilzal Tefsiri Özelinde”, çev. Enes Erdim, *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 279; Murat Demirkol, “Molla Sadrâ’nın Epistemolojisinin Ontoloji ve Mantıkla İlişkisi”, *Journal of Analytic Divinity* 1/1 (2017), 172; Muhammet Sait Kavşut, “Molla Sadrâ’da Ölümsüzlük Düşüncesi”, *Kader* 16/2 (2018), 450; Mahmut Meçin, *Molla Sadrâ’da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 135.

feleki bedenler Allah'a ulaşan nutkî ruhun eriştiği bir mahal halini alır.”⁶³ Yani, bütün bu süreçte, başlangıçta toprak olan insan nutfe, alaka, mudğa ve cenin olarak şekillenir. Sonra hislere ve hareket etme kabiliyetine sahip bir bebek ve ardından zekâ sahibi bir çocuğa dönüşür. Tefekkür eden ve artık belirli bir güce sahip bir genç haline geldikten sonra, âkil ve tecrübe sahibi orta yaşlı bir birey; dünyevi boyutun sonunda ise ya olgun bir hakîm veya küfre düşen bir sapkın olur.⁶⁴ O, nebati nefis derecesinde bilfiil iradi harekete ve hisse sahip olmadığı için bilkuvve hayvan, bilfiil nebat; çocukluk döneminde bilfiil hayvan, bilkuvve insan; kutsi nefis boyutunda bilkuvve melek, bilfiil insandır.⁶⁵

Maddi boyuttan kurtulan ve müstefâd akıl seviyesine ulaşan nefis, Faal akla en yakın olan noktaya yükselir.⁶⁶ Daha genel olarak bütün varlıkların tabiî, iradi ve akli açıdan Allah'a doğru hareket halinde oldukları ve O'nu tesbih ettikleri söylenebilir.⁶⁷ Bu düşüncede, mümkün varlıklar içerisinde Allah'tan sadır olan ilk varlığın mufârık akıl olmasının⁶⁸ etkili olduğu söylenebilir. “Nefs-i nâtika Allah ile buluşur ve hakikatleri müşahede ederse ‘rûhu'l-kuds’ diye isimlendirilir.”⁶⁹ Molla Sadrâ teşkîki sadece varlık açısından dile getirmez. Teşkîk kavramının epistemik boyutunun da bulunduğu üzerinde durulmalıdır.⁷⁰ Bu açıdan Sadrâ'nın felsefesi hem konu hem de mahiyet bakımından *varlığın teşkîkini* esas alan bir anlayış olarak düşünülebilir.⁷¹

Epistemik hiyerarşinin temel amacı olan mutluluğun en üst seviyesi, Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini bilmekle elde edilebilir. Sadrâ'nın Allah için hayat, ilim, kudret, irade ve yaratma niteliklerini çok açık bir şekilde kabul ettiği görülmektedir. Bununla birlikte akli açıdan yetersiz olan kişiler için bu sıfatların taşıdığı anlama nüfuz etmek mümkün değildir. Özellikle teşbih ifade eden sıfatlar sadece derinlikli bir kavrayışa sahip olanlar tarafından idrak edilebilir.⁷² Bu bağlamda bütün sıfatlar Allah için mümkün olmanın reddedildiği ve yüceliğinin vurgulandığı bir tek noktaya irca edilmektedir.⁷³

⁶³ Sadrâ, *Esfâr*, 8/53 vd.; 3/103-104; *Esrârü'l-Âyât*, 123-124.

⁶⁴ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 186-187.

⁶⁵ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 554-555.

⁶⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 9/140; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 579-580. Müstefâd akıl bu seviyeye ulaşsa da, Faal Akıl ile arasındaki ontolojik fark devam etmektedir. *Esfâr*, 3/461.

⁶⁷ Sadrâ, *Esfâr*, 6/117; *Esrârü'l-Âyât*, 85 vd.; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 261-262.

⁶⁸ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 337.

⁶⁹ Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 137-138.

⁷⁰ Bk. Dinânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdi Dersleri*, 16.

⁷¹ Yiğit, “İbn Sinâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkîk Niteliği”, 71.

⁷² Sadrâ, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 52; *Esfâr*, 4/24-26.

⁷³ Sadrâ, *Esfâr*, 6/118-119; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 253.

Bu açıdan, onun anlayışının önceki dönemlerde dile getirilen vahdet-i vücûd öğretilerinden ayrı tutulması gerektiği; kendi terminolojisi çerçevesinde ortaya koyduğu “hakikatin kâinatın ruhu, kâinatın ise bu ruhun bedeni olduğu”⁷⁴ ve bütün unsurlarıyla varlığın müşahhas bir kişi olarak sunulması hasebiyle nev’i şahsına münhasır bir vahdet-i vücud öğretisine sahip olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılmaktadır.⁷⁵

Bunun örneklendirilmesi sadedinde, Sadrâ’nın ışığın farklı varlıklardaki çeşitli tezahürlerine işaret ederek, onun verdiği aydınlıktan her varlığın değişik düzeylerde istifade ettiği söylemi dikkat çekicidir. Kuşkusuz en fazla payı alanın statü itibariyle diğerlerinden daha yüksek bir seviyede olduğu söylenebilir.⁷⁶ Bu bağlamda insanın diğer varlıklara nispetle ayrıcalıklı bir konumda olmasının temelinde, farklı varlık türlerinin sahip olduğu bütün nitelikleri kendisinde toplaması bulunmaktadır.⁷⁷ İnsan Allah’ın halifesi konumuna yerleştirilmiştir. İster kâmil ister nakıs olsun her bir fert insanlıktan aldığı pay nispetinde, hilafetten de pay almaktadır. Erdemli insanlar O’nun cemal ve celal sıfatlarının tezahür ettiği; aşağı düzeyde olanlar ise yine O’nun eşsiz yaratmasının ortaya çıkmasına vesile olan aynalar mesabesindedir.⁷⁸ Her ayna, karakteristiği itibariyle kendinde yansıyan suretleri aktarmaktadır. Ancak varlıklardaki eksiklikler, bu yansımanın sınırlı bir şekilde gerçekleşmesine neden olmaktadır.⁷⁹ Biraz iddialı görünmekle birlikte, Sadrâ’nın düşüncelerinden hareketle dile getirilen “Diğer varlıkların bir sınırı bulunurken, insanın sınırının bulunmadığı; bunun kaynağında ise sadece sıfatın değil, zatın da tek mazharı olan bir varlık olduğu”⁸⁰ düşüncesi dikkate değerdir. Kalın’ın da ifade ettiği gibi teşkîkî hiyerarşi “Varlığa farklı yoğunluk ve azalma, güçlülük ve zayıflık, öncelik ve sonralık, tamlık ve noksanlık derecelerinde iştirak eder... Bir şey ne kadar ‘varlıkla dolu olursa’ o kadar fazla akledilirdir.”⁸¹

Bu durum bizi vücûd, aşk ve hayat arasındaki bağıntıya ulaştırabilir.⁸² Buna göre aşk, Allah tarafından bütün varlıklara yerleştirilmiştir ve bütün varlığı birbirine bağlayan bir zincir olarak görülebilir. Maddi varlıkların nefse, nefsin

⁷⁴ Bk. Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 68-70.

⁷⁵ Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*, 56.

⁷⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 2/36-37; 356; *Meşâ'ir*, 132; 142; *Âriflerin İksiri*, 49-50.

⁷⁷ Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 71; 79; 141; *Esrârü'l-Âyât*, 42; 159-162.

⁷⁸ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 110.

⁷⁹ Sadrâ, *Esfâr*, 2/356-357.

⁸⁰ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 211.

⁸¹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 103.

⁸² Molla Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, thk. Muhsin Cihangirî (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2007), 133 vd.; *Esfâr*, 2/363; 7/148.

akla ve nihayetinde her birinin Vâcib olana âşık olmasından söz edilebilir. Aynı zamanda bu aşk üstten aşağı doğru bir seyir izleyen diyalektik bir duruma da işaret etmektedir. Bunun sonucunda “bütün âlemi baştanbaşa aşkın kapsadığı” ve sürecin “en üstün ve yüce gayede” nihayete erdiği sonucuna ulaşılabilir.⁸³

Hiyerarşide bu çerçevede ortaya çıkan farklılıklar, Sadrâ'yı pek çok düşünür tarafından dile getirilen, tahkik ve taklit ehli ayrımını benimsemeye yönlendirmiştir. Bu bağlamda, soyut akıllar gibi, kemal noktasında bulunanlar; peygamberler gibi, fitratları itibariyle yeterli seviyeye ulaşmış veya fitratları açısından eksik olanlar şeklinde üçlü bir tabakalaşmadan söz edilebilir.⁸⁴ Böyle bir durumun kendisinde gerçekleşmediği varlık ise “karanlıkta kalmış veya perdelenmiş varlık”⁸⁵ olarak isimlendirilir.

Yine, mertebe bakımından üstün olan insanlarla, avami tarzda yönelimler içerisinde bulunan bir kısım mutasavvıf ve vaiz arasına konan mesafe, epistemik bir temelin inşasında kullanılmaktadır. Bütün ilimlerin kaynağı kutsi âlemdir. Ancak insanların yetenekleri farklı farklıdır.⁸⁶ Bilme serüveninde insanlar arasındaki bu farklılığın insan ile diğer varlıklar arasındaki farkın bir ileri aşaması olduğu; alt düzeydeki varlıklarla olan farkın ortaya çıkışında “bilmek” ile refleksiyona işaret eden “bildiğini bilmek” özelliğinin bulunduğu söylenebilir.⁸⁷ Bu bağlamda zahir ehli ile hakîmler arasındaki temel fark, zahir ehli olanların hislerin sınırları içerisinde kalırken, hakîmlerin hislerin gerçekliğini kabul etmekle birlikte, daha ileri aşamalara ulaşmalarının mümkün olduğunun düşünülmesidir. Bu yönüyle hakîmler, diğer insanlara nazaran peygamberlere daha yakındırlar.⁸⁸ Ancak Sadrâ burada bir hususun daha altını çizer ve samimiyetin bilişsel yetkinlikteki belirleyiciliğini vurgular. Nitekim “ilimde derinleşmekten” kastedilen de budur.⁸⁹

Bu temellendirmeye istinaden, Sadrâ'ya göre Allah'ı bilmek üç şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, O'nun zatını, ikincisi sıfatlarını, üçüncüsü ise fiillerini bilmektir. Âlem O'nun sıfatlarının tezahürü olduğundan dolayı, bilmeye yönelik faaliyetin ilk basamağı buraya odaklanmaktır.⁹⁰ Zira Allah bu dünyada yarattığı her şeyin bir benzerini mânâ âleminde, orada yarattığının benzerini

⁸³ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 76.

⁸⁴ Sadrâ, *Esfâr*, 3/503.

⁸⁵ Sadrâ, *Esfâr*, 2/365; 3/504; 6/299-301; *Mefâtihü'l-Ğayb*, 34.

⁸⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 3/384; *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 16 vd.

⁸⁷ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 83.

⁸⁸ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 103.

⁸⁹ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 15.

⁹⁰ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 51.

ahiret âleminde, bunun benzerini âlem-i esmada ve yine mutlak gayb âleminde yaratmıştır.⁹¹ Ancak bu odaklanmada, herhangi bir varlık hakkında konuşurken onun varlığına yaptığımız gönderme ile Allah'a yaptığımız gönderme aynı olsa da, bu bizi Allah ile âlem arasındaki özdeşliğe götürmemelidir.⁹² Bu iki varlık için her şeyden önce illet ve malül ilişkisi söz konusu olup, malül olan ilk ve kâmil illete bağımlıdır.⁹³ Bu nedenle âlemde müşahede edilen niteliklerin O'nda bulunduğunu yahut O'nun etkilenen bir varlık olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim "Ariflerin hepsi Hakk'ı kâinattaki yaratılmışların sıfat ve isimleriyle niteleme noktasında, tenzih eder."⁹⁴ Dolayısıyla Sadrâ'nın "sarih müşahede" bağlamında dile getirdiği hususları "huzûrî" olarak kabul etmek daha yerinde olacaktır. Zaten insanın mukayyet bir varlık olduğunu düşündüğümüzde, onun müşahede yoluyla Mutlak'a ilişkin değerlendirmeleri de mukayyet olmak mecburiyetindedir. Zira "huzura kalıp verilmez." Bunun elde edilebilmesi ancak kalıpların aşılması suretiyle gerçekleşebilir. Bunu aşabilecek olan da, bizzat varlığın diliyle konuşan ve sıradan dilin ötesine geçebilen insan-ı kâmindir.⁹⁵ O, kevnî ve akli bütün âlemlerin bir özeti gibidir.⁹⁶ Öyleyse bu mertebeye nasıl ulaşılabilir? Bunun geçerli yolu, mutlak ve mukayyetin farkına varmak, bu konudaki sınırlılığı idrak ederek yapılan yanlışlardan uzak durmaktır. Böylece engellerin ortadan kalkması ve "fena" olarak isimlendirilen, Mutlak'la bir olmaya işaret eden duruma ulaşmak, yani "Hakk'ı Hakk ile idrak etmek" burada belirleyici olmaktadır.⁹⁷ Ancak fenanın ontolojik olmaktan ziyade epistemolojik bir düzlemde anlaşılması daha uygundur.⁹⁸ Bu da dört yolla gerçekleşebilir: İlki, ilahi kanunlar ve nebevi ahlak ile zahir olan boyutun güzelleştirilmesi; ikincisi, kalbi kötü ahlaktan ve şeytani tehlikelerden temizleyerek bâtni boyutun güzelleştirilmesi; üçüncüsü, nefsin ilim ve irfan ile aydınlatılması; dördüncüsü ise yine nefsin kendisinden, eksik anlayıştan ve Allah'tan başkasına yönelmekten uzaklaştırılarak, Allah'a

⁹¹ Sadrâ, *Mefââtihü'l-Ğayb*, 87-88.

⁹² Sadrâ, *Esfâr*, 2/307; VI/107. Bk. Fevzi Yiğit, *Hikmet ve İlet - Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 157 vd.; Hamdi Onay, "Molla Sadrâ'nın Bilginin Koşulu Olarak Doğruluk Anlayışı", *Hikmet Yurdu* 6/12 (2013), 94.

⁹³ Sadrâ, *Esfâr*, 2/131-132; *Meşâ'ir*, 142; *Âriflerin İksiri*, 93-94. Konu hakkında bk. Yiğit, *Hikmet ve İlet - Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi*, 37; 53; 163 vd.

⁹⁴ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 35.

⁹⁵ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 84-85; Bk. Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 60.

⁹⁶ Sadrâ, *Mefââtihü'l-Ğayb*, 497-498.

⁹⁷ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 34.

⁹⁸ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 68.

yönlendirilmesidir.⁹⁹ Aslında bu süreç mümkün varlıkların, Allah'a ulaşmak ve O'nu tanımak şeklindeki iki temel gayesine temel oluşturmaktadır.¹⁰⁰

Bu gayelerin gerçekleşmesi için uzun ve zorlu bir "yolculuğun" göze alınması gerekmektedir. Bu da, Sadrâ'nın başarıya ulaştığı olan *Esfâr*'da ayrıntılı bir şekilde ortaya konmaktadır. Nasr'ın da belirttiği gibi Sadrâ'nın *Esfâr*'ının başlığı ve içeriğinde son derece derin bir sembolik yön bulunmaktadır. Esasen "yolculuk" üzerine temellendirilmiş olan bu sembolizm diğer inanç ve dinlerde de sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.¹⁰¹ Bu seferlerin dört basamağı; (I) Yaratılmışlardan Hakk'a, (II) Hakk ile Hakk'ta, (III) Hakk'tan, yaratılmışlara Hak ile ve (IV) yaratılmışlarda Hakk ile yolculuk¹⁰² şeklinde gerçekleşmekte ve "Hikmet-i Müteâliye olarak isimlendirilmektedir.

3. Allah Hakkında Konuşmanın Enstrümanları

Müslüman bir düşünür olarak Sadrâ'nın, Allah hakkında konuşurken temel dayanak noktaları olarak Kur'an, hadis, akıl, huzûrî bilgi ve keşfi belirlediği söylenebilir. Bununla birlikte onun söyleminin ana unsurunu kuşkusuz Kur'an oluşturmaktadır.¹⁰³ O, aslında Allah hakkında edindiği bilişsel seviyeye ilişkin kişisel serüvenini dile getirerek, ulaştığı noktayı ortaya koyar ve öncelikle filozofların eserlerini okuduğunu ve bunlar vasıtasıyla belirli bir aşamaya ulaştığı zannını dile getirir; ancak sonraki müşahedelerinin, bu seviyenin pek de gerçekçi olmadığını gösterdiğini belirtir. Hakikatle olan mesafenin kapanmasının, özellikle Allah'ın bilgisine (marifetullah) ermenin en geçerli yolunun Kur'an ve Sünnet olduğunu söyler.¹⁰⁴

O, vahyî bilgiyi anlamanın nüzul sürecine odaklanmaktan geçtiğini düşünmektedir. Özellikle Kur'an ile insan arasındaki perdeler kaldırılıp ilahi sırlar belirginleştğinde, cehalet illetiyle malûl olanlar hastalıklarına şifa bulmaya başlar.¹⁰⁵ Bu epistemolojik süreçte vahyin ve peygamberlerin diğer insanlara yardım eden ve onların idrak seyirlerine katkıda bulunan bir konumda oldukları açıktır.¹⁰⁶ Buna göre, vahiy varlıklar âleminin üç farklı boyutundan geçerek indirilmiştir. Madde ve misal âlemlerinin sınırlarından

⁹⁹ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 523.

¹⁰⁰ Sedat Baran, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhî Ereğ Problemi", *Cumhuriyet İlâhiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1117.

¹⁰¹ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 72-73.

¹⁰² Sadrâ, *Esfâr*, 1/13-16.

¹⁰³ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 44.

¹⁰⁴ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 16 vd.

¹⁰⁵ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 10.

¹⁰⁶ Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 66.

kurtulmuş olan peygamberler akıllar âleminde vahyi almakta ve bu vahiy daha sonra insanların anlayacağı düzeye inmektedir.¹⁰⁷ Ancak beşerî düzeye inen vahyin anlamının bütün boyutlarıyla sarıh olduğunu söylemek mümkün değildir. Burada devreye tefsir/tevil faaliyetlerinin sokulması zorunluluk arz eder.¹⁰⁸ Bu bağlamda Sadrâ'nın "yaratıcı yorumunun" kendisinden sonraki Müslüman düşünürler için bir ufuk açacağı söylenebilir.¹⁰⁹ Özellikle Kur'an'ın farklı yorumlara imkân veren çok anlamlı bir yapıya sahip olması üzerine yapılan vurgu ve bunu delillendirmek için kullanılan "Kur'an'ın zahiri, bâtını, haddi ve matlaı vardır." şeklindeki hadis, onun düşüncesinde önemli bir yer tutar.¹¹⁰ Zahir, zihnin lafızlardan kendisine ulaştığı anlamlara; batın, ilk anlaşılan şeylerden zorunlu olarak çıkarılan anlamlara; had, akli idrakin kendisinde son bulunduğu hususlara; matla' ise, keşf ve şuhûd yoluyla ilahi sırlardan anlaşılan boyutlara işaret eder. Kur'an'ın zahiri, avam ve havasa; bâtını, havasa; haddi, seçkin ve kâmil olanlara; matlaı ise veli ve dinde derinleşmiş olan en seçkin kişilere yöneliktir.¹¹¹ O, Kur'an'ın zahiri boyutunun büyük oranda anlaşılabilir olmakla birlikte, bazı ifadelerinin zahirin sınırları içinde kalanlar tarafından anlaşılamayacağını, lafızların ötesine geçen insanların ilgili ibareleri anlayabileceğini ifade eder.¹¹² Burada bazı işaret ve sembollerin kullanılmasının nedeni, sırlar âlemine ulaşma ehliyeti bulunmayanların bunlara muttali olmalarının istenmemesidir.¹¹³ Bu noktada Sadrâ bâtını yorumların zahiri boyutlara aykırı olmamaları gerektiğine ayrıca işaret etmektedir. Özellikle tevilin abartılarak, her ibarenin mücerret bir konuma yerleştirilmesi, onun ciddi eleştirilerine maruz kalmaktadır. Şayet metnin öncelikle zahiri ve ilk anlamı dikkate alınmaz ise onun bütün insanlığa gönderilmesinin herhangi bir anlamı kalmayacaktır.¹¹⁴

Bu durumda, istenilen seviyeye ulaşmadaki ilk aşama ne olmalıdır? Sadrâ'nın buradaki cevabı, akıl olmadan bilgiye ulaşmanın söz konusu olamayacağı yönündedir.¹¹⁵ Bu bağlamda Sadrâ'nın düşünce sistemini inşa

¹⁰⁷ Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 47; *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 150.

¹⁰⁸ Sadrâ, *Esrâri'l-Âyât*, 56.

¹⁰⁹ Kamada, "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadrâ", 272. Sadrâ'nın yaptığı bazı tevil örnekleri ve bunların değerlendirmeleri için bk. Geçit, *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu*, 80 vd.

¹¹⁰ Sadrâ, *Esfâr*, 2/344; 7/36; *Kalbin Uyanışı*, 43. Bk. Orhan Atalay, "Kur'an'ın İşârî Tevili ve Molla Sadrâ Örneği", *Eskiye'nin Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013), 40.

¹¹¹ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Çayb*, 485.

¹¹² Sadrâ, *Mefâtihi'l-Çayb*, 11 vd.; 117.

¹¹³ Sadrâ, *Esfâr*, 7/41.

¹¹⁴ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Çayb*, 82-83; 93.

¹¹⁵ Bk. Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 111; Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye*, 45.

sürecinde mantığa çok büyük bir önem atfettiği söylenebilir. İleriki aşamada her ne kadar mantığın sınırlarının ötesine geçen durumlara işaret edilse de, temellendirmenin burhan, özellikle de bedihiyyat üzerine yapıldığı dile getirilmektedir.¹¹⁶ Ancak, akıldan önce duyuların bilgiyi elde etmedeki konumuna ilişkin bazı sorular akla gelebilir. Burada Sadrâ, varlık karşısında duyulara büyük oranda pasif bir rol biçmektedir. Çünkü duyular, yöneldikleri şeyin sadece zahirine odaklanabilmekte ve hakikatin görülmesinde yeterli bir seviyeye ulaşmamaktadır. Burada akıl devreye girer ve duyuların zahiri gözlemek suretiyle ulaşamadıkları hakikatlere, yani onların bâtınına insanı ulaştırır.¹¹⁷

Sadrâ'nın akla verdiği önemin temel bir şartının bulunduğunu unutmamak gerekir. Bu da, aklın her türlü perdeyi ve sınırlandırmayı aşmak için avami ve kelami seviyenin üzerine çıkmış olan iman odaklı bir perspektif edinmesinden geçmektedir. Bu akli, pragmatik faydayı temin etmekte yararlanılan akli pozisyonların ötesinde, en yüce olan şeye kalbi bağlayacak olan "akılcı iman" vasatında sahip olunan akıl olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.¹¹⁸ İrfani bilgiye ve hikmete ulaşmayı sağlayan "bilen nefsin" yolunu aydınlatacak olan, ayetlere iman ile yakînî burhanların eşgüdümüdür.¹¹⁹ Bu seviyedeki akıl naklin anlaşılmasında da belirleyici olacaktır. Öyle ki, "aklın ve hikmetin iptal edilmesi naklin iptaline, naklin ispatı da aklın ve hikmetin ispatına"¹²⁰ bağlı kılınmaktadır.

Bu aşamada aklın önemli bir yardımcı olan ve "bir şeyi aslına kavuşturmak" anlamına gelen "tevil" in Sadrâ'nın düşüncesinde son derece etkili olduğu söylenebilir.¹²¹ Tevilin gerçekleşmesinde ise felsefenin önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Ancak felsefi bilgi zahirin öncelendiği husûlî bir mahiyete sahiptir.¹²² Huzûrî bilgi idrak açısından daha temel bir boyuta işaret etse de¹²³, husûl olmadan huzurun olmayacağını belirtmek gerekir. Zaten

¹¹⁶ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 34-35.

¹¹⁷ Molla Sadrâ, "Risâle fi ittihâdî'l-âkil ve'l-Ma'kûl" (*Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru.*) çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 233; *Esfâr*, I/387. Bk. Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 91.

¹¹⁸ Bk. Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 141; Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 71.

¹¹⁹ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 26.

¹²⁰ Sadrâ, "Risâletü Halkî'l-â'mal", 315.

¹²¹ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 101-102.

¹²² Bu anlamda özellikle metafiziğe taalluk eden konular hakkında Sadrâ'nın felsefenin yeterliliğine yaptığı vurgu görmezden gelinemez. Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 140-141. Konu hakkındaki bk. Döner, "Cuma Suresi Örneğinde Molla Sadrâ'nın Tefsir Metodu", 124 vd.

¹²³ Bk. Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 65; *Esfâr*, I/392.

ilk etapta huzûr hakkında konuşmak mümkün değildir.¹²⁴ Bununla birlikte kavramlara ilişkin bilgilerimiz huzûrî olarak zihnimizde mevcuttur. Buna bağlı olarak ilimlerin bilgisi de huzûrî olarak kabul edilir. Harici hakikatlere bakılarak elde edilen bilgiler ise vasıta ile elde edildiklerinden dolayı husûlî olarak adlandırılmaktadır.¹²⁵ Bu bağlamda Sadrâ'nın zihnî varlık ile gerçek varlık arasında ortaya koyduğu farklar, sembolik unsurlara yönelik yapılacak yorumlara temel teşkil edebilir.¹²⁶

Sadrâ'nın nihai bilgiye ulaşmada başvurduğu kaynaklardan biri de mistik (keşfî, şuhûdî) bilgidir. İnsan (nefs) bu bilgi vesilesiyle “kendi içine kapalı” bir varlık olmanın ötesine geçer ve nefsin ötesindeki varlıkları da gündeme getirir. Onun yaklaşımının modern felsefenin Tanrı'ya atfı öteleyen bakış açısı yerine, metafizik ve dine dayanan müteâl bir temele sahip olduğu açıktır.¹²⁷ Bununla birlikte, kendi ifadesiyle, mütekellimlerin tartışmaları ve mutasavvıfların tahayyülleri onun metodunda herhangi bir yere sahip olmayıp, “keşfe dayalı burhan” belirleyici bir konumdadır.¹²⁸ İnsan, sahip olduğu kutsi kuvveye istinaden ve herhangi bir aracı olmaksızın kimi zaman hads vasıtasıyla âlem-i melekûtun nuruyla aydınlanabilir ve eşyanın hakikatini elde edebilir.¹²⁹ Bunun da farklı boyutlara sahip olan yansımaları bulunmaktadır. Örneğin, keşf ve şuhûd temelde işârî ve aynî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda ruhi duyuların, ikinci kısımda ise zihnin kullanımının söz konusu edildiği görülmektedir.¹³⁰ Bununla birlikte, belirli bir gayretle elde edilen keşfî veriler mutlak olarak görülmemelidir. Esas kaynak vahiy ve fena suretiyle buna ehil olanların ondan elde ettikleri verilerdir.¹³¹ Bu ehliyeteye sahip olanların başında peygamberler gelmekte ve kalplerine inzal edilen vahiy sayesinde hakikate ulaşmaktadırlar. Ancak bu durum, sınırlı bir insan grubuna mahsus değildir. Belirtilen düzeyin yakalanması için, insanın pek çok düşünür tarafından dile getirilen bir vasatı elde etmesi esastır. Bunun en önemli aracı ise kötülüklerden ve fenalıklardan arınmaktır. Bu gerçekleştiği esnada, insanın önündeki dâhili ve harici perdeler kalkmakta ve hakikatler gün yüzüne çıkmaktadır.¹³²

¹²⁴ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 39-41.

¹²⁵ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 57 vd.

¹²⁶ Bk. Acar, *Molla Sadrâ'nın Bilgi Anlayışı*, 31 vd.

¹²⁷ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 174-175.

¹²⁸ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 32.

¹²⁹ Sadrâ, *Esfâr*, 3/385.

¹³⁰ Atalay, “Kur'an'ın İşârî Tevili ve Molla Sadrâ Örneği”, 43-44.

¹³¹ Sadrâ, *Esfâr*, 2/359. Bk. Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâlîye*, 46.

¹³² Sadrâ, *Esfâr*, 9/125-126; *Meşâ'ir*, 66.

Sadrâ'nın epistemik hiyerarşisinin üçüncü basamağında yer alan grubun, vahiy ve peygamberlerin desteğine duyduğu ihtiyacı unutmamak gerekir.¹³³

Burada bedenî, kalbî, açık ve gizli olarak yapılan ibadetlerin işlevselliği ayrıca önem taşımaktadır. Ancak bu faaliyetlerin belirli bir epistemik temel üzerinde, yani ilim ve irfana dayalı olarak yürütülmesi gerekmektedir.¹³⁴ Zaten marifete sahip olmaksızın ilan edilen üstünlüğün herhangi bir geçerliliği yoktur ve böyle bir iddia kabaca zulüm ve vebaldir. Bu durumdaki insanların sūfî, fakîh veya hakîm olarak isimlendirilmesi de doğru değildir.¹³⁵ Bahsi geçen bu öncüllere ulaşmada, epistemik yolculuğun pek çok bileşenin bulunduğuna işaret eden Sadrâ, kavramsal bir analiz yapmakta ve anlamca yakın yahut müteradif olan bu bileşenleri ayrıntılı bir şekilde sıralamaktadır.¹³⁶ Dolayısıyla, Sadrâ zihinde yer alan tasvir ve bilginin yerinin insanın nefsi ve onun hüviyetinin bir unsuru olduğunu ve varlığını kemale ulaştırdığını düşünmekle, bilginin inşâî boyutuna işaret etmektedir.¹³⁷

Bilgiyle donanan insan, derece bakımından aralarında farklılıklar bulunsa da “nefs ve beden” toplamından ibarettir. Bu ikisi bir tek şeyin iki yönü gibi olup, biri fer olması hasebiyle değişen ve dönüşen, ötekisi ise asıl olması hasebiyle sabit kalan bir yapıdadır. Beden, varlığı bakımından kemale erdikçe daha saf ve ince bir hal almakta ve nefse daha güçlü bir şekilde bağlanmaktadır.¹³⁸ Haliyle bu durum “Akıl, âkil ve makulün ittihadı kuralını”¹³⁹ savunmayı ve ruhsal terakkiyi nitel açıdan sağlayan olgunlaşmayı kabul etmeyi sağlamaktadır.¹⁴⁰ Dolayısıyla nefsin yetkinleşmesinde beden taşıdığı değer Sadrâ tarafından inkâr edilmemektedir.¹⁴¹

4. Anlatılamaz Olanın Anlatılması Girişimindeki Paradoksal Tavır

İnsanların sıklıkla karşılaştıkları meşhur bir paradoks vardır: Anlatılamaz olanı anlatma çabası. Bu herhangi bir insanın duyusal tecrübelerinden, en üst Varlığa yönelik tecrübeye kadar uzanan geniş bir alanı kapsar. Zihindeki veya kalpteki yansımanın anlatılmasının imkânsızlığı veya sınırlılığı apaçık

¹³³ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 484-485; *Esfâr*, 3/503.

¹³⁴ Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 35 vd.; *Esfâr*, 3/507.

¹³⁵ Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 39/51.

¹³⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 3/508-519.

¹³⁷ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 85.

¹³⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 9/98; 106.

¹³⁹ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 138.

¹⁴⁰ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 93.

¹⁴¹ Sadrâ, *Esfâr*, 8/124-125.

şekilde bilinse bile¹⁴², çeşitli saiklerle bu tecrübenin dile dökülmesi adeta kaçınılmaz hale gelir. Aslında bu, sahip olunan tecrübenin rasyonel bir temele kavuşturulması çabasıdır. Sadrâ'nın da bu durumdan uzak kalamadığı söylenebilir.

Sadrâ, Allah hakkında konuşmanın ana referansı olan vahyin anlaşılmasında farklı yöntemlere başvurulduğunu ifade etmekte ve bu yöntemleri kullananları dört grupta toplamaktadır. Birinci grupta, lafızların anlamını olduğu gibi bırakan ve herhangi bir arayış içine girmeyen dilciler; ikinci grupta, tenzihi bir yönelim içerisinde yer alan, metni ileri düzeyde bir tevile tabi tutan ve zaman zaman bunda aşırıya kaçan filozoflar; üçüncü grupta katı literalizmin ve tevilciliğin aşırılıklarından uzak durmaya çalışanlar yer almaktadır. Bu ekollerin kusurlu taraflarının farkında olan, keşf ve şühûd vasıtasıyla hakikate yönelen ve dinde derinleşenler ise dördüncü grubu oluşturmaktadır.¹⁴³ Bu seviyede gerçekleşen mükâşefe ile "ilimlerin en gizlisi olan tevhid ilmine, mukarrebûn ve dinde derinleşmiş olanlar" ulaşabilmektedir.¹⁴⁴

Allah hakkında konuşurken paradoksa düşmekten kaçınmanın en kolay yolunun tenzihî bir dile yönelmek olduğu söylenebilir. Ancak tenzihî dili güçlü bir şekilde savunanlar bile farklı bağlamlarda dile getirdikleri söylemleriyle bu paradoksu derinden yaşamaktadırlar. Sadrâ'nın da nihaî olarak tenzihî bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte o, birbirinin devamı olan ifadelerinde bile hem pozitif hem de negatif bir dilin yansımalarıyla karşımıza çıkar. Sadrâ'ya göre Allah ya evvelî ve bedihî bir bilgiyle bilinir ya herhangi bir şekilde O'nun marifetine ulaşamaz ya da O'na sadece eserlerinden hareketle istidlalde bulunarak ulaşılabilir. Bu durumda bile O'nun hakikatinin ve mahiyetinin künhüne vakıf olunamaz. Böylesine epistemolojik bir uzaklığa rağmen, Kur'an Allah'ın herhangi bir mevcuda en yakın varlık olduğunu farklı ayetlerde¹⁴⁵ ortaya koyar.¹⁴⁶

Aslında bu durum Allah'ın zatından kaynaklanmaktadır. Allah'ın aşkınlığını kabul etmekle birlikte, sonsuzluğuna ve varlıkla ilişkisi olduğuna da vurgu yapan herhangi bir kişinin, O'nun hem her şeyi kuşattığını hem de her varlıkta bulunduğunu; hem zaman içerisinde olmadığını hem de her anda bulunduğunu,

¹⁴² Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 34.

¹⁴³ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 73-74. Ayrıca Bk. *Esfâr*, 2/344-345; *Mefâtihü'l-Ğayb*, 84-86; *Kalbin Uyanışı*, 43-46; 131-132.

¹⁴⁴ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 13; *Esrârü'l-Âyât*, 10 vd.

¹⁴⁵ Kâf 50/16; el-Hadîd 57/4; Âl-i İmran 3/18.

¹⁴⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 3/400; *Meşâ'ir*, 174.

hem hiçbir yerde olmadığını hem de her yerde olduğunu; hem varlıklardan biri olmadığını hem de hepsi olduğunu söylemek mecburiyetinde kalacaktır.¹⁴⁷

Sadrâ'nın düşüncesi "O evveldir, âhirdir; zahirdir bâtındır."¹⁴⁸ ayeti ışığında ele alındığında, paradoksun temeline işaret eden ve "ilâhî diyalektik" olarak isimlendirilen bir yapıyla karşılaşmak mümkündür.¹⁴⁹ Onun bu yaklaşımlarında Kur'an'ın bâtını olaraktelakki edilen ayetlerinin¹⁵⁰ ve İslam düşünce geleneğinde yer alan bâtını eğilimlerin taşıdığı değer inkâr edilemez. Özellikle Şîf ekolün onun bâtını düşüncelerindeki ağırlığına yapılan vurgu¹⁵¹ önemlidir. Öyleyse bütün riskli yanlarına rağmen, bu tür kullanımların gerekçesi nedir? Örneğin, Kur'an'da geçen "En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında inkâra sapanları kendi hallerine bırakın." vb. ayetler¹⁵² nasıl değerlendirilmelidir? Sadrâ'ya göre bunun nedeni; Allah'ın varlığının daha iyi anlaşılması ve ayetlerin etkinlik düzeylerinin artırılmasıdır.¹⁵³ Kaldı ki buradaki lafızlar hem mecaza hem de hakikate yüklenebilen lafızlardır.¹⁵⁴

Önceki paragraflarda işaret ettiğimiz avami tarzda düşünenler ile havas arasındaki ayrım burada da karşımıza çıkmaktadır. Sadrâ'ya göre "Halk sürekli olarak teşbih makamında, akıllılar ise tenzih makamındadır."¹⁵⁵ Kemal düzeyine erişememiş olan kimi insanlar, O'nun isimlerinden yalnızca birisine yönelmekle açık veya gizli şirke düşmekte; insan-ı kâmil olanlar ise bütün isimleri dikkate alarak gerçek kul düzeyine ulaşmaktadır.¹⁵⁶ Bu noktada özellikle aşırılıklardan uzak durulması gerekmektedir.¹⁵⁷ Zira Sadrâ tarafından irfan ehli olarak isimlendirilen bazı düşünürlerin "mutlak" kavramını farklı bağlamlarda kullanmaları ve konuya yeterince vakıf olmayan kimi insanların bu ibareleri teccim ve teşbih sadedinde yorumlamaları ciddi bir sorundur.¹⁵⁸

Bu nedenle Sadrâ, bir çözüm yolu olarak din dili bağlamında metinlerde yer alan dinî ifadeleri rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutarak temsili dile yönelmekte ve bunun sınırlarını olabildiğince geniş tutmaktadır. O,

¹⁴⁷ Sadrâ, *Esfâr*, 7/332. Bk. Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 63.

¹⁴⁸ el-Hadîd 57/3.

¹⁴⁹ Bk. Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 180-183.

¹⁵⁰ Bk. Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 81.

¹⁵¹ Bk. Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 126; Geçit, *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu*, 20.

¹⁵² el-A'raf 7/180. Bk. el-Bakara 2/31.

¹⁵³ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 40-41; *Esfâr*, 2/308-309.

¹⁵⁴ Sadrâ, *Mefâtilihü'l-Çayb*, 83;

¹⁵⁵ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 47.

¹⁵⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 2/366.

¹⁵⁷ Bk. Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 46-48.

¹⁵⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 2/345-347.

bu konuda nassa bağlılığa büyük bir önem vermekle birlikte, nassa aykırı olmayacak şekilde Allah için zaman zaman farklı terimler kullanılmaktadır.¹⁵⁹ Nitekim çoğu insan Kur'an'ı ancak sembol, işaret ve kinaye gibi unsurlar vasıtasıyla anlayabilir.¹⁶⁰ Onun ifadelerinde bazen de Yunan filozoflarının kavramları ile dinî terminolojide yer alan kavramları birbirine yakınlaştıran ve daha önceki dönemlerde farklı düşünürler tarafından da dile getirilmiş olan bir tavırla karşılaşılabilmektedir. *Faal Akıl ve Rûhü'l Kuds* arasında bir paralellik bulunduğuna ilişkin kanaat hem bu yakınlaştırmaların hem de kadim yaklaşımların "İslami söylem içerisinde meşrulaştırılmasının"¹⁶¹ bir örneği olarak görülebilir.

Sadrâ temsili dilin insan tarafından inşası ile vahyin indiriliş süreci arasında ahenkli bir ilişkinin bulunduğunu söyler. İlahi ilimde bulunan hususlar "kudret kalemi" vasıtasıyla levh-i mahfuza yazılır. Sonrasında mukarrebûn meleklerin akıllarına ve âlemi çekip çeviren meleklerin kalplerine işlenen bu bilgi, en yakın semaya; ardından insanların ihtiyaçlarına göre parçalar halinde indirilir. Kelamın insanda müşahhas hale gelmesi de benzer şekilde gerçekleşir. Bu, metafizik âlemden fiziki âleme geçiş serüveninin bir tezahürüdür.¹⁶²

Temsili dilin kullanımında karşılaşılan ve İslam düşünce geleneğinde sıklıkla atıfta bulunulan zat-sıfat ilişkisi de, çözülmesi gereken önemli bir sorun olarak kabul edilmektedir. Sadrâ zat için birden fazla sıfatın kullanılmasının taaddüde neden olacağı iddiasına katılmaz. Aynı zamanda tek bir zatta farklı sıfatların bulunması, yani zat sıfat ayrılığı teğayüre (farklılığa) neden olmaz.¹⁶³ Kemale kendi zatıyla sahip olan bir varlıkta zat ile sıfat aynı olacağı için, akıl bunu zaruri olarak idrak eder.¹⁶⁴ Varlığın asaleti, birliği ve teşkik kavramları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, aslında varlığın tek bir hakikate delalet ettiğini, (mecazen) bütün bir varlık skalasında yer alan her kavramın belirtilen tek hakikatin serimlendiği farklı boyutlar oldukları söylenebilir.¹⁶⁵ Bununla

¹⁵⁹ Bk. Kalın, *Varlık ve İdrak*, 182.

¹⁶⁰ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Çayb*, 51.

¹⁶¹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 148.

¹⁶² Bk. Sadrâ, *Esfâr*, 6/293-295; 7/16.

¹⁶³ Sadrâ, *İttihad*, 230; *Esfâr*, 1259; 2/89.

¹⁶⁴ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Çayb*, 325.

¹⁶⁵ Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*, 26-27.

birlikte böyle bir düşünce yapısı Sadrâ'yı kimi klasik yaklaşımlardan farklı kılsa da¹⁶⁶, bu paradoksal bir durumu ortaya çıkarmaktadır.¹⁶⁷

Bu paradoksun aşılması için 'hakiki burhan, keşfe dayalı şuhûdla çelişmez' ilkesidevreyesokulmaktavemistiktecrübeylefelefidilyakınlaştırılmaktadır.¹⁶⁸ Bu iki yapı arasındaki fark, aklî delillerin ikincil kavramsallaştırmalara, mutasavvıfın sahip olduklarının ise birincil tecrübeye ait olmasıdır. O, bu konumu nefsi arındırma ve tefekkür yoluyla elde eder.¹⁶⁹ Nitekim Sadrâ, bireysel tecrübesinin de bu şekilde gerçekleştiğini ve zahir-bâtın bütün benliğiyle Allah'a yönelerek böyle bir seviyeyi elde ettiğini belirtmektedir.¹⁷⁰ Geçirdiği tecrübi aşamalar dikkate alındığında, onun kendilerinden istifade ettiği düşünürlerin eserleri vasıtasıyla "yatay", Hakikat'le karşılaşması vasıtasıyla da "dikey" bir etkileşim yaşadığı söylenebilir.¹⁷¹

Dolayısıyla Sadrâ, Allah'ın "kudret, irade ve hayat" gibi herhangi bir sıfatla nitelendirilmesinin nispet veya arızı bir mahiyet arz etmediğini dile getirir. Bu durum bir sıfat-mevsuf ilişkisi zorunluluğunu ortaya çıkarmaz. Zihinde bir arızilikten söz edilemediği gibi, bu sadece bir varsayımdır ve zihnin diğer unsurlarda gördüklerine kıyasla ortaya koyduğu bir durumdur. Dolayısıyla bu nispet sadece mecazi ve izafi olarak kabul edilmelidir.¹⁷² Allah'ın kadim olanla kadim, hâdis olanla hâdis, akledilir olanla akledilir ve duyulur olanla duyulur olduğu, bu suretle insanlar tarafından tümel olduğu düşünülse de, bunlar eksik düzeyli teşbihî ve temsili ifadeler olarak görülmelidir.¹⁷³

Bütün zorluklarına rağmen, böyle bir tecrübeyi yaşayan kişinin anlatılamaz olanı anlatma girişimi, yani irfânî epistemoloji ile akli kavrayışın arasını sınırlı da olsa yakınlaştırması mümkündür. Bunun için mecaz, istiare ve kinaye gibi edebi unsurlardan yararlanılabilir. Ancak hakikatin yansıtılmasında bütün bu unsurların "tahrif" edici niteliği göz ardı edilmemelidir. Bu, "Arifin ödemeye hazır olması gereken bir bedeldir; aksi takdirde 'sır sahibi kişi' manasına gelen

¹⁶⁶ Sümeyye Parıldar, *Molla Sadrâ'nın Ontolojisinde Varlık ve Mahiyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008) 83.

¹⁶⁷ Teşkinin bağlamında ortaya çıkan paradoksal durumun ayrıntıları için bk. Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkin Niteliği", 59 vd.

¹⁶⁸ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 184; 197.

¹⁶⁹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 197.

¹⁷⁰ Sadrâ, *İttihad*, 247.

¹⁷¹ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 94.

¹⁷² Sadrâ, *Meşâ'ir*, 144 vd.; *Kalbin Uyanışı*, 32; *Esfâr*, 2/307-308; *Mefââtihü'l-Çayb*, 327.

¹⁷³ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 210.

mistik kelimesinin asıl anlamına dönmek ve 'ağzını kapalı tutmak' durumunda kalacaktır."¹⁷⁴

Sonuç

İnsanın bilişsel birikimindeki ve farklı veri araçlarıyla daha derinlikli analizler yapma kapasitesindeki hızlı artış Tanrı tasavvurları ve Allah-evren ilişkisine yönelik anlayışlarda derin değişimlere yol açmıştır. Bu değişimler geleneksel algıları da büyük oranda etkilemiş ve alternatif anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda modern dönemin sebep olduğu en önemli kırılma, dinî metinlerin ortaya koyduğu vizyonun yönünün değişmesinde tezahür etmiştir. Özellikle Batı dünyasında vahyin dile getirdiği hususların mevcut literal göstergelerini gerçeklikle bağdaştırma konusunda ciddi birtakım zorluklarla karşı karşıya kalan modern zihin, en kolay alternatif olarak ret yolunu seçmiş ve görece uzun bir zaman bu yolda yürümüştür. Modern paradigmaların ortaya koyduğu bazı imkânlar, Tanrı tasavvurları ve din dilinin alternatif yorumlanma biçimleri konusunda teşvik edici olsa da, gerek varoluşçu gerek postmodern anlayışların tatmin edici bir seviyeye ulaştıklarını söylemek zordur.

Bütün başarısız girişimlerine rağmen günümüz dünyasında Batıdaki bu teşebbüslerin büyük bir mevzi kazandığı söylenebilir. İslam düşünce geleneği özelinde bu mevzinin elde edilmesinde en etkili olan unsur, Müslüman düşünürlerin geleneğin özünde yer etmiş olan farklı versiyonları yeterince gündeme almamaları, düşünceyi katı kalıplara hapsetmeleri ve gelişmeyi sağlayacak olan dinamizmi yakalayamamalarıdır. Bunun büyük oranda metnin tahrifi ve algının yanlış yönlendirilmesinden kaçınma gibi iyi niyetli bir amaca matuf olduğu söylenebilir. Ancak böyle bir tavrın şimdiye kadar olumlu neticeler vermediği ve değişen insan nesli noktasında da umut vaat etmediği açıktır.

Bu bağlamda İslam düşünce geleneği içerisinde önemli bir konum elde eden irfanî anlayışların büyük bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Bu geleneğin önemli isimlerinden biri kuşkusuz Molla Sadrâ'dır. Son yıllarda gerek Batı'da gerek İslam dünyasında ciddi bir ilgi uyandırmış olsa da, farklı saikler nedeniyle Sadrâ'nın hak ettiği konumu elde edemediği görülmektedir. Hâlbuki bazı problemlerine rağmen, onun düşüncelerinde modern insanın hem bilişsel hem de duygusal ihtiyaçlarına cevap verebilecek yönler bulunmaktadır. Zira Sadrâ, literalist geleneksel yaklaşımlar ile fizikalist modern eğilimlerin

¹⁷⁴ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 203.

akıl ile nefis arasında ördüğü kalın duvarların ötesine geçmeye yardımcı olacak öneriler sunmaktadır. Özellikle varlığa yönelik ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik boyutlar arasında kurmaya çalıştığı ahenkli yapı ve farklı düşünce ekollerinin pozitif katkılarını uzlaştırma girişimi, üzerinde durulmayı hak edecek bir mahiyettedir. Bunu yaparken kurgulamaya çalıştığı dinamik bakış açısı ile insanın gelişimi ve hiyerarşik düzenine yaptığı atıflar geliştirilmeye oldukça müsaittir.

Kaynakça

- Acar, Rahim. *Molla Sadrâ'nın Bilgi Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Atalay, Orhan. "Kur'an'ın İşâri Tevili ve Molla Sadrâ Örneği". *Eskiyei Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013), 39-48.
- Atalay, Orhan. "Vahiy ve Molla Sadrâ'nın Yorumu". *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 33-53.
- Aydın, Salih. *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*. 1. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Baran, Sedat. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlahî Ere Problemî". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1101-1120.
- Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn". *Diyanet İmi Dergi* 56 (2020), 205-224.
- Demirkol, Murat. "Molla Sadrâ'nın Epistemolojisinin Ontoloji ve Mantıkla İlişkisi". *Journal of Analytic Divinity* 1/1 (2017), 163-174.
- Dînânî, Gülâm Hüseyin İbrâhîmî. *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*. haz. Ozan Kemal Sarıalioğlu. çev. Alptekin Dursunoğlu. 1. Baskı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Döner, Naim. "Cuma Suresi Örneğinde Molla Sadrâ'nın Tefsir Metodu". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2016), 117-161.
- Geçit, Mehmet Seyit. *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu*. Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Hamanei, Seyyid Muhammed. *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*. çev. Sedat Baran. 1. Baskı. İstanbul: Denge Yayınları, 2006.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kamada, Shigeru. "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadrâ – Onun Zilzal Tefsiri Özetinde". çev. Enes Erdim. *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 271-284.
- Kavşut, Muhammet Sait. "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi". *Kader* 16/2 (2018), 433-461.
- Kavşut, Muhammet Sait. "Nefs-Beden İlişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmül Nefs Tasavvuru". *e-Sarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1492-1513.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Meçin, Mahmut. "Molla Sadrâ'da Meâd Problemî". *Artuklu Akademi* 1/1 (2014), 159-182.
- Meçin, Mahmut. *Molla Sadrâ'da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Molla Sadrâ. *Âriflerin İksiri*. çev. Fevzi Yiğit. 2. Baskı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Molla Sadrâ. *Arş'a Ait Hikmetler*. çev. Fevzi Yiğit. 1. Baskı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Molla Sadrâ. *Esrârü'l-Âyât*. tsh. Muhammed Hâcevî. Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1360.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Müteâliye fî'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1990.

- Molla Sadrâ. "Risâle fi ittihâdi'l-âkil ve'l-Ma'kûl". *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 221-253.
- Molla Sadrâ. *Kalbin Uyanışı*. çev. Fevzi Yiğit. 1. Baskı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Molla Sadrâ. *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*. thk. Muhsin Cihangirî. 1. Baskı. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2007.
- Molla Sadrâ. *Kitâbü'l-Meşâ'ir – Metafizîğe Giriş*. çev. Ahmet Kamil Cihan, Fevzi Yiğit, Salih Yalın. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Molla Sadrâ. *Mefâtihü'l-Ğayb*. tsh. Muhammed Hâcevî. Tahran: Müessese-i Mütalâat ve Tahkikât-ı Ferheng-i Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1363.
- Molla Sadrâ. "Risâletü Halki'l-â'mal". *Mecmuatu Resâili Felsefiyye li-Sadreddin Muhammed eş-Şîrâzî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2001, 313-320.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Onay, Hamdi. "Molla Sadrâ'nın Bilginin Koşulu Olarak Doğruluk Anlayışı". *Hikmet Yurdu* 6/12 (2013), 87-100.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. 2. Baskı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Parıldar, Sümeyye. *Molla Sadrâ'nın Ontolojisinde Varlık ve Mahiyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Surûş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. çev. Hüseyin Hatemi. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Yasa, Metin. *İbn Arabî'de Tanrı Merkezi Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*. 1. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Yiğit, Fevzi. *Hikmet ve İllet - Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi*. 1. Baskı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, ۲۰۱۸.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkiî Niteliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 57-80.

