

Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlaması

Mulla Sadrâ's Proof of Ideas

Fevzi Yiğit

Doçent, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Associate Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Department of Islamic Philosophy

Sivas, Türkiye

fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr orcid.org/0000-0001-9420-5186

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 02 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1127-1141

Cite as/Atıf: Yiğit, Fevzi. "Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlaması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1127-1141. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139767>

Yiğit, Fevzi. "Mulla Sadrâ's Proof of Ideas". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1127-1141. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139767>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fevzi Yiğit).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Mulla Sadrâ's Proof of Ideas

Abstract: One of the most controversial issues in the history of philosophy is the theory of ideas. Mulla Sadrâ states that he is the person who truly understands the ideas in the process from Plato to himself, and even, that he is alone in this regard. Sadrâ says that he achieved this success thanks to his discovery and inspiration, as well as his being-centered philosophical system. He attributes the difficulty in knowing the ideas to the inability of the mind to comprehend pure and luminous beings. Just as strong lights dazzle the human eye or distant objects do not appear clearly, the human mind perceives ideas as vague and universal concepts. Ideas are universal, but not in the logical sense. For ideas are abstract luminous beings, not things that come out of a mental abstraction and generalization process. For this reason, divine help and intuition are needed in order to understand them. Based on the principle that the like can be known through the like, people who have melted their entire existence in the pure mind and perceive the ideas as the talisman of every species, the strong sustainer and ruler of the species. Although the ideas are not universals that are the product of the mind, they give power and light to the mind in creating logical universals. In that case, it is obvious that in the absence of ideas, it is not possible to talk about real knowledge. In other words, knowing something mentally means that it is at the ideal level of being. Otherwise, neither the fixed existence nor the knowledge of the thing can be mentioned. According to him, the issue of existence must be resolved in order to understand the ideas. It does not seem possible to grasp the solution of the problem of ideas without understanding the unity, organization and nobility of existence. Accordingly, while the idea of unity of existence solves the problem of getting a share, the idea of *tashkîk* makes it possible to distinguish between ideas and their individuals. The nobility of existence allows the multi-structure of the ideal realm to be performed in unity. Sadrâ finds Avicenna's attitude on the subject of ideas strange because he did not take into account *Esîlûjyâ* and the proofs developed accordingly. Also, he does not have the knowledge of the discovery of ideas. Sadrâ sees Suhrawardî as the philosopher who comes closest to the truth on the subject. While proving the ideas, Sadrâ does not hesitate to use the proofs developed by the defenders of the idea like Suhrawardî, but he states that only he has reached the truth of them. According to Sadrâ, it is certain that the natural world is a product of the mind, so the existing ones must have prototypes in the abstract world. This situation is based on the ontological principle of priority and posteriority. That is, what is simple and abstract must come first. For the composite and material is the thing that comes into existence later. This is another expression of the rule of *imkân al-ashraf*. When the mind examines something existing in the realm of possibility, it judges that its higher possibilities must have existed before. Another proof is the principle of "The Supreme does not exist for the lower one." In that case, Ideas do not exist for the corporeal species and their individuals below them. For this situation requires that the things that are taken as ideas and models to be more honorable and superior than the ideas. On the contrary, the forms of corporeal species are the mold and shadow of these intellectual and luminous forms. When the ideas are identified with both the knowledge of God and the divine names, they do not have their own existence, or any aspect that can cause multiplicity. In the creation of the universe, while the ideas correspond to the minds and are passive towards God, they are active compared to the beings below them. At this point, it should be said that ideas are often confused with qualities obtained by mental abstraction. In Sadrâ's philosophy, quiddities are nothing but forms of existence. It can be said that within the framework of Sadrâ's understanding of emanation, existence is divided into two as common/exclusive and ideas, and these two combine to create beings. In this respect, it is seen that Sadrâ places the ideas in the position of form and the common being in the position of matter.

Keywords: Islamic Philosophy, Mulla Sadrâ, Ibn Sînâ, Suhrawardî, Ideas.

Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlaması

Öz: Felsefe tarihinin en tartışmalı konularından birisi idealaradır. Molla Sadrâ, Eflâtun'dan kendisine kadarki süreçte ideaları gerçek anlamda anlayan kişinin kendisi olduğunu ve hatta bu konuda yalnız kaldığını dile getirir. Sadrâ bu başarısını hem keşif ve ilham hem de varlık merkezli felsefi sistemi sayesinde elde ettiğini söyler. O, ideaların bilinmesindeki zorluğu, zihnin salt ve nûranî varlıkları idrak etmesindeki yetersizliğe bağlar. Tıpkı güçlü ışıkların insan gözünü alması veya uzaktaki nesnelerin net gözükmemesi gibi insan zihni ideaları belirsiz ve küllî şeyler olarak algılar. İdealar küllîdir lakin mantıktaki anlamıyla değil. Çünkü idealar zihinsel bir soyutlama ve genelleme işleminin sonucunda hâsıl olan şeyler değil mücerret nûranî varlıklardır. Bu sebeple onların idrakinde ilâhî yardım ve sezgiye ihtiyaç duyulur. Benzerin benzeri bilebileceği kaidelerden hareketle bütün varlığını saf akılda eritmiş insanlar, ideaları her türün tılsımı, türün kaim kılıcı ve yöneticisi olarak idrak ederler. İdealar zihnin ürünü küllîler olmasa da zihnin mantığı küllîleri oluşturmasında ona güç ve ışık verirler. Şu hâlde ideaların mevcut olmaması durumunda gerçek bilgiden bahsedilemeyeceği aşikardır. Başka bir deyişle aklen bir şeyin bilinmesi demek onun ideal varlık seviyesinde bulunması demektir. Aksi durumda ne şeyin sabit varlığından ne de bilgisinden bahsedilebilir. Ona göre ideaların anlaşılması için varlık meselesinin

çözüme kavuşturulması gerekir. Varlığın birliği, teşkîkî ve asaleti düşünceleri anlaşılmeden idealar probleminin çözümünü kavramak mümkün görünmemektedir. Buna göre varlığın birliği düşüncesi, pay alma sorununu hallederken teşkîk fikri idealar ile fertleri arasındaki ayrımın yapılmasını mümkün kılar. Varlığın asaleti ise ideal âlemin çoklu yapısının birliğe icrasına imkân tanır. Sadrâ idealar konusunda İbn Sînâ'nın tavrını yadırgar çünkü o, bu konuda *Esûlûcyâ'yı* ve buna bağlı olarak geliştirilen burhanları dikkate almamıştır. Ayrıca o, ideaların keşfi bilgisine de sahip değildir. Sadrâ konuyla ilgili olarak doğruya en çok yaklaşan filozof olarak Sühreverdî'yi görür. Sadrâ ideaları ispat ederken Sühreverdî gibi idea savunucularının geliştirmiş oldukları burhanları kullanmaktan çekinmez lakin bunların hakikatine ancak kendisinin erdiğini dile getirir. Sadrâ'ya göre tabiat âleminin aklın bir ürünü olduğu kesindir öyleyse mevcutların mücerret âlemde birer prototiplerinin olması gerekir. Bu durum ontolojik öncelik ve sonralık prensibine dayanır. Yani varlığı basit ve mücerret olan önce olmalıdır. Çünkü bileşik ve maddi olan sonradan meydana gelir. Bu, imkânî'l-eşref kaidelerinin bir başka ifadesidir. Akıl imkân âleminde mevcut bir şeyi tetkik ettiğinde, onun daha üst imkânlarının daha önceden var olması gerektiğine hükmeder. Diğer bir delil "Yüce olan aşağıda olan için var olmaz." ilkesidir. Şu hâlde idealar aşağılarında yer alan cismanî türler ve fertleri için var oluyor değildir. Çünkü bu durum kendileri için idea ve model alınan şeylerin, idealardan daha şerefli ve daha üstün olmasını gerektirir. Aksine cismanî türlerin sûretleri bu aklî ve nûrlu sûretlerin kalıbı ve gölgesidir. İdealar hem Tanrı'nın bilgisi hem de ilâhî isimlerle özdeş kılındığında bunların kendilerinde varlıkları, benlikleri ve çokluğa neden olabilecek herhangi bir yönleri yoktur. Âlemin meydana gelmesinde idealar akıllara karşılık gelip Tanrı'ya karşı edilgen iken kendilerinden aşağıda bulunan mevcutlara göre etkendirler. İşte bu noktada genellikle ideaların zihinsel soyutlamayla elde edilen mahiyetler ile karıştırıldığı söylenmelidir. Sadrâ felsefesinde mahiyetler varlığın oluş biçimlerinden başka bir şey değildir. Sadrâ'nın sudûr anlayışı çerçevesinde varlığın yaygın/münbasit ve idealar şeklinde ikiye ayrıldığı ve bu ikisinin birleşerek mevcutları meydana getirdiği söylenebilir. Bu açıdan Sadrâ'nın ideaları sûret, yaygın varlığı ise madde konumuna yerleştirdiği görülür.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Molla Sadrâ, İbn Sînâ, Sühreverdî, İdealar.

Giriş

Bu makalede Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) ideaları (el-müsülû'l-Eflâtuniyye) ispatlaması konu edilecektir. Makalenin amacı Sadrâ felsefesinin anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Makalede yöntem olarak mümkün olduğunca Sadrâ'nın kendi anlatımları esas alınacak ve buna bağlı olarak gerekli değerlendirmeler yapılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla Sadrâ öncesi dönem, onun ele aldığı kadarıyla incelenecek, Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Sühreverdî (ö. 587/1191) hakkında yaptığı değerlendirmeler kısaca aktarılacaktır. Bu noktada onun İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) a'yân-ı sâbite düşüncesi -bunların ideaların karşılığı olduğunu söylemek dışında- karşısında sessiz kaldığı görülmektedir. Konuyla ilgili olarak Mehmet Sait Kavşut'un doktora tezinden ürettiği yeni yayınlanan bir makaleden bahsetmek gerekir. Makalede mesele derinlemesine incelenmediği gibi Sadrâ'nın delilleri yeteri kadar ortaya konmamıştır. Hatta Sadrâ'nın konuyla ilgili olarak Sühreverdî'yi takip ettiği sonucu çıkartılmıştır ki buna tamamen katılmak mümkün gözükmemektedir.¹ Gerek bu durum gerekse konunun felsefe tarihinde işgal ettiği yer makalemizin ehemmiyetini artırmaktadır. Yine konunun karşılaştırmalı çalışmalara açık olduğu belirtilmelidir.

Konuyu ilgi çekici kılan asıl şey Molla Sadrâ felsefesidir. Çünkü o, bir taraftan varlığın asaletini savunurken diğer taraftan ideaları kabul etmektedir. Bu durum onun felsefesinde önemli bir gerilim ve güçlük olarak karşımızda durmaktadır. Fârâbî'nin bu güçlükle yüzleştiği ve kendince bir çözüm önerisi getirdiği söylenebilir ancak her halükârda onun çözümü daha çok yüzeyseldir. Bu noktada Molla Sadrâ'nın hem Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinden hem de İbnü'l-Arabî'nin varlık felsefesinden faydalanarak Fârâbî'nin idealine sahip çıktığı ve meseleyi olabildiğince çözmeye çalıştığı söylenebilir.

İdealar tartışmasının temelinde yüce aşâğı, soyut somut, gayb şahadet ve değişen değişmeyen varlık/âlem ayrımları vardır. Sadrâ'nın temel iddiası şudur: Yüce ve aşâğı âlem ayrımı izafidir zira varlık birdir ve âlemler arasındaki fark sadece mertbe ve derece yönündendir. Görünür âlem ideal olanın izdüşümü, yansıması ve gölgesidir.² Buna göre Sadrâ açık bir biçimde Eflâtuncu felsefeyi kabul etmektedir. Ancak nedensellik açısından söylemek gerekirse Sadrâ'ya göre âlem, Tanrı'nın eylemlerinden başka bir şey değildir.³ Nedenselliğe dair bu tavır yeni ve etkili bir tavır sayılabilir.

¹ Muhammet Sait Kavşut, "Molla Sadrâ'nın Platonik İdealar Savunması", *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/1 (2022), 1-13.

² Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*, thk. Maksud Muhammedî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1380), 2/66.

³ Toshihiko Izutsu, "Mîr Dâmâd ve Metafizîği", çev. Mehmet Nesim Doru, *Eskiye* 30 (Bahar 2015), 180.

Molla Sadrâ bu tavrı geliştirirken kadim filozoflardan faydalandığını gizlemez. Onlar idealar âlemini ontolojik olarak el-Hakku'l-Evvel'in en yakınına yerleştirirler; dolayısıyla onu yenilenme ve değişimden uzak tutarlar; Tanrı katında mücerret halde hazır bulunan bu şeylere "ayrık idealar" adını verirler.⁴ Bugün kullandığımız şekliyle idealar veya ilâhî örnekler isimlendirmesi Sokrates (ö. MÖ 399) ve öğrencisi Eflâtun'a (ö. MÖ 347) aittir.⁵ Eflâtuncu bilgi anlayışı ideaların temasına ya da ruhsal ve mistik sezgisine dayanır. Dolayısıyla düşünce ideaların gerçek bilgisini veremese de onların varlıklarına dair burhanı verir.⁶ Nitekim Sadrâ ideaların gerçek bilgisini ilâhî destek ve ilhamla elde ettiğini; bunun yanında ideaları limmî burhanla da ispatladığını iddia eder. O, *Sühreverdî'ye katılarak ideaları cismanî her bir türün ve berzaha ait her bir tılsımın kendisini kâim kılan ve yöneten akıllı ve nâru olarak tanımlar.*⁷ Başka bir deyişle cismanî her bir türün ibdâ' âleminde asıl ve ilke olan tam ve kâmil bir ferdi vardır. Bu fert türün en yetkin ve en tam örneği olduğu için madde ve mahalle ihtiyaç duymaz ve türün fertleri bu tam ve kâmil ferdin malûlleri ve eserleridir.⁸ Sadrâ'nın konuyla ilgili düşüncelerine katıldığı antik filozoflar; örnek alınan örnek alandan, misal getirilen aslın misal getirilen tâliden, yansıyanın yansımadan ve tecelli edenin tecelliyi kabul edenden daha üstün olduğunu düşünürler.⁹

Antik filozoflar ideaları sadece düşünsel olarak değil aynı zamanda ontolojik olarak tecrübe etmiştir. Örneğin Sadrâ, Eflâtun'dan şu alıntıyı yapar: "Ben soyutlandığım sırada nûranî felekleri gördüm." Yine Hermes'in ise şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Ruhânî bir zât, bana birçok bilgi verdi. Ben ona "-Sen kimsin?" dedim. O da '-Ben, senin tam olan tabiatınım.' dedi."¹⁰ Keşfi olarak ideaların bilgisinde bir sorun görünme de felsefi izah yönünden idealara dair bazı güçlükler ortaya çıkmıştır. Eflâtun'un idealar hakkında karşılaştığı güçlüklerin başında idealar ile görünürler arasındaki bağlantının keyfiyeti gelir.¹¹ Bu noktada Sadrâ, Eflâtun'un Demiurgus'un idealara bakarak âlemi yarattığı yönündeki fikrini eleştirir. Çünkü Tanrı'nın âlemi yaratmasında idealara ihtiyacı varsa onların oluşmasında da başka idealara ihtiyaç duyması ve bunun sonsuzca ilerlemesi gerekir. Oysaki Tanrı'nın var kılmada idealara ihtiyacı yoktur.¹²

Sadrâ'nın diğer bir eleştirisi Aristoteles'e (ö. MÖ 322) yöneliktir. Ona göre Aristoteles Eflâtun'u yanlış anlamıştır.¹³ Öte taraftan Sadrâ, Aristoteles'in *Metafizik* kitabında ideaları eleştiren görüşleriyle ona ait olduğunu zannettiği *Esûlûcyâ* kitabında yer alan görüşlerin "arası bulunmayacak görüşler" olduğunu bildiği için bu noktada kendince teviller yapmıştır. Onun Aristoteles hakkındaki zannı *Esûlûcyâ*'daki görüşlerinin baskın ve hâkim olduğu yönündedir. Bu durumda o, Fârâbî'nin de etkisinde kalarak Aristoteles'in idealara karşı koyuşunu ya sembolik ve mecazlı anlatımı reddetmesine ya da halkın ve sultanların takdirini kazanma isteğine bağlar.¹⁴

Sadrâ idealar teorisi hakkında ileri sürülen görüşlerle ilgili olarak hocası Mîr Dâmâd'dan (ö. 1041/1631) alıp¹⁵ geliştirdiği görülen beşli bir tasnif yapar: 1) Aristoteles ve öğrencileri ideaları, Tanrı'nın zâtıyla kâim husûlî ve ayrıntılı ilmî sûretler olarak

⁴ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/48-49.

⁵ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fî'l-menâhici's-sülûkiyye*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Kum: Müessesetü Bustân-ı Kitap, 1392), 256.

⁶ Toshihiko Izutsu, "Mîr Dâmâd ve Metafizigi", 182.

⁷ Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî, *el-Mebde' ve'l-me'âd fî Hikmeti'l-müte'âliyye*, thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazarî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1381), 1/313.

⁸ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/57.

⁹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 264.

¹⁰ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/46.

¹¹ Fevzi Yiğit, "Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açından İdealar Eleştirisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11, (Eylül 2019), 282.

¹² Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/59.

¹³ Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/312.

¹⁴ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/59.

¹⁵ İdealar şu anlamlarda kullanılmıştır: 1. Zamanda mevcut olan tabiatlar, emir âlemindeki fertlere işaret eden şeyler ve yaratılış âleminin gerisinde olanlar, 2. Fertlerin varlıklarına yani a'yânlara karışmış ve seçilemez olan şeyler. 3. Allah'ın ilminde sabit mevcut muallak sûretler. 4. Berzah ve misal âlemi. bk. Mîr Dâmâd. *Kitâbü'l-kabasât*. thk. Toshihiko Izutsu vd. (Tahran: Tahran University Publications, 1988), 159-160. Eflâtun'da ideaların/formların şu anlamlarda kullandığı görülür: bilginin nesnelere, gerçek olan varlıklar, yetkinlik standartları, tümeller ve nedenler. bk. Robert Craigie Cross-Anthony Douglas Woozley, "Bilgi, İnanç ve Formlar", *İdealar Kuramı Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999), 64-66.

yorumlamıştır. Ontolojik olarak bunların kendi zâtlarına nispeti imkân iken onları kâim kılan Tanrı'ya nispetleri ise zorunluluktur. Bu görüş aslında Fârâbî'nin görüşüdür. 2) Allame Devvânî (ö. 908/1502) gibi bazı düşünürler ideaları misal âlemiyle özdeşleştirmiştir.¹⁶ Buna göre idealar misal âleminde mevcut misale ait miktarların görüntülerinden ibarettir. Şu hâlde idealar ayrı varlıklar ile cismanî mevcutlar arasında aracılık görevi görmektedir. Sadrâ bu görüşü ideaları miktar sahibi nesnelere, konum sahibi bağlı görüntülere dönüştürdüğü için eleştirmiştir. Çünkü sayılan şeyler kötü nefislerin kendileri nedeniyle acı duyduğu karanlık öğelerdir. Oysa idealar iç açıcı, güzel, beyaz saklı inciler gibidir.¹⁷ 3) İbn Sînâ ve taraftarları ideaları özdeşlikleri cihetiyle türsel tabiatlarla eşleştirmiştir.¹⁸ 4) Sühreverdî ve takipçileri onları yatay düzlemde vaki akıllarla yani türlerin ilkeleriyle eşleştirmiştir.¹⁹ 5) Beşinci görüşe göre idealar, Tanrı katında hazır olması yönünden şahsî maddî sûretler iken ilmî nispetler olmaları açısından ise küllî bir sübuta sahiptirler. Çünkü bu açıdan onlar maddî, zamansal ve mekânsal perdelerle perdelenmiş değildir. Sadrâ'ya göre bu görüş, Tanrı'da şahsî ve hissî çoğalmaya neden olacağı için geçersizdir. Sadrâ bu beş görüşün Eflâtun'un görüşünü tam olarak karşılamadığını dile getirir.²⁰ Sadrâ'nın görüşüne gelince o, Sühreverdî'nin görüşüne yakınlaşmış ancak varlığın asaleti düşüncesi muvacehesince -Aristoteles'in de dile getirdiği üzere- ideaları dış dünyadan ontolojik olarak koparmaya karşı çıkmıştır. Bu anlamda onun Eflâtun ile Aristoteles'in arasını telif ettiği söylenebilir.

1. Molla Sadrâ'nın İdealar Hakkında Bazı Filozofların Görüşlerini Değerlendirmesi

1.1. Fârâbî'nin Görüşlerini Değerlendirmesi

Sadrâ'ya göre Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'î beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn* adlı eserinde idealardan kastın ilmî sûretler olduğunu ve bunların husûlî olarak Bârî' Tealâ tarafından elde edildiğini düşünür.²¹ Sadrâ, Fârâbî'nin bu görüşünün ismi geçen kitabında yaptığı Eflâtun ve Hermes'e dair anlatılarla uyumsuzluk içerisinde olduğunu dile getirir.²² Görüldüğü üzere Fârâbî *Esâlûcyâ* kitabını Aristoteles'e nispet ettiğinden dolayı -ki aynı hatayı Molla Sadrâ da tekrarlamıştır- Aristoteles'in görüşlerinde uyumsuzluk olduğu sonucuna ulaşmıştır. Fârâbî'ye göre bu durum üç şekilde yorumlanabilir: 1. Aristoteles açık bir çelişkiye düşmüştür. 2. Bu görüşlerden bir tanesi ona ait değildir. 3. Bu iki görüş aslında aynı olmakla birlikte görünürde çelişki vardır ve bunlardan birinin tevil edilmesi gerekir. Fârâbî üçüncü şıkkı seçmektedir. O, bunu şöyle tevil eder: Birinci olarak Tanrısal varlık mertebesinin her türlü varlık seviyesinden üstün ve ayrı olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumda O'nun en üstün ve en şerefli olduğu söylenmelidir. Öyleyse herhangi bir sıfatın Tanrı'ya uygulanması durumunda bunun üstünlük ve şeref kaydıyla yapılması gerekir. İdealar için de benzer bir durum geçerlidir.²³ İkinci olarak âlemi icat edenin onun sûretlerini önce zâtında değişmez ve bozulmaz biçimde bulundurması gerekir. Aksi durumda âlemin işleri rastlantı ve şansa kalmış olur. Üçüncü olarak bu sûretleri kendi başlarına mevcut ve kâim benzerler olarak alamayız. Çünkü bu durumda sonsuz ve paralel âlemler oluşur.²⁴

Fârâbî, ikinci bir tevil yaparak Aristoteles'in idealara karşı geliştirdiği olumsuz tavrı dilin yetersizliklerine bağlar. Ona göre Aristoteles, lafızları doğal ve mantikî olmaları yönünden birbirinden ayırt etmiş, isim ve kavramlar koyarken ayrı kavramlar kullanmıştır ancak bunun mümkün olmadığı durumlarda soyut ve ilâhî manalar için somut ve dünyevî kavramlar kullanmak zorunda kalmıştır. Öyleyse metafizik sahada kullanılan doğal ve tabii kavramları tevil ederek anlamalı ve bunların daha yüce ve şerefli varlıkları temsil etmek için vazedildiği unutmamalıdır. İşte Eflâtun da Tanrısal âlem, akıl ve nefis gibi âlemlerin sıra düzenli bir şekilde şeref ve üstünlük yönünden üstten aşağıya doğru sıralandığını ifade ettiği zaman mekânsal bir manayı kastetmemiştir.²⁵ Hâsılı Fârâbî varlığın mertebeli yapısını ideaları kanıtlamaya yönelik olarak yorumlamıştır. Buna göre mertebeler arasında mekânsal

¹⁶ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/66; Sadruddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Sadri'l-müte'ellihîn* (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1389), 1/361. Bu eser *Risâletü'ş-şevâhid* olarak kısaltılacaktır.

¹⁷ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 258-259.

¹⁸ Sadrâ, *Risâletü'ş-şevâhid*, 1/36.

¹⁹ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/66.

²⁰ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 258-260; Sadrâ, *Risâletü'ş-şevâhid*, 1/361.

²¹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 257-259.

²² Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 259.

²³ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'î beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 105-106.

²⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'î*, 106-107.

²⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'î*, 107.

değil ontolojik bir sıralanma söz konusudur. Örneğin akıl mevcutların en üstünü, en latifi ve en arınmışıdır. Nefis ise akıl ile tabiat arasında aracıdır.²⁶

Kanaatimizce Molla Sadrâ, Fârâbî'nin idealini sahiplenerek Aristoteles ile Eflâtun felsefesini cem etmeye çalışmış, Fârâbî'nin Aristoteles'in görüşünü aşan Yeni-Eflâtuncu yorumlarını felsefesine temel edinmiş, konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'yı eleştirmesine rağmen Fârâbî'ye doğrudan eleştiride bulunmamıştır.

1.2. İbn Sînâ'nın Görüşlerini Değerlendirmesi

İbn Sînâ'nın varlığı ve dış dünyanın nesnel gerçekliğini kabul ettiğini görmekteyiz. Bu açıdan onun gerçekliği izah biçimi olarak nedenselliği yatay ve dikey düzlemde asıl kabul ettiği söylenmelidir.²⁷ Bu durumda âlemi izah etmek için idealara çok fazla ihtiyaç kalmamaktadır.

İbn Sînâ, ideaların çıkış kaynağı olarak iki şeyi gösterir: Birincisi, zihinsel soyutlamayla elde edilen sûret ve matematiksel şeylerin gerçekte de soyut olduğunun düşünülmesidir.²⁸ İkincisi ise sûretlerin sayıca çok; tür ve tabiatça bir olmasının yanlış anlaşılmasıyla türün sûretinin de bir olması gerektiğinin sanılmasıdır.²⁹ O, ideaları reddetmek için iki delil sunar: Birinci delili şudur: Eğer sûretler tikellerde olmasaydı tikelleri bilemezdik. İkincisi şu soru üzerine kurulur: Ayrık ve tikel sûretlerin tanım ve tabiatı aynı mıdır? Ayrıysa idealar ispatlanamaz. Aynıysa o zaman idealara ihtiyaç kalmamaktadır. Sûretler tikellerde tikellerin tabiatı ve tanımı gereği bulunup onlara dışarıdan geliyorsa bu durumda idealar maddî olur.³⁰ Anlaşılan İbn Sînâ'nın eleştirileri duyusal ve ayrık sûretlerin aynılığı ve farklılığı etrafında şekillenir.³¹ Farklılık ayrık sûretlerin ispatının önünü kapatırken aynılık ise ayrık sûretlerin maddî olmasını gerektirmektedir. Ayrıca duyulur sûretler ispatlanmak için ayrık sûretlere ihtiyaç duyacak olurlarsa bu teselsüle neden olacaktır.³²

Sadrâ'ya göre İbn Sînâ, *Metafizik* kitabında felsefenin gelişim sürecini anlatırken Eflâtun'u "akıl yaptığı soyutlama ile varlıktaki soyutlama arasındaki farkı bilmemekle", "bir şey eklenmemesi şartıyla alınan mâhiyet" ile "birleşmenin yokluğu şart koşularak alınan mâhiyetin" arasını ayıramamakla, "sayısal birin manası ile varlıksal birin manası arasındaki farkı görememekle" ve "İnsan daima var olur." cümlesinde ifade edilen mananın "Tek bir insanlık, aynıyla bakıdır." cümlesinde ifade edilen anlamla aynı olmadığını bilememekle itham etmiştir.³³ Sadrâ, Eflâtun'un böyle basit hatalar yapamayacağını dile getirir ve İbn Sînâ'yı bu yönde eleştirir.³⁴ *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye* adlı eserinde ise Eflâtun'un İbn Sina'nın bahsettiği şekilde akıl itibarları ayırt edemeyecek bir filozof olmadığını ve yine Eflâtun'un "küllî tabînin dış dünyada mevcut olmadığını ve akılda ise ancak bîlaraz mevcut olduğunu" bildiğini söyler. Çünkü mevcut olan varlıktır ve o kendi başına bireyselleşir. Yani mutlak ile mücerret mâhiyet arasındaki fark, birincinin ikincinin hilafına hariçte arazlarla birlikte bulunmasıdır. Zira mücerret mâhiyet çeşidi ne bizzat ne de bîlaraz hariçte bulunmaz; o sadece akılda bulunur.³⁵

Sadrâ'ya göre, İbn Sînâ ve takipçileri mutlak mâhiyet ile mücerret (bi şartı la şey) mâhiyeti, türsel birlik ile şahsî birliği, bir şeyin tecerrüdü ile -ki bu merteye, aklın şeyi "zâtına eklentilerin dâhil olmadığını" mülâhaza ettiği mertebedir- bu şeyin dış dünyadaki varlığının arazlardan tecerrüdünü birbirine karıştırmıştır. Buna göre dış dünyada eklentilerden soyutlanmış mâhiyetlerin varlığıyla -ki bunların varlıklarına dayanarak- maddî araz ve eklentileriyle şahıslarının varlığının aynı olduğuna,

²⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem*, 108.

²⁷ Hasan Özalp, "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail Neden: İbn Sina Örneği", *İslâmî Araştırmalar* 24/3 (2013), 158.

²⁸ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2/55-56; Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltilmiş Eleştiriler* (Konya: İdeal Ofset, 2009), 238.

²⁹ Yiğit, "Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açından İdealar Eleştirisi", 278-279; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltilmiş Eleştiriler*, 260.

³⁰ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltilmiş Eleştiriler*, 261.

³¹ Bu ayrım İbn Sînâ'nın bilgi problemine de bir güçlük olarak yansımıştır. Bk. Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006/2), 128-129.

³² Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/ 70-71; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltilmiş Eleştiriler*, 268.

³³ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/63, 64.

³⁴ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/44.

³⁵ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 259.

bunların ayanda varlıklarının çoğaldığına, tanım ve türde ise birleştiklerine hükmetmişlerdir.³⁶ Hasan Akkanat'a göre de İbn Sînâ cins anlamında hayvanlık tümelini hem türlerin hem de tekilerin maddesi ve mukavvimi olarak kabul eder. Yani tümellik ile tümel tabiat birbirinden ayrıdır. Tümellik tekilerin akla gelmesiyle oluşan bir şeydir.³⁷

Sonuç olarak Sadrâ, İbn Sînâ'yı meseleyi burhan ve keşif üzere çözemediği ve *Esûlücyâ* kitabını dikkate almadığı için eleştirmiştir.³⁸ Onun İbn Sînâ eleştirisinde Sühreverdî'nin katkısı olduğu aşikardır.

1.3. Sühreverdî'nin Görüşlerini Değerlendirmesi

Sadrâ'ya göre görüşleriyle idealar hakkında isabet oranı en yüksek İslâm filozofu Sühreverdî'dir. Sühreverdî ideaları yatay akıllar adını verdiği hükümran nûrlarla eşleştirmiştir. Bunlardan, basit cisimler ve nefis sahibi canlılar sudûr eder.³⁹ Şu hâlde her bir cismanî türün aklî bir nûru vardır ve o; türün ilkesi, efendisi, rabbi, tılsımının sahibi, bireylerine inayet edeni ve idarecisidir.⁴⁰

Sühreverdî nazarında basit veya bileşik, felekî veya unsurî olsun cismanî türlerin sayısınca hükümran akıllar (nûrlar) vardır. Temelde bunlar ikiye ayrılır: Dikey boyutta vaki olan ayırık akıllar ve cismânî türlerin (heykellerin) ilkeleri olan hükümran akıllar. Bu nûrlar, dikey boyuttaki ayırık akılların kendi aralarındaki müşahedeler ve onların işrâkı cihetiyle meydana gelir. Yatay tabakadaki akıllar, illetlerini müşahede etmeleriyle misal âlemini meydana getirirken işraklarıyla aşağılarında olanları yani hissî âlemi meydana getirir. Şu hâlde her bir mevcut yatay ve dikey boyutta kesişen bir aklın ürünüdür.⁴¹

Sühreverdî idealar hakkında şu üç kanıtı belirtir:

1. Bitkilerde beslenme, büyüme ve üreme gibi özellikleri gerçekleştirip zâtî özellikleri koruyan bir şeyin olması gerekir ki bu, o türün ilkesidir. Bu işleri mizacın veya bedenin yapması mümkün değildir. Bunları ancak zâtını ve gayrını müdrük mücerret bir güç yapabilir ki o da yatay düzlemdeki hükümran akıldır.⁴²

2. Türler rastlantısal ve tesadüfi olarak meydana gelmemektedir çünkü bir tür başka bir türü meydana getiremez. Bireylerin geçici olmasına ve tabiatın sürekli değişmesine rağmen türlerin sabit kalması her bir türün -kendi başına kâim, soyut ve nûranî- bir sahibinin olması gerektiğini gösterir. O, türü idare eden, ona itina gösteren ve onu koruyan küllîdir. Bu, nûranî küllî bir cevherdir ve kendisine başkasının katılmadığı hususi bir zâtı vardır.⁴³

3. Mümkün varlıklar el-ımkânü'l-eşref ve'l-eħass kaidesine göre var olur. Buna göre en aşağı seviyedeki mümkün var olduğunda en yüksek seviyedeki mümkünün ondan daha önce var olması gerekir.⁴⁴

Sühreverdî, Meşâilîğin idealar eleştirisinin temelde "bir şeyin misalini, o şeyin kendisinin yerine koymak" şeklindeki bir hataya dayandığını dile getirir.⁴⁵ Oysaki misal olunan ile misali her yönden benzer olmak durumunda değildir. Meşâilîlerin de kabul ettiği gibi zihindeki tümel insanlık kavramıyla tikel bir insan her yönden özde değildir. Ayrıca varlıkta zorunluluk ve imkân nasıl ki hem ayırımın hem de özdeşliğin sebebi olabiliyorsa idealar ve heykelleri arasında da benzer bir ilişki olabilir. Ayrıca feleklerin, yüce akıllara benzemek için hareket ettiğini kabul eden İbn Sînâ ve taraftarlarının iş idealara gelince karşı çıkması açık bir çelişkidir.⁴⁶

³⁶ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 258.

³⁷ Hasan Akkanat, "Aleksander'dan İbn Sînâ'ya İntikal Eden Büyük Problem: Tümellerin Önceliği ve Sonralığı", *İslâmî Araştırmalar* 31/2 (2020), 313-314.

³⁸ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 270.

³⁹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 258.

⁴⁰ Sadrâ, *Risâletü'ş-şevâhid* 1/361; Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (Kayseri: Laçın, 2003), 71-72.

⁴¹ Sadrâ, *el-Mebde'* ve'l-me'âd, 1/312; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Hikmetü'l-ısrâk ve ta'likatü Sadrül-mütellihîn, İlahiyyât*, thk. Necefku Habibi (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1396), 4/127.

⁴² Ebü'l-Fütüh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşâri ve'l-Mutârahât (İlahiyyât)*, ed. Henry Corbin (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), 2/455; Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/50.

⁴³ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/52-53; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 267.

⁴⁴ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/53-54; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 268.

⁴⁵ Ebü'l-Fütüh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, "Hikmetü'l-ısrâk", *Mecmû'âtü Musannefâti Şeyhi İsrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsânî ve Mutâla'ât-ı Ferhengi, 1373), 92.

⁴⁶ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltiliği Eleştiriler*, 269, 271.

Sadrâ'ya göre Sühreverdî'nin konuyla ilgili görüşleri ve dile getirdiği sözleri son derece güçlü ve derin olsa da bazı eksiklikler taşımaktadır:

1. Meselenin iyice anlaşılması için yeterli açıklamalar yapılmamıştır. Şöyle ki, ideaların cisimlerin mi, türün mü, ferдин sûretinin mi yoksa ferдин maddesinin mi ideası olduğu tam olarak açıklanmamıştır? Anlaşılan bunlar maddî cisimler türünden şeylerdir. Fars filozoflarının her bir türün ilkesini bu türün ismiyle isimlendirmesi de bunu destekler. Hatta türünün sahibini takdis ederek dini kuralların içine dâhil etmeleri ve onu "hom ized/ağacın rabbi" diye isimlendirmeleri bunda ne kadar ileri gittiklerini gösterir. Bütün türler için durum böyledir. Onlar, suyun cisminin melekûtteki sahibi için "hordad", ağaçlarınkine "mordad" ve ateşinkine "ordibeheşt" demişlerdir.⁴⁷ Oysaki Sühreverdî, cismi miktar olarak kabul ettiği için madde ve sûret ayrımı yapmaz. Ayrıca cisim türün gölgesi olduğu için türün ideası olması söz konusu değildir. Dolayısıyla Sadrâ'nın bu eleştirisinin zayıf olduğu dile getirilmelidir.

2. Nûranî ve basit bir zât iki ayağı, iki kanadı ve diğer organlarıyla birlikte bir hayvanın ideası nasıl olur? İdea ile ondan pay alan arasındaki benzerlik, her ne kadar bütün yönlerden şart koşulmasa da ikisinden her birinden cevher olanın cevher olana, araz olanın araz olana karşılık gelmesi şeklinde kurgulanmamış mıdır?

3. Sühreverdî'ye göre türlerin ilkeleri nûr ve zuhur cinsinden hakikatlerdir; cisimler ise ya berzaktır ya da zulmânî heyettir. Şu hâlde nûrlar ve nûranî heyetler ile berzahlar ve zulmânî heyetler arasında hangi münasebet vardır? Hem nasıl oluyor da aklî ve nefsî olan, duyulur olan unsurî ve felekî şeylerin soyut nûrlarının tamamı olabiliyor? Cisimlerin ilkeleri olan yatay tabakadaki aklî nûrların etkileri, zâtları farklı mâhiyetler olduğuna göre birlik nasıl sağlanmaktadır?⁴⁸ Sadrâ'ya göre bütün bu sıkıntılar varlığın birliği, teşkiki ve asaleti noktasında Sühreverdî'nin takındığı olumsuz tutumdan kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce malulün illetinin gölgesi olduğu, nûrun cisim olmaması sebebiyle tam olduğu ve nûrların birliği fikrinin teşkik fikrini doğurduğu gibi -Sadrâ'nın da kabul ettiği- prensipler dikkate alınınca Sadrâ'nın bu eleştirisinde çok da haklı olmadığı görülür.

2. Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlaması

Sadrâ varlığın hakikatini ve ideaları işrâkî bir hazır bulunuşluk ve aynî bir şahitlikle bildiğini iddia eder.⁴⁹ Varlık birdir ve dolayısıyla duyulur ve akledilir evren arasında sağlam bir birlik mevcuttur. Sadrâ'ya göre felekî veya unsurî bütün tabî her bir türün ibdâ' âleminde aklî bir ferdi vardır ve o, bu türün hakikatidir. Şu hâlde türsel hakikatler "ilâhî ayrık sûretler" olarak Tanrı'nın ilminde bulunurlar. Bu aklî sûretler yenilenen ve oluşuma tâbi bu dünyadaki gölgelerin asılları olduğundan aynı zamanda onların fâili, gayesi ve sûretidir. Çünkü bu asıllar bilfiil akıldır diğerleri ise kuvve ve imkândan hâli değildir.⁵⁰

Sadrâ'ya göre zihindeki cevher sûreti, mâhiyetiyle cevher iken bizzat bir niteliktir. Aklî cevherler ve türlerin tabiatlarının hakikat sahibi olması nedeniyle insan zihnine, mufârik cevherler ve nûranî ideaların ışığı düşer. İşte hissedilir cevherler bu nûranî ideaların birer gölgesidir. Nefis onları huzûrî ve şuhûdî olarak bilir ancak nefse ilişen engeller ve ideal varlıkların şiddet ve kemâlî onların idrakine mâni olur. Hatta bu durum bazen onların diğer zihinsel tümeller gibi olduğu düşüncesine bile neden olur.⁵¹

İdealar küllîdir lakin mantıkî anlamda küllî değildir. Çünkü bunlar zihinsel çıkarımların bir ürünü değil ayrı ve kutsal varlıklardır. Onların küllî oluşu, feyizlerinin türsel tılsımının bütün şahıslara olan nispetinin eşit olması itibariyledir. Oysaki mantıktaki küllînin dış dünyada varlığı yoktur. Ayrıca mantıkî küllîler kendi başlarına kâim, zâtlarını idrak eden ve aşağılarında yer alanların fâilleri değildir. Dolayısıyla "Türün ilkesi bu türün küllî sûretidir." denilince mantıkî küllî kastedilmez.⁵² Ayrıca yukarıda bahsedildiği üzere, aklın dikey ve yatay olmak üzere ikiye ayrıldığı ve dikey akılların yatay olanlardan daha üstün olduğu söylenmelidir. Çünkü ikinciler cisimlere iner ve yaklaşır.⁵³

⁴⁷ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/54-55.

⁴⁸ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/55-56; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 260.

⁴⁹ Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd., (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 78-80.

⁵⁰ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Hudûsü'l-âlem*, thk. Hüseyin Museviyân (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ 1378), 139-140.

⁵¹ Sadrâ, *Risâletü's-şevâhid* 1/374.

⁵² Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/54; Sadrâ, *Hikmetü'l-işrâk ve ta'lîkatü Sadrül-mütellihîn*, 4/131; Sadrâ, *Risâletü's-şevâhid*, 1/419.

⁵³ Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/313.

Fazlur Rahman'a göre Sadrâ, orijinal bir yorumla ayrı akılları Tanrı'nın sıfatlarıyla eşleştirir. Bunlar idealar ve a'yân ile özdeş olsa da varlığın nesnel gerçekliğini bölecek biçimde kendilerinde varlıkları yoktur. Şu hâlde varlıkları cihetinden bunlar Tanrı'da kaybolurken âleme nazaran ilke ve asıl konumundadır. Yani Tanrısal seviyede varlıktan başka bir şey yoktur.⁵⁴

Sadrâ, Sühreverdî'yi takiple "O'na ancak güzel kelimeler yükselir." âyetindeki kelimeleri mü'minin ruhu olarak tevیل etmiştir. Âyetin "Onları da Allah'a amel-i sâlih yükseltir."⁵⁵ kısmındaki salih amelleri ise akîl bilgiler olarak yorumlamıştır.⁵⁶ Sadrâ'ya göre teolojik açıdan idealar, mevcudatın Allah'ın ilminde değişmekten ve başkalaşmaktan uzak kalan sûretlerini temsil etmektedir ki Kur'ân buna "ilâhî kelimeler" demektedir.⁵⁷

İlâhî kelimeler varlık feyzini cisimlere ulaştıran nûrânî zâtlar, akîl ve ruhanî âlemden akan sürekli feyizlerdir. Onlar mısadıkları açısından basit, soyut, varlığı ilim ve idrakin aynı olan ruhanî varlıklardır. Başka bir ifadeyle onlar ışıklarının güneşle birleşmesi gibi el-Hakk'ul-Evvel'e bitişen kutsî akıllar ve yüce ruhlardır. Yani bunlar Bâri Teâlâ ile âlem arasında nûrânî vesilelerdir.⁵⁸ Şu âyette onlara işaret edilmiştir: "Rabbinin kelimeleri, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun kelimelerini değiştirecek kimse yoktur."⁵⁹ Mukaddes nefisler Allah'ın tam ve yüce kelimeleri, semavi varlıkları idare edenler orta kelimeleri ve yeryüzü nefisleri ise aşağı kelimeleridir. Güneş ay ve yıldızlar nûrların gölgesi ve tılsımlarıdır. Güneş aklın misalidir, ay felekî nefsin misalidir. Diğer gezenler ise yeryüzü nefislerinin misalleridir.⁶⁰

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi adına Sadrâ'nın varlık tasnifi hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz.

2.1. Varlık Tasnifi ve İdealar

Sadrâ'ya göre varlığın üç mertebesi vardır: Birincisi kayıtsız ve bağlantısız mutlak varlıktır ki o, bu özelliğiyle her şeyin ilkesidir. İkincisi nefis, akıl ve insan gibi kayıtlı ve bağlantılı varlıktır. Bu seviyede mutlak olan kendisini açığa vurma imkânına ve araçlarına kavuşur. Üçüncüsü, her şeyi kuşatan ve her yere yayılan varlıktır. Bu künhüne erilmesi zor bir yayılmadır; küllî veya genel değildir, tıpkı "Rahmetim, her şeyi kuşatmıştır."⁶¹ âyetinde denildiği gibi her şeye şamildir.⁶²

Anlaşılan mutlak varlık diğer iki varlık mertebesini meydana getirir. İki ve üçüncü varlık mertebeleri ise birleşerek mevcutları oluşturur. Bu noktada ikinci varlık mertebesinin idealara karşılık geldiği söylenebilir.⁶³ Filozofların var kılınan/ca'l mâhiyet değil varlık olduğu söylemi veya "a'yân-ı sâbitenin varlık kokusu almadığına" dair sözlerinden kasıtları mevcutlarda asıl olanın varlık olduğu, tâli olanın ise varlığın bir tür yansıması, bağlı ve öykünmesi olan mâhiyet olduğudur.⁶⁴

Fazlur Rahman üçlü bir bölümlenme yaparak mâhiyetlerin basit bir var kılma ile Tanrı tarafından yaratıldığı fikrini Yeni Eflâtunculara, bileşik bir yaratmayla yani varlığın mâhiyete gelip çatması yoluyla Tanrı tarafından yaratıldığı fikrini Meşşâîlere dayandırır. Mâhiyetlerin yaratılmadığını ancak zihin tarafından kavrandığı fikrini ise Sadrâ'nın fikri olarak aktarır.⁶⁵ Bunların yaratılmamasından maksat sudûr edenin varlık olduğu ve ideaların sudûrun bir sonucu olarak akla karşılık geldiğidir.

Akıl soyut da olsa hüviyet ve sûretlere bürünür ki bunlara nûrânî idealar ve ilâhî isimler denir. Bunlar ebedî olarak fâillerine dâhildir ve onların gayeleri, Bâri'nin cemalini seyretmektir. Onlar bir an olsun kendi zâtlarına bakmazlar çünkü orada bilkuve bilfiil

⁵⁴ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Şadrâ* (New York: State University of New York Press, 1975), 29-30.

⁵⁵ Fâtır Sûresi, 35/10.

⁵⁶ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/77-78.

⁵⁷ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/45.

⁵⁸ Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî, *İlâhî Tecelliler -el-Mezâhirü'l-ilâhîyye-*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022), 57-58.

⁵⁹ En'âm Sûresi, 6/115.

⁶⁰ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Mefâtihü'l-gayb*, thk. Necefkulu Habibî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1384), 2/732.

⁶¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Â'râf Sûresi, 7/156.

⁶² Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, 19; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı (İkâzü'n-nâimîn)*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 21-22; Seccâd Haydar Rizvî, "Mistisizm ve Felsefe: İbn Arâbî ve Molla Sadrâ", *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyd Kaya, ed. Peter Adamson-Richard Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 261.

⁶³ Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, 46.

⁶⁴ Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/318. Salih Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 279.

⁶⁵ Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az (Ankara: Otto, 2015), 185.

olandan, eksik tam olandan ayırt olunmaz. Onların zâtları İlk Sevgilinin zâtında yok olup gitmiştir. Onlarla sevgilileri arasında fark olmadığından kendilerini göremezler.⁶⁶ Onlar Allah'ın ilminde daim ve onun varlığıyla mevcuttur. Yoksa onun karşısında bir mevcudiyete sahip değildirler çünkü aksi bir durum kadimlerin çoğalmasına neden olur.⁶⁷ Hâsılı akıllar Tanrı'ya karşı edilgenken aşağılarında yer alanlara karşı etkindir. Buna göre akıl; nefis ve cismi netice verir. Böylece aklî, nefsanî ve duyulur âlemler meydana çıkar.⁶⁸

Bazen idealar ile misal âlemindeki muallak sûretler birbirine karıştırılmaktadır. Bu karışıklığın sebebi antik filozofların ve sonraki takipçilerinin hem misal âlemi görüşünü hem de ideaları birlikte kabul etmesidir. Bu ikisi arasında önemli farklar vardır. Şöyle ki Eflâtun'un bahsettiği idealar akıl ve nûr âleminde sabit olan şeylerdir. Misal âlemini oluşturan ve bir tür ara konuma sahip olan muallak silüetler ise bir kısmı zulmanî bir kısmı ise nûranî şeylerdir. Zulmanî olanlarıyla bedbahtlar azap çekerken nûranî olanlarıyla ise mutlu kimseler nimetlenir. Nûranî olanlar gizli inci emsali taze, beyaz, güzel, değerli ve hoş sûretlerdir.⁶⁹

2.2. Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlanmasında Kullandığı Deliller ve İlkeler

Öncelikle Sadrâ'ya göre büyük filozoflar ve evliyanın uluları, şeylerin makul sûretlerinin soyut ve zâtlarıyla kâim olduklarına hükmetmişlerdir. Asıl akledilirler ve marifete konu olan şeyler, bunlardır. Çünkü bilgi varlık demektir; dolayısıyla gerçekten var olanlar zâtlarıyla kâim gerçeklerdir; yoksa hayal ürünü şeyler değildir.⁷⁰

Kanaatimizce Sadrâ'nın, *Mefâtihi'l-gayb* adlı eserinde zikrettiği şu dokuz delil ideaların ispatı için de geçerlidir:

1. Makul, üstün ve şerefli olan mahsus ve aşağı olandan önce gelir. Öyleyse her hissedilir tür akledilir olanın varlığına delalet eder. Başka bir deyişle bir şey; nefis ve akıl âleminde mevcut olmadan maddî âlemde mevcut olamaz. Yani görünür evrende mevcut olan her şey kuvvet, kemâl, heyet, cemal ve hakikat itibarıyla yüce âlemdekilerin gölgesi ve heykelidir.⁷¹ Bu el-ımkânü'l-eşref kaidesi olarak bilinir ve Sühreverdî'den alınmıştır.

2. Hissedilirler mümkün olan şeyler iken akledilirler ise varlığı zorunlu olanlardır. Zorunlu mümkünden öncedir. Bu sonuca hem mantıktan hem de eşyanın tabiatından hareketle varılabilir. Bu delil de el-ımkânü'l-eşref kaidesine döndürülebilir.

3. Dış dünyadaki insan ürünü şeyler nasıl ki önce zihin ve akıllarda meydana geliyor sonra da dış dünyada oluşuyor ise bu, bütün mevcutlar için geçerlidir. Yani cehalet, gaflet ve rastlantıdan bir şey meydana gelmez. Örneğin bir bina, ustanın zihninde şekillenmeden dış dünyada varlığa bürünemez. Filozoflar bu duruma ilâhî inayet ismini verirler. İnayet, mevcudatın bütün sûretlerinin ayrıntılı olarak Evvel'in zâtında bulunmasıdır.

4. Makul olan hissedilir olana göre daha basittir. Basit olan ise bileşik olandan daha öncedir. İlk ilkeler ve idealar basit varlıklardır. Duyulur âlemdeki şahıslar bileşik mevcutlardır. Örneğin duyulur bileşik tikel bir insan ferdi yaygın/münbasit varlığın ve makul insanın bir cüzüdüdür.⁷² Bu delil "Varlığı basit olan, her şeyi oluşturur." kaidesine dayanır.

5. Hissedilir evren yokluğa karışır, sayı ve miktara bulaşır. Yetkin mevcutlar cevherlerinin yetkinliği dolayısıyla bir mahalle muhtaç değildir.⁷³ Bu delil varlığın teşkîkî niteliği düşüncesine dayanır.

6. Varlığı tam olan idea, şahısla türü kalıcı kılar. Hissedilir ise varlığı nakıs olan ve kendisini kabul edecek bir taşıyıcıya muhtaç olandır. Bu, tam fâile yakın olanın gücünün daha şiddetli ve fazla olduğu kaidesine dayanır.

7. Her şeyin hakikati ve zâtı, eklentiler ve arazlardan daha öncedir. Akledilir her mevcut hissedilirlerden öncedir. Görüldüğü üzere bu akıl yürütme innî burhan türündendir.

8. Akledilir olan salt nûrdur; onunla şeyler keşfolunur ve bilinir çünkü makul olan latif ve öz âlemindeydir. Bu, varlığı; eş değeri olan nûrla tanıtmaktadır. Varlık ve nûrun bilgisi bedihidir.

⁶⁶ Sadrâ, *Hudûsü'l-âlem*, 140-141.

⁶⁷ Sadrâ, *Hudûsü'l-âlem*, 181-182.

⁶⁸ Sadrâ, *Hikmetü'l-işrâk ve ta'likatü Sadrül-mütellihîn*, 4/424; Ahmet Piriç, *Molla Sadrâ Kozmolojisi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 148-149.

⁶⁹ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/49.

⁷⁰ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/66.

⁷¹ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/72-73.

⁷² Sadrâ, *Hudûsü'l-âlem*, 177-178.

⁷³ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/57.

9. Duyuların idraki akıl ile tamam olurken aklın idrakinde duyulara ihtiyaç yoktur. Duyulurun varlığı akledilirin varlığıyla tamam olurken tersi geçerli değildir. Tabiri caizse duyulurun varlığı akledilirin varlığında dürüldür.⁷⁴ Bu altıncı delile benzemektedir.

Yukarıda zikri geçen bazı deliller teşkike dayanır. Buna göre Zorunlu Varlık'tan veya Nûrların Nûrundan uzaklaştıkça varlığın gücü, tamlığı, mükemmelliği ve zorunluluğu azalır. Bu durum, Sadrâ'ya göre, bir hadiste "Bu ateş, cehennem ateşinden olup yetmiş suyla yıkanmış sonra dünyaya inmiştir." şeklinde ifade edilmiştir. Türsel sûretine tâbi olan cisimsel ateşin sıcaklığı, Allah'ın kahir ateşinin, nefis mertebesinde gazap sûretinde inmesi gibi birçok mertebeden indikten sonra meydana gelir.⁷⁵ Mevcutlar kendi zâtlarında bizzat değil şiddet zayıflık, kemâl eksiklik, öncelik ve sonralık yönünden bilaraz ve varlıkları takip eden manalar vasıtasıyla farklılaşırlar.⁷⁶ Mevcutlar cismâni âlem ve onun eklentilerinden soyutlanınca saf akıl olmaya doğru yönelirler.⁷⁷ Bu yönelim ideal hallerine ulaşınca kadar devam eder.

Sadrâ, yukarıda Sühreverdî'den aktardığımız diğer bir delili kullanır. Buna göre her türün kendi bireyini sonuç vermesi, bunların ibdâ' âleminde sûretlerinin korunduğunu gösterir. Her cismanî tür için kendi başına kâim soyut nûranî bir cevher vardır. Bu cevher onu korur, yönetir ve gözetir. Öyleyse bu cevher madde veya nefis olamaz. Çünkü nefis, nefis olmağında tabiat gibi değişkendir. Nefis aklî olanı müşahedesi dolayısıyla o küllî hakikatin bir yansımasıdır. Bu şey, küllî tabîi de olamaz çünkü o bizzat değil bilaraz mevcuttur. Başka bir deyişle akledilir küllîde bütün fertlerin toplandığı ve onun hepsine yüklendiği görülür.⁷⁸

Diğer bir delil "Yüce olan aşağıda olan için var olmaz." ilkesidir. Şu hâlde idealar altlarında yer alan cismanî türler ve fertleri için var oluyor değildir. Çünkü bu durum kendileri için idea ve kalıp alınan şeylerin, idealardan daha şerefli ve daha üstün olmasını gerektirir. Aksine cismanî türlerin sûretleri bu aklî ve nûrlu sahiplerin kalıbı ve gölgesidir.⁷⁹ Şu hâlde zâtlarıyla kâim olan küllî şeyler zihinsel soyutlamaların bir eseri değildir.⁸⁰

Diğer bir delil Fars filozofları, antik Yunanlılar ve Eflâtun'un görüşlerine dayanır ki onlar ideaları cismanî tabiatın sürekli değişmesi gerçeğinden hareketle oluşturmuşlardır. Öncelikle tabiat; zâtî sabit olan aklî bir cevher ile zâtî yenilenen heyûlâni cevherden oluşur. Buna göre türün tabiatını basit bir kılışla harekete geçiren, hareketliyi kâim kılan, türü ortaya çıkaran, onu kendisi olmakta koruyan, ona varlığını veren, onu iki an içerisinde başka bir şey olmaktan muhafaza eden, tabîi türü mükemmelleştiren ve son olarak madde ve eklentilerinden ayırık, sabit bir şeyin olması gerekir. Bu şey heyûlâ olamayacağına göre aklî bir cevherdir. Türlerin ilkeleri olan ayırık sûretler yani akıllar tam ve kâmil olduklarından diğer fertler gibi bir mahalle ihtiyaç duymazlar. Fertler ise cevherlerindeki eksiklik nedeniyle madde ve arazlara muhtaçtır.⁸¹ Görüldüğü üzere bu delil İbn Sînâ'nın itirazlarına bir tür cevap mâhiyetindedir.

2.3. İdealara Yöneltilebilecek İtirazlar ve Cevaplar

İdealara yöneltilebilecek felsefi itirazların bilgi ve varlık cihetinden yapıldığını söyleyebiliriz. Birinci yönden ideaların idrak edilememesindeki zorluktan bahsedilebilir. Yukarıda geçtiği üzere çok az insanın onları olduğu gibi müşahade ettiği nakledilmektedir. Bu durumun sebebi nedir? Sadrâ bu soruya iki yönden cevap vermektedir: Birincisi insan zihninin, mâhiyete bulaşmamış mevcutları ve apaçık nûranî varlıkları idrak etmekte zorlanmasıdır. Bu nedenle zihin onları küllî ve belirsiz şeyler - tabiri caizse bir tür gölge ve yansıma- olarak idrak etmektedir. İkincisi idrak edilen şey yönündendir. Bu açıdan varlığı güçlü, şiddetli, yetkin ve tam olanlar çok zor idrak edilmektedir. Bu iki duruma parlak ışıkların gözleri alması veya çok yakın ve çok uzaktaki şeylerin tam olarak görülememesi örnek olarak verilebilir.⁸² Şu hâlde ideaların idraki ve bilinmesi zihne değil insanın varlıksal tekâmülüne bağlıdır, diyebiliriz.

⁷⁴ Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/712-715.

⁷⁵ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/73-74.

⁷⁶ Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/318.

⁷⁷ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 220.

⁷⁸ Sadrâ, *Hikmetü'l-işrâk ve ta'likatü Sadrül-mütellihin*, 4/130; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 261-262.

⁷⁹ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/59.

⁸⁰ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/68; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 256.

⁸¹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 260-263.

⁸² Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/65.

İdeaların varlıksal yönleri açısından sorulabilecek en güç sorulardan birisi şudur: Bireylerden ayrı bir insanlık varsa ve bir şeyi bir şeye hamletmek iki şeyin varlıkta birleşmesi demekse şu hâlde idea nasıl oluyor da Zeyd, Amr ve diğerlerine yüklenebilmektedir? Sadrâ bu soruya “ideanın ayrı varlık olması yönüyle çokluğa yüklenmediği” şeklinde bir cevap verir. Başka bir deyişle onun bireylerle birleşme ciheti ayrı varlığın ayrıklığına ait bir yönde (nahv) değildir bilakis yüklenme ve birleşmenin sağlandığı ortak nokta hepsinin ortak bir köken ve müşterek bir manaya sahip olmasıdır. Yani ortak köken ve müşterek mana yüklenme ve birleşmenin caiz olmasının nedenidir ki bu da şeylerin varlık yönleridir.⁸³ İdeanın küllî, yüklenmenin gerçekleştiği bireyin ise cüz'î olması varlığa eklenen ve bireyin hissedilir anlamda şahılaşmasını sağlayan eklentilerle olur. Şu hâlde eklentilerin yok olması hissedilir olmayan aklî ideaların yok olmasını gerektirmez. Yani küllî karşısında cüz'î olanın yok olması küllî olanın kalıcı olmasına engel değildir.⁸⁴

Çokça sorulan ve güçlük derecesi fazla olan diğer bir soru şudur: Eğer organlar hayvanın hüviyetinin parçası ise nasıl oluyor da zâtî nûranî ve basit oluyor? Diğer bir ifadeyle türün ilkesi, türün nûru ve mâhiyetinin hakikati iken türe ait bedenler/heykeller berzah ve zulmânî heyetlerdir. Öyleyse bu ikisi arasında ne gibi bir münasebet vardır? Sadrâ'ya göre varlık mâhiyet ayrımında varlık esas alınmayınca, varlığın teşkikî vasfı anlaşılmayınca ve türsel sûretler benimsemeyince problem çözülememektedir.⁸⁵ Ayrıca ideaları benimseyenler kendi başına bağımsız şahsiyeti olan şeylerin ideaları olduğunu ve buna göre bir hayvanın organlarının ayrı ayrı ideası olmadığını söylerler. Şu hâlde bağımsız cismanî türlerin her birinin kutsî âlemde kendisine uygun düşen bir ideası vardır. Soyut nûrlar cisimlerin ilkeleri olduğu gibi sevgi ve izzet gibi heyetlere de sahip olurlar. Bunların cismanî âlemde gölgesi vaki olduğunda cisimleri, güzel kokularıyla birlikte misk ve tatlarıyla birlikte şeker olurlar. Yine insanlık, atlık ve bu ikisinin dışındaki diğer türsel sûretler, soyut nûrlardaki tenasübe bağlı olarak organlarının farklılığına, çizgilerin ayrılığına ve konumlarına göre var olurlar.⁸⁶

Sadrâ *Esûlûciyâ*'yı tarayarak orada geçen güçlükleri ve çözüm önerilerini toparlamaya çalışmıştır: Bu güçlüklerden ilki, varlığın mertebeli yapısı ve varlığın teşkiki fikrini anlamamaktan kaynaklanır. Yani ikili evren görüşünün mutlaklaştırılması bazı kafa karışıklıklarına neden olmaktadır. Oysaki Sadrâ'ya göre yukarı, üstün ve asıl olan âlem emir âlemidir. Görünür evren ve ona bağlı varlık mertebeleri soyut âlemin feyziyle mevcut olan heykelleridir.⁸⁷

Sadrâ'nın dile getirdiği ikinci güçlük; çokluk ve birlik meselesiyle ilgilidir. Buna göre görünür evrendeki çokluk ideal âlemde bire indirgenir. Çünkü ilk ve ilke olan Bâri' bütün yönlerden tektir; dolayısıyla âlemin ibdâ'sı da tektir. Ancak Mübdî'nin birliği yaratılanın birliğini gerektirmez. Aksi durumda yaratılan ile Yaratan bir olur ki bu muhaldir. Oysaki yaratılanın çoklu bir birliğe sahip olması gerekir. Buna karşın Hakk'ın birliği mutlaklıdır.⁸⁸

Sadrâ “bu âlemdeki mevcutların aşağı seviyede olması yanında bunların akıldan mahrum olmaları yönündeki” soru ve itirazlara, “onların var olmaları yönünden üstün ve şerefli olduklarını” söyleyerek cevap verir. Ayrıca bütün hayvanlar insandaki gibi olmasa da bir tür akla/zekâyâ sahiptir. Örneğin her hayvandaki düşünce ve fikir başka başkadır; yani hayvanlarda bir tür zihni faaliyet bulunmaktadır. Dahası Sadrâ'ya göre bitkiler de bir zekâyâ sahiptir. Şu hâlde akıl teşkike tâbidir dolayısıyla bazı akıllar daha şerefli, nûrlu ve parlakken ilk akıllara yakın olanlar onlardan daha üstündür. Bu yüzden bazı akıllar ilahî ve nâtik iken bazıları böyle değildir. İlk akıl bir şey düşününce tek bir şey düşünür ki bu da türsel akıl ve hayattır.⁸⁹

Sonuç

Sadrâ'nın genel olarak idealar hakkında ikili bir tavır sergilediği görülür. Sadrâ'nın birinci tavrı kelimelerin isimler öğretisini, Sühreverdî'nin türlerin ilkesi görüşünü, tasavvufçuların a'yân-ı sâbite teorisini ve Meşşâîlerin türsel küllî anlayışını idealar ile eşleştirmek yönündedir. Onun ikinci tavrı, Eflâtun'u anlama ve meselenin künhüne erme noktasında yalnız kaldığı şeklindedir. Başka bir ifadeyle o, kendisine kadar meseleyi olması gerektiği biçimde anlayan ve anlatan birisinin olmadığını dile getirir. Sadrâ konuyla ilgili kendi başarısını hem keşif ve ilhama hem de varlık merkezli aklî araştırmalarına bağlar.

⁸³ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 257.

⁸⁴ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 257.

⁸⁵ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 269.

⁸⁶ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/53-54.

⁸⁷ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 273.

⁸⁸ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 273-274.

⁸⁹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 273-276.

Konuyla ilgili olarak felsefi birikim ve gelenek açısından Sadrâ'nın amacının, Eflâtun ve Aristoteles arasını birleştirmeye çalışmak -ki bir anlamda bu, kalp ile rasyonel düşüncenin uyumunu sembolize eder- olduğu söylenebilir. Dolayısıyla o, kendisinden önce bu amaca sahip olan Fârâbî'yi de takip eder. Konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'yı eleştiren Sadrâ, doğruya en yaklaşan filozof olarak Sühreverdî'yi görür ancak onun da bazı noktalarda yetersiz kaldığını dile getirir. Ona göre Sühreverdî varlığın mahiyet karşısında asaletini kabul etseydi tam olarak isabet edecekti. Çünkü mahiyetin asaleti düşüncesi -Aristoteles ve İbn Sînâ'nın da eleştirdiği üzere- iki âlem arasında kopukluğa neden olmaktadır.

Sadrâ, Eflâtun'un idealar/müsül öğretisini metafizik açıdan ispat etmeye çalışır. Sadrâ ideaları basit, soyut ve aşkın varlıklar olarak kabul eder. Şöyle ki o, varlığı mutlak, mukayyet ve münbasit olmak üzere üçe ayırır ve kanaatimizce ikincisini idealarla eşleştirir. Buna göre mukayyet varlıklar insan, felek ve akıl gibi mevcutlardır. Şu hâlde idealar mevcutların tam formlarını ve türü kalıcı kılan örneklerini temsil eder. Buna göre türün tabiatını ortaya çıkararak, basit bir kılışla türü harekete geçiren, kâim kılan, koruyan, mükemmelleştiren, madde ve eklentilerinden ayırık sabit bir şeyin olması gerekir. İşte o şey ideadır. Sadrâ'nın idealar görüşü, makul olanın mahsus olandan önce olduğu ve sudûr öğretisiyle eş güdümlü olarak oluşur. İdeaların en güçlü delili üstün ve değerli olanın aşağı ve değersiz olandan önce geldiği düşüncesidir (el-İmkânü'l-eşref). O, teolojik olarak ideaları Rabbin kelimeleriyle eşleştirir.

Aslında Sadrâ'nın varlık felsefesi bilindik anlamda idealar görüşüne yatkın değildir. İlginç bir şekilde o, varlık üzere felsefe yapan Aristoteles ve İbn Sînâ'nın çizgisinden uzaklaşır. Onların bu konudaki tavırlarını gerçek anlamda varlığın hakikati ve birliği görüşlerine ulaşamamalarına bağlar. Ona göre ideaların anlaşılması için varlık meselesinin iyice anlaşılması gerekir. Öyleyse varlığın birliği, teşkîk ve asaleti düşünceleri idealar probleminin çözümünü bize verecektir. Varlığın birliği fikri pay alma sorununu hallederken teşkîk düşüncesi idealar ile fertler arasında ayırım yapılmasını mümkün kılar. Varlığın asaleti ise ideal âlemin çoklu yapısının birliğe icrasına imkân tanır. Bu anlamda onun Eflâtun'u İbnü'l-Arabî üzerinden belki de daha fazla olarak Sühreverdî üzerinden okuduğunu söyleyebiliriz.

Sadrâ'ya göre idealar ile ilgili olarak kafa karışıklığına neden olan en önemli şey "varlığın zihinsel bir soyutlamanın ürünü olduğu" kabulüdür. Karışıklığın nedeni zihnin dış dünyadaki varlığın kopyasını ve bir tür karartısını kendinde yaratmasıdır. Bu durumda zihnin insanı yanıltmadığının nihai güvencesi, varlığın şuhûdî ve huzûrî tecrübesidir. Bunun bir tür sezgi ve keşif olarak tanıtılması zihinsel uyanış yönüyledir. Zihnin böyle bir uyanışı yaşaması durumunda ister duyulur ister ideal seviyede olsun varlığın küllî, cüz'î, umumî ve hususî olmadığı anlaşılır. Böylece ideal olan ile olmayan arasındaki ayırımın mutlak bir ayırım olmadığı fark edilir ve pay alma problemi çözüme kavuşmuş olur.

Hâsılı Sadrâ varlığın birliği prensibi gereği ideal gerçeklerin görünür evrenle iç içe olduğunu ileri sürerek idealar tartışmasına yeni bir açılım kazandırmıştır. Ona göre mutlak olan saf varlık, meydana çıkarken kendini farklı biçimlerde gösterir ve sonuçta mâhiyetleri yani varoluş kiplerini netice verir. Sadrâ, görünür evreni kendinde mutlak gerçek sanarak onun ulvî âlemin bir tür heykeli olduğunu anlayamayanları ve berzahlardan habersiz olanları tenkit etmiştir. Onların bu tutumunun sebebi, bir tür hissî bakış ve duyulur olana hapsolmaktır.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan. "Aleksander'dan İbn Sînâ'ya İntikal Eden Büyük Problem: Tümelilerin Önceliği ve Sonralığı". *İslâmî Araştırmalar* 31/2 (2020), 298-314.
- Aydın, Salih. *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Akyol, Aygün. "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006/2), 111-130.
- Cihan, Ahmet Kamil. *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2003.
- Robert Craigie Cross-Anthony Douglas Wozzley. "Bilgi, İnanç ve Formlar". *İdealar Kuramı Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*. çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Kitâbü'l-cem'i beyne ra'yeti'l-hakîmeyn*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Fazlur Rahman. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım – Mehmet Ata Az. Ankara: Otto, 2015.
- Fazlur Rahman. *The Philosophy of Mullâ Şadrâ*. New York: State University of New York Press, 1975.
- Izutsu, Toshihiko. "Mîr Dâmâd ve Metafizikî". çev. Mehmet Nesim Doru. *Eskiye* 30 (Bahar 2015), 175-184.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Kavşut, Muhammet Sait. "Molla Sadrâ'nın Platonik İdealar Savunması". *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/1 (2022), 1-13.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Mîr Dâmâd. *Kitâbü'l-kabasât*. thk. Toshihiko Izutsu-A. Mûsavî Behbahânî-I. Dibajî. Tahran: Tahran University Publications, 1988.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Hikmetü'l-işrâk ve ta'likatü Sadrül-mütellihîn, İlahiyyât*. thk. Necefku Habibi. 4 cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1396.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-erba'a*. thk. Maksud Muhammedî. 9 cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1380.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Hudûsü'l- 'âlem*. thk. Hüseyin Museviyân. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1378.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *İlâhî Tecelliler (el-Mezâhirü'l-ilâhiyye)*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Kitâbü'l-Meşâ'ir*. çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Fevzi Yiğit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Baskı, 2021.
- 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. *el-Mebde' ve'l-me'ad fî Hikmeti'l-müte'âliye*. thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazarî. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1381.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Mefâtihi'l-gayb*. thk. Necefku Habibi. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1384.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Şerhu hidâyetü'l-Esriyye fî ilâhiyyât*. thk. Maksud Muhammedî. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1393.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Şerhu ve ta'likatü Sadrü'l-müte'ellihîn ilâhiyyâti-ş-şifâ'*. thk. Necefku Habibi. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1382.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. "eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye", *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn*. 3 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1389.
- Özalp, Hasan. "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail Neden: İbn Sina Örneği". *İslâmî Araştırmalar* 24/3 (2013), 146-159.
- Pirinç, Ahmet. *Molla Sadrâ Kozmolojisi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Rizvî, Seccâd Haydar. "Mistisizm ve Felsefe: İbn Arâbî ve Molla Sadrâ". *İslam Felsefesine Giriş*. çev. Cüneyd Kaya. ed. Peter Adamson-Richard Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. "Hikmetü'l-İşrâk", *Mecmû'âtü Musannefâti Şeyhi İşrâk*. nşr. Henry Corbin. Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsâni ve Mutâla'ât-ı Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *Kitabü'l-Meşâri ve'l-Mutârahât (İlahiyyât)*. ed. Henry Corbin. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yönelttiği Eleştiriler*. Konya: İdeal Ofset, 2009.
- Yiğit, Fevzi. "Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açından İdealar Eleştirisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019), 257-286.