

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HÂDÎ SEBZEVÂRÎ’NİN FELSEFESİNDE TANRI
KANITLAMASI

Abdullah Hüseyin ÇAVUŞ
2501180177

DANIŞMAN
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER

İSTANBUL-2022

ÖZ

HÂDÎ SEBZEVÂRÎ'NİN FELSEFESİNDE TANRI KANITLAMASI ABDULLAH HÜSEYİN ÇAVUŞ

Hâdî Sebzevârî (ö. 1289/1872), son dönem İsfahan Okulu filozofları arasında yer almaktadır. Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1640) anlaşılması ve yorumlanmasında büyük katkıları olduğu için daha çok Sadrâ yorumculuğuyla ön plana çıkmıştır. Bu çalışmada ilk olarak onun hayatı ve entelektüel ortamı, dönemin siyasal-kültürel arka planını içerecek şekilde incelenmiştir. Böylece Sebzevârî'nin mensubu olduğu düşünce geleneğiyle ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır. Ardından onun Tanrı kanıtlamaları çerçevesinde felsefî görüşleri ele alınmıştır. Sebzevârî, Tanrı kanıtlamalarını müteellihûn, ilâhiyyûn, tabiiyyûn ve mütekellimûn şeklinde sınıflandırmıştır. O, müteellih ve ilâhî filozofların sıddîkîn kanıtlarını metafizik temelli Tanrı kanıtlamaları olarak incelemiştir. Bunun sebebi onların argümanlarının varlık olması bakımından varlığın incelenmesine dayanıyor olmasıdır. Ona göre ayrıca bu argümanlarda varlık burhanı ile niçin burhanı arasındaki burhanın kullanılması nedeniyle Tanrı'nın varlığını kanıtlamada daha kesin sonuç verir. Tabiatçı filozoflar ve kelâmcılar ise varlığın hareket ve hudûs gibi özel niteliklerini dikkate aldıkları için fizik temelli bir yaklaşıma sahiplerdir. Dolayısıyla kullandıkları yöntem de varlık burhanıdır. Ancak Sebzevârî'ye göre varlık burhanı Tanrı'yı kanıtlamada eksik bir bilgi sunduğu için hareket ve hudûsa dayalı olarak geliştirilen argümanlar, sıddîkîn kanıtı düzeyinde olamaz. Bu metodolojik değerlendirmelerin yanında Tanrı'nın felsefî ifadesi olan Zorunlu Varlık kavramına dair Sebzevârî'nin semantik analizleri açıklanarak, bu kavramın bilgisine ne şekilde ulaşıldığına ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Daha sonra sıddîkîn kanıtının dört versiyonu, içerdikleri öncüllerle birlikte gösterilmiştir. Ardından Sebzevârî'nin, fâili ve gâyesi açısından dikkate aldığı tabiatçı filozofların hareket kanıtının çeşitleri ve peşi sıra eleştirel bir tavır takındığı kelâmcıların hudûs kanıtı incelenmiştir.

Anahtar kavramlar: İsfahan Okulu, hikmet-i müteâliye, Tanrı kanıtlaması, sıddîkîn kanıtı, hareket kanıtı, hudûs kanıtı.

ABSTRACT

THE ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD IN HĀDĪ SABZAWĀRĪ ABDULLAH HÜSEYİN ÇAVUŞ

Hādī Sabzawārī (d. 1289/1872) is among the late School of Isfahan philosophers. He has come to the forefront mostly with his commentary on Mullā Şadrā (d. 1050/1640) as he has made great contributions to the understanding and interpretation of Şadrā. In this study, firstly her life and intellectual environment were examined in a way to include the political-cultural background of the period. Sabzawārī has attributed the arguments of God to philosophers and classified them as mutaallihūn, ilāhiyyūn, tabiiyyūn and mutakallimūn. He has examined the siddiqin arguments of mutaallih and ilāhī philosophers as metaphysically based arguments of God. The reason for this is that the arguments are based on the examination of existent inasmuch it exist. According to him, siddiqin arguments have also been more effective in terms of proving the existence of God on account of the evidence which takes place between the demonstration-that/quia and demonstration-why as for tabiiyyūn and mutakallimūn have a physics-based approach because they take into account the special qualities of the being such as movement and ḥudūth. Therefore, the method they have used is the demonstration-that/quia. However, according to Sabzawārī, the demonstration-that/quia gives incomplete explanation in proving God. Therefore, the arguments developed based on movement and ḥudūth cannot be at the level of siddiqin argument. With these methodological evaluations, his views on how the knowledge of this concept has been acquired by explaining the semantic analyses of Sabzawārī on the concept of Necessary Existence, which is the philosophical expression of God and four versions of the siddiqin argument were shown, along with their antecedents. Varieties of the proof of movement belonging to the tabiiyyūn, which were taken into account in terms of its agent and purpose, and the ḥudūth proof belonging to the mutakallimūn, to whom he took a critical attitude, were then examined.

Key concepts: School of Isfahan, al-ḥikma al-muta‘āliyah, the argument for the existence of God, siddiqin argument, argument of movement, argument of ḥudūth.

ÖNSÖZ

Tanrı hakkında araştırma yapmak, insanlığın entelektüel faaliyetinin daima vazgeçilmez bir parçası olagelmıştır. Bu nedenle insan doğasında içerilen bir yönelim olarak Tanrı'nın varlığı, mahiyeti ve niteliklerine dair sorgulamaların insanlık tarihine eş olduğunu söylemek mümkündür. Elbette böylesi başat bir felsefi problem alanının İslâm kültür ve medeniyetinde yürütülen entelektüel faaliyetlerde de bigâne kalınmadığı açıktır. İslâm düşünce tarihinde, pek çok farklı perspektif ve düşünce sisteminin önemli bir parçası olarak Tanrı hakkında konuşulmuş, rasyonel ve tutarlı açıklamalar eşliğinde tahkik edilmiştir. Belirtmek gerekir ki Tanrı hakkında rasyonel ve tutarlı açıklama yapma etkinliği yalnızca bir sistem bileşeni olarak düşünülmemiş ve kalmamıştır; bütün düşünme etkinliğinin gâyesi olarak entelektüel faaliyetlerin merkezinde yer almıştır. Tam da bu noktada İbn Sînâ'nın, metafizik disiplininin gâyesinin marifetullah olduğunu düşünmesi hatırlanabilir.

İslâm dünyasındaki geç dönem felsefi faaliyetlerin Molla Sadrâ odaklı olarak incelenmesinin kısmen de olsa belli bir doğunluğa ulaştığını gözlemlemekteyiz. Ancak bu incelemelerin yalnızca Sadrâ üzerine yoğunlaşmasının yeterli olmadığı açıktır; tabî eğer Sadrâ'nın bütünlüklü düşünce sisteminin adı olan hikmet-i müteâliyenin bir gelenek olduğu ve bu gelenekte yer alan önemli ve etkili filozofların bulunduğu kabul edilirse. Nitekim Hâdî Sebzevârî'nin hem Sadrâ'yı anlama ve ihyâ etmede hem de özgün pek çok düşünce üretmede kritik bir öneminin olduğu açıktır. Bu önemli filozof üzerine yapılan çalışmaların ülkemizde neredeyse yok denecek kadar az, Farsça ikincil literatürde Sadrâ'ya ulaştıran bir aracı filozof olarak sayılı ve İngilizce literatürde yalnızca birkaç makaleden ibaret olduğu görülmektedir. Bu da bizi, bu önemli filozofun hayatı, yapıtları, entelektüel çevresi ve düşüncelerini araştırmaya itti. Tabî bir araştırmacının belli sınırlar dahilinde olması gerektiği dikkate alındığında, Sebzevârî'nin bütün görüşlerinin değil de belli bir problem etrafında incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle ilk paragrafta belirttiğimiz ve bir şekilde günümüze ilhâm olabileceğini düşündüğümüz (en azından tarihsel bir örnek olması dahi bir ilhâm kaynağıdır), halihazırda aktif bir şekilde düşünsel tartışmaların konusu olan bir problem alanını seçtik: Tanrı kanıtlaması. Sadece bu problemi odak noktası yapmamız halinde bile onun zihin dünyasının Sadrâ'nın gölgesine hapsedilemeyecek

genişlikte olduğunu görmemize yetecektir. Nitekim çalışmamızın arka planında yatan hedef budur.

Konuyu seçmemi teşvik ederek kritik önerilerle yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e özellikle teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca fikir, öneri ve kaynak temini noktasında çok fazla yardımlarını gördüğüm değerli Doç. Dr. Sedat Baran, Doç. Dr. Yasin Apaydın, Ar. Gör. Hasan Korkmaz ve Abdullah Bulut'a müteşekkirim. İlaveten zaman zaman fikir teatisinde bulunarak sabırla beni dinlemeye tahammül eden dostlarım Muhammed Seylan ve Emre Cem Ulusoy'a da teşekkür ediyorum. Son olarak annem, kardeşlerim ve eşim Beyza Nur Çavuş'a sabır ve desteklerinden dolayı şükran borçluyum.

Abdullah Hüseyin ÇAVUŞ

Samsun, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	vi
ŞEMALAR LİSTESİ	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HÂDÎ SEBZEVÂRÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASÎ VE KÜLTÜREL ORTAMI, HAYATI VE ESERLERİ

1. Kaçarlar Dönemi İran’ında Siyasî ve Kültürel Ortam	11
1.1. Siyasî Durum.....	11
1.2. Kültürel Ortam	17
2. Hâdî Sebzevârî’nin Hayatı, Entelektüel Kişiliği ve Eserleri.....	21
2.1. Hayatı ve Entelektüel Kişiliği	21
2.2. Hâdî Sebzevârî’nin Hocaları, Öğrencileri ve Çağdaşları: Bir Felsefe Geleneği için Taslak	26
2.2.1. Hocaları	39
2.2.2. Öğrencileri	43
2.2.3. Çağdaşları.....	48
2.3. Hâdî Sebzevârî’nin Eserleri	60
2.3.1. Eserlerine Yazılan Şerh ve Hâşiyeler.....	70

İKİNCİ BÖLÜM
HÂDÎ SEBZEVÂRÎ’NİN METAFİZİK TEMELLİ TANRI
KANITLAMALARI

1. Ontolojik ve Kozmolojik Argümanların Ötesinde: Sebzevârî’nin Teistik Kanıtlar Tasnifi	75
2. Zorunlu Varlık Kavramının Semantik Analizi.....	93
3. Tanrı’nın Varlığına Kanıt Getirilebilir mi? Epistemolojik ve Metodolojik Bir Tartışma	108
4. Sebzevârî’de Metafizik Temelli Tanrı Kanıtlamaları: Sıddîkîn Kanıtı ve Farklı Versiyonları.....	124

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HÂDÎ SEBZEVÂRÎ’DE FİZİK TEMELLİ TANRI KANITLAMALARI

1. Tabiatçı Filozofların Tanrı Kanıtlamaları	142
1.1. Mutlak Hareket Yoluyla Tanrı’yı Kanıtlamak.....	143
1.2. Gök Cisimlerinin Hareketi Yoluyla Tanrı’yı Kanıtlamak	147
1.3. Nefsin Hareketi Yoluyla Tanrı’yı Kanıtlamak.....	149
2. Kelâmcıların Hudûs Kanıtı ve Eleştirisi	151
SONUÇ	158
KAYNAKÇA	163
EKLER	191

ŞEMALAR LİSTESİ

Şema 1 Mîr Dâmâd'ın hoca ve öğrencileri.....	29
Şema 2 Mîr Findiriskî'nin hoca ve öğrencileri.....	31
Şema 3 İkinci ve Üçüncü Kuşakta Yer Alan Filozoflar.....	35
Şema 4 Dördüncü Kuşakta Yer Alan Filozoflar.....	36
Şema 5 Beşinci Kuşakta Yer Alan Filozoflar.....	38
Şema 6 İsfahan Okulundan Tahran Okuluna İran'da Felsefe Geleneği.....	58

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a. mlf.	: Aynı müellif
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
karş.	: Karşılaştırınız
m.ö.	: Milattan önce
No.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
SBE.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
thk.	: Tahkik eden
tsh.	: Tashih eden
t.y.	: Basım tarihi yok
v.d.	: Ve diğerleri
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

“Âfitâb âmed delîl-i âfitâb
Ger delîlet bâyed ez vey rih metâb
[Güneş geldi güneşin delili
Eğer sana delil gerekliyse ondan yüz çevirme]”¹

Yukarıda alıntıladığımız dizeleri şerheden Ahmet Avni Konuk (1868-1938), bir şeyi delil ile bilmenin tecrübe etmek kadar etkili olamayacağını belirterek şöyle der:

Meselâ, karanlık bir mağarada sun’î ziyâ içinde büyümüş ve yaşamış bir adama, güneşin vücûdu ve evsâfı hakkında ne kadar delîl getirilip anlatılmağa çalışılsa, lâyıkiyla anlatmak kâbil olmaz. Ona güneşi göstermek lâzımdır. Zîrâ güneşin zâtı, zâtına delildir. Eğer delîl lâzım ise, güneşin zâtından yüz çevirme. Aşk dahi böyledir; aşkın delîli, yine kendisidir. Ve kezâ Zât-ı mutlak dahi böyledir. Zât-ı mutlakın delîli yine kendi zâtıdır.²

Platon’un (ö. m.ö. 347) mağara alegorisine açık bir şekilde göndermede bulunan Konuk, güneşin varlığı ve niteliklerine ilişkin kanıtlamalar aracılığıyla tam bir bilgi elde edilemeyeceğini vurgular. Çünkü ona göre bir şey, en iyi, yine kendisi aracılığıyla bilinebilir; daha doğru bir tabirle bizzat tecrübe edilerek. Daha sonra aşk ve Tanrı’nın da bu şekilde bilinebileceğini örnekler. Bu nedenle o, bir şeyi bilmek için, o şeyin işaret, gösterge ve temsillerinden yola çıkmanın yeterli olmadığını; bilakis bizzat şeyin kendisine yönelmek gerektiği sonucuna ulaşır. Nitekim Konuk şöyle devam eder:

...Ya’ni, eğer gölge güneşin vücûdundan bir nişân verir ve güneşin vücûduna delîl olur ise de, bu delîl, medlûlün hâssıyyetinden uzaktır. Zîrâ delîl olan gölgenin medlûlü olan güneş, her an bir hayât nûru ve hayât feyzi verir. Bunun gibi, gölge mesâbesinde olan cismânî sûretlerden münbais olan aşk-ı mecâzî de,

¹ Mevlânâ’dan (ö. 672/1273) aktaran Hâdî Sebzevârî, **Esrâru’l-hikem fi’l-müfteteh ve’l-muhtetem**, tsh. Kerîm Feyzî, Kum, Matbûât-ı Dînî, 2004, s. 76.

² Ahmet Avni Konuk, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi I-XIII**, C.I, haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2011, s. 126.

gerçi aşkın vücûdundan nişân verir ise de, güneş mesâbesinde olan Zât-ı Hakk'a olan aşk gibi değildir; zîrâ bu aşk rûha nûr verir.³

Burada da bir gösterge ve alâmetin, hakikati imleyen güneşe dair sadece kısıtlı bir bilgi sunabileceğine; oysa gerçekte güneşin, kendisini gösteren alâmet ve işarette olmayan birtakım özelliklerinin bulunduğu dikkat çeker. Ardından o, bu durumu hakikî-mecâzî aşk ayrımına uyarlar. Buna göre mecâzî aşk, hakikî aşkın varlığına ilişkin bir göstergedir; fakat hakikî aşkta bulunan aydınlatıcılık özelliğine sahip değildir. Öyleyse Konuk'a göre buradan çıkarılması gereken sonuç, bir şeyin gerçek anlamda bilgisini elde etmenin yolunun, o şeyin bizzat kendisine yönelmekten geçtiğidir.

Buraya kadar anlatılanların konumuzla ilgili olan kısmı Tanrı'dır. Konuk'un, Tanrı'nın delilinin, yine Tanrı'nın kendisi olduğunu söylemesi ilk bakışta çelişkili bir ifade gibi duruyor; mantık terminolojisini kullanacak olursak totolojik bir durum var gibi. Çelişki şu: Zaten kanıtlanmak istenilen bir şey, nasıl kendi kendisinin kanıtı olabilir? İkinci bölümde sorunun cevabının felsefî açıdan varlıkla, metodolojik açıdansa burhanî yöntem tartışmalarıyla verildiğini göstereceğiz. Orada Hâdî Sebzevârî'nin (ö. 1289/1872) ontolojik perspektifinin hâkim olduğu bir burhanî yöntemle sorunu çözüme kavuşturmaya çalıştığını göreceğiz. Böylelikle güneşin delilinin, yine kendisi olmasının felsefî açıdan anlamının varlık olması bakımından varlıktan hareketle varlığın zorunluluğuna ulaşmak olduğu, bununsa bir çelişki barındırmadığı açıklık kazanacak. Ayrıca öncesinde, varlığı hakkında araştırma yapılmak istenen Tanrı'nın ne anlama geldiği Sebzevârî'nin semantik analizleri eşliğinde açıklanacak. Aynı şekilde “özü gereği ve özü sebebiyle varlığı zorunlu olan” anlamına gelen Zorunlu Varlık kavramının bilgisinin epistemolojik açıdan nasıl elde edildiğine Sebzevârî'nin verdiği cevap incelenecek, onun, tıpkı Konuk'un ruha aydınlık veren aşkında olduğu gibi, Tanrı'nın verdiği nûr aracılığıyla bu kavramın elde edildiğini söylediği müşahede edilecek.

Tekrar Konuk'a dönelim: Ona göre bir işaret ve nişân aracılığıyla güneşi bilmeye çalışmak yalnızca kısıtlı bir bilgi sağlamaktadır. Güneşin gölgesinden hareketle güneşin kendisi hakkında ne kadar bilgi elde edilebilir ki? Elbette yalnızca

³ Konuk, a.g.e., s. 126.

gölgenin sunduğu imkân kadar bilgi elde edilebilir. Oysa bizzat güneşe yönelmekle işaret ve nişân aracılığıyla elde edilemeyecek bilgilere ulaşmak mümkündür. Burada metodolojik açıdan aynı düzeyde olmayan yolların bulunduğu açık. Tanrı özelinde düşünüldüğünde, bizzat Tanrı'nın, kendisine kanıt oluşturmasıyla işaretleri ve yarattıklarından (mahlûkât) yola çıkılarak kanıtlanmaya çalışılması işte böylesi bir farkı imler. Sebzevârî'nin bu farktan yola çıkarak Tanrı kanıtlamalarına ilişkin yaptığı tasnifi ikinci bölümün ilk başlığında incelemeyi seçtik. Bunun nedeniyse çağdaş felsefedeki paradigmanın, Kant'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanları kendi felsefî perspektifinden hareketle kategorilere ayırarak yaptığı değerlendirmelerin egemenliği altında kaldığını düşünmemizdir.⁴

İslâm filozofları söz konusu olduğunda bizzat kendilerinin geliştirdikleri tasnifleri ortaya koymanın, incelenen filozofun görüşlerini anlamaya bizi daha çok yaklaştıracak fikriyle Sebzevârî ve onun tasnifine kaynaklık eden Molla Sadrâ (ö. 1050/1640), Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ideal bir Tanrı kanıtlamasının nasıl olması gerektiğine ilişkin sundukları çerçeveyi inceleyeceğiz. Tüm bu tartışmaların ardından Sebzevârî'nin siddîkîn kanıtı adını verdiği Tanrı kanıtlamasının dört farklı versiyonunu ele alıp varlık ile zorunluluk arasındaki irtibatı nasıl en yalın haliyle kurmaya çalıştığını göstereceğiz. Üçüncü bölümdeyse Tanrı'nın varlığına ulaştıran alternatif argümanlar olan hareket ve hudûs kanıtlarının Sebzevârî tarafından ne şekilde değerlendirildiğini ele alacağız. Onun Aristocu (ö. m.ö. 322) fizik anlayışından yola çıkarak sunduğu farklı türleriyle birlikte hareket kanıtının Tanrı'yı kanıtlamada -siddîkîn kanıtı düzeyinde olmasa da- az çok başarılı olduğunu; fakat kelâmcılara nispet ederek aktardığı hudûs kanıtının geçerli bir kanıtlama yolu olmadığını düşündüğünü göreceğiz.

Akla şöyle bir sorunun gelmesi muhtemel: Bunca filozof arasında neden Sebzevârî seçildi? Bunun birkaç nedeni var: Öncelikle hikmet-i müteâliye geleneğinin Sadrâ'dan sonra belki de en önemli ve etkili filozofu Sebzevârî'dir.⁵ Onun eserlerinin günümüzde İran coğrafyasında klasik felsefe müfredatının önemli bir parçası olarak hâlâ okutulması bunun en açık göstergesi. Ayrıca yetiştirdiği çok

⁴ Bizi böyle düşünmeye iten çalışma büyük oranda şu olmuştur: Engin Erdem, **Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2016.

⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, "Hacı Molla Hâdî Sebzevârî", **İslâm Düşüncesi Tarihi I-II** içinde, C.II, ed. Mian M. Şerif, çev. Ahmet Ünal v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 891.

sayıda öğrenciyle, yine kendi coğrafyasında olmak kaydıyla, büyük bir etkide bulunmuştur. Buna rağmen hakkında yapılan ikincil çalışmalara şöyle bir göz atıldığında büyük bir boşluğun olduğu ortadadır. Elbette Farsça literatürde bu boşluğun görece daha az olduğu söylenebilir. Bu minvalde özellikle iki çalışma önemlidir: İlki, Gulâmhüseyin Rızânejâd'ın **Hakîm-i Sebzevârî: Zendeğî, Âsâr, Felsefe** adını taşıyan yapıtıdır.⁶ Bu yapıtta Rızânejâd, Sebzevârî'nin hayatı, çalışmaları, yetiştirdiği öğrencileri ve yaşadığı dönemde gerçekleşen sosyal ve siyasal hadiseleri detaylı bir şekilde inceledikten sonra felsefî görüşlerini özet bir şekilde sunar. Bu bakımdan tezimizin ilk bölümüne kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Ancak Rızânejâd'ın yapıtı iki açıdan eksiklik barındırmaktadır. Evvelâ akademik bir tarzda yazılmayıp daha çok klasik üslup kullanılmıştır. Bu da meselelere öznel bir şekilde yaklaşıldığı hissini uyandırmaktadır. Ayrıca Sebzevârî'nin içinde yaşadığı entelektüel ortamın kaynaklarının geriye doğru ne kadar gittiğine ilişkin bilgi verilmemiştir. Bu durum kökleri Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631), Şeyh Bahâî (ö. 1031/1622) ve Mîr Fındiriskî'ye (ö. 1050/1640) dayanan İsfahan Okulu içinde Sebzevârî'nin konumunun ne olduğunu tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Bizse bu açığı özellikle Muhammedali Müderrismutlak'ın **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân** adlı çalışmasından⁷ yararlanarak kapatmaya çalıştık. Mezkûr çalışma İsfahan Okulu filozoflarının kuruluşundan günümüze kadar bir panoramasını sunar. Ancak salt bir envanter çıkarma gayretiyle bunu yapmaz. Amacı, günümüzde yaygın bir kanaat haline gelen İsfahan Okulu'nun Sadrâ'yla özdeşleştirilmesi ve yalnızca Sadrâ'dan ibaret sayılmasının doğru olmadığını göstermektir. Çağdaş İslâm felsefesi tarihçileri içinde, örneğin Henry Corbin (1903-1978) için Sadrâ, İsfahan Okulunun zirvesini temsil eder.⁸ Yine Hossein Ziai (1944-2011) ve Seyyid Hüseyin Nasr'a göre Sadrâ, İsfahan Okulu filozofları içinde en etkili olanıdır.⁹ Ancak bu araştırmacıların

⁶ Gulâmhüseyin Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî: Zendeğî, Âsâr, Felsefe**, y.y., Kitâbhâne-i Senâî, 1992.

⁷ Muhammedali Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, Tahran, Müessese-i Te'lif Tercüme ve Neşr-i Âsâr-i Honer-i Metn, 2010.

⁸ Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi I-II**, C.II, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 143. Ayrıca Corbin'de "İsfahan Okulu" filozofları, Şûlik ve İsrâkî felsefeye indirgenerek tanıtılır. Bkz.: Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, C.II, s. 138, 139.

⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, "İsfahân Okulu", **İslâm Düşüncesi Tarihi I-II** içinde, C.II, ed. Mian M. Şerif, çev. Ahmet Ünal v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 150; Hossein Ziai, "Klasik Dönem Sonrası Arapça ve Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler", **İslâm Felsefesine Giriş** içinde, ed. Peter

yaklaşımları tarihsel gerçeklikle uyuşmamaktadır. Nitekim bu durum tezimizin birinci bölümünde “Sebzevârî’nin Hocaları, Öğrencileri ve Çağdaşları: Bir Felsefe Geleneği için Taslak” başlığı altında incelenecektir. Böylece hem bu yanlış algıyı tartışmaya açmış hem de Sebzevârî’nin hoca-talebe silsilesini ortaya koymuş olacağız.

Farsça ikincil literatürde Sebzevârî’nin konu edinildiği ikinci çalışma İnsiyye Berkhâh’ın derlediği **Sebzevârî Pejûhî: Mecmûa-i Makâlâtî der Muarrifi-i Ârâ, Ahvâl ve Âsâr-i Sebzevârî**’dir. Bu çalışma Sebzevârî’nin hayatı, yapıtları, edebî ve felsefî kişiliğine dair yazılmış 27 makaleden oluşmaktadır. Bu makaleler arasında Fâtîme Fenâ’nın “Şerh-i Hâl ve Âsâr-i Hakîm Sebzevârî” adındaki çalışmasından,¹⁰ Sebzevârî’nin hayatı ve eserlerine ilişkin verdiği bütünlüklü bilgilerden dolayı yararlandık. Ancak bu makalenin Rızânejâd’ın verdiği bilgilerden fazlasını taşımadığını da söylemeliyiz. Bu nedenle Sebzevârî’nin hayatını incelerken mümkün olduğunca ilk elden kaynaklara müracaat etmeye çalıştık. İlk kaynaklarla uyduğu ölçüde, belli bir sistematik oluşturmak adına mezkûr çalışmalara başvurduk.

Sebzevârî’nin hayatına ilişkin temel bilgiler kendisinin kaleme aldığı ve Kâsım Ganî tarafından “Şerh-i Hâl-i Merhûm Hâcî Molla Hâdî-i Sebzevârî be Kalem-i Hod-i Îşân” adıyla **Yâdigâr** dergisinde 1944 yılında yayımlanan¹¹ kısa otobiyografisine dayanır. Bu otobiyografi Toshihiko İzutsu (1914-1993) ve Mehdi Muhakkik’in tahkik ettikleri **Şerhu Gururî’l-ferâid: Kismet-i Umûr-i Âmme ve Cevher ve Araz I**’in başında “Şerh-i Hâl-i Sebzevârî be Kalem-i Hod-i Îşân” başlığıyla bulunmaktadır.¹² Ayrıca dönemin tarihçilerinden Muhammedtakî Sipehr’in (ö. 1297/1880), Sebzevârî’nin damadı olan Ağa Mîrzâ Seyyid Hasan (ö. ?)

Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 441. Benzer yaklaşımları Türkçede yapılan araştırmalarda da gözlemlemek mümkündür. Örnek olması bakımından bkz.: Şamil Öçal, “İran’da Felsefî Düşünce Geleneği”, **TYB Akademi**, No:18, Eylül 2016, s.49-64; Cenk Keleş, “Safevi Döneminden Günümüze İran Düşüncesi: Felsefe, Kelâm, Tasavvuf”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi SBE., Denizli, 2021, s. 27-66. İki çalışmada da ilgili döneme dair pek çok yargı ve filozoflara nispet edilen eser adlarında yanlışlıklar bulunduğunu belirtelim.

¹⁰ Fâtîme Fenâ, “Şerh-i Hâl ve Âsâr-i Hakîm-i Sebzevârî”, **Sebzevârî Pejûhî**, ed. İnsiyye Berkhâh, Tahran, Hâne-i Kitâb, 2013, s. 13-34.

¹¹ Kâsım Ganî, “Şerh-i Hâl-i Merhûm Hâcî Molla Hâdî-i Sebzevârî be Kalem-i Hod-i Îşân”, **Mecelle-i Yâdigâr**, No:3, Âbân, 1944, s. 43-48.

¹² Hâdî Sebzevârî, **Şerhu Gururî’l-ferâid ya Şerh-i Manzûme-i Hikmet: Kismet-i Umûr-i Âmme ve Cevher ve Araz**, C.I, thk. Mehdi Muhakkik, Toshihiko İzutsu, Tahran, İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, 1991, s. 15-18.

ile soru-cevap şeklinde gerçekleştirdiği görüşmesi de önemli bilgiler içerir. Bu görüşme Muhammed Heydecî'nin (1854-1930) **Ta'likatü'l-Heydecî 'ale'l-Manzûme ve Şerhihâ** adlı eserinin girişinde yayımlanmıştır.¹³ Bunun yanı sıra Nasîrüddin Şah'ın kurduğu tercüme bürosunun başkanlığını yapan Muhammed Hasan Han'ın (ö. 1313/1896) **Matla'ü's-şems** adlı eserinin 3. cildinde¹⁴ Sebzevârî'nin eşi ve iki oğluyla yaptığı görüşmeden naklettiği bilgiler yer almaktadır. Son olarak İngiliz oryantalist ve seyyah Edward Browne'nun (1862-1926) **A Year Amongst the Persians** adlı eserinde, Sebzevârî'nin öğrencilerinden biri olan Mîrzâ Esedullah Sebzevârî'den (ö. ?) aktardığı bilgiler¹⁵ de önemlidir. Ancak bu bilgiler arasında bazı uyuşmazlıklar bulunduğu için daha sonra kaleme alınan biyografilerde Sebzevârî'nin otobiyografisi merkeze alınmıştır. Bu nedenle biz de bu otobiyografiyi merkeze alacağız.

İngilizce kaleme alınan literatüre bakıldığında Browne'nun adı geçen yapıtında Sebzevârî'nin hayatına ilişkin aktardığı malumât dışında, İzutsu'nun **İslâm'da Varlık Düşüncesi** adıyla Türkçeleştirilen¹⁶ **The Concept and Reality of Existence** yapıtının son bölümünde¹⁷ Sebzevârî'nin metafizik anlayışının genel bir çerçevesini sunduğu çalışması bulunmaktadır. Ayrıca Nasr'ın “Hacı Molla Hâdî Sebzevârî” adıyla Türkçeye çevrilen **İslâm Düşüncesi Tarihi II**'deki makalesinden söz edilebilir. Bu makalede Nasr, Sebzevârî'nin felsefî görüşlerini teosofik açıdan yorumlayarak özetlemeye çalışır.¹⁸ Ek olarak Sajjad H. Rizvi'nin, “Hikma muta'aliya in Qajar Iran: Locating the Life and Work of Mulla Hadi Sabzawari (d. 1289/1873)” adlı **Iranian Studies** dergisinde yayımlanan makalesiyle¹⁹ yine Fâtîme Fenâ'nın, **Philosophy in Qajar Iran** içinde yer alan “Mullâ Hâdî Sabzawârî” adlı

¹³ Muhammed Heydecî, **Ta'likatü'l-Heydecî 'ale'l-Manzûme ve Şerhihâ**, ed. Müessesetü'l-A'lemî, Tahran, Matbaatü'l- Ahmedî, 1983, s. 4-7.

¹⁴ Muhammed Hasan Han, **Matla'ü's-şems I-III**, C.III, Tahran, İntişârât-i Pîşgâm, t.y., s. 194-203.

¹⁵ Edward Granville Browne, **A Year Amongst the Persians: Impressions as to the Life, Character, Thought of the People of Persia Received During Twelve Months Residence in That Country in the Years 1887 - 1888**, London, Cambridge at the University Press, 1927, s. 147-167.

¹⁶ Toshihiko İzutsu, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, çev. İbrahim Kalın, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

¹⁷ Toshihiko İzutsu, **The Concept and Reality of Existence**, Tokyo, The Keio Institute Of Cultural and Linguistic Studies, 1971, s. 57-149.

¹⁸ Nasr, “Hacı Molla Hâdî Sebzevârî”, s. 891-906.

¹⁹ Sajjad H. Rizvi, “Hikma muta'aliya in Qajar Iran: Locating the Life and Work of Mulla Hadi Sabzawari (d. 1289/1873)”, **Iranian Studies**, C.XLIV, No:4, July 2011, s. 473-496.

makalesinden²⁰ söz edilebilir. Bu iki makale de Sebzevârî'nin genel bir şekilde hayatı ve düşüncelerinin ele alındığı çalışmalardır.

Son olarak Türkçe literatüre bakalım: İngilizce'de yapılmış adı geçen çalışmaların çevirilerinden başka Sebzevârî'ye ilişkin Keith Hitchins'in, "Hâdî-i Sebzevârî" adındaki Sebzevârî'nin hayatı ve eserlerinin çok kısa bir şekilde tanıtıldığı **DİA** maddesi²¹ haricinde bir çalışmanın bulunmadığını söylemeliyiz. Bu durum bize, böylesi önemli bir filozofu çalışma konusu edinmenin ne kadar gerekli olduğunu göstermeye yetmektedir. Ayrıca Farsça ve İngilizce literatürde de büyük oranda Sadrâ'nın bir yorumcusu olarak Sebzevârî'nin incelendiğini eklemeliyiz. Dolayısıyla bu çalışmaların, Sebzevârî'nin düşünsel kaynaklarını belirlemede yardımcı olacağı söylenebilir ve fakat onu salt bir Sadrâ yorumcusu olarak değerlendirme tehlikesini barındırmaktadır. Ancak Sebzevârî'nin Sadrâ'yı aşmaya çalıştığı ve farklı tercihlerde bulunduğunu gözlemledik. Tezimize hâkim olan genel amacın da tam olarak bunun ortaya çıkarılmasına odaklandığını söylemeliyiz. Bu nedenle bir yandan Sebzevârî'nin düşünsel kaynaklarıyla olan ilişkisini öte yandan özgün taraflarını göstermeye çalışacağız. Ayrıca mümkün olduğunca hikmet-i müteâliye geleneğinin statik yorumlarının sorunlarına işaret edeceğiz ki biz buna sorunsal derinlik diyoruz.

Bu meseleyi biraz daha açalım. Bir filozof hakkında yapılmak istenen araştırmanın felsefi-metodolojik açıdan iki boyutu bulunduğu söylenebilir. İlki, statik yorum şeklinde kavramsallaştırılabilir. Buna göre statik yorum, bir düşüncenin derûnî gramerini soruşturarak ifşa etmeye çalışır. İkincisiyse sorunsal derinlik şeklinde adlandırılabilir. Sorunsal derinlik, incelenen düşüncenin çelişkilerine odaklanmaktır. Bu çelişiklik, düşüncenin iç tutarlılık sınavasının sonucunda ortaya çıkabileceği gibi, düşünce veya "metnin" hiç dile getirmediği saklı çelişkileriyle yüzleşme anlamına da gelmektedir. Hemen belirtelim: Statik yorum ve sorunsal derinlik kavramları Wittgenstein'in (1889-1951) yüzeysel ve derûnî gramer ayrımından²² esinlenilerek geliştirilmiştir. Yine de yüzeysel gramer kavramının

²⁰ Fatemeh Fana, "Mullâ Hâdî Sabzawârî", **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 179-230.

²¹ Keith Hitchins, "Hâdî-i Sebzevârî", **DİA**, C.XV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s. 12, 13.

²² Wittgenstein'in dil felsefesi odaklı olarak geliştirdiği bu ayrım için bkz.: Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2020, s. 185.

sunduğu anlam içeriğinin, statik yorum kavramının taşıdığı anlam içeriğiyle tam olarak uyuşmadığı söylenmelidir. Bu nedenle hikmet-i müteâliyenin statik yorumunun Wittgensteinci derûnî gramer kavramı etrafında anlaşılmaya daha yakın olduğunu düşünüyoruz. Fakat derûnî gramerin de sorunsal derinlik açısından tartışılabilirliğinden hareketle, sorunsal derinlik kavramının taşıdığı anlam içeriğinin daha kuşatıcı olduğu yargısına ulaşmak mümkündür. Daha açık kılmak adına statik yorum ve sorunsal derinliği ilkelerini belirlemeye çalışalım.²³

Statik yorumun ilkeleri yaklaşık olarak şunlardır:

1. Filozofun kendinden menkul felsefe sistemini göstermek: Çünkü bir filozofun evveleminde kendinde bir değeri bulunmaktadır. Bu durum “Varlıkta tekrar yoktur.”²⁴ ilkesine atıfla açıklanabilir. Bu açıdan bir filozof her şeyden önce düşünsel biricikliği çerçevesinde dikkate alınmalıdır.

2. Filozofun düşünsel bağlamını göstermek: Bu sayede filozofun mensubu olduğu düşünce geleneğiyle ilişkisi belirginleştirilebilir. Bunun yoluysa gelenekle ilişkisinin benzer ve farklı yönlerini tespit ederek aktarmaktan geçmektedir.

3. Filozofun düşünce sisteminin temel dayanaklarını tespit etmek: Bununla bir filozofun semantik üst kavram hazinesini belirlemeyi kastediyoruz. Örneğin Sebzevârî söz konusu olduğunda varlığın asâleti ve varlığın dereceli birliği bu türden üst kavram hazinelerini oluşturur.

4. Üst kavramların alt kavramları nasıl dönüştürdüğünü göstermek: İkinci bölümde inceleyeceğimiz Sebzevârî’de asâlet ve dereceli birlik üst kavramlarının mümkün ve zorunlu varlık kavramlarını dönüştürmesi örnek olarak verilebilir.

5. Yorumcuların yorumlarını dikkate almak: Filozofun kavram hazinesi, kendi yaratımları ve geçmiş kavramsal hazinelerini kullanmasından ibaret değildir. Kendisinden sonra da bir devamlılığı bulunmaktadır. Bu devamlılık, yorumcular eliyle dönüştürülerek yahut sâdik kalınarak sağlanmıştır. Bu nedenle filozofun dışında tutulmaması gerektiğini düşünerek tez boyunca dikkate alınmıştır.²⁵

²³ Bu ilkelerin oluşumunda ilham kaynağı ve teorik zeminin dayanağı olan şu çalışmalara bkz.: Ömer Mahir Alper, **Felsefenin Doğası**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2012; Sümeyye Parıldar, “Quentin Skinner’in Bağlamcı Tarih Anlayışı”, **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, No:33, Mart 2017, s. 907-925.

²⁴ Hâdî Sebzevârî, **Şerhu’l-Manzûme I-V**, C.III, thk. Mesûd Tâlibî, Tahran, Neşr-i Nâb, 1990, s. 506.

²⁵ Sebzevârî’nin eserlerine yazılan şerh ve hâşiyeleri ilk bölümde detaylı bir şekilde tanıtacağız. Ancak tezimizde özellikle kullanacağımız şunlar olacak: Muhammed Heydecî, **Ta’lîkatü’l-Heydecî**

Sonuç olarak statik yorumun ilkeleri dikkate alındığında, incelenecek olan filozofun düşünsel evreninde de önemli bir yer tutan birlik içinde çokluk (kesret der vahdet) ve çokluk içinde birliği (vahdet der kesret) korumak mümkün hale gelecektir. Yani bu ilkelerle filozofu kendi özerkliğini ıskalamadan gelenek içinde ve aynı şekilde düşünsel sürekliliğini ıskalamadan değişim içinde ele almak mümkündür.

Şimdi sorunsal derinliğin ilkelerine geçelim:

1. Filozofun sisteminin tutarlılığını göstermek,
2. Sisteminin açıklarını ve boşluklarını göstermek,
3. Sisteminin hata ve yanlışlarını tespit etmek,
4. Sisteminin unuttuklarını hatırlatmak,
5. Sisteminin gereksizce öne çıkardıklarını elemek,
6. Kendinden önceki filozofları çarpıtmasını dikkate almak,
7. Filozofun düşüncelerinin güncelliğini sorgulamak,
8. Güncel olanın güncelliğini sorunsallaştırmak,
9. Filozofu yeniden yorumlamak.

Esasında bu ilkeler muvâcehesinde filozofa dair sorunsal derinlik araştırması yapmak, son ilkeyi (yeniden yorumlamak) gâye olarak benimsemek demektir. Ancak bu çalışmada çoğunlukla bir sorunsal derinlik analizi yapmaktan kaçınacağız. Zira böylesi bir analiz filozofun düşüncelerini tüm boyutlarıyla ortaya çıkarmakla mümkün olabilir. Buysa çalışmamızın sınırları dışında kalmaktadır. Bunun yerine bazı dipnot ve atıflarla sorunsal derinliğe işaret edeceğiz. Böylelikle ileride yapılması muhtemel çalışmalarda hangi problemlerin dikkate alınabileceğini göstermeye çalışacağız.

Çizilen çerçeveye bir ekleme yapmak gerekiyor. Görüşlerini inceleyeceğimiz Sebzevârî'nin hayatı ve entelektüel ortamı, her ne kadar kendisi kayıtsız kalmış olsa da, dönemin sosyo-politik şartlarından bir şekilde etkiler taşımaktadır. Elbette bu

‘ale’l-Manzûme ve Şerhihâ, ed. Müessesetü’l-A’lemî, Tahran, Matbaatü’l- Ahmedî, 1983; Muhammed Takî Âmulî, *Durerü’l-fevâid: Ta’lîka ‘alâ Şerhi’l-Manzûme li’s-Sebzevârî I-II*, Kum, Müessese-i Matbûâtî-i İsmâiliyân, t.y.; Mîrzâ Mehdî Âştîyânî, *Ta’lîka ber Şerh-i Manzûme-i Hikmet-i Sebzevârî I-II*, Kum, Züheyr, 2012; Murtaza Mutahharî, *Şerh-i Manzûme*, Tahran, İntişârât-i Sadrâ, 2014; Yahyâ Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme-i Hâce Mollâ Hâdî Sebzevârî I-IV*, Kum, Müessese-i Bûstân-i Kitâb, 2008; Seyyid Rezî Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme-i Hakîm Sebzevârî I-II*, haz. Fâtîme Fenâ, İntişârât-i Hikmet, 2005.

durum dönemin siyasal ve kültürel hadiselerini dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle ilk önce Sebzevârî'nin yaşadığı dönemin siyasal ve kültürel ortamının, yaşanan önemli olaylar çerçevesinde bir panoramasını sunmakla başlayacağız.

Son olarak bu kez çalışmamız açısından Konuk'a başvurarak bir hatırlatmada bulunalım. İnceleyeceğimiz filozofu güneş imgesinin yerine geçirdiğimizde, düşünsel evrenini bizzat tecrübe etmenin, onu doğru anlamanın en etkili yolu olduğunu söyleyebiliriz. Böylelikle işaret ve nişânlar aracılığıyla elde edilemeyecek olan pek çok anlamın kendini açığa çıkaracağı görülecektir. Bu noktadaysa felsefi tecrübenin biricikliğiyle (veya özneliliğiyle de denebilir) karşı karşıya kalınır. Nihayetinde Sebzevârî'nin görüşlerinin bir anlam veya değer kazanması böyle bir tecrübeye açık olmayı gerektirir. Bu tecrübeye açık olmaksı araştırmacının eksiklik veya yeterliliğiyle doğrudan ilişkili olduğundan, kişiden kişiye değişebilecektir. Dolayısıyla bu çalışmadaki eksiklik veya hataların ilk elden araştırmacının kendisinde aranması gerektiğini söylemeliyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÂDÎ SEBZEVÂRÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASÎ VE KÜLTÜREL ORTAMI, HAYATI VE ESERLERİ

1. Kaçarlar Dönemi İran’ında Siyasî ve Kültürel Ortam

Hâdî Sebzevârî, Kaçar Hanedanlığı’nın (1796-1925) İran coğrafyasında hüküm sürmeye başladığı bir dönemde dünyaya gelmiş ve dönemin birçok siyasî ve toplumsal olayına tanıklık etmiştir. Yine Sebzevârî’nin yaşadığı dönemde hüküm süren Kaçar Hanedanlığı İran tarihi için bir dönüm noktası olmuştur. Tarihçilerin birçoğu bu dönemi, modern İran tarihinin başlangıcı saymışlardır. Başka bir deyişle, modern İran tarihi Kaçarlar ile başlar.¹ Bu nedenle bu bölümde ilk olarak dönemin siyasî ve kültürel ortamını ele alacağız. Siyasî ve kültürel ortamı da iki ayrı başlıkta değerlendirmek daha uygun olacaktır. Bu sayede dönemin siyasî olayları ile kültürel değişimler arasındaki ilişkiyi görebilmek mümkün olacaktır.

1.1. Siyasî Durum

İran coğrafyasında, stratejik konumu dolayısıyla, tarih boyunca birçok siyasî olay meydana gelmiştir. Bu coğrafya İslâm öncesinde büyük devlet ve medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Meydana gelen siyasî, dinî ve kültürel değişimlere rağmen kadim kültürünü bir şekilde muhafaza edebilmesi sayesinde İslâm sonrası çağlarda, İslâm dünyasının etkin bir üyesi olabilmiştir. İran topraklarının İslâmlaşması ile beraber bir yandan İslâm medeniyetinin kültürel çeşitliliği artmış öte yandan kadim İran kültür ve medeniyeti ile İslâm kültür ve medeniyeti arasında birçok etkileşim gerçekleşmiştir. Siyaset ve devlet geleneğinden düşünce ve edebiyata kadar gerçekleşen bu etkileşim nedeniyle İslâm dünyasının aktif bir üyesi olarak İran, İslâm dünyasının daima gündeminde yer almıştır.

İslâm döneminde İran siyaset tarihinin en önemli kırılma noktalarından biri, Şah İsmail’in (ö. 930/1524) 907/1501 yılında Safevî Devleti’ni kurmasıyla İran coğrafyasında Şîiliğin yayılmaya başlamasıdır. Safevî hükümdarları Şîilik

¹ Mohammad-Reza Djalili, Thierry Kellner, **İran’ın Son İki Yüzyıllık Tarihi**, çev. Reşat Uzmen, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2011, s. 8.

aracılığıyla bir yandan rakip bir güç olan Osmanlı Devleti ile mücadele etmiş diğer yandan İran topraklarındaki hâkimiyetini pekiştirmeye çalışmışlardır. 1135/1722 yılına kadar varlığını sürdüren bu devlet, Afganların hâkimiyet kurması ile birlikte yıkılmıştır.²

1142/1730 yılına kadar Afganlar tarafından idare edilen İran topraklarında, bir Avşar Türk'ü olan Nâdir Şah (ö. 1160/1747) eliyle Afganlar'ın yenilgiye uğratılmasının ardından Avşarlılar dönemi (1736-1804) başlamıştır. Nâdir Şah'ın ölmesiyle birlikte büyük iç karışıklıklar yaşanmış, çıkan otorite boşluğundan yararlanmaya çalışan Zendliler, Afganlar ve Kaçarlar arasında mücadele başlamıştır.³ Bu mücadeleden kısa bir süreliğine Zendliler galip çıksalar da iktidarları uzun sürmemiştir. Kaçar boylarının reislerinden olan Ağa Muhammed Han (ö. 1211/1797) tarafından, 1208/1794 yılında Zend hâkimiyetine son verilmiştir.⁴ İran topraklarında Zendlilerin hâkimiyetini kaybetmesiyle birlikte Kaçar Hanedanlığı'nın ilk hükümdarı olarak Ağa Muhammed Han, 1209/1795 yılında tahta geçmiştir.⁵

Safevî Devleti'nde ve Avşarlılar döneminde idarî görevler üstlenen Kaçarların menşesine dair tarihçilerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Bazı tarihçiler Kaçarların menşesini Moğollara, bazıları Batı Türklerine dayandırırken Türkistan Türklerinden oldukları görüşü yaygın olarak kabul edilmiştir.⁶

Kaçarların İran siyaset tarihine etkin bir şekilde dahil oluşları esas itibarıyla Safevîlerin yıkılışıyla başlamıştır. Kaçarlar, Avşarlılar döneminde iç karışıklıklardan faydalanarak isyana kalkışmışlardır. Ancak bu dönemde halkın desteğini alamadıkları için başarılı olamamışlardır.⁷ Zendlileri mağlup edince iktidarı ele geçirmiş, 1209/1795 ile 1925 yılları arasında İran'da yönetimi ellerinde bulundurmuşlardır.

² Safevîler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Vecih Kevserânî, **Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi**, çev. Muhlis Canyürek, İstanbul, Denge Yayınları, 1992, s. 53-73; Nâsır Tekmîl Homâyûn, **Hastegâh-i Târihî İl-i Kâcâr**, Tahran, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâlâât-i Ferhengî, 2015, s. 21-49.

³ Ali Asgar Şemîm, **İran der Devre-i Saltanat-i Kâcâr**, Tahran, İntişârât-ı Behzâd, 2009, s. 19-23; Yılmaz Karadeniz, **İran Tarihi (1700-1925)**, İstanbul, Selenge Yayınları, 2012, s. 191.

⁴ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 212.

⁵ a.g.e., s. 241.

⁶ a.g.e., s. 214-216; Faruk Sümer, "Kaçarlar", **DİA**, C.XXIV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, s. 51.

⁷ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 229-230.

1209/1795 yılında Kaçar Hanedanlığı'nın ilk hükümdarı olarak tahta oturan Ağa Muhammed Han'ın saltanatı 2 yıl kadar sürmüş, 1211/1797 yılında etrafındaki kişilerce öldürülmüştür.⁸ Kısa süren hükümdarlığı boyunca ilgisini daha çok devletin askerî yapısına yöneltmiş, din adamlarının etkinliğini kırmaya çalışmıştır. İktidara geliş sürecinde Kirman şehrinde yaptığı katliam ve Ruslara karşı başlattığı Gürcistan Savaşı'nda (1210/1796) şehir halkına acımasızca davranması, iktidarının kısa sürmesine yol açmıştır.⁹

1211/1797 yılında Ağa Muhammed Han'ın öldürülmesinden sonra tahta geçen Feth Ali Şah (ö. 1250/1834) döneminde (1797-1834) İran daha çok dış sorunlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Hindistan'da iktidar olma savaşı veren İngiltere ve Fransa, Hindistan'a ulaşmanın yolu olarak İran coğrafyasını kullanmıştır. Öte yandan Rusların İran topraklarını ele geçirme çabaları bu dönemde artmıştır. Bu nedenle Feth Ali Şah'ın otoritesi zayıflamıştır.¹⁰ Ruslara karşı toprak kayıplarının artması ve dönemin Fransa hükümdarı Napolyon'un (ö. 1821) askerî başarıları Feth Ali Şah'ı etkilemiş, Ruslarla mücadele edebilmek ve kaybedilen toprakları geri alabilmek için Napolyon ile 1221/1807 yılında Finkenstein adında bir anlaşma imzalanmıştır. Bu anlaşmaya göre İran, İngiltere'ye engel olmaya çalışacak, buna mukâbil Ruslarla mücadele edebilmek için Fransa'dan askerî eğitim ve silah yardımı alacaktır.¹¹

Finkenstein anlaşmasıyla birlikte İran'a gelen Fransız askerî uzmanlar tarafından İran ordusu modernleştirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde İsfahan'da bir top fabrikası, Tahran'da ise bir silah fabrikası kurulmuştur. Böylece askerî alanla sınırlı kalmakla birlikte İran'da Batı tarzı modernleşme hareketi başlamıştır.¹²

Ancak Fransa'nın daha sonra Rusya'yla anlaşması ile birlikte İran'dan desteğini çekmesi, İran ile İngiltere'nin yakınlaşmasına neden olmuştur. Bu kez İran ile İngiltere arasında 1223/1809 yılında bir anlaşma imzalanmış ve İran ordusunun modernizasyonunu İngiltere üstlenmiştir. Buna karşılık ise İran, İngiltere'nin

⁸ Karadeniz, **a.g.e.**, s. 247.

⁹ **a.g.e.**, s. 242, 243.

¹⁰ **a.g.e.**, s. 247-248; Sümer, "Kaçarlar", s. 52.

¹¹ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 262, 263; Djalili, Kellner, **İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi**, s. 16, 17.

¹² Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 266.

Hindistan üzerindeki kontrolünü sağlaması bakımından stratejik bir konumda olan Harg adasını vermiştir. Fakat bu, halk ve din adamlarının tepkisine neden olmuştur.¹³

Feth Ali Şah'ın saltanatı döneminde Rusya'nın İran'a yönelik saldırıları artmıştır. Ruslar, Kafkasya bölgesine hâkim olmak için yapılan savaşlarda birçok toprağı ele geçirmiştir. Fransa'nın Rusya'yı desteklemesi nedeniyle İran büyük toprak kayıpları yaşamıştır. Bunun yanı sıra durumdan istifade etmeye çalışan İngiltere, İran'ı Ruslarla anlaşmaya zorlamış ve sonucunda 1228/1813 yılında Gülistan Anlaşması imzalanmıştır. Bu anlaşmayla İran Kafkaslar'daki birçok toprağını Rusya'ya bırakmıştır.¹⁴ Daha sonra 1242/1827 yılında Ruslar yeniden harekete geçip İran'a büyük bir saldırı başlatarak Tebrîz kentini ele geçirmişlerdir. Tebrîz'in kaybedilmesiyle ağır bir yenilgi alan Feth Ali Şah, İngilizler aracılığıyla bir anlaşma daha imzalamak zorunda kalmıştır. Türkmençay Antlaşması (1243/1828) adı verilen bu antlaşmayla Rusya, İran'ın içişlerine müdahale edecek imtiyazlar elde etmiştir. Ayrıca Hazar denizinin kontrolü tamamen Ruslara bırakılmıştır.¹⁵

Feth Ali Şah'ın hükümdarlığı döneminde gerçekleşen diğer bir önemli olay, Vehhâbîlerin Kerbelâ'daki Hz. Hüseyin'in türbesine saldırıları ve tahribâtıdır. Şiîlerin kutsal mekânlarından biri sayılan bir yere düzenlenen bu saldırıya karşı Feth Ali Şah'ın durumdan haberdar olmak için Bağdat'a elçi göndermek dışında bir girişimde bulunmaması halkın tepkisini çekmiştir. Siyasî meselelerdeki yetersizliği ve kadın düşkünlüğüyle ön plana çıkan Feth Ali Şah, 38 yıl boyunca Kaçar hükümdarı olarak tahtta kalmış, 1249/1834 yılında ölmüştür.¹⁶

Feth Ali Şah'ın ölümünün ardından, Rusya ve İngiltere'nin girişimleriyle Muhammed Mîrzâ Şah 1249/1834 yılında tahta geçmiştir. 1264/1848 yılına kadar Kaçar hükümdarı olarak İran'da hüküm süren Muhammed Mîrzâ Şah (ö. 1264/1848), büyük iç ve dış çekişmeler ve isyanlarla karşı karşıya kalmıştır. Şehzadeler arasında taht mücadeleleri yaşanmış, bunun sonucu olarak İran'ın güney kesimlerinde karışıklıklar ortaya çıkmıştır.¹⁷

¹³ Karadeniz, **a.g.e.**, s. 269, 270, 273; Djalili, Kellner, **İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi**, s. 20.

¹⁴ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 284-286.

¹⁵ Djalili, Kellner, **İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi**, s. 17, 18.

¹⁶ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 300, 301, 323.

¹⁷ **a.g.e.**, s. 331, 332; Şemîm, **İran der Devre-i Saltanat-i Kâcâr**, s. 110.

Bu dönemde İran'ın, Rusya'nın baskılarıyla Herat bölgesine saldırmasına İngiltere engel olmuştur. Yine İngiltere, Afganistan'ı destekleyerek İran'a karşı kışkırtmış, Muhammed Mîrzâ Şah'ın otoritesini zayıflatmak amacıyla Kirman İsmailîlerinin lideri Ağa Han Mahallatî'nin (ö. 1298/1881) şaha karşı ayaklanmasını sağlamıştır. Ağa Han Mahallatî 1255/1840 yılında saltanat iddiasıyla isyan etmiştir.¹⁸

Muhammed Mîrzâ Şah döneminde gerçekleşen bir başka isyan, “Bâbîyye İsyanı” olarak da bilinen, bir Kâdiriyye şeyhi olan Seyyid Ali Muhammed (ö. 1266/1850) isyanıdır. Horasan bölgesinde gerçekleşen bu isyan İngilizler tarafından desteklenmiştir.¹⁹ Daha sonra Seyyid Ali Muhammed'in müritleri tarafından birçok isyan daha çıkartılmış ve ülkeye kargaşa hâkim olmuştur.²⁰ 24 yıl boyunca hüküm süren Muhammed Mîrzâ Şah döneminde, bahsi geçen iç karışıklıkların da etkisiyle İran'da yabancı nüfuzu artmıştır. Tüm bunlara ilave olarak Şah'ın devlet gelirlerini kişisel zevkleri için kullanması ve tayin ettiği idarecilerin halka kötü davranarak mallarına el koymalarının neticesinde fakirlik artış göstermiştir.²¹

Muhammed Mîrzâ Şah'ın ardından Nasırüddin Şah (ö. 1313/1896), 1264/1848 yılında tahta geçmiştir. Nasırüddin Şah'ın 16 yaşında tahta geçmesini sağlayan sadrazam Mîrzâ Takî Han (ö. 1268/1852) olmuştur. Bu dönem İran'ın modernleşme tarihi açısından büyük önemi hâizdir.²² İran'da siyasî ve kültürel reform çabaları, Avrupa ziyaretleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan meşrutiyet taleplerinde Kaçar hükümdarı Nasırüddin Şah ve “Emîr-i Kebîr” olarak da bilinen sadrazam Mîrzâ Takî Han'ın kilit rolleri olmuştur.²³

¹⁸ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 332, 343, 345; Djalili, Kellner, **İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi**, s. 22.

¹⁹ Şemîm, **İran der Devre-i Saltanat-i Kâcâr**, s. 131,132.

²⁰ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 345, 346; Djalili, Kellner, **İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi**, s. 22. “Bâbîyye isyanı” veya “Bâbâiler isyanı”, Muhammed Mîrzâ Şah'ın saltanatının son dönemleri ile Nasırüddin Şah'ın saltanatının ilk dönemleri arasında gerçekleşmiştir. Daha sonra Bahâîlik adıyla bu dönemde yeni bir mezhep olarak ortaya çıkan Bâbîliğin kurucusu Mîrzâ Ali Muhammed'dir. Ulemanın fetvasıyla idam edilen Mîrzâ Ali Muhammed'in isyanı İran'ın birçok şehrinde etkili olmuştur. Mîrzâ Ali Muhammed'in idam edilmesinin ardından müritleri iki gruba ayrılmıştır. Bir grubun lideri Mîrzâ Yahya (1831-1912), diğer grubun lideri Mîrzâ Hüseyin Ali Bahâullah (ö. 1309/1892) olmuştur. Bâbîyye hakkında bilgi için bkz.: Ethem Ruhi Fırlalı, “Bahâîlik”, **DİA**, C.IV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, s. 464-468.

²¹ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 350.

²² Ayrıca tezimizin konusunu teşkil eden Sebzevârî ile ilişkisinin olması da önemlidir. Nasırüddin Şah ile Sebzevârî arasındaki ilişkiye, Sebzevârî'nin hayatını ele alırken değineceğiz.

²³ Hamid Algar, **Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period**, London, University of California Press, 1980, s. 122; Djalili, Kellner, **İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi**, s. 22, 23.

Nasırüddin Şah, İran'ın içinde bulunduğu zor durumu çözmek amacıyla birtakım reformlar yapmaya çalışmıştır. Ancak bir taraftan Rus ve İngiliz etkisi öte taraftan din adamlarının Avrupa kaynaklı reformlara karşı çıkması nedeniyle reformlar başarılı bir şekilde uygulanamamıştır. Şah'ın din adamlarıyla yakın ilişkisi, din adamlarının devlet kararlarında etkili olmasına neden olmuştur. Din adamları reformları, sömürgecilerin İslâm'a saldırısı olarak görmüşler ve yabancılara verilen imtiyazların kaldırılması gerektiğini düşünerek millî kaynakların yabancılara ellerine geçmesini engellemeye çalışmışlardır.²⁴

İngiltere, Mîrzâ Takî Han'ın yenilik çabalarını tehlikeli bulması nedeniyle propaganda başlatmıştır. Propagandanın etkisinde kalan Nasırüddin Şah, Mîrzâ Takî Han'ı azlederek yerine Mîrzâ Ağa Han Nûrî'yi (ö. 1281/1865) getirmiştir.²⁵ Yeni sadrazam ile birlikte İran üzerindeki yabancı devletlerin etkisi artmaya başlamıştır. Reform denemeleri ise sonuçsuz kalmıştır.²⁶

Mîrzâ Ağa Han Nûrî'nin sadrazam olarak görev yaptığı dönemde, özellikle İngiltere Devleti'nin İran'daki nüfuzu artmış, ülke içinde iç karışıklıklar yaşanmıştır. Daha sonra 1287/1871 yılında sadrazamlığa getirilen Mîrzâ Hüseyin Han döneminde iç karışıklıklar devam etmiştir. Türkmen isyanları yaşanmış, büyük bir kıtlık baş göstermiştir.²⁷ Rusya ve İngiltere'yle yapılan savaşlarda toprak kayıpları olmuş, İngiltere'nin İran'daki nüfuzu yerleşik hale gelmiştir. Sadrazam Mîrzâ Hüseyin Han, İngiliz şirketlere birçok imtiyaz tanımıştır. Sadrazamlığı döneminde “piyango çekilişi” ve kumarhaneler açtırıp İngilizlere satmıştır. Ayrıca 1307/1890'da “reji imtiyazı” olarak da adlandırılan imtiyaz ile İran tütün üretimi 50 yıl boyunca İngiliz bir sermayedara verilmiştir.²⁸ Özellikle reji imtiyazı halkın ve din adamlarının büyük tepkisini çekmiştir. Bu imtiyaza tepki olarak 1308/1891 yılında tütünün haram olduğuna dair fetvalar yayınlanmıştır. Halk protestolara başlamış, İngilizlere tanınan imtiyazların kaldırılması için Nasırüddin Şah'a baskı yapmıştır.²⁹ Baskıların neticesinde şah imtiyazları kaldırmıştır. İmtiyazların kaldırılması

²⁴ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 351-353.

²⁵ Djalili, Kellner, **İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi**, s. 23.

²⁶ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 355.

²⁷ a.g.e., s. 365.

²⁸ Şemîm, **İran der Devre-i Saltanat-i Kâcâr**, s. 220.

²⁹ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 412; Djalili, Kellner, **İran'ın Son İki Yüzyıl**, s. 30, 31; Hamid Algar, **Religion and State in Iran**, s. 205-221.

İngiltere'yi harekete geçirmiştir. Nasırüddin Şah'a karşı propagandaya başlanmış, çeşitli gazeteler aracılığıyla halkın kıskırtılması sağlanmıştır. Bunun sonucunda Şah, 1313/1896 yılında öldürülmüştür.³⁰

Nasırüddin Şah'ın öldürülmesinin ardından İran'da büyük bir ekonomik bunalım dönemi başlamıştır. Ayrıca modern İran siyasî tarihi açısından çok önemli değişimlere sahne olacak meşrutiyet hareketi doğmuştur. 1313/1896 yılında iktidara geçen Muzafferüddin Şah'ın (1853-1907) 1906 yılında ilan ettiği meşrutiyet ile birlikte "Meclis-i Şûrâ-yi Millî" kurulmuştur. Yine aynı yıl "kanûn-i esâsî" oluşturulmuştur.³¹ Ancak meşrutiyetin ilanı herkes için aynı anlama gelmemiştir. Din adamlarının meşrutiyet anlayışı ile Avrupa tarzında bir meşrutiyeti savunan aydınların meşrutiyet anlayışı arasında büyük fikir ayrılıkları olmuştur.³²

1909 yılında tahta geçen Ahmed Şah (1898-1930) dönemiyle birlikte Kaçar Hanedanlığı'nın yıkılış süreci başlamıştır. Dönemin savaş bakanı olan Rıza Han'ın (1878-1944) Şah'ı devirmesiyle birlikte, 1925 yılında Kaçar Hanedanlığı sona ermiş, yönetim Pehlevilere geçmiştir.³³

1.2. Kültürel Ortam

Kaçarlar dönemi, siyasî açıdan İran tarihi için önemli bir geçiş dönemi olduğu gibi, kültürel açıdan da önemli bir geçiş dönemi olmuştur. Kaçar Hanedanlığı döneminde, siyasî reformlara paralel olarak kültürel alanda birçok reform yapılmıştır. Ancak bu değişimlerin etkisi hemen ortaya çıkmamış, tedricî bir şekilde toplumun tabakaları içinde dönüşümlere neden olmuştur.³⁴

Dönemin en önemli kültürel olayları arasında Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi, telgrafın getirilmesi, matbaanın kurulması ve yaygınlaşması, Darülfünûn'un kurulması ve bu okulda ders vermeleri için Avrupa'dan uzmanlar

³⁰ Şemîm, *İran der Devre-i Saltanat-i Kâcâr*, s. 176.

³¹ Sümer, "Kaçarlar", s. 52.

³² Din adamlarının meşrutiyet ile ilişkisinin bir analizi için bkz.: Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, s. 240-256.

³³ Karadeniz, *İran Tarihi*, s. 467, 524; Şemîm, *İran der Devre-i Saltanat-i Kâcâr*, s. 629, 630.

³⁴ Raheb Mohammadi Ghanbarlou, "İran'da Kaçar Devleti Dönemi Modernleşmesi 1794-1925", Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi SBE., Ankara, 2018, s. 42, 43; Rıza Kurtuluş, "Kaçarlar Kültür ve Medeniyet", *DİA*, C.XXIV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, s. 53.

getirilmesi, ilk gazetenin çıkması ve daha sonra yaygınlaşması, yabancı dillerden, özellikle de Fransızcadan çevirilerin yapılması sayılabilir.³⁵

Kaçarlar döneminde gerçekleşen kültürel değişimlerin zeminini, Nasırüddin Şah hükümeti döneminin (1848-1896) oluşturduğu söylenebilir.³⁶ Özellikle dönemin sadrazamlarından Muhammed Takî Han'ın reform çabaları ve daha sonra Nasırüddin Şah'ın Avrupa gezisi, siyasî ve sosyal alanda birçok değişim ve yeniliğe neden olmuştur.

Dönemin sadrazamı Mîrzâ Takî Han askerî, toplumsal ve ekonomik alanlarda sistemli yenilikler gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. 1267/1851 yılında askerî eğitim amacıyla Darülfünûn'u kurarak Avusturya'dan uzmanlar getirtmiştir. Bu okulda tophane, mühendislik, tıp, eczacılık gibi bölümler açmıştır. Okulun müfredatına doğa bilimleri, matematik, tarih ve coğrafyayı dahil etmiştir.³⁷ Yine Mîrzâ Takî Han kültürel gelişimi sağlamak amacıyla Avrupa'ya öğrenciler göndermiş ve 1267/1851 yılında **Vekâyî-i İttifâkiyye** adında haftalık yayın yapan bir gazete çıkartmıştır.³⁸ Ayrıca zamanla resmî olmayan gazeteler aracılığıyla Avrupa merkezli fikirler toplumda yayılmaya başlamıştır. Bunların en önemlisi, yurtdışında yayın yapan Malkum Han (1834-1908) isimli bir bürokratin **Kânûn** adında çıkardığı gazetedir.³⁹ Bu gazete aracılığıyla siyaset düşüncesi alanında Batı etkisi artmıştır.

Mîrzâ Takî Han'ın sadrazamlığı döneminde gerçekleşen reformların yetersiz olduğunu düşünen Nasırüddin Şah, sadrazamın ölümünden sonra büyük bir Avrupa gezisi düzenlemiştir. Bu gezi boyunca raporlar hazırlayarak Batı'daki yenilikleri aktarmak istemiştir. Bu gezinin ardından idarî yapıyı değiştirmek için bakanlıklar kurmuş, "Devlet Büyük Şûrâsı" adında bir meclis oluşturmuştur. Haberleşme

³⁵ Roman Seidel, "The Reception of European Philosophy in Qajar Iran", **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 317, 318; Djalili, Kellner, **İran'ın Son İki Yüzyılı**, s. 27, 28; Kurtuluş, "Kaçarlar Kültür ve Medeniyet", s. 53.

³⁶ Ghanbarlou, "İran'da Kaçar Devleti Dönemi Modernleşmesi 1794-1925", s. 81.

³⁷ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 359.

³⁸ **a.g.e.**, s. 354, 355; Şemîm, **İran der Devre-i Saltanat-i Kâcâr**, s. 139-143; Kurtuluş, "Kaçarlar Kültür ve Medeniyet", s. 54.

³⁹ Yılmaz Karadeniz, **İran (1795-1925): İdari, Askeri, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler**, İstanbul, Selenge Yayınları, 2013, s. 125-131; Kurtuluş, "Kaçarlar Kültür ve Medeniyet", s. 54.

alanında 1266/1850 yılında ilk telgraf hattını açmış, postanelerin sayısını arttırmış ve demiryolu hatları inşa ettirmiştir.⁴⁰

Nasîrüddin Şah döneminde kurulan yayın dairesinde tarih, coğrafya ve edebiyat alanlarında çalışma ve neşirler yapılmıştır. Ayrıca Rene Descartes (ö. 1650), İsaac Newton (ö. 1727) ve Charles Darwin'den (ö. 1882) çeviriler yapılmıştır. Böylelikle çeviriler yoluyla yeni düşüncelerin aktarılması sağlanmıştır.⁴¹ Modern dönem filozof ve bilim adamlarından yapılan çeviri ve yayınların yanı sıra, klasik İslâm filozoflarının eserleri de taş baskı (lithographic) şeklinde yayımlanmıştır. Abdürrezzâk Lâhîcî'nin (ö. 1072/1661[?]) **Şevâriku'l-ilhâm**'ı, Ali Nûrî (ö. 1245/1829) ve Molla İsmâîl İsfahânî'nin (ö. 1239/1823-24) hâşiyeleri ile birlikte yayımlanan ilk eser olmuştur.⁴² Daha sonra İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ı, Nasîrüddin Tûsî'nin **Şerh**'i ile birlikte basılmıştır. Aynı zamanda Nasîrüddin Tûsî'nin **Tecrîdü'l-i'tikâd**'ı, Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) bu esere yazdığı **eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîd**'i ile basılmıştır. Yayımlanan bu eserde, Devvânî (ö. 908/1502), Sadreddin Deştakî (ö. 903/1497) ve Fahreddin Simâkî'nin (ö. 984/1576-77) hâşiyeleri de yer almıştır. Bu eserlerin yanı sıra Molla Sadrâ'nın **el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a, Mefâtîhu'l-gayb, eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye, Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd** adlı eserleri Hâdî Sebzevârî'nin hâşiyeleriyle birlikte basılmıştır.⁴³ Aynı şekilde Molla Sadrâ'nın, İbn Sînâ'nın **el-İlâhiyyât**'ına yazdığı **Ta'likât** ve Mîrzâ Ebû'l-Hasan Cilve'nin (ö. 1314/1897) hâşiyeleriyle birlikte **Şerhu Hidâyeti'l-Esîriyye** adlı eserleri yayımlanmıştır.⁴⁴ Sayılan eserlerin hâricinde, Hâdî Sebzevârî'nin eserlerinin birçoğu da aynı dönemde basılmıştır.⁴⁵

Tüm bu reformların aydınlar, din adamları ve halk arasında çeşitli yankıları olmuştur. Batı'daki yeniliklerin aktarılması, aydınlar arasında bağımsızlık ve

⁴⁰ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 366, 367.

⁴¹ a.g.e., s. 129-131; Seidel, "The Reception of European Philosophy in Qajar Iran", s. 318, 319, 338-344; Ghanbarlou, "İran'da Kaçar Devleti Dönemi Modernleşmesi 1794-1925", s. 71, 72, 90.

⁴² Abdürrezzâk Lâhîcî'nin mezkûr eseri o kadar şöhret bulmuş ve önemsenmiştir ki bu eserin 8 baskısı yapıldığı aktarılmaktadır. Bkz.: Reza Pourjavady, "Introduction", **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 21.

⁴³ **el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a, Mefâtîhu'l-gayb, eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye** eserlerinin 1282/1865 ve 1286/1869 yıllarında yayımlandığına dikkat çekmek istiyoruz. Sebzevârî'nin hâşiyeye ve ta'liklerini de içeren bu eserler yayımlandığında, Sebzevârî henüz hayattadır.

⁴⁴ Reza Pourjavady, "Introduction", s. 21-27.

⁴⁵ Bu meseleyi Sebzevârî'nin eserlerini tanıtırken ele alacağız.

meşrutiyet taleplerini arttırmıştır. Gazete ve kitaplar aracılığıyla bu talepleri halka ulaştırmaya çalışmışlardır. Özellikle Malkum Han, Mîrzâ Âkâ Hân-ı Kirmânî (ö. 1314/1896), Abdurrahîm Tâlibof (1834-1911) ve Cemâleddin Efgânî (ö. 1314/1897) gibi aydınların çalışmaları yeni fikirlerin yayılmasında etkili olmuştur.⁴⁶

Aydınlar arasında düşünceleri en etkili olan Cemâleddin Efgânî'dir. 1889-1891 yılları arasında sık sık İran'da bulunmuş, devletin danışmanı konumunda olmuştur. Ancak ıslâhât düşünceleri nedeniyle idareyle ters düşmüştür. 1308/1891 yılında fikir ayrılıkları nedeniyle ülkeden ayrıldıktan sonra İngiltere'de **Ziyâü'l-hâfikîn** adında bir dergi çıkarmıştır. Bu dergi aracılığıyla meşrutiyet fikrini halka ulaştırmak istemiştir. Daha sonra **el-Urvetü'l-vüskâ** dergisi ile halkı yönetime karşı bilinçlendirmek amacıyla sömürgecilik karşıtı yazılar kaleme almıştır. Malkum Han, Mîrzâ Âkâ Hân-ı Kirmânî ve Tâlibof gibi aydınlar ise Batıcı bir yenileşmeyi savunarak çeşitli gazete ve kitaplar çıkarmışlardır.⁴⁷

Din adamları ve halk arasında reformların ve meşrutiyet hareketinin yankısı aydınlardan farklı olmuştur. Özellikle din adamları, reformları Batı sömürgeciliğinin bir parçası olarak değerlendirmişlerdir. Yönetimin millî kaynakları yabancılara vermesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan ekonomik ve siyasî bunalımlar, din adamları ve halkın tepkisine neden olmuştur. Daha sonra bu tepki yönetim sisteminin değişmesi gerektiği fikrine dönüşmüştür. Ulemâ içinde, başlarını Şeyh Fazlullah Nûrî (1843-1909), Abdullah b. İsmâîl Bihbehânî (1840-1910) ve Mîrzâ Hasan Aştîyânî (ö. ?) gibi isimlerin çektiği kimseler meşrutiyet hareketini desteklemişlerdir.⁴⁸ Din adamları, daha önceki başlıkta da değindiğimiz “Reji Vakası” veya “Tönbeği İsyanı” olarak adlandırılan tütünün haram kılınmasına dair fetvalar, yabancı şirket ve okulların kapatılmasına dair yöneticilere yapılan baskılar, İslâm kanunlarına dayalı olacak şekilde bir “Adalethâne” kurularak devletin hukuk çerçevesinde hareket etmesini sağlamak gibi toplumsal ve siyasî girişimlerde bulunmuşlardır.⁴⁹ Büyük bir

⁴⁶ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 434. Ayrıca bu aydınlara ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Seidel, “The Reception of European Philosophy in Qajar Iran”, s. 321-338.

⁴⁷ a.g.e., s. 435, 439.

⁴⁸ a.g.e., s. 432, 433.

⁴⁹ Karadeniz, **İran (1795-1925)**, s. 133-152; Djalili, Kellner, **İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi**, s. 42, 43.

halk desteğini de arkasına alan din adamlarının girişimlerinin neticesinde meşrutiyetin ilanı gerçekleşmiştir.⁵⁰

Kaçarlar döneminde dinî hayat, Safevîlerden miras kalan Şîilik üzerine kurulmuştur. Kaçar hükümdarları genel olarak dinî yaşam tarzından uzak dursalar da Şîî geleneklerine (türbe yapımı, türbe ziyaretleri gibi) bağlı olmuşlardır. Halkın çoğunluğu da aynı şekilde Şîî geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olmuştur. Bu dönemde Bahâilik gibi akımların güçlenerek yayılmaya başlamasına rağmen, On İki İmam Şîiliği halk arasında genel kabul gören din anlayışı olmuştur. Dinî eğitim de On İki İmam Şîiliğinin öğretilerine göre düzenlenmiş bir tahsil sürecini kapsamıştır.⁵¹ Böylelikle Kaçarlar döneminde en önemli kültürel güç Şîî din adamları olmuştur.⁵²

Sonuç itibarıyla modern İran tarihi açısından önemli bir dönem olan Kaçar Hanedanlığı döneminde siyasetten düşünceye, ekonomiden kültüre kadar bütün alanlarda büyük dönüşümler yaşanmıştır. Hükümdarların reform çabaları, aydın ve din adamlarının tutumları, dış ve iç siyasette yaşanan sorunlar, yabancıların ülkenin yönetimi ve ekonomisi üzerindeki giderek artan nüfuzu ve meşrutiyet rejimine geçiş birbiriyle ilişkili olarak dönemin kültürünü belirlemiştir.

2. Hâdî Sebzevârî'nin Hayatı, Entelektüel Kişiliği ve Eserleri

2.1. Hayatı ve Entelektüel Kişiliği

Hâdî Sebzevârî, Kaçar Hanedanlığı'nın ilk hükümdarı olan Ağa Muhammed Han'ın öldürülmesi olayıyla yaklaşık olarak aynı tarihlerde, 1212/1797 yılında Horasan eyaletine bağlı Sebzevâr'da dünyaya gelmiştir.⁵³ Babası Mîrzâ Mehdî b. Muhammed Sâdık (ö. 1220/1805-1806 veya 1221/1806-1807), Sebzevâr'ın önde gelen tüccarlarından. Annesinin adı ise Zînetü'l-Hâccîye'dir (ö. ?). Sebzevârî henüz sekiz-dokuz yaşlarındayken, babası hac dönüşü esnasında vefat etmiştir. On yaşına kadar Sebzevâr'da, amcasının oğlu ve aynı zamanda ilk hocası olan Molla

⁵⁰ Karadeniz, **İran Tarihi**, s. 425. Ayrıca meşrutiyet hareketinin doğuşu, nedenleri ve etkilerinin geniş bir değerlendirmesi için bkz.: Karadeniz, **İran (1795-1925)**, s. 152-193.

⁵¹ Şemîm, **İran der Devre-i Saltanat-i Kâcâr**, s. 349-357.

⁵² Kaçarlar döneminde din ve toplum ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için çeşitli makalelerin derlendiği şu esere bkz.: **Religion and Society in Qacar Iran**, ed. Robert Gleave, New York, RoutledgeCurzon, 2005.

⁵³ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 32; Hitchins, "Hâdî-i Sebzevârî", s. 12.

Hüseyin Sebzevârî'den (ö. ?) sarf ve nahiv eğitimi almıştır. Daha sonra hocası ile birlikte Meşhed şehrine giderek, daha çok fıkıh ve fıkıh usûlü ilimleri, az miktarda da matematik, kelâm ve felsefe eğitimi görmüştür.⁵⁴ Buradaki eğitimini çoğunlukla Molla Hüseyin Sebzevârî'den almıştır. Yaklaşık yirmi yaşındayken Meşhed'deki eğitimini tamamlamıştır.⁵⁵

Meşhed'deki eğitimini tamamladıktan sonra, Hâdî Sebzevârî'nin kendi aktarımına göre, “hikmet-i işrâk öğrenme iştîyâkıyla İsfahan'a”⁵⁶ gitmek istemiştir. Ancak İsfahan'a gitmeden önce, hacca gitmek üzere hazırlık yapmak için Sebzevâr'a dönmüştür. Sebzevâr'da hac yolculuğuna çıkmak için hazırlık yaptığı esnada evlenmiş, bir yıl sonra Âhûnd Molla Muhammed (ö. 1292/1875-76) adında bir oğlu dünyaya gelmiştir.⁵⁷

Sebzevâr'da geçirdiği iki yılın ardından hacca gitmeyi erteleyerek İsfahan'a gitmeye karar vermiştir. İşrâk felsefesi öğrenmek amacıyla ailesini amcasının yanına bırakıp yola çıkan Sebzevârî, sekiz yıl boyunca İsfahan'da kalmıştır. İsfahan'da dönemin en büyük Molla Sadrâcî filozoflarından biri olan Molla İsmâîl İsfahânî ile tanışarak, ondan işrâk felsefesi, hikmet-i müteâliye ve kelâm dersleri almıştır.⁵⁸ Yaklaşık beş yıl süren bu dersler genel olarak Molla Sadrâ'nın **Esfâru'l-erba'a, eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye, el-Mebde' ve'l-me'âd** eserlerinin ve Abburrezzâk Lâhîcî'nin **Şevâriku'l-ilhâm** adlı eserinin okutulması şeklinde gerçekleşmiştir.⁵⁹

Daha sonra hocası Molla İsmâîl İsfahânî, Sebzevârî'yi dönemin bir başka önde gelen Molla Sadrâ yorumcularından Ali Nûrî ile tanıştırmış ve derslerine katılması için yanına göndermiştir. Sebzevârî, İsfahânî'nin de hocası olan Ali Nûrî'den 2-3 yıl boyunca felsefe ve kelâm dersleri almıştır.⁶⁰ Eğitim gördüğü esnada

⁵⁴ Ganî, “Şerh-i Hâl-i Merhûm Hâcî Molla Hâdî-i Sebzevârî be Kalem-i Hod-i Îşân”, s. 46; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 41; Hitchins, “Hâdî-i Sebzevârî”, s. 12; Rizvi, “Hikma muta‘aliya in Qajar Iran”, s. 176, 177.

⁵⁵ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 42; Fenâ, “Şerh-i Hâl ve Âsâr-i Hakîm-i Sebzevârî”, s. 14.

⁵⁶ Ganî, “Şerh-i Hâl-i Merhûm Hâcî Molla Hâdî-i Sebzevârî be Kalem-i Hod-i Îşân”, s. 46.

⁵⁷ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 257.

⁵⁸ Ganî, “Şerh-i Hâl-i Merhûm Hâcî Molla Hâdî-i Sebzevârî be Kalem-i Hod-i Îşân”, s. 46; Seyyed Hossein Nasr, “Renaissance in Iran (Continued): Hâjî Mulla Hâdî Sabziwârî”, **History of Muslim Philosophy: With Sohrt Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands I-II** içinde, C.II, ed. Mian Mohammad Sharif, Germany, Rutgers University Press, 1966, s. 1544; Fenâ, “Şerh-i Hâl ve Âsâr-i Sebzevârî”, s. 14.

⁵⁹ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 49.

⁶⁰ Ganî, “Şerh-i Hâl-i Merhûm Hâcî Molla Hâdî-i Sebzevârî be Kalem-i Hod-i Îşân”, s. 46; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 49, 50; Fana, “Mullâ Hâdî Sabzawârî”, s. 182.

dönemin önemli Molla Sadrâ felsefesinin eleştirmenlerinden biri olan Şeyh Ahmed Ahsâî'nin (ö. 1241/1826) İsfahan'a gelmesi üzerine Ali Nûrî, öğrencileri arasında en seçkin iki kişi olarak Sebzevârî ve Abdullah Zunûzî'yi (ö. 1257/1841) ders almaları için yanına göndermiştir. Ahsâî'den 53 gün boyunca ders aldıktan sonra felsefi yeterliliğini beğenmeyerek dersleri bırakmıştır.⁶¹

Sebzevârî, Ali Nûrî'den aldığı eğitimi tamamladıktan sonra Meşhed'e giderek daha önce öğrenim gördüğü "Hâc Hasan" medresesinde ders vermeye başlamıştır. Burada 5 yıl boyunca fıkıh, tefsir ve felsefe dersleri veren Sebzevârî, felsefenin din adamlarınca itibar görmemesi nedeniyle felsefe derslerine ağırlık vermiştir.⁶² Bu medresede felsefeye giriş olarak kendisinin kaleme aldığı **Manzûme** adlı eserini de okutmaya başlamıştır.⁶³

5 yıl eğitim verdikten sonra hacca gitmeye karar veren Sebzevârî, Meşhed'den ayrılarak 1247/1831 yılında doğduğu yer olan Sebzevâr'a gitmiştir. Hac hazırlıklarıyla birlikte yaklaşık 3 yıl süren hac yolculuğu sırasında eşi vefat etmiştir.⁶⁴ Sebzevârî'nin hac dönüşü, dönemin Kaçar hükümdarı Feth Ali Şah'ın ölümüne denk gelmiştir. 1249/1834 yılında gerçekleşen bu olay neticesinde ortaya çıkan iç karışıklıklar, can ve mal güvenliğini ortadan kaldırdığı için Kirman şehrinde kalmaya karar vermiştir. Sebzevârî, zorunlu bir ikamet yeri olan Kirman'da, Muhammed Şah'ın tahta geçip kaos ortamını dindirmesine kadar, yaklaşık 1 yıl kalmıştır.⁶⁵ Kirman'da kaldığı süre içerisinde kimliğini saklayan Sebzevârî, küçük bir medresede, medrese hizmetçisinin yanında inzivaya çekilmiştir. Bu inziva esnasında hizmetçinin kızı olan Bîbî Kûçek (ö. ?) ile evlenmiştir. Bu eşinden Abulkayyûm, Muhammed İsmâîl, Nûriyye, Zekiyye, Safiyye ve Kudsiyye adlarında çocukları olmuştur.⁶⁶

1250/1835 yılında Muhammed Mîrzâ Şah'ın tahta geçmesiyle birlikte Sebzevâr'a dönerek "Fasihiyye" adlı bir medresede ders vermeye başlamıştır. Bu

⁶¹ Fenâ, "Şerh-i Hâl ve Âsâr-i Hakîm-i Sebzevârî", s. 14, 15; Rizvi, "Hikma muta'aliya in Qajar Iran", s. 479.

⁶² Ganî, "Şerh-i Hâl-i Merhûm Hâcî Molla Hâdî-i Sebzevârî be Kalem-i Hod-i İşân", s. 46; Rizvi, "Hikma muta'aliya in Qajar Iran", s. 479.

⁶³ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 77, 79, 80.

⁶⁴ a.g.e., s. 81; Fana, "Mullâ Hâdî Sabzawârî", s. 184, 185.

⁶⁵ Rizvi, "Hikma muta'aliya in Qajar Iran", s. 479.

⁶⁶ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 82, 83.

medresede felsefe ağırlıklı dersler vermeye başlayan Sebzevârî'nin ünü İran coğrafyasında yayılınca, her bölgeden öğrenciler Sebzevârî'den ders alabilmek için akın etmişlerdir.⁶⁷ Bunun üzerine Sebzevârî felsefe derslerine katılabilmeleri için öğrencilere birtakım kabul edilme şartları getirmiştir. Böylece hem kalabalıklaştıkça masrafları artan medresenin maddî yükünü azaltmak hem de yetenekli öğrencileri belirleyebilmek istemiştir. Edward Browne'nun aktardığına göre Sebzevârî'nin kabul şartları, şu kitapları tahsil etmiş olmaktan ibarettir:

1. Dilbilimlerinde Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) **Mutavvel** adlı eserini,
2. Mantıkta **Kübrâ**, **Şemsiyye** ve **Şerhu'l-Metâli'** eserlerini,
3. Kelâm ve felsefede Meybüdü'nin (ö. 909/1503-4) **Hidâye**, Nasîrüddin Tûsî'nin **Tecrîdü'l-i'tikâd** , Ali Kuşçu'nun **eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîd** ve Abdurrezzâk Lâhîcî'nin **Şevâriku'l-ilhâm** eserlerini,
4. Temel fıkıh kaynaklarını,
5. Öklidçi geometri ve astronomiyi kapsayacak şekilde matematik bilimlerini tahsil etmiş olmak.⁶⁸

Yukarıda geçen şartlara uyan öğrencileri derslerine kabul eden Sebzevârî, felsefe ve kelâmı kapsayan bir eğitim vermiştir. Bu eğitimin merkezinde Molla Sadrâ'nın **Esfâru'l-erba'a** adlı eseri yer almıştır. **Esfâru'l-erba'a**'ya paralel bir şekilde, Lâhîcî'nin **Şevâriku'l-ilhâm**, Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, Ali Kuşçu'nun **eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîd**, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) **Şerhu'l-Mevâkıf** ve Teftâzânî'nin **Şerhu'l-Makâsıd** eserlerini okutmuştur. Ek olarak kendisinin kaleme aldığı **Şerhu'l-Manzûme** adlı eserini de okutmaya başlamıştır.⁶⁹ Daha sonra yetiştirdiği öğrencilerini, bu eseri yeni gelen öğrencilere okutmaları için görevlendirmiştir.

Bütün geçimini babasından kalan mirasla sağlayan Sebzevârî, hayatını, dönemin siyasî ve toplumsal sorunlarından uzak, münzevî bir şekilde geçirmiştir. Özellikle Sebzevârî'ye dönüp, burada bir okul kurduktan sonra hayatını öğrenci yetiştirmeye adanmıştır. Bunun en açık göstergesi, Nasîrüddin Şah'ın Meşhed'de

⁶⁷ Nasr, "Renaissance in Iran", s. 1544.

⁶⁸ Browne, **A Year Amongst the Persians**, s. 147, 148.

⁶⁹ Bu eseri hakkında eserlerini tanıtırken geniş bilgi vereceğiz.

Şiilerce kutsal sayılan İmam Rıza türbesini ziyaret için yaptığı yolculuk sırasında Sebzevâr'da konaklayıp Sebzevârî'yle yaptığı görüşmedir.⁷⁰

Sebzevâr'a gelen Nasırüddin Şah, şehrin eşrâfı ve önde gelen ulemâsı tarafından karşılanmış, ancak Sebzevârî katılmamıştır. Sebzevârî'nin şöhretini bilen Nasırüddin Şah, onu göremeyince sadrazama görüşmek istediğini söylemiştir. Bunun üzerine sadrazam Sebzevârî'ye giderek Şah'ın kendisiyle görüşmek istediğini bildirmiştir. Sebzevârî ise cevaben "Bu kul yaşlı ve münzevî biridir. Uzun zamandır medrese dışına çıkmadım. Ayrıca Sebzevâr şehri Meşhed yolu üzerinde olduğu için her şah, vezir veya eyalet yöneticileri buradan geçtiklerinde, onları görmeye gidecek olursam işimi bırakmak zorunda kalıp sürekli birileriyle görüşmekle vakit harcarım. Bu nedenle kimseyle görüşmeyeceğime ve bir yere gitmeyeceğime dair kendimle ahitliyim." diyerek görüşme talebini reddetmiştir. Sadrazam ise karşılığında mecbur olduğunu, bunun Şah'ın bir emri olduğunu söyleyince "Eğer Şah emretmişse itaat etmekten başka çarem yok." diyerek oğlu Molla Muhammed ve birkaç öğrencisini alıp Şah'a gitmiştir. Kısa süren görüşme esnasında Nasırüddin Şah, Sebzevârî'den bir kitap kaleme almasını istemiştir. Görüşmenin ertesi günü Nasırüddin Şah, Sebzevârî'yi evinde ziyaret etmiştir. Şah bu ziyarette Sebzevârî'den hikmet ve ibadetlerin sıralarına dair bir kitap yazmasını istemiştir.⁷¹ Daha sonra Şah Sebzevârî'nin orada bulunan öğrencileriyle tanıştıktan sonra, saray fotoğrafçısı olan Ağa Rızâ Ekkâsbâşi'den Sebzevârî'nin bir fotoğrafını çekmesini istemiştir.⁷²

Hayatını felsefe eğitim ve öğretimi ve riyazetle geçiren, felsefeden şiire, kelâmdan irfâna birçok alanda eser bırakan Sebzevârî, 1289/1872 yılında Sebzevâr'da vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.⁷³ Telif ettiği eserleri ve yetiştirdiği çok sayıdaki öğrencileriyle henüz yaşarken büyük bir şöhrete sahip olmuştur. Vefatının ardından da şöhreti günümüze kadar devam etmiştir. Eserleri Molla Sadrâ felsefesi geleneğinin temel kitapları arasında sayılmış, felsefe eğitiminin önemli bir parçası haline gelmiştir. Öyle ki İran coğrafyasında bu eserler, felsefe eğitiminin bir

⁷⁰ Nasr, "Renaissance in Iran", s. 1544.

⁷¹ Fana, "Mullâ Hâdî Sabzawârî", s. 187. Mezkûr eser, detaylı bir şekilde tanıtımını yapacağımız **Esrâru'l- hikem**'dir.

⁷² Rızâneşân, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 259-262; Abdurrefi' Hakikat, **Târîh-i Ulûm ve Felsefe-i İrânî: ez Câmâsb Hakîm tâ Hakîm-i Sebzevârî**, Tahran, İntişârât-ı Kûmeş, 1993, s. 832, 833. Ayrıca Sebzevârî'nin fotoğrafı için bkz.: Hitchins, "Hâdî-i Sebzevârî", s. 12.

⁷³ Hitchins, "Hâdî-i Sebzevârî", s. 13.

parçası olarak okunmaya ve okutulmaya devam etmektedir. Ayrıca yetiştirdiği öğrenciler ile felsefenin yaygınlaşmasını sağlamıştır.⁷⁴

2.2. Hâdî Sebzevârî'nin Hocaları, Öğrencileri ve Çağdaşları: Bir Felsefe Geleneği için Taslak

Bu bölüme Sebzevârî'nin Molla Sadrâ felsefesi geleneğindeki yerini belirginleştirmekle başlamak gerekmektedir. Çünkü genel felsefe tarihi anlatılarında Sebzevârî'nin felsefesi, Sadrâ felsefesinin bir yorumu olarak değerlendirilmektedir.⁷⁵ Fakat öncelikle “Molla Sadrâ felsefesi geleneği” veya daha şöhret bulmuş bir tabirle “el-hikmetü'l-müte'âliye geleneği” olarak adlandırılan bir düşünce geleneğinin bulunup bulunmadığını ele almak gerekmektedir. Bu geleneği bir mesele olarak değerlendirebilmek içinse Molla Sadrâ'nın yaşadığı dönem ve bu dönemin entelektüel ortamına bakmak elzemdir. Bunu yapabilmek, felsefe eğitiminin hoca-talebe ilişkisi içinde nasıl bir sürekliliğe sahip olduğunun 11/16. yüzyıl ve sonrası için İran coğrafyasındaki durum dikkate alınarak gösterilmesinden geçmektedir. Çünkü ileride ele alınacağı üzere filozoflar arasındaki süreklilik herhangi bir kopukluk olmaksızın günümüze kadar ulaşmaktadır. Bu da bir düşünce geleneğine işaret eder görünmektedir. Oysa dikkatli bir değerlendirmeye bir düşünce geleneğinden çok *düşünce gelenekleri*yle karşı karşıya olunduğu anlaşılabacaktır.

11./16. yüzyıl ve sonraki dönemlerde İran coğrafyasındaki felsefî faaliyet hakkında yapılan çalışmalarda Safevî Devleti'nin kurulup İsfahan'ın 1006/1598 yılında başkent yapılmasıyla birlikte, Safevîlerin ideolojik amaçlarına paralel şekilde, bu şehre getirilen bir grup alimin oluşturduğu ilmî halkalara referansla bir İsfahan Okulundan söz edilir.⁷⁶ Bu okulun en önemli hasılasının Molla Sadrâ olduğundan hareketle İsfahan Okulu ve sonraki dönemde ortaya çıkan felsefe okullarının, Molla Sadrâ'nın felsefesi merkeze alınarak bir okumasına/değerlendirilmesine girilir. Bu tarih anlatısının doğal bir sonucu olarak “el-hikmetü'l-müte'âliye geleneği”

⁷⁴ Nasr, “Renaissance in Iran”, s. 1543.

⁷⁵ Örneğin Nasr, “Molla Sadrâ'nın vefatından sonra onun kurduğu ekolün en meşhur yorumcu ve açıklayıcısını Kâcâr döneminde İranlı hakimlerin en büyüğü olan Hacı Molla Hâdî Sebzevârî'de buldu.” der. Bkz.: Nasr, “Hacı Molla Hâdî Sebzevârî”, s. 891. Benzer bir yaklaşım için bkz.: Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, C.II, s. 164.

⁷⁶ Dönemin filozoflarının “İsfahan Okulu” adı altında toplanabileceğine dair teklif, ilk olarak Henry Corbin'e ait gibidir. Bkz.: Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, C.II, s. 137.

serimlenmiş olur. Bu nedenle 16. yüzyıl ve sonraki dönem İran coğrafyasındaki felsefî düşünceyi ele almak, iki sorun ortaya çıkarır: İlk sorun Molla Sadrâ felsefesi geleneğinin bulunup bulunmadığıyken ilkiyle ilişkili biçimde ikinci olarak İsfahan Okulu adında bir felsefe okulunun varlığı sorunu. Öncelikle İsfahan Okulunu ele alıp, daha sonra Sadrâ'nın bu okul içindeki konumu ve önemini gösterelim.

Safevî hükümdarı I. Abbas (ö. 1038/1629) İsfahan'ı başkent yaptıktan sonra, burada çeşitli medreseler inşa ettirerek, bu medreselerde ders vermeleri için Şîrâz bölgesinden ilim adamları getirtmiştir. Böylelikle İsfahan, merkezinde Şîi ulemânın yer aldığı bir düşünce merkezi haline gelmeye başlamıştır. Şîrâz'dan İsfahan'a gelen ilim adamı ve filozoflar, önceleri büyük bir entelektüel merkez olan Şîrâz havzasındaki felsefî eğilimler ve tartışmaları İsfahan'a taşıyarak sürdürmüşlerdir.⁷⁷ Şîrâz'da özellikle Devvânî ile Sadreddin Deştakî ve oğlu Gıyâseddin Mansûr Deştakî (ö. 949/1542) arasındaki gerek yöntemsel gerekse içerik bakımından yapılan derin tartışmaların Şîi ulemâ tarafından İsfahan'a taşınmasının, buradaki entelektüel eğilimlere bir temel oluşturduğu görülmektedir.⁷⁸

İsfahan'daki entelektüel faaliyetler Meşşâî, İşrâkî ve Kelâmî felsefelerin İbn Arabî (ö. 638/1240) tarafından geliştirilen tasavvuf felsefesiyle uyumlu bir şekilde incelenmesine dayanmaktadır. Aynı zamanda dönemin filozofları, tüm bu felsefî faaliyetleri Şîiliğin inanç ilkelerine uygun bir şekilde yorumlamakla yoğun bir biçimde meşgul olmuşlardır.⁷⁹ Tüm bu eğilimleri belli bir sistem içinde ifade etme çabası İsfahan'daki felsefî faaliyetlerin ana çerçevesini oluşturmaktadır.

Öncelikle İsfahan'a gelerek ders veren üç kurucu filozoftan bahsetmek mümkündür. Bu üç filozof arasında ilkin İsfahan'a gelerek ders vermeye başlayan Mîr Dâmâd'dır. İsfahan'a gelerek bir felsefe halkası oluşturan ilk kişi olması ve öteki filozoflara kıyasla geriye daha fazla eser bırakması nedeniyle o, "İsfahan Okulu"nın kurucusu olarak kabul edilmektedir.⁸⁰ İbn Sînâcî yönü ağır basmakla birlikte, İşrâkî felsefeyle de ilgilenen Mîr Dâmâd, bu iki felsefî eğilimi Şîiliğin temel prensipleriyle

⁷⁷ Nasr, "İsfahân Okulu", s. 150-152.

⁷⁸ Şîrâz'daki tartışmalar hakkında bkz.: Harun Anay, "Mîr Gıyâseddin Mansûr", *DİA*, C.XXX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, s. 126, 127.

⁷⁹ Hakikat, *Târîh-i Ulûm ve Felsefe-i İrânî*, s. 319, 320; Hamid Debâşî, "Mîr Dâmâd ve 'İsfahan Okulu'nun Kuruluşu", ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi I-III* içinde, C.II, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılımkitap, 2007, s. 290.

⁸⁰ a.g.e., s. 290; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, C.II, s. 138.

uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. O, “hudûs-i dehrî” ve “mahiyetin asâleti”⁸¹ görüşlerini savunmuş, **Kabasât** adlı eseriyle tanınmıştır.⁸²

Mîr Dâmâd’ın birçok hocası olmuştur. Bunlar arasında en önemlileri “Muhakkik Fahrî” olarak tanınan Fahreddin Simâkî başta olmak üzere, Seyyid Nûreddîn Ali Âmulî (ö. ?) ve Hasan b. Abdussamed Âmulî’dir (ö. 984/1576). Mîr Dâmâd’ın hoca silsilesinde bulunan Muhakkik Fahrî özel bir öneme sahiptir. Muhakkik Fahrî, Şîrâz’da Gıyâseddin Mansûr Deşteki’nin öğrencisi olmuştur.⁸³ Aynı zamanda Mîr Dâmâd birçok öğrenci yetiştirmiştir. En önemli öğrencileri olarak Molla Sadrâ, Abdürrezzâk Lâhîcî, Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679), “Molla Şemsâ” olarak meşhur olan Şemseddîn Muhammed Gilânî (ö. 1064/1653)⁸⁴ ve **Şifâ** şârihi Seyyid Ahmed Alevî (ö. 1060/1651) sayılabilir.⁸⁵ Böylelikle Mîr Dâmâd merkezli olarak şu şekilde bir tabloyla karşılaşıyoruz:

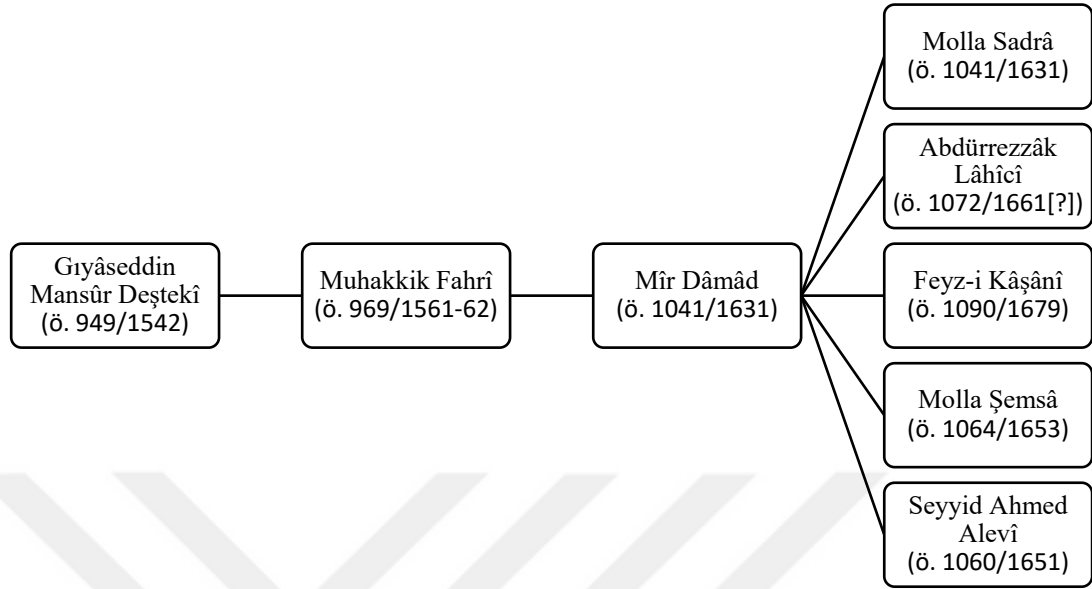
⁸¹ Mahiyetin asâleti görüşü için bkz.: Muhsin Habibi, “Sühreverdî Felsefesinin Mîr Dâmâd’ın Asâlet-i Mâhiyet Teorisine Etkisi”, **Osmanlı ve İran’da İsrâk Felsefesi** içinde, ed. M. Nesim Doru v.d., çev. Mahmut Meçin, İstanbul, Divan Kitap, 2018, s. 261-274.

⁸² Mîr Dâmâd hakkında daha fazla bilgi edinmek için bkz.: Nasr, “İsfahân Okulu”, s. 161; Debâşî, “Mîr Dâmâd ve ‘İsfahan Okulu’nun Kuruluşu”, s. 266-270; Toshihiko İzutsu, “Mîr Dâmâd ve Metafizigi”, çev. M. Nesim Doru, **Eskiye Dergisi**, No:30, Mayıs 2015, s. 175-184; M. Nesim Doru, “İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî Arasında Mîr Dâmâd”, **Osmanlı ve İran’da İsrâk Felsefesi** içinde, ed. M. Nesim Doru v.d., İstanbul, Divan Kitap, 2018, s. 237-260.

⁸³ Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 37.

⁸⁴ Molla Şemsâ’nın mahiyetin asâletini savunduğu ve pek çok meselede Molla Sadrâ’ya karşı çıktığı aktarılır. Bkz.: Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, 82, 83; Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, C.II, s. 141.

⁸⁵ a.g.e., s. 139-141.



Şema 2 Mîr Dâmâd'ın hoca ve öğrencileri

İsfahan Okulu'nun diğer bir kurucu düşünürü “Şeyh Bahâî” adıyla bilinen Bahâeddîn Âmilî'dir. Matematik, kelâm, fıkıh ve tasavvufta ön plana çıkan bu düşünür, naklî ilimlere daha fazla önem vermiştir.⁸⁶ Nitekim Sadrâ'nın hocası olmakla birlikte yalnızca naklî ilimlere dair eğitim verdiği kaydedilmektedir. Safevîlerin “Şeyhu'l-İslâm"ı olan Şeyh Bahâî, “hikmet-i imânî” adını verdiği ve dinin konumunun felsefeye öncelikli olduğunu savunduğu bir düşünme tarzı geliştirmeye çalışmış, irili ufaklı risaleler kaleme almıştır. O da Mîr Dâmâd'da olduğu gibi, Şîrâz merkezli bir hoca silsilesine sahiptir. En önemli hocası, mantıkta büyük bir otorite kabul edilen ve “Molla Abdullah” olarak tanınan Abdullah el-Yezdî'dir (ö. 981/1573-74). Abdullah el-Yezdî'nin hocaları arasında Gıyâseddin Mansûr Deşteki bulunmaktadır. Yanı sıra Devvânî'nin öğrencisi olan Cemâleddin Mahmûd (ö. ?)⁸⁷ da Şeyh Bahâî'nin hocasıdır.⁸⁸ Mîr Dâmâd'ın öğrencilerinin

⁸⁶ Nasr, “İsfahân Okulu”, s. 155. Nasr, Şeyh Bahâî'yi “İsfahan Okulu”nun kurucusu saysa da **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân** yazarının belirttiği gibi, bu iddia doğru görünmemektedir. Bkz.: Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 40, 41.

⁸⁷ Bkz.: Harun Anay, “Devvânî”, **DİA**, C.IX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, s. 258.

⁸⁸ Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 41.

birçoğu onun da öğrencisi olmuştur. Bu öğrenciler arasında en önemlileri Molla Sadrâ, Feyz-i Kâşânî, Abdürrezzâk Lâhîcî ve Molla Şemsâ'dır.⁸⁹

Yine aynı kuşakta yer alan, yani kurucu düşünür vasfı taşıyan üçüncü filozof Mîr Ebu'l-Kâsım Findiriskî'dir. Mîr Findiriskî'nin Hint mistisizmine yönelik özel bir ilgisi olduğu aktarılmaktadır.⁹⁰ Onun da Şeyh Bahâî gibi tasavvufî yönü baskın bir filozof olduğu söylenebilir. Ancak hayatının son dönemlerini İbn Sînâ'nın **Şifâ** ve **Kânûn** eserlerini okutarak geçirmiştir.⁹¹ En meşhur eseri ise kaside şeklinde kaleme aldığı **Kasîde-i Yâ'îyye**'dir. Mîr Findiriskî'nin hoca silsilesinin, adı geçen diğer iki filozofa kıyasla daha dikkat çekici olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bizzat Gıyâseddin Mansûr Deşteki'nin öğrenciliğini yapmasının yanı sıra, İbn Türke'nin (ö. 835/1432)⁹² öğrencisi olan Çelebî Bîk Tebrîzî (ö. 1014/1605) ve Mîrzâ Cân Bağnevî'den (ö. 995/1587) de ders almıştır.⁹³ Mîr Findiriskî birbirinden farklı eğilimlere sahip birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrenciler arasında en çok şöhret bulanları Receb Ali Tebrîzî (ö. 1080/1670), Muhammed Takî Meclîsî (ö. 1070/1660), Seyyid Muhammed Refîâ-i Nâînî (ö. 1082/1671-72) ve Hüseyin Muhakkik-i Hânsârî'dir (ö. 1098/1687). Mîr Findiriskî'nin Molla Sadrâ'nın da hocası olduğu bazı anlatılarda yer alsa da hiçbir kanıt bulunmamaktadır.⁹⁴ Sonuç olarak Mîr Findiriskî'nin hoca ve talebe silsilesi **Şema 2**'deki gibidir:

⁸⁹ Şeyh Bahâî'nin öğrenci silsilesi Mîr Dâmâd'la neredeyse aynı olduğundan şemalaştırmayı gerekli görmüyoruz. Düşüncesi ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Nasr, "İsfahân Okulu", s. 156-161; Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 44-47.

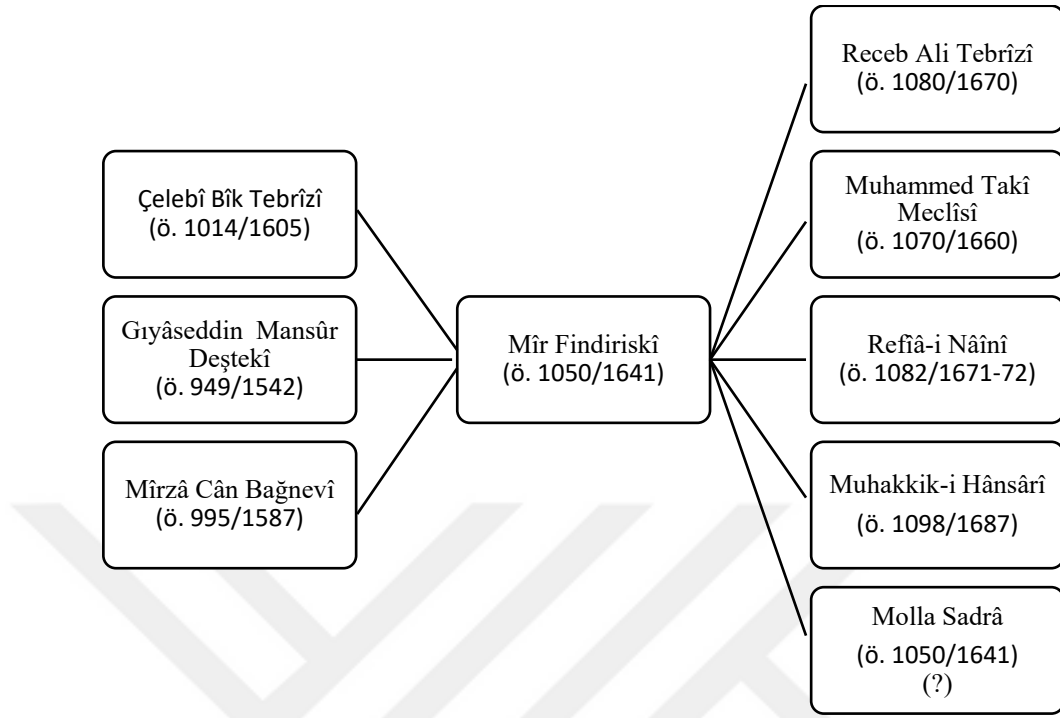
⁹⁰ Harun Anay, "Findiriskî", **DİA**, C. XIII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, s. 109-111; Nasr, "İsfahân Okulu", s. 169.

⁹¹ **a.g.e.**, s. 170.

⁹² İbn Türke'nin felsefî görüşleri için bkz.: Ziai, "Klasik Dönem Sonrası Arapça ve Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler", s. 448-450.

⁹³ Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 54.

⁹⁴ Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, C.II, s. 142; Mîr Findiriskî'nin felsefî görüşleri için bkz.: Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahan**, s. 55-59.



Şema 2 Mîr Findiriskî'nin hoca ve öğrencileri

İsfahan'a gelip birer okul kuran bu düşünürler arasında, kısaca değindiğimiz üzere, kimi ortak ilgiler ve yönelimler bulunduğu aşikârdır. Ancak bu düşünürleri ve birazdan ele alacağımız diğer kuşakları oluşturan düşünürleri tek bir kavram veya oluşum altında toplamak ("İsfahan Okulu" gibi) pek mümkün görünmemektedir. Çünkü her bir düşünürün kendine has felsefesi vardır. Bu nedenle "İsfahan Felsefe Okulu" adlandırmasından ziyade "İsfahan Felsefe Okulları" adlandırmasının daha uygun olacağı görülmektedir.⁹⁵ Ancak yine de *okullar* tabiriyle bir yöntem veya ekole işaret edemeyiz. Çünkü bu üç kurucu düşünürün her birinin kendilerine has yöntem ve düşüncelere sahip olmasına ilaveten, yetiştirdikleri öğrencilerin her birinin de kendilerine has yöntem ve felsefeleri vardır. Bu yöntemsel ve muhteva farklılıkları hocalarının düşüncelerinin devamı olma özelliğini de kapsamaktadır. Dolayısıyla ne ortak bir okul/ekolden ne de bir felsefî süreklilikten bahsedilebilir gibidir. Elbette böyle bir sürekliliğin üçüncü kuşakta yer alan filozoflarla başladığı iddia edilebilir. Fakat felsefî sürekliliğin Molla Sadrâ felsefesi merkezli olarak ortaya çıkması için hoca-öğrenci silsilesinin büyük oranda dördüncü kuşak düşünürlerle

⁹⁵ Müderrismutlak, *Mekteb-i Felsefî-i İsfahân*, s. 10.

ulaşması gerekecektir.⁹⁶ Bu iddiamızı daha iyi temellendirebilmek için kurucu düşünürlerin ardından gelen kuşakları ele alalım.

Kurucu düşünürlerin ardından gelen ve ikinci kuşağı temsil eden filozoflar içinde en önemlileri Molla Sadrâ, Abdürrezzâk Lâhîcî, Feyz-i Kâşânî, Molla Şemsâ, Receb Ali Tebrîzî, Muhammed Takî Meclîsî ve İbn Sînâ'nın **el-İlâhiyyât**'ına yazdığı hâşiye ile meşhur olan⁹⁷ Muhakkik-i Hânsârî'dir. Ancak sonraki kuşakların kendileri üzerinden devam ettiği en etkili filozoflar Molla Sadrâ, Receb Ali Tebrîzî, Feyz-i Kâşânî ve Abdürrezzâk Lâhîcî olmuştur. Lâhîcî ve Feyz-i Kâşânî ise, her ne kadar Şeyh Bahâî ve Mîr Dâmâd'ın öğrencileri olmuşlarsa da, esas itibarıyla Molla Sadrâ'nın öğrencileri olarak silsilede yer alırlar. Dolayısıyla ikinci kuşakta yer alan filozoflar arasında, silsilenin aktarıldığı temelde iki etkili filozof bulunmaktadır: Molla Sadrâ ve Receb Ali Tebrîzî.

Molla Sadrâ'nın diğer filozoflara kıyasla en büyük felsefî başarısı, döneminin tüm düşünsel ilgi ve yönelimlerini tek bir sistem içinde yeniden ifade edebilmesi olduğu söylenebilir. Onun varlık temelinde kurduğu felsefe sistemi en yetkin halini **el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârî'l-'akliyyeti'l-erba'a** adlı eserinde bulmuştur. Kısaca **Esfâr** adıyla meşhur olan⁹⁸ bu eserde Molla Sadrâ, felsefesinin bütüncül bir halini sunmuştur. Eserin adında geçen "el-hikmetü'l-müte'âliye" terkihi, Molla Sadrâ'nın felsefe sistemine, kendisinin verdiği addır.⁹⁹ **Esfâr** yapısal anlamda İbn

⁹⁶ Seyyid Celâleddin Âştîyânî (1925-2005) de aynı şekilde Molla Sadrâcî felsefenin yükseliş ve yaygınlaşmasının Kaçarlar döneminde olduğunu dile getirir. Bkz.: Seyyid Celâleddin Âştîyânî, "Mukaddime-i Çâp-ı Evvel", **Resâil-i Hakîm Sebzevârî** içinde, tsh. Seyyid Celâleddin Âştîyânî, Tahran, İntişârât-ı Usve, 1996, s. 79.

⁹⁷ Pourjavady, "Introduction", s. 8. Hansârî'nin bu hâşiyesinde Molla Sadrâ'dan nakiller yaparak ciddi eleştiriler yönelttiği bilinmektedir. Bkz.: Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 108.

⁹⁸ Biz de çalışmamız boyunca bu şekilde atıfta bulunacağız.

⁹⁹ Genellikle "aşkın hikmet" şeklinde çevirilen bu kavramın nasıl karşılanacağı meselesi, çağdaş araştırmacıların düşünsel eğilimlerine göre kimi zaman "teosofi" kimi zaman "işrâk felsefesi yorumu" kimi zaman da "metafizik felsefe" gibi farklı adlandırma ve yaklaşımlarla tartışılmıştır. Biz, "metafizik felsefe" tabirinin, Molla Sadrâ'nın felsefe sistemini daha iyi karşıladığını düşünüyoruz. Ancak tartışmalı olduğundan dolayı bu sisteme atıfta bulunacağımız zaman Molla Sadrâ'nın adlandırdığı şekliyle hikmet-i müte'âliye terkihini korumayı daha uygun bulduk. İşrâk felsefesinin yorumu olarak değerlendiren yaklaşım için bkz.: Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, C.II, s. 143-145. Teosofik yaklaşım için bkz.: Seyyid Hüseyin Nasr, "Sadrüddîn Şîrâzî (Molla Sadrâ)", **İslâm Düşüncesi Tarihi I-II** içinde, C.II, ed. Mîan M. Şerîf, çev. Ahmet Ünal v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 185-190. Teosofik yaklaşımın eleştirilerek "metafizik felsefe" adlandırmasının önerildiği şu makaleye bkz.: Hüseyin Ziyâî, "Molla Sadrâ: Hayatı ve Eserleri", **İslâm Felsefesi Tarihi I-III** içinde, C.II, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılımkitap, 2007, s. 303, 305, 306. Ayrıca Molla Sadrâ'nın işrâkî bir filozof olup olmadığının sorgulandığı şu makaleye bkz.: Sümeyye Parıldar, "Hikmetü'l-İşrâk'tan el-Hikmetü'l-

Sînâ metinlerinden ve İbn Sînâcı mantık-fizik-metafizik konularını içerecek şekilde kaleme alınan eserlerden farklıdır. **Esfâr**'da ve genel olarak bütün eserlerinde Molla Sadrâ'nın vurgusu metafizik ve varlık meseleleri üzerinedir. Aynı zamanda Sühreverdî merkezli olarak İshrâk felsefesinden de farklı olduğunu söylemek gerekir. Pek çok yerde İshrâkî görüşleri reddederek eleştiriler yöneltir. Ancak yöntem bakımından İshrâk felsefesine yakın durduğunu söylemek mümkündür.¹⁰⁰

Molla Sadrâ'nın Muhammed b. Ali Rızâ Âğâcânî (?), Hüseyin b. Musa Erdebîlî (ö. 1098/1686-87) ve Muhammed Dârâbî (ö. 1140/1727-28) gibi çok sayıda öğrencisi olsa da aralarında en önemlileri Feyz-i Kâşânî ve Abdürrezzâk Lâhîcî'dir. Daha önce bu iki filozofun Şeyh Bahâî ve Mîr Dâmâd'dan ders aldıklarını ancak esas itibarıyla Molla Sadrâ'nın öğrencileri olarak silsilede yer edindiklerini belirtmiştik. Elbette bu, Feyz-i Kâşânî ve Lâhîcî'nin, yukarıda genel hatlarıyla değindiğimiz şekliyle hikmet-i müteâliyenin takipçileri oldukları anlamına gelmemektedir. Yaygın anlatıların aksine bu iki filozofun da kendilerine has felsefeleri bulunmaktadır. Feyz-i Kâşânî'nin her ne kadar hikmet-i müteâliyeye yakın görüşleri bulunsun da¹⁰¹ daha çok kendi tasavvufî eğilimleriyle uyumlu felsefî görüşleri vardır. Özellikle Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) **İhyâ** projesini Şîliğe uyarlamasıyla tanınmaktadır.¹⁰² Feyz-i Kâşânî'nin Kâdî Saîd-i Kummî (ö. 1103/1692) ve Muhammed Sâdık Erdistânî (ö. 1134/1722) adında iki önemli öğrencisi bulunmaktadır. Lâhîcî ise, Molla Sadrâ'nın varlığın asâleti gibi temel tezlerine karşıt görüşlere sahip bir filozoftur. **Şevâriku'l-ilhâm** adında, Tûsî'nin **Tecrîdü'l-i'tikâd**'ına yazdığı şerh ile tanınmakta ve daha

Mütealiye'ye: Molla Sadrâ İshrâkî Sayılabilir mi?", **Osmanlı ve İran'da İshrâk Felsefesi** içinde, ed. M. Nesim Doru v.d., İstanbul, Divan Kitap, 2018, s. 275-286.

¹⁰⁰ Öyle görünüyor ki Molla Sadrâ bir sistem kurucu filozof olduğunun farkındadır. Kendi felsefesinde neyi başardığını, ne tür yenilikler taşıyıp önceki filozoflardan hangi meselelerde ayrıştığını **Şevâhidu'r-rubûbiyye** adlı risâlesinde sıralamaktadır (Bu risâle, **eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye fî menâhici's-sulûkiyye** adındaki eseriyle karıştırılmamalıdır.). Bkz.: Molla Sadrâ, "Şevâhidu'r-rubûbiyye", **Mecmû'atü Resâili'l-felsefiyye** içinde, Beyrut, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001, s.323-381. Ayrıca Sadrâ'nın yöntemi ve felsefesi hakkında genel bir değerlendirme için Bkz: Seyyid Muhammed Hamaneî, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye**, çev. Sedat Baran, İstanbul, Denge Yayınları, 2006, s. 39-99; Alparslan Açıkgöç, "Molla Sadrâ", **DİA**, C.XXX, Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, s. 259-265.

¹⁰¹ Pourjavady, "Introduction", s. 7, 8.

¹⁰² Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, C.II, s. 146.

çok İbn Sînâ ve Sühreverdîci eğilimleriyle ön plana çıkmaktadır.¹⁰³ Feyz-i Kâşânî'nin adı geçen iki öğrencisi, aynı zamanda Lâhîcî'nin de öğrencileridir.¹⁰⁴

Molla Sadrâ ile beraber ikinci kuşak filozoflar arasında yer alan diğer önemli düşünür Receb Ali Tebrîzî'dir. Mîr Fındıriskî'nin öğrencisi olan Receb Ali'nin, daha çok İbn Sînâ'ya bir çizgide düşünceleri bulunmaktadır. Molla Sadrâ'yla irtibatlı olduğu ve birçok meselede ona eleştiriler yönelttiği bilinmektedir.¹⁰⁵ Özellikle hikmet-i müteâliyenin temel tezlerinden varlığın asâleti görüşüne karşı çıkarak mahiyetin asâletini savunduğu aktarılmaktadır ki bu görüşüyle Mîr Dâmâd'la uyuşmaktadır.¹⁰⁶

Receb Ali'nin Molla Sadrâ'ya kıyasla daha etkili filozoflar yetiştirdiği söylenebilir. Bunların başında Lâhîcî ve Feyz-i Kâşânî'nin de öğrencileri olan Muhammed Sâdık Erdistânî ve Kâdî Saîd-i Kummî gelir. İbn Sînâ'nın **el-İlâhiyyât**'ına hâşiyesi bulunan Erdistânî'nin, Molla Sadrâ'ya yönelik eleştirileri olduğu ve Receb Ali'nin görüşlerine bağlılığı bilinmektedir. Aynı şekilde Kâdî Saîd-i Kummî'nin de Receb Ali çizgisinde felsefe yaptığı söylenebilir.¹⁰⁷ Receb Ali'nin bu iki filozof dışında en önemli öğrencisi Fâzıl Serâb'dır (ö. 1124/1713). O da hocasının düşüncelerini büyük oranda benimsemiştir.¹⁰⁸

¹⁰³ Âştiyânî, Lâhîcî'nin her ne kadar görünüşte Meşşâî olsa da İsrâk felsefesinden de etkilendiğini ve hatta Molla Sadrâ ile görüşlerinin uyuştüğunu, bu nedenle de hikmet-i müteâliye geleneği içinde sayılması gerektiğini savunur. Bkz.: Âştiyânî, "Mukaddime-i Çâp-ı Evvel", s. 95.

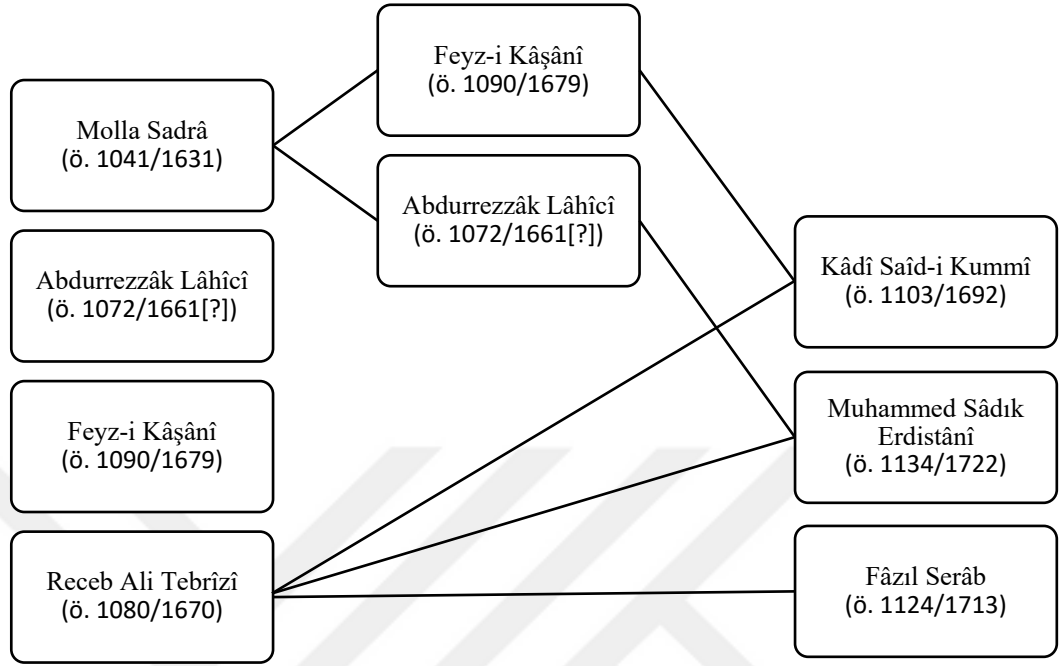
¹⁰⁴ Ömer Mahir Alper, "Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali", **DİA**, C.XXVII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, s. 52.

¹⁰⁵ Pourjavady, "Introduction", s. 7, 8.

¹⁰⁶ Hakikat, **Târîh-i Ulûm ve Felsefe-i İrânî**, s. 293; Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, C.II, s. 147-148. Receb Ali Tebrîzî'nin yaşamı, eserleri ve görüşleri için bkz.: Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefi-i İsfahân**, s. 63-74.

¹⁰⁷ Âştiyânî, "Kâdî Saîd-i Kummî İsrâk felsefesinde Lâhîcî'nin, irfanda Feyz-i Kâşânî'nin ve Meşşâî felsefede Receb Ali Tebrîzî'nin öğrencisidir." diyerek Kummî'nin çok yönlülüğüne vurgu yapar. Âştiyânî, "Mukaddime-i Çâp-ı Evvel", s. 95.

¹⁰⁸ Bu filozoflar hakkında daha detaylı bilgi için bkz.: Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefi-i İsfahân**, s. 117-129; Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, C.II, s. 149.



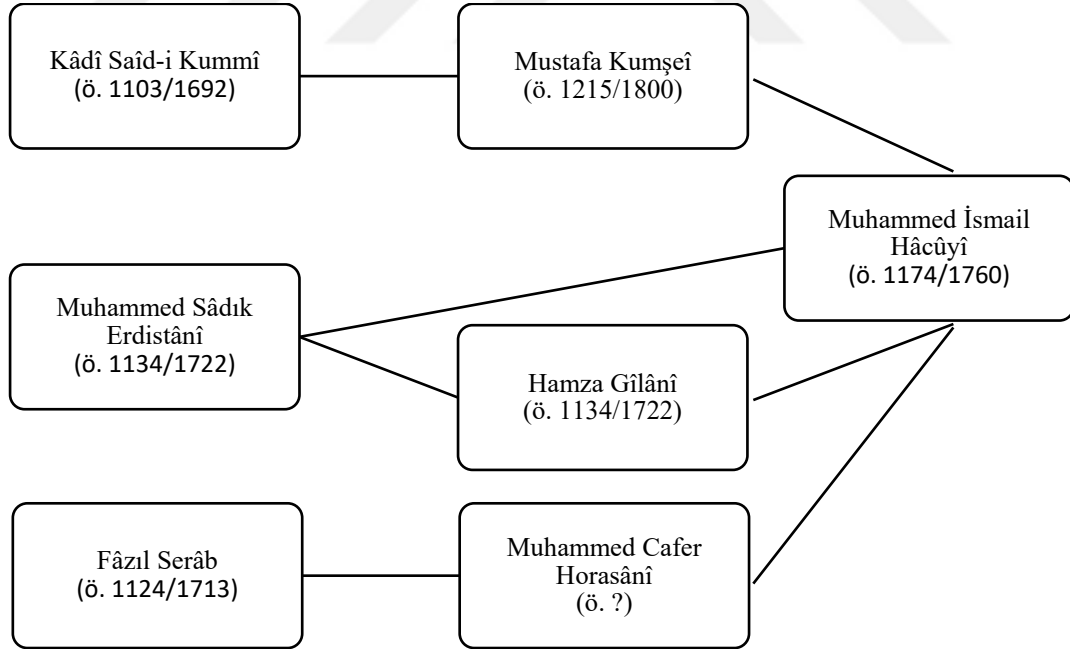
Şema 3 İkinci ve üçüncü kuşakta yer alan filozoflar

Genel hatlarıyla değindiğimiz ikinci ve üçüncü kuşak filozoflarında (Bkz: Şema 3), özetle iki eğilimin bulunduğu anlaşılmaktadır: Molla Sadrâ'nın felsefe sistemini temsil eden hikmet-i müteâliye ve Receb Ali Tebrîzî'nin felsefesi. Bu iki eğilimin üçüncü kuşak filozoflarında, daha sonra ve daha yoğun bir biçimde dördüncü kuşakta yer alan filozoflarda iç içe geçmeye başladığı, hoca-öğrenci ilişkisi çerçevesinde görülmektedir. Ancak ileride görüleceği gibi beşinci kuşakta yer alan Muhammed Bîdâbâdî'ye (ö. 1197/1784) gelinceye değin filozofların büyük çoğunluğunun Receb Ali Tebrîzî'nin takipçileri olduklarını söylemek gerekir. Bunun anlamı, Muhammed Bîdâbâdî'ye ulaşır, onun üzerinden aktarılacak olan Molla Sadrâ düşüncesinin önem ve şöhretinin kendisinden dört kuşak sonra olduğudur. Şimdi bu silsilenin nasıl devam ettiğini görelim.

Dördüncü kuşakta yer alan filozoflar içinde hoca-öğrenci silsilesinin belirgin bir şekilde sürdürüldüğü üç kişi yer almaktadır: Kâdî Saîd-i Kummî'nin öğrencisi Mustafa Kumşei (ö. 1215/1800), Muhammed Sâdık Erdistânî'nin öğrencisi Muhammed İsmâîl Hâcûyî (ö. 1174/1760) ve Fâzıl Serâb'ın öğrencisi Muhammed Cafer Horâsânî (ö. ?). Bu filozofların içinde de konumuz açısından en önemli olanı

Muhammed İsmail Hâcûyî'dir. Mustafa Kumşei, Hamza Gilânî (ö. 1134/1722) ve Muhammed Cafer Horasânî de Hâcûyî'nin hocaları arasında yer almaktadırlar.¹⁰⁹

Bu dönemde Afganların Safevîlerle olan mücadelesi ve sonunda İsfahan'ı ele geçirerek yağmalamaları (1134/1722), büyük sorunlara yol açmıştır. Bu süreçte yaşananlar siyasî bir kriz olduğu kadar, İran'daki felsefe geleneğinin İsfahan merkezli olarak buhranına da yol açmıştır. Afganların birçok ulemâyı öldürerek medrese ve kütüphaneleri yağmaladıkları aktarılır.¹¹⁰ Hâcûyî de eziyetlere maruz kalmış ve zindana atılmıştır. Sonrasında İsfahan'ı terk etmiş, Nâdir Şah'ın İsfahan'ı 1146/1734'te ele geçirmesiyle geri dönmüştür. Nâdir Şah'ın kaos ortamını dindirmeye başlamasıyla birlikte, Hâcûyî İsfahan'da felsefeyi ihyâ etmeye çalışmıştır. Böylelikle felsefeyi İsfahan'da yeniden diriltten filozof olmuştur. Bu bakımdan Hâcûyî'nin silsilede kilit bir önemi bulunmaktadır (Bkz: Şema 4). Hâcûyî'nin felsefî olarak ise Mîr Dâmâd ve Şeyh Bahâî'ye yakın görüşlere sahip olduğu söylenmelidir.¹¹¹



Şema 4 Dördüncü kuşakta yer alan filozoflar

¹⁰⁹ Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 137.

¹¹⁰ a.g.e., s. 137, 138; Âştiyânî, “Mukaddime-i Çâp-ı Evvel”, s. 79; Pourjavady, “Introduction”, s. 10.

¹¹¹ Daha geniş bilgi için bkz.: Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 137-140.

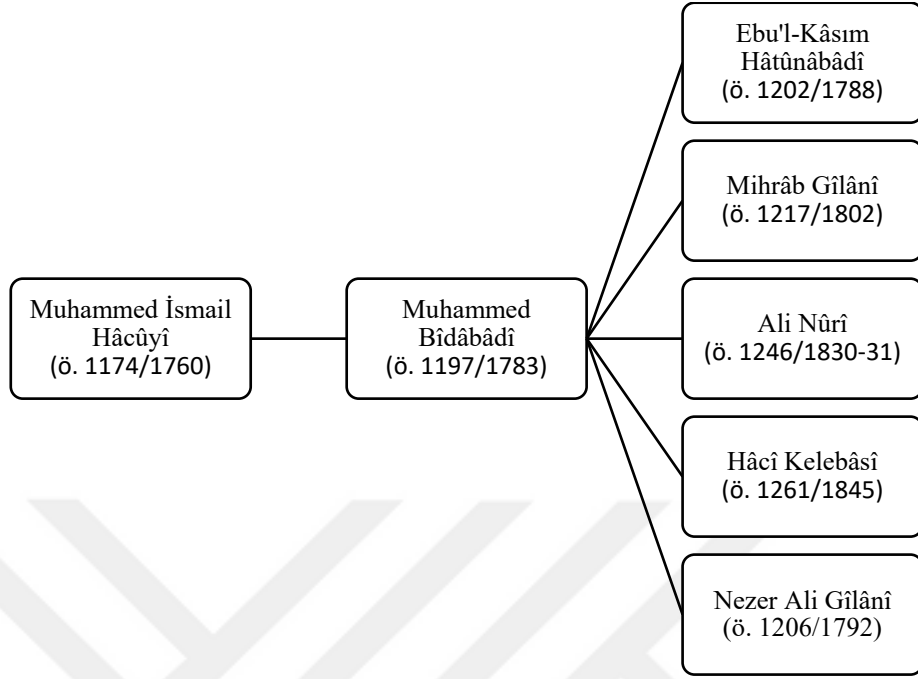
Muhammed İsmâîl Hâcûyî'nin birçok dikkate değer öğrencisi olmuştur. Muhammed Bîdâbâdî, Mihrâb Gîlânî (ö. 1217/1802), Mîrzâ Ebu'l-Kâsım Hâtûnâbâdî (ö. 1202/1788), **el-İlâhiyyât** şârihi Mehdî Nerâkî (ö. 1209/1794) en önemli öğrencileri arasında sayılabilir.¹¹² Bu öğrenciler arasında ise Muhammed Bîdâbâdî hem hikmet-i müteâliye hem de Sebzevârî'ye ulaşan silsile açısından başat bir öneme sahiptir. Öyle görünüyor ki Bîdâbâdî filozoflar silsilesinde yer alıp da Molla Sadrâ felsefesine özel bir teveccühü olan ilk filozoftur. Bu nedenle Molla Sadrâ felsefesini ihyâ ederek felsefe müfredâtına sokan ilk kişi kabul edilmektedir.¹¹³ Nitekim onun Molla Sadrâ'nın **Esfâr** ve **Meşâî'r** eserlerine hâşiyeler yazdığı ve okuttuğu nakledilmektedir.¹¹⁴ Bîdâbâdî'nin öğrencileri arasında Ali Nûrî, Ebu'l-Kâsım Hâtûnâbâdî, Mihrâb Gîlânî, Nezer Ali Gîlânî (ö. 1206/1792) ve Hâcî Kelebâsî (ö. 1261/1845) öne çıkan isimlerdir. Ali Nûrî'nin bu isimler arasında özel bir önemi vardır. Onunla birlikte filozoflar silsilesi Sebzevârî'ye ulaşmaktadır.¹¹⁵ Kısaca aynı zamanda hikmet-i müteâliyenin yükselişe geçtiği dönem olup beşinci kuşakta yer alan düşünürler şeması aşağıdaki gibidir:

¹¹² Mehdî Nerâkî, Bîdâbâdî ile birlikte Molla Sadrâ felsefesi geleneği açısından önemli bir filozoftur. O da Bîdâbâdî gibi hikmet-i müteâliye üzerine eğilmiştir. Bu minvalde **el-Lum'atü'l-ilâhiyye fî'l-hikmeti'l-müte'âliye** adında bir eser kaleme almıştır. Ancak Molla Sadrâ felsefesine yönelik bu ilgisi, onu bir Molla Sadrâ takipçisi yapmamaktadır. Daha ziyade bağımsız bir düşünce yapısına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bkz.: Reza Pourjavady, "Mullâ Mahdî Narâqî", **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 36, 37, 45, 50, 51.

¹¹³ Bîdâbâdî'nin Molla Sadrâ felsefesi geleneğinin tarihsel seyrindeki önemi için bkz.: Ali Kerebâsîzâde İsfahânî, "Ağa Muhammed Bîdâbâdî: Zinde Konende-i Hikmet-i Müteâliye-i Sadrâî", **Mecmûa-i Makâlât-i Homâyiş-i Cihânî-i Hakîm Molla Sadrâ** içinde, C.I, ed. Bonyâd-i Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, Tahran, İntişârât-i Bonyâd-i Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1999, s. 227-241.

¹¹⁴ Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 150; Pourjavady, "Introduction", s. 12.

¹¹⁵ İsfahan'da yetişen filozofların saydıklarımızdan ibaret olmadığını belirtmek gerekir. Farklı şehirlere giderek farklı ders halkaları kuran filozoflara ilave olarak, konumuz açısından önemli görmeyerek dışarıda bıraktığımız pek çok filozof bulunmaktadır. Bunların bir envanterini çıkarmak ise tezimizin sınırlarını aşmaktadır. Detaylı bilgi edinmek için şu kaynaklara başvurulabilir: **Muntehabâtî ez Âsâr-i Hukemâ-yi İlâhî-i Îrân I-IV**, thk. Seyyid Celâleddin Âştîyânî, Kum, Merkez-i İntişârât-i Defter-i Teblîğât-i İslâmî, 1984; Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 191-211.



Şema 5 Beşinci kuşakta yer alan filozoflar

Böylece genel hatlarıyla yaptığımız bu değerlendirmelerden birkaç sonuç çıkarmak mümkündür. İlk olarak, bir hikmet-i müteâliye geleneğinden bahsedebilmek için Safevî döneminde, İsfahan havzasında yetişen filozoflar silsilesinin dördüncü ve beşinci kuşaklara kadar ulaşması gerekmektedir. İkinci olarak, İsfahan havzasında yetişen filozofların, her ne kadar ortak felsefî ilgi ve yönelimlere sahip olsalar dahi, ortak bir yöntem veya ekole sahip olmadıkları göze çarpmaktadır. Ancak yine de İsfahan havzasındaki entelektüel faaliyetleri iki büyük felsefî eğilime indirgemek mümkün olabilir: Molla Sadrâ'nın temsil ettiği hikmet-i müteâliye ve Receb Ali Tebrîzî'nin temsil ettiği, Molla Sadrâ'nın felsefe sistemine temelinden karşı bir konumda bulunan ve İbn Sînâcî yönü ağır basan felsefî eğilim. Ancak bu iki eğilim arasında da, Bîdâbâdî'yle birlikte Molla Sadrâ'nın şöhrete ulaşmasına kadarki geçen süre zarfında, Receb Ali Tebrîzî'nin temsil ettiği felsefî görüşlerin daha çok kabul görüp baskın olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bir hikmet-i müteâliye geleneğinin oluşması için Bîdâbâdî'nin öğrencisi ve Molla Sadrâ felsefesinin sıkı bir takipçisi olan Ali Nûrî'yi beklemek gerekecektir.

2.2.1. Hocaları

İsfahan merkezli olarak İran’da felsefî düşüncenin seyri, Safevî devletinin yıkılıp uzun bir kargaşa ve kaos döneminin ardından Kaçarların iktidarı ele geçirmeleriyle birlikte yeni bir boyut kazanmaya başlamıştır. Önceki başlıkta, Muhammed Bîdâbâdî’ye gelinceye değin, daha çok Receb Ali Tebrîzî’nin düşüncelerinin sürdürüldüğü ve Molla Sadrâ felsefesinin zannedildiği kadar baskın olmadığını göstermiş, Molla Sadrâ’nın eserlerine yönelik ilginin Muhammed Bîdâbâdî’yle birlikte başladığını belirtmiştik. Bîdâbâdî’den sonraki filozoflar kuşağının ilgileriye, birazdan müşahede edileceği üzere, neredeyse tamamen Molla Sadrâ düşüncesi üzerine yoğunlaşmaya başlamıştır. Dolayısıyla Kaçarların siyasi egemenliği ile Molla Sadrâ felsefesinin yükselişi aynı dönemde olmuştur. Ayrıca İsfahan’daki felsefî faaliyet, yine bu dönemde, ilk zamanlardaki ihtişamına dönmeye başlamıştır. Yeniden felsefe halkaları oluşturulmuş, İran coğrafyasının her bölgesinden felsefe tahsili için öğrenciler gelmeye başlamıştır. Bu felsefe halkalarının başında ise Hâdî Sebzevârî’nin hocaları bulunmaktadır.

Sebzevârî’nin hocaları arasında, hayatını ele alırken değindiğimiz gibi, en önemlileri Ali Nûrî ve Molla İsmâîl İsfahânî’dir. Bu iki düşünürü ayrı ayrı ele alacağız. Bu düşünürlerin dışında üç hocası daha bulunmaktadır. Ancak Sebzevârî’nin felsefî eğitiminde rol almadıkları için “*Diğer Hocaları*” alt başlığı altında toplayarak kısaca değineceğiz.

1. Ali Nûrî:

Tam adı Ali b. Cemşîd-i Nûrî-i Mâzenderânî olup Mâzenderân’ın Nûr köyünde dünyaya gelmiştir. Bir nakle göre doğum tarihi 1160/1747-48’dir. Fakat birçok kaynakta doğum tarihinin meçhul olduğu belirtilmektedir.¹¹⁶ Babası Cemşîd-i Mâzenderânî’nin (ö. ?) de ulemâdan olduğu kaynaklarda geçmektedir.¹¹⁷ Ali Nûrî ilk eğitimini Mâzenderân ve Kazvîn’de aldıktan sonra İsfahan’a giderek Muhammed

¹¹⁶ Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefi-i İsfahân**, s. 159; Ali Asgar Halebî, **Târîh-i Felâsife-i Irânî: ez Âğâz-i İslâm tâ İmrûz**, Tahran, İntişârât-i Zuvvâr, 2002, s. 690.

¹¹⁷ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 65.

Bîdâbâdî'nin felsefe derslerine katılmıştır. Bîdâbâdî dışında, Ebu'l-Kâsım Hâtûnâbâdî'den de felsefe dersleri aldığı nakledilmektedir.¹¹⁸

O, İsfahan'da felsefe eğitimini tamamladıktan sonra, bu şehre yerleşerek felsefe dersleri vermeye başlamıştır. Yaklaşık 60-70 yıl boyunca felsefe eğitim ve öğretimiyle iştigal ettiği ve binlerce öğrenci yetiştirdiği aktarılmaktadır.¹¹⁹ Nitekim bu şöhreti, dönemin Kaçar hükümdarı olan Feth Ali Şah'ın dikkatini çekmiş, Ali Nûrî'yi felsefe dersleri vermesi için Tahran'a davet etmiştir. Ali Nûrî ise bu daveti, hâlihazırda dört yüz öğrencisi bulunduğu ve bu öğrencileri bırakamayacağını gerekçe göstererek reddetmiştir. Kendisini temsilen öğrencisi Abdullah Zunûzî'yi felsefe dersleri vermesi için Tahran'a göndermiştir.¹²⁰ 1246/1831 yılında İsfahan'da vefat eden Ali Nûrî, vasiyeti üzerine Necef şehrinde defnedilmiştir.¹²¹

Ali Nûrî pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Ancak öğrencileri arasında öne çıkan özellikle birkaç kişi olmuştur. Bunlar Sebzevârî başta olmak üzere, Molla İsmâîl İsfahânî, Abdullah Zunûzî, Seyyid Rızâ Lâricânî (ö. 1270/1854), Molla Ağa-yi Kazvînî (ö. 1282/1865), Molla Mustafa Kumşei (ö. ?), Muhammed Cafer Lengerûdî Lâhicî (ö. 1260/1844[?]), Mîrzâ Hasan Müderris İsfahânî (ö. ?) ve Ali Nûrî'nin oğlu olan Mîrzâ Hasan Nûrî'dir (ö. 1267/1850[?]).¹²²

Ali Nûrî ile birlikte İsfahan'daki felsefî çalışmalar Molla Sadrâ merkezli olarak devam etmiştir. Ali Nûrî'nin bütün ilgisi Molla Sadrâ'nın eserlerinin açıklanması, yapılan eleştiri ve itirazlara cevap verilmesi ve hikmet-i müteâliyenin tanıtılarak yaygınlaştırılması üzerine yoğunlaşmıştır. Bu nedenle hikmet-i müteâliyeyi tedavüle sokarak yaygınlaşmasını sağlayan ilk filozof olarak anılmaktadır.¹²³ Nitekim Şeyh Ahmed Ahsâî'nin Molla Sadrâ'ya yönelik eleştirilerine, eserlerinde şiddetli bir şekilde karşılık verdiği bilinmektedir. Aynı

¹¹⁸ Halebî, **Târîh-i Felâsife-i İslâmî**, s. 690; Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 159; Rizvi, "Hikma muta'aliya in Qajar Iran", s. 479.

¹¹⁹ **a.g.e.**, s. 159; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 66-67; Âştîyânî, **Muntehebât**, C.IV, s. 540, 541.

¹²⁰ Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 159.

¹²¹ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 67, 68.

¹²² Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 160; Âştîyânî, **Muntehebât**, C.IV, s. 541; Sajjad Rizvi, "Mullâ 'Ali Nûrî", **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 133-140.

¹²³ **a.g.e.**, s. 539, 540; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 66. Seyyid Celâleddin Âştîyânî, Ali Nûrî'nin Molla Sadrâ'dan sonra en etkili filozof olduğunu dile getirir. Elbette bu iddia, hikmet-i müteâliye geleneği açısından böyledir. Bkz.: Seyyid Celâleddin Âştîyânî, "Mukaddime ber eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye", **eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye fî menâhici's-sulûkiyye** içinde, thk. Seyyid Celâleddin Âştîyânî, Meşhed, Çâphâne-i Dânişgâh-i Meşhed, 1967, s. 106.

zamanda İbn Arabî'nin düşüncelerinin Sadrâ'yla uyuşmadığını düşündüğü yerlerde eleştiriler yöneltmiştir.¹²⁴ Bu bakımdan saf/salt bir Molla Sadrâcı olduğunu söylemek mümkündür. Eserleri ve çalışmalarında bu eğilim açıkça görülmektedir.

Ali Nûrî'nin Farsça ve Arapça kaleme aldığı birçok çalışması arasında ilk olarak Şeyh Ahmed Ahsâî'nin **Şerhu Fevâidi'l-hikmiyye** adlı eserine yazdığı hâşiyeden bahsetmek gerekir. Bu eserde Ahsâî, Molla Sadrâ'nın görüşlerini ele alarak eleştirir. Ancak bu eleştirilerin niteliği Ali Nûrî gibi kimi Molla Sadrâcı filozoflar tarafından sorgulanmıştır. Daha önce Sebzevârî'nin hayatını ele alırken, Sebzevârî'nin Ahsâî'den 53 gün ders aldığına, yetersizliğinden dolayı derslerine devam etmediğine değinilmişti. Ali Nûrî'nin Ahsâî'ye yönelik eleştirileri, Sebzevârî'nin tavrını destekler niteliktedir. Ali Nûrî de hâşiyesinde, Ahsâî'nin felsefî terminolojiye vâkıf olmadığını iddia ederek eleştiriler yöneltmiştir.¹²⁵

Mezkûr hâşîye dışında, Molla Sadrâ'nın **Esfâr**, **Şevâhidu'r-rubûbiyye**, **Meşâ'ir**, **Şerhu Usûli'l-kâfi**, **Esrâru'l-âyât** ve **Hikmetü'l-arşîyye** eserlerine hâşîye ve ta'likâtı bulunmaktadır. Bu hâşiyelere ek olarak, Lâhîcî'nin **Şevâriku'l-ilhâm** adlı eserine yazdığı hâşîye bulunmaktadır. Aynı zamanda **Tahkîk der Kâide-i Basîtu'l-hakîka**, **Risâle der Vahdet-i Vücûd**, **Tefsîr-i Sûre-i Hamd**, **Şerh-i Hadîs-i Ali** adında risâleler kaleme almıştır. Ayrıca bir Hıristiyan rahibin İslâm'a yönelik eleştirilerine cevap olarak yazdığı **Kitâbu'r-red 'ale'l- Kâdiriyyî'n-nasrânî** adlı bir eseri bulunmaktadır.¹²⁶

2. Molla İsmâîl İsfahânî:

Molla İsmâîl b. Muhammed Semî'-i İsfahânî Derb-i Kûşekî, Ali Nûrî'nin en seçkin öğrencilerinden ve zamanının önde gelen filozoflarından. Hayatına ilişkin malûmât çok az olan Molla İsmâîl İsfahânî'nin doğum tarihi belli değildir. Tek gözü görmediğinden dolayı "vâhidu'l-'ayn" lakabıyla tanınmıştır. Hâdî Sebzevârî ise onu "zü'l-'ayneyn" şeklinde nitelendirmiştir.¹²⁷

¹²⁴ Âştîyânî, **a.g.e.**, s. 67, 68; Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 161.

¹²⁵ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 67; Idris Samawi Hamid, "Shaykh Ahmad al-Ahsâî", **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 112-115.

¹²⁶ Düşünceleri ve çalışmaları hakkında daha detaylı bilgi için bkz.: Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 67; Rizvi, "Mullâ 'Ali Nûrî", s. 140-169.

¹²⁷ Ganî, "Şerh-i Hâl-i Merhûm Hâcî Molla Hâdî-i Sebzevârî be Kalem-i Hod-i İşân", s. 46.

İsfahânî'nin vefat tarihine ilişkin birçok iddia bulunmaktadır. Bir nakle göre vefat tarihi 1277/1860, Âştiyânî'ye göre 1281/1902¹²⁸, **Hakîm-i Sebzevârî**'nin yazarına göre 1237/1821-22'dir.¹²⁹

Molla İsmâîl İsfahânî, felsefede Ali Nûrî'yi takip ederek Molla Sadrâ'nın eserlerinin anlaşılması ve yapılan eleştirilere cevap verilmesi üzerine yoğunlaşmıştır.¹³⁰ Bu nedenle verdiği dersler Molla Sadrâ'nın eserlerinin tedrisi üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla İsfahânî, Molla Sadrâ takipçisi filozoflar arasında yer almıştır. Ali Nûrî gibi İsfahânî de Şeyh Ahmed Ahsâî'nin Molla Sadrâ eleştirilerine cevap vererek bir Molla Sadrâ savunusu yapmıştır. Ahsâî ile bir mecliste münâzaraya katıldığı ve bu münâzarada galip geldiği aktarılmaktadır.¹³¹

Ali Nûrî'nin öğrencilerinin birçoğu İsfahânî'nin de öğrencisi olmuştur. Özellikle Ali Nûrî yaşlandığı için ders veremez duruma gelince, İsfahânî'nin felsefe derslerine olan ilgi artmaya başlamıştır. Nitekim Sebzevârî'nin ilk olarak İsfahânî'den ders aldığını belirtmiştik. Dolayısıyla Ali Nûrî'nin felsefe halkasını devam ettirenin İsfahânî olduğu söylenebilir.¹³²

Sıkı bir Molla Sadrâ takipçisi olan İsfahânî'nin eserleri de, Molla Sadrâ'nın eserlerinin incelenmesi üzerinedir. Çalışmaları arasında en dikkat çekici eseri, Ahsâî'nin Molla Sadrâ'nın **Hikmetü'l-arşîyye** adlı eserine yazmış olduğu **Şerhu'l-Hikmeti'l-arşîyye**'sini eleştirmek için yazdığı **Şerhu'l-Hikmeti'l-arşîyye**'dir. Bu eserde Ahsâî'nin görüşlerini ele alarak cevaplar vermiştir. İsfahânî, Ali Nûrî gibi, Ahsâî'nin felsefî terimleri bilmediğini, bu nedenle Molla Sadrâ'ya yönelik yaptığı eleştirilerin geçerli olmadığını dile getirmiştir.¹³³ Mezkûr eseri dışında Molla Sadrâ'nın **Esfâr**, **Meşâ'ir** ve **el-Mebde' ve'l-me'âd**'in rubûbiyyât bahsine yazmış olduğu hâşiye ve ta'likâtı bulunmaktadır. Bu çalışmalarından başka Lâhîcî'nin **Şevâriku'l-ilhâm** adlı eserine hâşiyesi vardır.¹³⁴

¹²⁸ Âştiyânî, "Mukaddime ber Şevâhid", s. 115.

¹²⁹ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 64, 65.

¹³⁰ Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 172.

¹³¹ Âştiyânî, "Mukaddime ber Şevâhid", s. 111.

¹³² a.g.e., s. 115.

¹³³ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 61, 62; Rizvi, "Hikma muta'aliya in Qajar Iran", s. 478, 479; Hamid, "Shaykh Ahmed al-Ahsâî", s. 115, 116.

¹³⁴ a.g.e., s. 63; Müderrismutlak, **Mekteb-i Felsefî-i İsfahân**, s. 171; Âştiyânî, "Mukaddime ber Şevâhid", s. 116.

3. Diğer Hocaları:

Hâdî Sebzevârî'nin yukarıda ele alınan hocalarından başka üç hocası daha bulunmaktadır. Bunlar arasında ilk olarak Molla Hüseyin Sebzevârî'den bahsetmek gerekir. Aynı zamanda Sebzevârî'nin amcası oğlu olan Mola Hüseyin Sebzevârî'nin hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Nitekim bu az sayıda bilgi arasında, Hâdî Sebzevârî'nin otobiyografisinde aktardığı kadarıyla, Meşhed'de uzun süre ilim tahsiliyle meşgul olduğu, kelâm ve felsefe bilmesine rağmen mantık ve az miktarda matematik dışında aklî ilimlere dair eğitim vermediği, daha çok fıkıh ve usûl dersleri verdiği, Sebzevârî'nin de naklî ilimlerdeki ilk hocası olduğu geçmektedir. Hocasından sitâyîşle bahseden Sebzevârî, kendisinin hâmîsi olarak Meşhed'de eğitim gördüğü sırada yardımcı olduğunu aktarmaktadır.¹³⁵

Hâdî Sebzevârî'nin diğer bir hocası, İsfahan'da bulunduğu ilk yıllarda, fıkıh dersleri aldığı Muhammed Ali Necefi'dir. Muhammed Ali Necefi'nin felsefe ile ilgilendiği aktarılsa da esas itibarıyla naklî ilimlerde öne çıkmış biridir. 1240/1824 yılında vefat eden Necefi, geriye birçok eser bırakmıştır. Eserleri içinde **Şevâriku'l-ilhâm** ve **Tecrîdü'l-îtikâd**'a ta'likâtı olduğu nakledilmektedir.¹³⁶

Sebzevârî'nin hocaları arasında son olarak Muhammed İbrahim Kelebâsî (veya Kerebâsî) bulunmaktadır. 1180/1766 yılında Herat'ta dünyaya gelmiş ve 1261/1845 yılında İsfahan'da vefat etmiştir. Naklî ilimlerde öne çıkmış bir şahsiyettir. Sebzevârî onun fıkıh derslerine katılmıştır. Kelebâsî'nin hocaları arasında Şeyh Ahmed Ahsâî bulunmaktadır. Nitekim kaleme aldığı eserlerin tamamı fıkıh ve fıkıh usûlüne dairdir. Bu eserler arasında **İşârâtü'l-usûl**, **Şevâri'u'l-hidâye** ve **Menâsiku'l-hac** sayılabilir.¹³⁷

2.2.2. Öğrencileri

Hâdî Sebzevârî yaşadığı dönemde, tıpkı hocası Ali Nûrî gibi, büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Bu şöhreti Sebzevârî'ye dönerek bir okul kurmasıyla doruğa ulaşmıştır. Bu okula İran coğrafyasının hemen her köşesinden öğrenciler gelerek

¹³⁵ Gânî, “Şerh-i Hâl-i Merhûm Hâcî Molla Hâdî-i Sebzevârî be Kalem-i Hod-i Îşân”, s. 46; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 55; Fenâ, “Şerh-i Hâl ve Âsâr-i Hakîm-i Sebzevârî”, s. 14.

¹³⁶ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 55, 56.

¹³⁷ a.g.e., s. 57, 58.

Sebzevârî'nin felsefe derslerine katılmışlardır. Bu öğrenciler farklı meşrep ve eğilimlere sahiplerdir. Bu öğrencilerden kimisi tarikat şeyhi kimisi şair kimisi fakîh kimisi de filozoftur. Bu çeşitlilik ve bolluk nedeniyle her bir öğrencisini tanıtmak mümkün görünmemektedir. Nitekim çoğu öğrencisinin yalnızca adı bilinmekteyken bir kısmı da tamamen meçhul kalmıştır. Bu bölümde en meşhur öğrencilerinden bir kısmını ele almakla yetineceğiz.

1. Molla Muhammed Sebzevârî:

Hâdî Sebzevârî'nin büyük oğlu olup yaklaşık 1233/1817-18 tarihlerinde dünyaya gelmiş, 1292/1875-76'da vefat etmiştir. Sebzevârî'nin en seçkin öğrencilerinden olan Molla Muhammed, felsefedeki yetkinliği nedeniyle Sebzevârî tarafından okula yeni başlayan öğrencilere ders vermesi için görevlendirilmiştir.¹³⁸ Bu derslerde Sebzevârî'nin **Manzûme** adlı eserini okutmuştur. Ayrıca **Manzûme**'ye bir şerh yazmış, bu şerhi değerlendirmesi için babasına takdim etmiştir. Sebzevârî eseri beğendiğini ancak ayrıntılandırma hususunda sorunlar taşıdığını belirterek eleştirmiştir.¹³⁹ Sebzevârî'nin vefatının ardından Sebzevâr'daki okulun başına geçerek felsefe derslerini devam ettirmiştir. Vefatıyla birlikte bu okul dağılmıştır.¹⁴⁰

2. Mîrzâ Hüseyin Sebzevârî:

Hâdî Sebzevârî'nin en seçkin öğrencilerinden biri olup vefat tarihi 1914 veya 1915'tir. Sebzevâr'daki eğitimini tamamladıktan sonra Tahran'a giderek "Abdullah Han" adındaki medresede naklî ve aklî ilimler üzerine dersler vermiştir. Daha çok matematik bilimleri ve tıpta uzmanlaştığı, bu ilimlerde çağdaşlarını geride bıraktığı aktarılmaktadır. Abdullah Han medresesinde birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrenciler içinde öne çıkan **Ta'likâ 'alâ Şerhi'l-Manzûme** eseriyle Muhammed Heydecî ve Mîrzâ Ali Ekber Hikemî Yezdî (1850-1904) olmuştur.¹⁴¹ Heydecî'nin mezkûr eseri, **Manzûme** üzerine yapılan çalışmaların en önemlileri arasında yer

¹³⁸ Fana, "Mullâ Hâdî Sabzawârî", s. 188.

¹³⁹ Bu eser günümüze ulaşmamıştır.

¹⁴⁰ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 103, 105, 113.

¹⁴¹ Fenâ, "Şerh-i Hâl ve Âsâr-i Hakîm-i Sebzevârî", s. 18; Âştîyânî, "Mukaddime-i Çâp-i Evvel", s. 128, 129.

almaktadır.¹⁴² Mîrzâ Hüseyin Sebzevârî “Hukemâ-yi Erba‘a-i Tahran” olarak meşhur olan dört filozoftan biridir. Diğer filozoflar Abdullah Zunûzî’nin oğlu olan Ağaali Müderris Tahranî (ö. 1307/1890), Muhammed Rıza Kumşei (ö. 1306/1889) ve Mîrzâ Ebu’l-Hasan Cilve’dir (ö. 1314/1896).¹⁴³

3. Şeyh Ali Fâzıl-i Tebbetî:

Yaşamına ilişkin bilgi bulunmamakla birlikte, Sebzevârî’nin Meşhed’deki öğrencilerinden olduğu bilinmektedir. Sebzevârî’yle mektuplaşmaları bulunmaktadır. Bu mektuplarda hocası Sebzevârî’yle olan ilişkisi göze çarpmaktadır. Sebzevârî’ye felsefî meseleler hakkında birçok mektup yazmasına rağmen cevap alamamıştır. Israrları sonucunda cevap veren Sebzevârî, öğrencisinin felsefe tahsilinden yüz çevirip naklî ilimlere yönelmesine içerlemiştir. Ancak cevabî mektubunda Sebzevârî, Tebbetî’yi manevî oğlu olarak nitelendirmiş ve övgüyle söz etmiştir.¹⁴⁴

4. Mîrzâ Abbas Dârâbî-i Şîrâzî:

Doğum tarihi belirsiz olmakla birlikte, bir rivayete göre 1226/1811-12’dir. Sebzevârî’nin Sebzevâr’daki öğrencilerindendir. Buradaki eğitimini tamamlayınca Şîrâz’a giderek felsefe dersleri vermiş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Şîrâz’da 1300/1882-83 yılında vefat etmiştir. Mîr Fındıriskî’nin **Kasîdetu’l-ya’iyye** eserinin şerhi olan **Tuhfetü’l-murâd** adında bir eseri bulunmaktadır.¹⁴⁵

5. Nûrullah Mîrzâ:

“Şâhzâde Cenâb” olarak da bilinen Nûrullah Mîrzâ 1293/1876-77 yılında vefat etmiştir. Hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır ancak adından da anlaşılacağı üzere bir şehzadedir. Sebzevârî’nin seçkin öğrencilerinden biri olarak

¹⁴² Bu çalışmayı Sebzevârî’nin eserlerini tanıtırken ele alacağız.

¹⁴³ Fenâ, “Şerh-i Hâl ve âsâr-i Hakîm-i Sebzevârî”, s. 18; Ayrıca bu filozoflardan “Sebzevârî’nin Çağdaşları” başlığında bahsedeceğiz.

¹⁴⁴ Âştiyânî, “Mukaddime-i Çâp-i Evvel”, s. 122-125; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 122; Adı geçen mektuplaşma Sebzevârî’nin risâlelerinin derlendiği **Resâil** adlı eserde yayımlanmıştır. Bkz.: Hâdî Sebzevârî, “Cevâb-i Mesâil-i Şeyh Ali Fâzıl-i Tebbetî”, **Resâil-i Hakîm-i Sebzevârî** içinde, tsh. Seyyid Celâleddin Âştiyânî, Tahran, İntişârât-i Usve, 1997, s. 521-534.

¹⁴⁵ Fana, “Mullâ Hâdî Sabzawârî”, s. 188, 189; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 109, 110.

Şerhu'l-Manzûme'yi orta düzeydeki öğrencilere okutmakla görevlendirilmiştir.¹⁴⁶ Nasîrüddin Şah, Sebzevârî'yi ziyaret ettiğinde, Şah'ı karşılayanlar içinde öğrencisi olarak Nûrullah Mîrzâ da yer almıştır. Bu ziyaret esnasında Sebzevârî ile Şah arasında şöyle bir diyalog geçtiği rivayet edilmiştir:

“Şah: Şehzade derviş olmuş, çok garip!

Sebzevârî: Daha garip olanı Şah'ın derviş olmasıdır!”¹⁴⁷

6. Mîrzâ Abdülkerîm Hubûşânî:

İlk önce Meşhed, daha sonra Sebzevâr'da, Sebzevârî'nin öğrencisi olmuştur. Eğitimini tamamladıktan sonra Meşhed'e giderek felsefe dersleri vermiştir. Sebzevârî'nin **Leâlu'l-manzûme** adlı mantık eserine ta'likâtı olduğu nakledilmekteyse de günümüze ulaşmamıştır.¹⁴⁸

7. Mîrzâ Abdülesed Sebzevârî:

Meşhur oryantalist ve seyyah Edward Browne'un görüştüğü, Tahran'da felsefe dersi aldığı ve Sebzevârî'ye dair bilgi edindiği kişidir. Hakkında daha fazla bilgi bulunmamaktadır.¹⁴⁹

8. Molla Muhammed Kâzım-i Horâsânî:

Meşhed'de 1255/1839 yılında doğmuş, 1911 yılında vefat etmiştir. “Âhûnd Molla” lakabıyla meşhurdur. On iki İmam Şiîliğinde çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Fıkıh ve fıkıh usûlünde Şiîlerin başvuru kaynağı olan **Kifâyetü'l-usûl** adlı eserin sahibidir. Ahund Molla 1276/1860 yılında Sebzevâr'a giderek Sebzevârî'den felsefe eğitimi almıştır. Bir süre Sebzevâr'da kaldıktan sonra Necef şehrine gitmiş, dönemin en seçkin fıkıh otoritelerinden biri olan Şeyh Murtaza Ensârî'nin (ö. 1281/1864) fıkıh derslerine katılmıştır. Necef'te ders vermeye başladığında ünü her tarafa yayılmış, derslerine sayıları binleri bulan öğrenciler katılmıştır. Ensârî'nin vefatının ardından fıkıhta büyük bir otorite sahibi olan Âhûnd

¹⁴⁶ Fenâ, “Şerh-i Hâl ve Âsâr-i Hakîm-i Sebzevârî”, s. 19.

¹⁴⁷ Rızânejd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 118.

¹⁴⁸ Âştîyânî, “Mukaddime-i Çâp-i Evvel”, s. 122; Fana, “Mullâ Hâdî Sabzawârî”, s. 188, 189.

¹⁴⁹ a.g.e., s. 189, 190; Rızânejd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 121.

Molla, dönemin siyasî olaylarına aktif bir şekilde katılarak meşrutiyet hareketini destekleyen fetvalar vermiştir. Yukarıda adı geçen eserinden başka **Hâşiye ‘ale’n-Nuhbe, Dürretü’l-fevâid fî şerhi’l-ferâiz, el-Fevâidü’l-fıkhiyye ve’l-usûliyye** gibi fıkıh ve fıkıh usûlüne dair birçok eser kaleme almıştır.¹⁵⁰ Ayrıca Molla Sadrâ’nın **Esfâr**’ına hâşiye yazdığı nakledilmektedir.¹⁵¹

9. Sultan Muhammed b. Haydar Muhammed:

Sultan Ali Şah Gonâbâdî olarak da bilinir. 1241/1825-26 yılında doğmuştur. İlk eğitimini Meşhed’de aldıktan sonra Sebzevâr’a giderek Sebzevârî’nin öğrencisi olmuştur. Nimetullahî tarikatının şeyhlerinden olup büyük bir sûfidir. Önceleri Saâdet Ali Şah olarak bilinen Muhammed Kâzım İsfahânî’nin (ö. 1293/1876) müridi olmuş, o vefat edince yerine geçmiştir. Gonâbâdî ile birlikte tarikatın bu silsilesinin adı “Gonâbâdiyye”, “Sultan Ali Şahî” ve “Tâvûsiyye” olarak meşhur olmuştur. 1909 yılında vefat etmiştir.¹⁵²

10. Seyyid Ahmed Rezevî:

Seyyid Ahmed Rezevî veya Edîb-i Pîşâverî, yaklaşık 1260/1844-45 yıllarında Afganistan’da doğmuş, iç karışıklıklardan dolayı ailesi öldürülünce Meşhed’e giderek felsefe eğitimi almıştır. Daha sonra 1287/1870 yılında Sebzevâr’a giderek Hâdî Sebzevârî’den iki yıl boyunca felsefe dersleri almıştır. Sebzevârî’nin vefatının ardından Molla Muhammed’in derslerine katılmaya devam etmiştir. 1930 yılında Tahran’da vefat eden Edîb-i Pîşâverî, şairliğiyle tanınmıştır.¹⁵³

11. Şihâbuddîn Muhammed b. Musa ‘Irâkî-i Kumîcânî:

¹⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Hamid Algar, “Ahund Molla”, **DİA**, C.II, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, s. 185, 186.

¹⁵¹ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 123.

¹⁵² **a.g.e.**, s. 105, 106. Ayrıca bu tarikat ve Gonâbâdî’nin tarikattaki yeri için bkz.: Mustafa Öz, “Tâvûsiyye”, **DİA**, C.XL, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, s. 186, 187.

¹⁵³ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 114, 115; Âştîyânî, “Mukaddime-i Çâp-i Evvel”, s. 132.

Sebzevârî'nin öğrencileri arasında yer almıştır. Daha çok İshrâk felsefesine ilgi duyduğu ve bu minvalde Farsça iki eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bu eserler **Şerh-i Duâ-yi İftitâh** ve **Nûru'l-fevâid**'dir. 1313/1895 yılında vefat etmiştir.¹⁵⁴

12. Hüseyin Kûlî Hemedânî:

Son dönem Şîî irfan geleneğinin en önde gelen isimlerindendir. 6 yıl boyunca Sebzevârî'den felsefe dersi almıştır. Tasavvufta ise Seyyid Ali Şuşterî'nin (ö. 1283/1866-67) öğrencisi olmuştur. Hemedânî birçok öğrenci yetiştirmiştir. Yetiştirdiği öğrenciler de büyük mutasavvıf ve ârifler olarak anılmışlardır. Bunların başında Cevâd Melikî Tebrîzî (1857-1925) ve Seyyid Ahmed b. İbrahim Kerbelâî (?-1914) gelmektedir. Bu tasavvuf silsilesi Kerbelâî üzerinden Ali Kâzî Tabâtabâî (1866-1947) ve ondan da Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'ye (1904-1981) ulaşmaktadır. Bu silsile Tabâtabâî'nin öğrencileri üzerinden günümüzde de devam etmektedir.¹⁵⁵

13. Mîrzâ Ahmed Yezdî:

Fâzıl-i Yezdî olarak da tanınmıştır. Hayatına ilişkin bilgi bulunmamaktaysa da, Ahsâî'nin, Feyz-i Kâşânî'nin **Risâletü'l-İlm** adlı eserine yazdığı şerhteki¹⁵⁶ eleştirilere cevaben kaleme aldığı reddiye ile meşhurdur. Yazdığı reddiyeden sonra Sebzevârî'den de bir reddiye kaleme almasını istemiş, Sebzevârî de Yezdî'nin reddiyesini merkeze alarak **el-Muhâkemât ve'l-mukâvemât 'alâ Şerhi Risâle fî'l-İlm li-Şeyh Ahmedi'l-Behrânî** adında bir risâle yazmıştır.¹⁵⁷

2.2.3. Çağdaşları

Kaçarların hakimiyeti döneminde İran coğrafyasındaki felsefî faaliyet, İsfahan'dan Tahran'a kaymaya başlamıştır. İsfahanda yetişen filozoflar Tahran'a

¹⁵⁴ Fana, "Mullâ Hâdî Sabzawârî", s. 191.

¹⁵⁵ Yasin Apaydın, **Tabatabâî'de Varlık Felsefesi**, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2019, s. 28, 29; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 134, 135.

¹⁵⁶ Ahmed b. Zeyniddîn el-Ahsâî, "Risâle fî Şerhi'r-Risâleti'l-İlmiyye li'l-Molla Muhsini'l-Feyz", **Cevami'u'l-kelim I-IX** içinde, C.II, Basra, Matbaatü'l-Gadîr, 2009, s. 1-119.

¹⁵⁷ Hâdî Sebzevârî, "el-Muhâkemât ve'l-mukâvemât 'alâ Şerhi Risâleti'l-İlm li'l-Şeyh Ahmed Bahreynî", **Resâil-i Hakîm-i Sebzevârî** içinde, tsh. Seyyid Celâleddin Âştîyânî, Tahran, İntişârât-i Usve, 1997, s. 577-601.

giderek ders halkaları oluşturmuşlar ve böylece felsefe eğitimi Tahran'a taşınmıştır. Elbette Sebzevârî ve Şeyh Ahmed Ahsâî bunun dışında tutulmalıdır. Çünkü Sebzevârî, İsfahan'daki eğitimini tamamladıktan sonra, doğduğu şehir olan Sebzevâr'a giderek bir okul kurmuş, Ahsâî ise baskılar nedeniyle İran'dan ayrılmak zorunda kalmıştır.

Ancak şu kadarı eklenmelidir ki Kaçarlar döneminde Sebzevârî'nin çağdaşları olan filozofların tamamını ele almak tezimizin sınırları içinde mümkün değildir. Çünkü bu dönemde birçok filozof yaşamış ve farklı bölgelerde felsefe halkaları oluşturmuşlardır. Fakat Sebzevârî'nin yaşadığı dönem boyunca etkileşimde olduğu ve en az onun kadar önemli, öne çıkmış filozoflar bulunmaktadır. Bu filozofları tanımak Sebzevârî'nin entelektüel çevresini görmek bakımından elzem olduğu kadar, İsfahan merkezli olarak gelişen felsefî faaliyetlerin akibetini görmek bakımından da önemlidir. Özellikle hikmet-i müteâliyenin Ali Nûrî ile birlikte kazandığı ivmeyi görebilmek, bu dönemin öne çıkan filozoflarını incelemek mümkün hale gelmektedir. Böyle bir incelemenin sonucunda ise hem hikmet-i müteâliye geleneğinin gelişim seyrini hem de bu felsefe geleneğinin ilişkiler ağının yoğunlaştığı bölgeleri görmüş ve nihayetinde mezkûr felsefe geleneği için sunduğumuz taslağı tamamlamış olacağız.

1. Şeyh Ahmed Ahsâî:

Tam adı Ahmed b. Zeyniddin b. İbrahim el-Ahsâî el-Bahrânî olup “Şeyh Ahsâî” veya “Ahsâî” olarak tanınmaktadır.¹⁵⁸ 1166/1753'te Bahreyn'nin Ahsâ şehrinde doğan Ahsâî, 20 yaşında Necef ve Kerbelâ şehirlerine giderek dinî ilimler üzerine eğitim almıştır. Bu şehirlerde dönemin en ünlü Şîî alimleri olan Vâhid Bâkır Bihbehânî (ö. 1205/1791), Cafer b. Hızır Kâşîfûlgâtâ (ö. 1228/1813) ve Bahrülulûm-i Tabâtabâî'den (ö. 1212/1797) dersler almıştır. Ahsâî'nin, özellikle Bahrülulûm'un

¹⁵⁸ Şeyh Ahmed Ahsâî, her ne kadar Sebzevârî'ye ders vermiş olsa da, onun hocaları arasında değil, çağdaşları arasında yer vermeyi daha uygun bulduk. Çünkü ilk olarak Sebzevârî'nin ders aldığı süre çok kısadır. İkinci olarak Sebzevârî'nin ve genel itibarıyla dönemin filozoflarının rakip düşüncü olmuştur, fikirleri daima eleştiri konusu olmuştur.

fıkıh ve fıkıh usûlü derslerinin dışında tasavvuf derslerine katılarak icâzet aldığı bilinmektedir.¹⁵⁹

Ahsâî, Vehhâbîlerin Irak’a saldırmaları nedeniyle Irak’tan ayrılarak İran’a gitmiştir. Önce Yezd şehrine giderek yerleşmiştir. Burada simya, kelâm ve fıkıh dersleri verip eserler kaleme almaya başlamıştır.¹⁶⁰ Bir süre sonra taklit mercii olarak ünlenmiştir. Ününü duyan dönemin hükümdarı Feth Ali Şah, Ahsâî’yi Tahran’a davet ederek görüşmüştür. Bu görüşmeden Şah, Ahsâî’ye Tahran’a yerleşmesi teklifinde bulunmuş ancak Ahsâî bu teklifi kabul etmemiştir.¹⁶¹

Daha sonra Yezd’den ayrılan Ahsâî, İsfahan yakınlarında bulunan Kirmânşah’a gitmiştir. Bu şehirde Molla Sadrâcî filozoflarla karşılaştığı ve dört gün süren tartışmalar yaptığı nakledilmektedir.¹⁶² Bu tartışmaların düzenleyecisi olan Feth Ali Şah’ın oğlunun ısrarı üzerine Kirmânşah’a yerleşerek 1239/1824 yılına kadar kalmıştır.¹⁶³

Ahsâî, Kirmânşah’tan ayrıldıktan sonra İsfahan’a gidip burada kısa süreli olarak kalmış ve kaldığı süre içinde dersler vermiştir.¹⁶⁴ İsfahan’da kaldığı dönemde felsefe ve tasavvuf eleştirilerine devam etmiştir. Molla Sadrâ başta olmak üzere, filozof ve mutasavvıfları tekfir ettiği, bu nedenle de eleştirildiği bilinmektedir.¹⁶⁵ Buna karşılık dönemin filozof ve fıkıhçıları tarafından tekfir edilerek baskılara maruz kalmıştır.¹⁶⁶ Nitekim daha önce Ali Nûrî’nin eleştirilerine değinmiştik. Molla İsmâîl İsfahânî de Ali Nûrî gibi, Ahsâî’nin eleştirilerine karşı Molla Sadrâ’yı savunmuştur. Aynı şekilde Sebzevârî hem Ahsâî’nin derslerini bırakarak tepkisini göstermiş hem de eserlerinde eleştiriler yöneltmiştir.¹⁶⁷ Dolayısıyla Ahsâî’nin fikir ve eleştirileri

¹⁵⁹ Mehmet Demirci, “Ahsâî”, *DİA*, C.II, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, s. 177, 178; Hamid, “Shaykh Ahmad al-Ahsâ’î”, s. 66-68.

¹⁶⁰ Hamid, *a.g.e.*, s. 70.

¹⁶¹ *a.g.e.*, s. 70, 71; Demirci, “Ahsâî”, s. 178.

¹⁶² Bu tartışmalarda kimlerin yer aldığına dair bilgi bulunmasa da Molla İsmail İsfahânî’nin bu tartışmalara katıldığı ve Ahsâî’ye eleştiriler yönelttiği anlaşılmaktadır. İsfahânî’nin yaşamını ele alırken bu karşılaşmaya değinmiştik.

¹⁶³ Hamid, “Shaykh Ahmad al-Ahsâ’î”, s. 71.

¹⁶⁴ Daha önce bahsettiğimiz Sebzevârî’nin Ahsâî’den elli üç gün boyunca ders alma hadisesi bu sırada gerçekleşmiştir.

¹⁶⁵ Mehmet Demirci, Ahsâî’nin Molla Sadrâ’dan hareketle İbü’l-Arabî’yi eleştirdiğini belirtmiştir. Ancak Ahsâî, İbü’l-Arabî’nin fikirlerine karşı olduğu kadar Molla Sadrâ’nın düşüncelerine de karşıdır. İddia için bkz.: Demirci, “Ahsâî”, s. 178.

¹⁶⁶ Rızânejâd, *Hakim-i Sebzevârî*, s. 71.

¹⁶⁷ Örneğin, *Şerhu’l-Manzûme*’nin hâşiyesinde Sebzevârî, “yaşadığı dönemde felsefi kaidelere ilişkin bilgilerine itibar edilmeyen bir kişinin” varlık ve mahiyetin her ikisinin birden asıl olduğunu

dönemin filozoflarını çokça meşgul etmiştir. Bu bakımdan Ahsâî'nin, kendine has felsefesi bulunan bir düşünür olduğunu söylemek mümkündür. Elbette Ahsâî'nin kendine özgü olduğu yalnızca felsefesi için geçerli değildir. Aynı zamanda dinî düşünce yapısı da kendine özgü özelliklere sahiptir. Onun Şîilik yorumu ve genel itibarıyla dinî düşüncesi, kendisinden sonra “Şeyhiyye okulu” olarak bilinen bir dinî grubun ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁶⁸

Ahsâî, karşı karşıya kaldığı eleştiri ve baskılar nedeniyle İsfahan'dan ayrılarak Kerbelâ'ya gitmiştir. Kerbelâ'ya yerleşen Ahsâî, burada da ulemâ tarafından baskılara maruz kalmıştır. Baskılar sonucunda Kerbelâ'dan ayrılmış, Mekke'ye gitmeye karar vermiştir. Ancak Mekke'ye varmadan 1241/1826 yılında vefat etmiştir.¹⁶⁹

Ahsâî felsefeden kelâma, tıptan astronomiye, tefsirden fıkha farklı alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden en önemlileri arasında, daha sonra yine kendisinin bir şerh yazdığı ve Ali Nûrî'nin bir hâşiye yazarak eleştirdiği **el-Fevâidü'l-hikmiyye**¹⁷⁰, Feyz-i Kâşânî'nin **Risâletü'l-'ilm** adlı eserine eleştiri olarak kaleme aldığı **Şerhu Risâleti'l-'ilm**, Molla Sadrâ'nın **Meşâ'ir**'ini eleştirdiği **Şerhu'l-Meşâ'ir**¹⁷¹ ve yine Molla Sadrâ'nın **Hikmetü'l-'arşiyye**'sinin bir eleştirisi olan **Şerhu'l-Hikmeti'l-'arşiyye**¹⁷² yer almaktadır.¹⁷³

Aynı zamanda pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Seyyid Kâzım Reştî (ö. 1259/1844), Kâzım b. Ali Nakî Simnânî (ö. ?), Muhammed b. Muhammed Nasîr Reştî Gilânî (ö. ?), Ahsâî'nin oğlu olan Ali Nakî b. Ahmed (ö. 1246/1830) ve Şeyhiyye okulunu Ahsâî'den sonra devam ettiren Mîrzâ Hasan Gevher (ö. 1266/1849) öne çıkan öğrencileridir.¹⁷⁴

savunduğunu aktararak eleştirir. Heydecî ise kendi hâşiyesinde bu kişinin Şeyh Ahmed Ahsâî olduğunu belirtir. Bkz.: Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.II, s. 65; Heydecî, **Ta'likâ**, s. 147.

¹⁶⁸ Şeyhiyye okulu hakkında bilgi için bkz.: Mustafa Öz, “Şeyhiyye”, **DİA**, C.XXXIX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 84-86.

¹⁶⁹ Hamid, “Shaykh Ahmad al-Ahsâî”, s. 71, 72.

¹⁷⁰ Ahmed b. Zeyniddîn el-Ahsâî, **Şerhu'l-Fevâid fi'l-hikmeti ehli'l-beyt**, thk. Râzî Nâsır el-Ahsâî, Beyrut, Müessesetü Fikri'l-Avhad, 2006.

¹⁷¹ Ahmed b. Zeyniddîn el-Ahsâî, **Şerhu'l-Meşâ'ir I-II**, thk. Tevfik Nâsır Ebûali, Beyrut, Müessesetü'l-Belâğ, 2006.

¹⁷² a. mlf., **Şerhu'l-'Arşiyye I-III**, thk. Sâlih Ahmed Debbâb, Beyrut, Müessesetü'l-Belâğ, 2005.

¹⁷³ Eserlerine ilişkin detaylı bilgi için bkz.: Hamid, “Shaykh Ahmad al-Ahsâî”, s. 74-77; Demirci, “Ahsâî”, s. 178; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 71.

¹⁷⁴ a.g.e., s. 78-82.

2. Abdullah Zunûzî:

Abdullah Zunûzî 1180/1766-67 yılında, Tebrîz'in Zunûz köyünde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Bâbâhân Zunûzî'dir (ö. 1257/1841-42) ve kendisinin de alim ve filozof olduğu nakledilmektedir.¹⁷⁵ Küçük yaşlarda Hoy şehrine giderek dil bilimleri üzerine eğitim almıştır. Buradaki eğitimini tamamlamasının ardından Kerbelâ'ya, fıkıh ve fıkıh usûlü öğrenmek için gitmiştir. Daha sonra Kum şehrine giderek Mîrzâ Ebu'l-Kâsım Kummî'den (ö. ?) dinî ilimlere ilişkin ders almıştır. Ardından İsfahan'a gitmiş, Sebzevârî ile birlikte Ali Nûrî'nin felsefe derslerine katılmıştır.¹⁷⁶

Feth Ali Şah'ın Ali Nûrî'yi Tahran'a davet etmesi, Ali Nûrî'nin ise bu daveti reddederek kendisini temsilen Abdullah Zunûzî'yi göndermesine daha önce değinmiştik. Yaklaşık 1237/1821 yılında gerçekleşen bu hadisyle birlikte Abdullah Zunûzî, Tahran'a yerleşerek felsefe ve kelâm dersleri vermeye başlamıştır. Bu dersleri yaklaşık yirmi yıl boyunca sürdürerek Tahran'da hikmet-i müteâliye merkezli bir felsefe müfredâtının kurulmasını sağlamıştır.¹⁷⁷ Özellikle de oğlu Ağaali Müderris Tahrânî (ö. 1307/1888) ile birlikte İran'da felsefe eğitimi, İsfahan'daki önemini kaybederek Tahran'a doğru kaymaya başlamıştır. Bu bakımdan Abdullah Zunûzî'nin yetiştirdiği iki önemli öğrencisinden bahsetmek mümkündür. İlki, Ağaali Müderris Tahrânî, ikincisi diğer oğlu olan ve matematik bilimlerinde ön plana çıkan Muhammed Zunûzî'dir (ö. ?).¹⁷⁸

Abdullah Zunûzî'nin aynı zamanda birkaç eseri vardır. Bu eserler daha çok Molla Sadrâ'nın eserlerine yazılan hâşiyelerden oluşmaktadır. **Esfâr** başta olmak üzere, **eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye**, **Esrârü'l-âyât**, **el-Mebde' ve'l-me'âd** gibi Molla Sadrâ'nın pek çok eserine hâşiyeleri vardır. Molla Sadrâ'nın dışında, Lâhîcî'nin **Şevâriku'l-ilhâm** adlı eserine hâşiyesi vardır. Bu hâşiyeler dışında Farsça kaleme aldığı üç adet bağımsız çalışması bulunmaktadır. İlki, Feth Ali Şah'ın isteği üzerine kaleme aldığı **Lemeâtu'l-ilâhiyye** adlı eserdir. Feth Ali Şah daha sonra bu eserin

¹⁷⁵ Seyyid Celâleddin Âştîyânî, "Mukaddime-i Çâp-i Evvel", **Envâr-ı Celiyye** içinde, tsh. Seyyid Celâleddin Âştîyânî, Tahran, Müessesese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 1978, s. 173.

¹⁷⁶ a.g.e., s. 25, 26; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 173, 174.

¹⁷⁷ Rizvi, "Mullâ 'Ali Nûrî", s. 136; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 175.

¹⁷⁸ Âştîyânî, "Mukaddime-i Çâp-i Evvel", **Envâr-ı Celiyye**, s. 27.

uzun olduğunu söyleyerek kısaltmasını istemiştir. Abdullah Zunûzî de eserin kısaltılmış hali olan **Muntehab-i Hâkânî**'yi yazmıştır. Mezkûr eserlerin haricinde **Envâr-ı Celiyye** adlı bir eseri bulunmaktadır.¹⁷⁹

3. Ağaali Müderris Tahrânî:

Abdullah Zunûzî'nin oğlu olan Ağaali Müderris Tahrânî, Kaçarlar döneminin Sebzevârî'den sonraki en önemli filozoflarından birisidir. Babasından devraldığı felsefe mirasını daha ileriye taşıyarak Tahran'da bir felsefe merkezi oluşturmuştur. Nitekim -daha önce Sebzevârî'nin öğrencileri içinde ele aldığımız- Mîrzâ Hüseyin Sebzevârî ile birlikte "Hukemâ-yi Erba'a-i Tahran" arasında yer almaktadır. 1234/1818 yılında İsfahan'da doğmuş, henüz üç yaşındayken babasıyla birlikte Tahran'a gitmiştir.¹⁸⁰ Tahran'da dil bilimleri ve fıkıh usûlü üzerine eğitim aldıktan sonra babasının felsefe derslerine katılmıştır. Babasıyla Ali Kuşçu'nun **Tecrîd Şerhi**'ni, Lâhîcî'nin **Şevâriku'l-ilhâm**'ını, Tûsî'nin **İşârât Şerhi**'ni ve Molla Sadrâ'nın **el-Mebde' ve'l-me'âd**'ını okumuştur.¹⁸¹

Ağaali Müderris Tahrânî yirmi üç yaşındakeyken babası vefat etmiş, bunun üzerine İsfahan'a giderek felsefe eğitimini devam ettirmiştir. İsfahan'da Ali Nûrî'nin oğlu olan Mîrzâ Hasan Nûrî'nin felsefe derslerine katılmıştır. Mîrzâ Hasan'nın dışında yine Ali Nûrî'nin öğrencilerinden Seyyid Rızâ Lâricânî ve Muhammed Cafer Lâhîcî Lengerûdî'nin de derslerine katılmıştır. Üç yıl İsfahan'da kaldıktan sonra Kazvîn şehrine gitmiş, Ali Nûrî'nin diğer bir önemli öğrencisi Ağâ-yi Kazvînî'den felsefe dersleri almıştır. Bir süre sonra İsfahan'a geri dönüp yeniden Mîrzâ Hasan'ın derslerine katılmıştır. Beş yıl eğitim aldıktan sonra 1270/1853 yılında Tahran'a giderek aklî ve naklî ilimler üzerine dersler vermeye başlamıştır.¹⁸²

¹⁷⁹ Âştîyânî, **a.g.e.**, s. 28; Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 174,175.

¹⁸⁰ Ağaali Müderris Tahrânî'nin bir otobiyografisi bulunmaktadır. Bu otobiyografi, Muhsin Kedîver'in **Mecmû'a-i Müsennefât-i Hakîm-i Müessis Âğâali Müderris Tahrânî** adıyla derlediği, Ağaali Müderris Tahrânî'nin çalışmalarını içeren yapının üçüncü cildinde bulunmaktadır. Biz de bu otobiyografiyi merkeze aldık. Bkz.: Ağaali Müderris Tahrânî, "Risâle-i Sergožeşt", **Mecmû'a-i Müsennefât-i Hakîm-i Müessis Âğâali Müderris Tahrânî I-III** içinde, C.III, thk. ve tsh. Muhsin Kedîver, Tahran, İntişârât-i İttilâ'ât, 1999, s. 145-149.

¹⁸¹ Ağaali Müderris Tahrânî, "Risâle-i Sergožeşt", s. 147; Mohsen Kadivar, "Âqâ 'Alî Mudarris Tihârânî", **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 232.

¹⁸² Ağaali Tahrânî, "Risâle-i Sergožeşt", s. 147, 148; Kadivar, "Âqâ 'Alî Mudarris Tihârânî", s. 232, 233.

Tahran’da verdiği dersler ağırlıklı olarak Molla Sadrâ’nın eserlerini okutmak şeklinde gerçekleşmiştir. Molla Sadrâ’nın eserleri arasında da **Esfâr**’ı merkeze almıştır. Molla Sadrâ’nın eserleri dışında Sühreverdî’nin **Hikmetü’l-ışrâk** ve İbn Sînâ’nın **el-İlâhiyyât** eserlerini okutmuştur.¹⁸³ Ayrıca Sebzevârî’nin düşüncelerine yönelik ilgisi bulunduğu ve düşüncelerinden yararlandığı bilinmektedir.¹⁸⁴

Tahran’da 1307/1888 yılında vefat eden Ağaali Müderris Tahrânî, dönemin Kaçar hükümdarı Nasırüddin Şah ile iyi ilişkileri olmuş, Şah’ın isteği üzerine **Bedâyi’u’l-hikem** ve **Keşfu’l-esrâr** adlarıyla iki Farsça eser kaleme almıştır. **Bedâyi’u’l-hikem**’in özel bir önemi bulunmaktadır. Bu eserde bazı Batılı düşünürlerin görüşleri yer almakta, yer yer karşılaştırmalar yapılmaktadır. Nitekim bu eserin, Ağaali Müderris Tahrânî’nin vefatının ardından 1314/1896-97 yılında taş baskısı yapılmıştır.¹⁸⁵

Ağaali Müderris Tahrânî’nin adı geçen eserlerinden başka **Sebilu’r-reşâd**, **Risâle fî mebâhisi’l-hamd**, **Risâle fî’l-vücûdî’r-râbıt**, **Risâle fî tevhîd**, **Risâle fî ahkâmu’l-vücûd ve’l-mâhiyye**, **Risâle-yi Hakikat-i Muhammediyye**, **Esfâr Hâşiyesi**, **eş-Şevâhidu’r-rubûbiyye Hâşiyesi** ve **Şevâriku’l-ilhâm Hâşiyesi** gibi irili ufaklı birçok çalışması bulunmaktadır.¹⁸⁶

Ağaali Müderris Tahrânî, kaleme aldığı eserlerin dışında birçok öğrenci de yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında Mîrzâ Hâşim Eşkûrî (1835-1914), Mîrzâ Hasan Kirmânşâhî (?-1917), Ali Ekber Hikmî Yezdî (ö. 1304/1886), Gulâm Ali Şîrâzî (?-1911) aynı zamanda Muhammed Rıza Kumşei’nin de öğrencileridir. Bu öğrencilerin dışında Haydar Kulî Han Kâcâr Nihâvendî (ö. ?), Nazar Ali Talekânî (ö. 1306/1888)

¹⁸³ Kadivar, **a.g.e.**, s. 234.

¹⁸⁴ **a.g.e.**, s. 249; Aynı felsefî geleneğe mensup olup daha sonraki kuşaklarda silsilede yer almış bir düşünür olan Mehdî Hâirî Yezdî’nin (ö. 1999), Sebzevârî ile Ağaali Müderris Tahrânî arasında yaptığı karşılaştırma hem Kaçarlar döneminde bu iki büyük filozofun konumunlarını hem de aralarındaki farklılıkları görmek bakımından önemlidir. Hâirî Yezdî, Ağaali Müderris Tahrânî’nin Sebzevârî’den felsefî bakımdan daha yaratıcı ve orijinal olduğunu, Sebzevârî’nin ise Molla Sadrâ’nın düşüncelerine daha sâdık kaldığını dile getirir. Ancak yine de Ağaali Müderris Tahrânî’nin bir hikmet-i müteâliye takipçisi olduğunu vurgular. Bkz.: Mehdî Hâirî Yezdî, **Kâvişâ-yi Akl-i Nazarî**, Tahran, Müessesesi-i Pejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1995, s. 36, 37.

¹⁸⁵ Kadivar, “Âqâ ‘Alî Mudarris Tihârânî”, s. 235-238.

¹⁸⁶ Ağaali Tahrânî, “Risâle-i Sergožeşt”, s. 148, 149; Kadivar, “Âqâ ‘Alî Mudarris Tihârânî”, s. 238-248.

ve Molla Sadrâ'nın **Esfâr**'ına hâşiyesi olan Şeyh Ali Nûrî'yi (?-1917) saymak mümkündür.¹⁸⁷

4. Muhammed Rızâ Kumşei:

Mîrzâ Hüseyin Sebzevârî ve Ağaali Müderris Tahrânî ile birlikte “Hukemâ-yi Erba‘a-i Tahrân” içinde yer alan üçüncü filozof Muhammed Rızâ Kumşei'dir (ö. 1306/1888). “Hakîm Sehbâ” mahlasıyla da bilinen Kumşei, 1241/1825 yılında İsfahan'ın güneybatısında yer alan Kumşâ'da doğmuştur. İlk eğitimini babası Ebu'l-Kâsım Kumşei'den (ö. ?) aldıktan sonra İsfahan'a giderek Mîrzâ Hasan Nûrî ve Seyyid Rızâ Lârîcânî'den ders almıştır.¹⁸⁸

Molla Sadrâ felsefesi merkezli bir eğitimin yanında, Seyyid Rızâ Lârîcânî'den nazârî tasavvuf dersleri almış, Lârîcânî ile birlikte, özellikle Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) **Şerhu'l-Fusûsi'l-hikem**, İbn Türke'nin **Temhîdü'l-kavâid**, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) **Misbâhu'l-üns**, İbn Sînâ'nın **Şifâ** ve **İşârât**, Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-işrâk** ve Molla Sadrâ'nın birçok eserini okumuştur.¹⁸⁹ Eğitimi tamamladıktan sonra İsfahan'da felsefe ve nazârî tasavvuf dersleri vermiş olan Kumşei bir süre sonra Tahrân'a gitmiş, Sadr medresesine yerleşerek ders vermeye başlamıştır. Nazârî tasavvuf ağırlıklı dersler veren Kumşei, Tahrân'daki fıkıh ulemâsının tepkisini çekmiş ve aleyhine fetvalar verilmiştir. Bu nedenle tutuklandığı, daha sonra da Tahrân'dan çıkarılmak istendiği nakledilmektedir. Bunun üzerine Tahrân'dan ayrılarak doğduğu şehir olan Kumşâ'ya gitmek zorunda kalmıştır. Kumşâ'da üç yıl boyunca inzivaya çekilmiş ve daha sonra tekrar Tahrân'a dönmüştür. 1306/1888 yılında Tahrân'da vefat etmiştir.¹⁹⁰

Kumşei'nin yazdığı eserlerin büyük çoğunluğunu hâşiyeler ve risâleler oluşturmaktadır. Çalışmalarından bazıları şunlardır: **Risâle fî beyân tahkîki'l-Esfârî'l-erba'a**, **Risâle fî vahdeti'l-vücûd**, **Hâşiyeler 'alâ Şerhi'l-İşârât**, **Hâşiyeler 'alâ**

¹⁸⁷ a.g.e., s. 237, 238. Ayrıca Ağaali Tahrânî'nin felsefî görüşleri için bkz.: Kadivar, a.g.e., s. 251-257.

¹⁸⁸ Hamed Naji Esfahanî, “Âqâ Muhammad Ridâ Qumsha'î”, **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 259, 260.

¹⁸⁹ Âştiyânî, “Mukaddime ber Şevâhid”, s. 123. Âştiyânî, Kumşei'nin İbu'l-Arabî düşüncesi içinde yer alan düşünürlerin ayarında olduğunu belirterek nazârî tasavvuftaki uzmanlığına vurgu yapar. Bu vukûfiyeti nedeniyle çevresi tarafından “Konevî-i Sâni” olarak adlandırıldığını aktarır. Bkz.: Âştiyânî, “Mukaddime ber Şevâhid”, s. 124.

¹⁹⁰ Esfahani, “Âqâ Muhammad Ridâ Qumsha'î”, s. 260-262.

Temhîdî'l-kavâid, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Fusûsi'l-hikem ve Hâşiye 'ale's-Şevâhidi'r-rubûbiyye.¹⁹¹

Kumşei'nin öğrencileri ise şunlardır: Aynı zamanda Ağaali Müderris Tahrânî'nin de öğrencileri olan Mîrzâ Hâşim Eşkûrî, Ali Ekber Hikemî Yezdî ve Mîrzâ Hasan Kirmânşâhî, Cihângîr Han Kaşkâî (1828-1910), Mahmûd Müderris Kehekî Kummî (1854-1925), Mîrzâ Mehdî Âştîyânî (1888-1950).¹⁹²

Kumşei'nin sayılan öğrencileri içinde Cihângîr Hân, Hâşim Eşkûrî ve Mehdî Âştîyânî özellikle önemlidir. Bu filozoflar aracılığıyla hikmet-i müteâliye ve nazarî tasavvuf geleneği sürdürülmüş, sonraki kuşaklara aktarılmıştır. Örneğin, Hâşim Eşkûrî'nin öğrencisi Hasan Refî'î Kazvînî (1893-1976) üzerinden bu silsile Mehdî Hâirî Yezdî, Seyyid Celâleddin Âştîyânî ve Seyyid Hüseyin Nasr'a ulaşarak devam etmiştir. Aynı şekilde Mehdî Âştîyânî üzerinden Mehdî Hâirî Yezdî, Ebu'l-Hasan Şa'rânî (1902-1975), Murtaza Mutahharî (1919-1979), Muhammed Takî Caferî (1925-1998) ve Seyyid Celâleddin Âştîyânî'ye aktarılmıştır.¹⁹³

5. Mîrzâ Ebu'l-Hasan Cilve:

“Tahran Okulu” içinde yer alan dördüncü filozof Mîrzâ Ebu'l-Hasan Cilve'dir. 1238/1823 yılında Hindistan'ın Ahmedâbâd şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası Seyyid Mîrzâ Muhammed (ö. ?), uzun süre Haydarâbâd'da ticaretle uğraşmış olsa da kendisinin de alim birisi olduğu aktarılmaktadır.¹⁹⁴ Ebu'l-Hasan Cilve henüz küçük yaşlardayken ailesi ile birlikte İsfahan'a gelerek yerleşmiştir. Babasının vefatıyla birlikte İsfahan'da Hasan Nûrî, Muhammed Cafer Lengerûdî ve Seyyid Rızâ Lârîcânî'nin derslerine katılarak felsefe eğitimi almıştır.¹⁹⁵

Ebu'l-Hasan Cilve İsfahan'daki eğitimini tamamlayınca 1273/1857 yılında Sebzevârî'nin derslerine katılmak maksadıyla yola çıkmış, yolculuk sırasında

¹⁹¹ a.g.e., s. 267-273.

¹⁹² Esfahani, a.g.e., s. 262-267.

¹⁹³ Rizvî, “Hikma muta'aliya in Qajar Iran”, s. 495, 496. Adı geçen filozoflar arasında özellikle Mehdî Âştîyânî ve Mutahharî, Sebzevârî açısından da önemlidirler. İkisinin de Sebzevârî'nin eserlerine şerh ve hâşiyeleri bulunmaktadır. Bu eserleri, Sebzevârî'nin eserlerini tanıtırken ele alacağız.

¹⁹⁴ Rıza Kurtuluş, “Ebû'l-Hasan Cilve”, **DİA**, C.X, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, s. 322; Mehdi Khalaji, “Jelwa, Abu'l-Hasan”, **Encyclopaedia Iranica**, C.XIV, New York, 2008, s. 621.

¹⁹⁵ a.g.e., s. 621.

uğradığı Tahran'a ulaşınca Sebzevâr'a gitmekten vazgeçerek buraya yerleşmiştir.¹⁹⁶ Tahran'da Dârüşşifâ medresinde felsefe dersleri vermeye başlamıştır.¹⁹⁷

Cilve'nin verdiği dersler ve genel olarak felsefî eğilimi İbn Sînâ merkezli olmuştur. Molla Sadrâ felsefesini de İbn Sînâ'nın görüşleri çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu bakımdan hikmet-i müteâliye takipçisi olup olmadığı tartışmalıdır.¹⁹⁸ Ayrıca şiire de ilgi duymuş, şiirlerinde "Cilve" mahlasını kullandığından dolayı, Ebu'l-Hasan Cilve adıyla meşhur olmuştur. Hayatının sonlarına doğru gözlerine kaybeden Cilve, 1314/1897 yılında Tahran'da vefat etmiştir.¹⁹⁹

Cilve irili ufaklı birçok hâşîye ve risâle yazmıştır. Kaleme aldığı bu eserlere dikkat edildiğinde, Cilve'nin ilgisinin pek çok alana yöneldiği anlaşılabacaktır. Başta Molla Sadrâ'nın **Esfâr**, **el-Mebde'** ve **l-me'âd** ve **Şerhu'l-Hidâyeti'l-Esîriyye** eserlerine yazdığı hâşiyeler olmak üzere, Dâvûd-i Kayserî'nin **Mukaddime**, İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ** külliyyâtının **Tabiiyyât** ve **el-İlâhiyyât**, Tûsî'nin **Şerhu'l-İşârât**, Ali Kuşçu'nun **Şerhu't-Tecrîd** eserlerine hâşiyeleri vardır. Bu eserlerden başka Muhammed Çağmînî'nin (ö. 618/1221[?]) **el-Mûlahhas fî'l-hey'e** adlı astronomi eserine, Kadızâde-i Rûmî'nin (ö. 844/1440) **Şerhu'l-Mûlahhas fî 'ilmi'l-hey'e** adındaki şerhine hâşîye kaleme almıştır. Ayrıca şiirlerini içeren bir **Dîvân**'ı bulunmaktadır.²⁰⁰

Cilve'nin öğrencileri arasında Mîrzâ Hasan Kirmânşâhî, Mîrzâ Hüseyin Sebzevârî'nin de öğrenciliğini yapan Muhammed Heydecî, Muhammed Tâhir Tunikâbunî (1864-1941), Abbas Musevî Şahrûdî (?-1923), Seyyid Nasrallah Takavî (1871-1947), Hüseyin Badkubê (1878-1939) ve Mîrzâ Muhammed Ali Şahâbâdî'yi (1875-1950) saymak mümkündür. Bu öğrenciler içinde Badkubê ve Şahâbâdî'nin özel bir önemi bulunmaktadır. Badkubê, Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin tek bilinen felsefe hocasıdır.²⁰¹ Cilve'den tevarüs edilen bu felsefe eğitimi silsilesi

¹⁹⁶ Âştîyânî, "Mukaddime ber Şevâhid", s. 124; Encieh Barkhah, "Mîrzâ Abû l-Hasan Jilwa", **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 285.

¹⁹⁷ Kurtuluş, "Ebû'l-Hasan Cilve", s. 323.

¹⁹⁸ Khalajî, "Jelwa, Abu'l-Hasan", s. 621.

¹⁹⁹ a.g.e., s. 62; Barkhah, "Mîrzâ Abû l-Hasan Jilwa", s. 286.

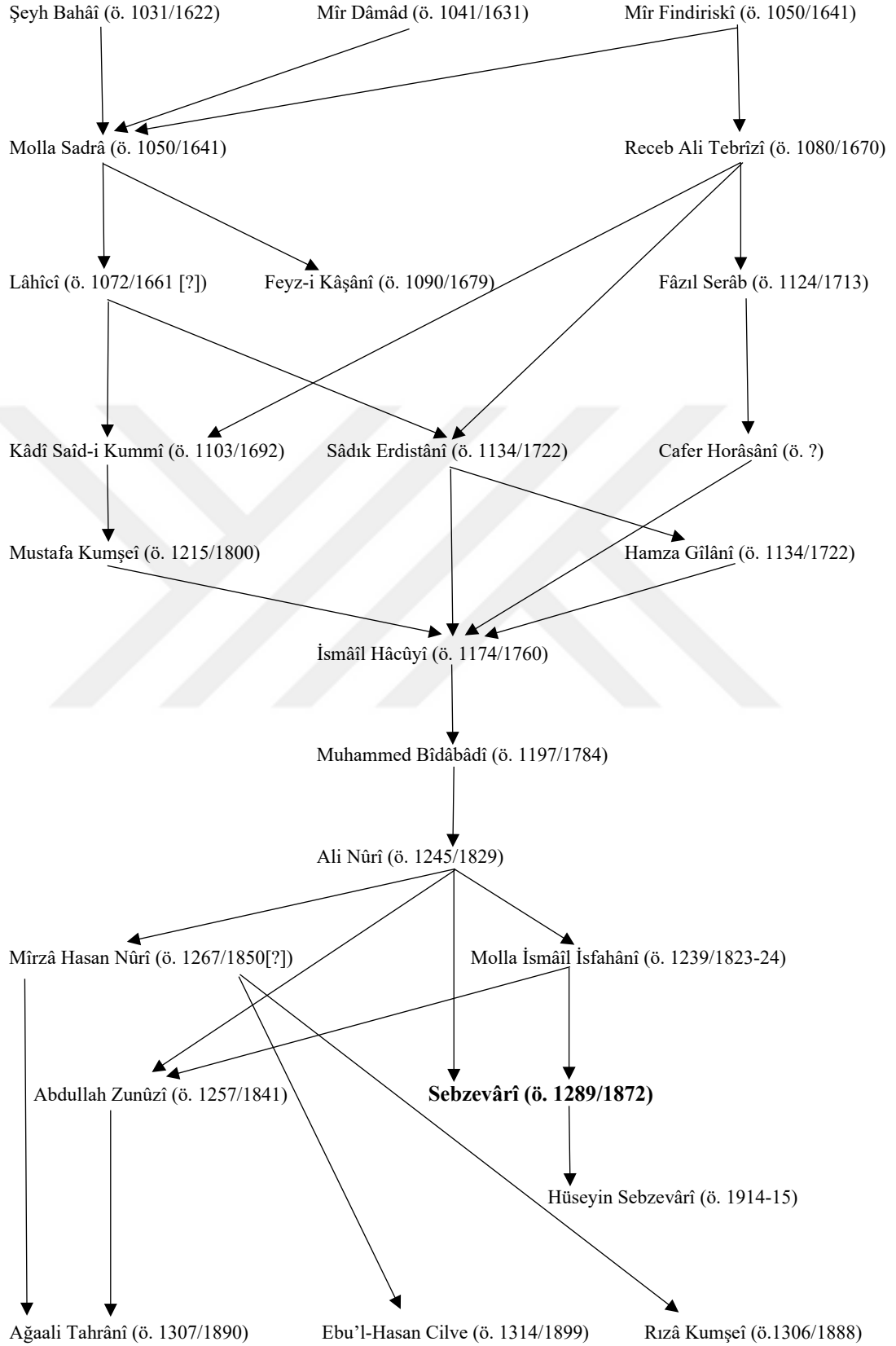
²⁰⁰ Eserleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz.: Barkhah, "Mîrzâ Abû l-Hasan Jilwa", s. 292-298.

²⁰¹ Apaydın, **Tabatabaî'de Varlık Felsefesi**, s. 27.

Tabâtabâi (1904-1981) ile günümüze ulaşmaktadır. Şahâbâdî ise Rûhullah Mûsevî Humeynî'nin (1902-1989) nazârî ve amelî tasavvufta hocasıdır.²⁰²



²⁰² Rizvi, “Hikma muta‘aliya in Qajar Iran”, s. 495. Ek olarak, özellikle Tabâtabâi’den aktarılan silsilenin günümüzdeki temsilcilerine temas etmek mümkündür. Tabâtabâi’nin günümüzde en önemli üç öğrencisi vardır: Abdullah Cevâdî Âmulî, Hasan Hasanzâde Âmulî (1928-2021) ve Muhammed Takî Misbâh Yazdî (1935-2021). Bu düşünürler, her ne kadar kendilerine özgü eğilimleri bulunsada, hikmet-i müte‘aliye geleneğinin günümüzdeki temsilcileri olarak görülmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Rıza Akbari, “Günümüz İran’ında Felsefî Hayata Genel Bir Bakış”, çev. Tahir Uluç, **Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.VIII, No:15, 2009, s. 59-75.



Şema 6: İsfahan Okulundan Tahran Okuluna İran'da Felsefe Geleneği

2.3. Hâdî Sebzevârî'nin Eserleri

Hâdî Sebzevârî'nin mantık ve felsefeden fıkıh, hadis ve şiire kadar farklı alanlarda, irili ukaflı birçok eseri bulunmaktadır. Bu nedenle eserlerini ele alırken tek tek başlıklandırarak, bu eserlerin teknik ve içerik özellikleri hakkında bilgi vereceğiz. Başlıklandırmalar ise ele alınacak olan çalışmaların belli bir önem sırasına göre yapılacaktır. Ayrıca tezin konusunu teşkil eden meselelerin yer aldığı çalışmaları hakkında daha detaylı bilgi verilecektir. Bu nedenle Sebzevârî'nin eserlerini belli bir önem sırasına göre tanıtırken kullanılan ölçüt, felsefî nitelikteki eserleri olmuştur.

Şu kadarı belirtilmelidir ki Sebzevârî'nin çalışmalarının pek çoğu günümüze ulaşmıştır ve bu çalışmaların kendisine aidiyeti noktasında -birkaç risâle dışarıda bırakılacak olursa- bir şüphe bulunmamaktadır. Eserlerinin günümüze büyük oranda aktarılmış olmasının birkaç nedenini sıralamak mümkündür. İlki, Sebzevârî'nin yaşarken kazandığı büyük ünü dolayısıyla eserlerinin ilgiye mazhar olmasıdır. İkinci ise Tahran'da kurulan matbaalarda Sebzevârî'nin eserlerinin henüz hayattayken basılmış olmasıdır. Şimdi bu eserleri inceleyelim:

1. *Gurerü'l-ferâ'id* veya *Manzûme fi'l-hikme*:

Eser **Urcûze fi'l-hikme** ve **Manzûme fi'l-hikme** olarak da adlandırılmaktadır. Nazım şeklinde, Arapça kaleme aldığı bu eserde Sebzevârî, “recez”²⁰³ kalıbını kullanarak felsefî konuların ezberlenip anlaşılmasını kolaylaştırmak istemiştir. Recez kalıbını kullandığı için **Urcûze fi'l-hikme** olarak anılmıştır. Manzûm olarak kaleme alınmış bir eser olması dolayısıyla da **Manzûme fi'l-hikme** olarak meşhur olmuştur.

Toplamda 1049 beyitten oluşan **Manzûme**, “maksad” adı verilen yedi temel bölüme ayrılmıştır. Bu yedi temel bölüm sırasıyla umûr-i amme, cevherler ve arazlar, el-ilâhiyyât bi ma'ne'l-e Hass, tabîiyyât, nübüvvât ve menâmât, meâd ve ahlâktan oluşmaktadır. Ayrıca temel bölümlerden her biri “ferîde” adı verilen pek çok alt bölüme ayrılmış, bu alt bölümler ise “gurer” şeklinde adlandırılan bir alt bölüme

²⁰³ Edebiyatta bir şiir türü olan “recez” hakkında bilgi için bkz.: Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Recez”, **DİA**, C. XXXIV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, s. 509, 510.

daha ayrılmıştır. Bu nedenle Sebzevârî eserini “Parlayan İnciler” anlamına gelen **Gurerü’l-ferâ’id** şeklinde adlandırmıştır.²⁰⁴

Sebzevârî, öğrencilerin felsefî konuları kolayca öğrenebilmeleri için bu eseri manzûm olarak kaleme aldığını ancak şiir dilinin getirdiği yanlış anlaşılmaya müsait birtakım zorlukların da bulunduğunu belirtmiştir. Bu nedenle manzûm olarak kaleme aldığı **Gurerü’l-ferâ’id** veya **Manzûme**’ye ayrıntılı bir şerh yazmıştır.²⁰⁵

2. *Şerhu Gureri’l-ferâ’id* veya *Şerhu’l-Manzûme*:

Sebzevârî bu eseri nesir şeklinde ve Arapça olarak kaleme almıştır. Kendisinin eserin sonunda belirttiği üzere, yazımını Hicrî 23 Ramazan 1261 (1845) yılında tamamlamıştır.²⁰⁶

Eserin yazılış amacına uygun olarak Sebzevârî, öncelikle **Manzûme**’de yer alan beyitlere ilişkin dilbilgisel açıklamalar yapmıştır. Daha sonra beyitleri tek tek alıntılararak felsefî açıdan incelemiştir. İncelerken kimi zaman uzun açıklamalar yapmış kimi zaman kısa değinilerde bulunmuş kimi zaman ise yalnızca dilbilgisel mâlûmât vermekle yetinmiştir. Ayrıca Sebzevârî, **Şerhu’l-Manzûme**’de ana metnin başlıklarını takip etmiştir. Yani **Manzûme**’de olduğu gibi **Şerhu’l-Manzûme**’yi de “maksad” adıyla yedi temel bölüme, her temel bölümü ise “ferîde” ve “ğurer” alt başlıklarına ayırmıştır.

Manzûme ve **Şerhu’l-Manzûme**, Sebzevârî’nin “Hutbe” adını verdiği bir önsözle başlamaktadır. Bu önsözde eserin yazılış amacını da içerecek şekilde hangi ilim dalına ait olduğunu belirten açıklamalarda bulunmaktadır.²⁰⁷ Temel bölümlere ayrılan “maksadlar” ise (i) umûr-i amme, (ii) cevher ve araz, (iii) el-ilâhiyyât bi ma’ne’l-ehass, (iv) tabiiyyât, (v) nübüvvât ve menâmât, (vi) me’âd ve (vii) ilmu’l-ahlâk başlıklarından ibarettir. Bu ana başlıklardan her biri birçok ferîde ve ğureri içermektedir. Sözelimi tezimizin de konusunu oluşturan ve üçüncü maksadın adı olan el-ilâhiyyât bi ma’ne’l-ehass, üç ferîdeden müteşekkildir. Bunlar sırasıyla (i)

²⁰⁴ Sebzevârî, **Şerhu’l-Manzûme**, C.II, s. 51-53.

²⁰⁵ **a.g.e.**, s. 39, 40. **Manzûme**, ilk baskılarından günümüzdeki son baskılarına kadar daima şerhi ile birlikte yayımlanmıştır. Ayrıca Sebzevârî bu eseri, şerhi ile birlikte okutmuştur. Bu nedenle baskılarına ilişkin bilgiyi ikinci başlıkta vermenin daha uygun olduğunu düşündük.

²⁰⁶ **a.g.e.**, s. 417, 418.

²⁰⁷ Klasik yazım geleneğinde “berâat-i istihlâl” adı verilen bu üsluba ilişkin bilgi için bkz.: Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Berâat-i İstihlâl”, **DİA**, C.V, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, s. 470.

delili apaçık olan (“behera burhânehu”) Vâcib’in zâtının hükümlerine dair, (ii) sıfatlarının hükümlerine dair ve (iii) (Hakk) Teâlâ’nın fiillerine dair başlıklarını taşımaktadır. İlk ferîdenin altında ise (i) Tanrı’nın varlığının ispatı, (ii) birliği, (iii) birliğine ilişkin “İbn Kemmûne’nin (ö. 683/1284) Şüphesi” adıyla anılan bir eleştiri ve cevabı, (iv) alemin yaratıcısının birliği, (v) düalist Tanrı anlayışının eleştirisi, (vi) Tanrı’nın yalınlığına ilişkin meselelerin ele alındığı altı başlık bulunmaktadır. Bu başlıkların sayısı, her ferîdede farklılık arz etmektedir.

Manzûme ve **Şerhu’l-Manzûme**, esas itibarıyla felsefeye giriş olarak tasarlanmıştır. Ancak Sebzevârî’nin bizzat okuttuğu ve daha sonraları İran coğrafyasında yaygın bir şekilde okutularak felsefe eğitiminin bir parçası haline gelen bu eserin ne türden bir *felsefeye* giriş niteliği taşıdığına dikkat etmek gerekmektedir.²⁰⁸ Eserin muhtevasını oluşturan felsefî konu ve meseleler, Sebzevârî’nin hikmet-i müteâliye düşüncesine göre şekillenmiş ve oluşturulmuştur. Büyük oranda Molla Sadrâ öncesi felsefe ders kitaplarının sıra düzeni takip edilmiş olsa dahi, Molla Sadrâ’nın öncülüğünü yaptığı hikmet-i müteâliyeye; daha özelde ise Molla Sadrâ’nın **Esfâr** çalışmasına bir giriş niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla **Manzûme** ve **Şerhu’l-Manzûme**’nin Molla Sadrâ tarafından geliştirilen hikmet-i müteâliye anlamında *felsefenin* ele alınarak incelendiği çalışmalar olduğunu söylemek gerekir. Nitekim bu iddiayı mezkûr eserlerin içerikleri doğrulamaktadır. Konu ve meseleler Molla Sadrâ’nın ele aldığı biçimde ve hikmet-i müteâliyenin temel tezlerinden hareketle incelenmiştir. Özellikle umûr-i amme bölümünün, başta varlık olmak üzere birçok meselenin ele alındığı yerlerinde bu durum açıkça görülmektedir.²⁰⁹

Sonuç olarak **Manzûme** ve **Şerhu’l-Manzûme**’nin hikmet-i müteâliye anlamında felsefeye bir giriş olarak kaleme alındığı, hikmet-i müteâliyenin temel iddialarının savunularak çeşitli deliller aracılığıyla ispatlanmaya çalışıldığı, aksi görüşlerin eleştirilerek reddedildiği bir çalışma olduğu söylenebilir.²¹⁰

²⁰⁸ Bu eser 1980’li yıllara değin İran’da felsefe eğitiminin en temel metinlerinden biri olarak okutulmuştur. Bu tarihlerden sonra, yerini Tabâtabâî’nin **Bidâyetü’l-hikme** ve **Nihâyetü’l-hikme** adlı eserleri almışsa da hala **Şerhu’l-Manzûme**’nin okutulduğu yerler bulunmaktadır. Rizvi, “Hikma muta’aliya in Qajar Iran”, s. 484, 485; Fana, “Mullâ Hâdî Sabzavârî”, s. 194.

²⁰⁹ Elbette bu, Sebzevârî’nin özgün olmadığı anlamına gelmemektedir.

²¹⁰ **Manzûme** ve **Şerhu’l-Manzûme**’nin birçok baskısı yapılmıştır. İlk olarak Sebzevârî yaşarken yapılan taş baskıları, “Çâp-i Nâsırî (1282/1865)” ve “Çâp-i Muzafferî (1298/1880)” adlarını taşıyan

3. *Ta'likât 'alâ Şerhi'l-Manzûme:*

Sebzevârî **Manzûme**'deki kapalılıkları gidermek için kaleme aldığı **Şerhu'l-Manzûme**'den sonra, **Şerhu'l-Manzûme** üzerine hâşiyeye yazmıştır. Esas itibariyle bu hâşiyeyi de şerhteki birtakım kapalı noktaları açık kılmak için yazdığı söylenebilir. Ancak buna ilaveten **Şerhu'l-Manzûme**'de ileri sürdüğü kimi fikirlerini tashih ederek yeniden ele aldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu ta'lik ve hâşiyeler açıklayıcı nitelikte olduğu kadar, Sebzevârî'nin görüşlerini yenileyerek daha olgun bir şekilde ortaya koyduğu bir çalışmadır da.²¹¹

Sebzevârî, hâşiyesini **Şerhu'l-Manzûme**'nin konu başlıklarını takip ederek yazmıştır. Umûr-i ammeden ahlâk ilminin sonuna kadar, düzenli bir şekilde açıklamalar yapmış, konu ve meseleleri tekmil edici eklemelerde bulunmuştur. Bu bakımdan Sebzevârî'nin düşünce dünyasını anlamada önemli bir çalışma olduğu belirtilmelidir.²¹²

4. *el-Leâliyyü'l-muntazama:*

“Dizilmiş İnciler” anlamına gelen **el-Leâliyyü'l-muntazama**, Sebzevârî'nin **Şerhu'l-Manzûme**'den sonra Arapça olarak yazdığı ve mantık meselelerini ihtiva eden diğer bir önemli eseridir. **el-Manzûme fi'l-mantık** ve **el-Urcûze fi'l-mantık**

iki baskıdan ibarettir. Taş baskılarının dışında, **Şerhu'l-Manzûme**'nin umûr-i amme ve cevher ve araz kısımları, Mehdi Muhakkik ve Toshihiko'nun tashih ve tahkikleriyle 1969 yılında Tahran'da, **Şerhu Gureri'l-ferâ'id yâ Şerh-i Manzûme-i Hikmet I** adıyla 1969 yılında (daha sonra 1981, 1991 yıllarında yeniden) yayımlanmıştır. Bu baskıda Heydecî ve Muhammed Takî Âmulî'nin hâşiyeleri de yer almaktadır. Akabinde Mehdi Muhakkik tarafından **fi'l-İlâhiyyât bi'l-ma'ne'l-ehass min Kitâbi Şerhi'l-Gureri'l-ferâ'id yâ Şerh-i Manzûme-i Hikmet II** adıyla **Şerhu'l-Manzûme**'nin teoloji kısmı, 1990 yılında ikinci cilt olarak yayımlanmıştır. Bu baskıda Heydecî ve Muhammed Takî Âmulî'nin hâşiyelerinin yanı sıra, Ebu'l-Hasan Refî'i Kazvî'nin hâşiyeleri de bulunmaktadır. Eserin diğer bir neşri ise Hasan Hasanzâde Âmulî'nin tashih ve ta'likâtı ve Mesûd Tâlibî'nin tahkikiyle 1990-2000 yılları arasında, **Şerhu'l-Manzûme** adıyla beş cilt olarak yayımlanmıştır. Bu baskı, mantık da dahil olmak üzere **Şerhu'l-Manzûme**'nin bütün kısımlarını içeren en yeni baskıdır. Adı geçen baskılarının dışında **Şerhu'l-Manzûme**, 1977 yılında Mehdi Muhakkik ve Toshihiko İzutsu tarafından **The Metaphysics of Sabzavârî** adıyla İngilizceye çevirilmiştir.

²¹¹ Bu noktada Celâleddîn Âştiyânî şu tespiti yapmıştır: “Şerh-i Manzûme, meselelerin ele alınışındaki derinliği bakımından filozofun diğer eserlerinin derecesine yükselmemiştir. Çünkü bu eseri gençliğinde kaleme almış ve başka eserlerinde [bu eserdeki görüşleri üzerinde] düzeltmeler yapmıştır. Zamanın geçişiyle, Şerh-i Manzûme'ye [daha] derinlikli ve muhakkikâne ta'likler eklemiştir.” Âştiyânî, “Mukaddime-i Çâp-i Evvel”, s. 107. Sebzevârî'nin **Şerhu'l-Manzûme**'yi gençliğinde kaleme aldığı her ne kadar doğru olsa da, onun diğer eserleri kadar derinlikli olmadığı iddiası tartışmaya açıktır. Ancak Âştiyânî'nin, Sebzevârî'nin **Şerhu'l-Manzûme**'ye yazdığı hâşiyeye dikkat çekmesi önemlidir.

²¹² Sebzevârî'nin **Ta'likât**'ı, **Şerhu'l-Manzûme** ile birlikte basılmıştır.

olarak da adlandırılan bu eserde Sebzevârî, **Manzûme**'de olduğu gibi, nazım şeklini ve recez kalıbını kullanarak mantık meselelerini özlü bir biçimde ele almış ve bu sayede ezberlenmesini kolaylaştırmak istemiştir.

Eserde konu ve meseleler, klasik İslâm mantığı yazım tarzına uygun bir şekilde ele alınarak incelenmiştir. Buna göre önce mantık ilminin tarifi, faydası, konusu ve meselerinin neler olduğu açıklanmış; daha sonra lafızlar, tümeller ve beş tümel, tarif, önermeler ve hükümleri, kıyas bahisleri incelenmiş ve son olarak beş sanata ilişkin meseleler ayrı başlıklar halinde ele alınmıştır. 493 beyitten oluşan eserin başlıkları, her biri bir fasla tekabül edecek şekilde “ğavs” adıyla ayrılmıştır.²¹³

5. *Şerhu'l-Leâliyi'l-muntazama:*

Sebzevârî, mantık ilminin meselelerini özlü bir şekilde nazma çektikten sonra, kapalı yerleri vuzuha kavuşturup ayrıntılandırmak adına nesir biçiminde bir şerh yazmıştır. Bu **Şerh**'te, ana metnin başlıklarını takip etmiştir.²¹⁴

6. *Esrâru'l-hikem fi'l-müfteteh ve'l-muhtetem:*

Sebzevârî'nin Farsça kaleme aldığı bu eseri, daha önce hayatını anlatırken değindiğimiz üzere, Nasîrüddin Şah'ın isteği üzerine yazılmıştır. 1286/1869 yılında tamamlanan **Esrâru'l-hikem**, iki temel bölüm anlamında iki cilde ayrılmıştır. Eserin ilk cildi “Hikmet-i İlmiyye”, ikinci cildi ise “Hikmet-i Ameliyye” adını taşımaktadır. İlmî hikmet, bir giriş ve sekiz bâbdan müteşekkildir. Her bâbda ise birkaç fasıl bulunmaktadır. Sebzevârî girişte hikmetin tarifini yaparak eserin yazılış amacını, başlıkları niçin bu şekilde düzenlediğini açıklamıştır. Buna göre nazarî hikmetin bilgisinin amelî hikmetin bilgisinden önce geldiği için, ilk olarak nazarî hikmeti incelediğini; nazarî hikmetin bilgisinin ise mebde (âğâz-şinâsî) ve meâda (encâm-şinâsî) ilişkin bilgiye bağlı olduğundan, bu ikisine ilişkin meseleleri öne aldığını;

²¹³ Eser, **Şerh**'i ile birlikte **Şerhu'l-Manzûme** içinde taş baskı olarak (Çâp-i Nâsirî ve Çâp-i Muzafferî içinde) Sebzevârî hayattayken basılmıştır. Ardından Hasan Hasanzâde Âmulî'nin tashih ve ta'likâtı ve Mesûd Tâlibî'nin tahkikiyle 1990-2000 yılları arasında beş cilt şeklinde basılan **Şerhu'l-Manzûme**'nin ilk cildi olarak yayımlanmıştır.

²¹⁴ Sebzevârî, **Şerhu'l-Leâliyi'l-muntazama** üzerine, **Şerhu'l-Manzûme**'de yaptığı gibi bir hâşiye ve ta'lik yazmamıştır. Ayrıca bu eseri **Şerhu'l-Manzûme**'den bağımsız olarak kaleme almış olsa da genellikle **Şerhu'l-Manzûme** ile birlikte değerlendirildiğini ve aynı şöhrete sahip olduğunu belirtmek gerekir.

mebdeye ilişkin bilginin meâda ilişkin bilgiye tekaddüm ettiği için de teolojiye (hodâ-şinâsî) ilişkin bahisler ile başladığını belirtmiştir.²¹⁵

Sebzevârî ilk bâbda Tanrı'nın varlığı ve birliğini, ikinci bâbda Tanrı'nın isim ve sıfatlarını, üçüncü bâbda Tanrı'nın fiillerini inceledikten sonra, psikolojiye ilişkin meseleleri “kendini bilmek (hodşinâsî)” adıyla ele almıştır. Ardından nübüvvet ve imamete ilişkin meseleleri ayrı bâblar halinde inceleyerek ilk cildi tamamlamıştır. Eserin ikinci cildi olan amelî hikmette ise İslâm fıkhnın ibadetlere ilişkin taharet, namaz, zekat ve oruç gibi konularını ayrı başlıklar halinde değerlendirmiştir. Sebzevârî bu eserin yazımını 1286/1869 yılında tamamlamıştır.²¹⁶

7. *Hâşiyetü'l-Esfâr:*

Bu eser, Molla Sadrâ'nın **el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârî'l-'akliyyeti'l-erba'a** adlı dokuz ciltten oluşan eserine Sebzevârî'nin yazdığı hâşiyelerden ibarettir. Sebzevârî'nin en önemli çalışmaları arasında yer almaktadır. Bu **Hâşîye**, cevher ve araz bölümleri dışında **Esfâr**'ın tamamına, düzenli bir şekilde yazılmıştır. **Esfâr**'ın problemli, zor anlaşılır, tartışmalı mesele ve bahislerini ele alarak, bu mesele ve bahisleri ayrıntılandırmış, açık kılmış ve eleştiriler yapmıştır. Aynı zamanda yeri geldikçe mesele ve bahislerin kaynaklarını göstermiş ve Molla Sadrâ'dan önceki ve sonraki filozofların görüşlerini aktararak tartışmıştır. Ayrıca mütekellim ve ariflerin görüşlerini ele almış, ayet ve hadis rivayetlerinden sıkça alıntılar yaparak dinî naslardan istifade etmiştir.²¹⁷

Esfâr Hâşiyesi, Sebzevârî'nin Molla Sadrâ ile olan ilişkisini doğrudan ifşa eden bir özelliğe sahiptir: Molla Sadrâ'yı nasıl yorumladığı, ne şekilde alımladığı ve fikirlerini hangi meselelerde eleştirdiğini görmek mümkündür. Sebzevârî'nin, Molla Sadrâ'nın diğer eserlerinden de alıntılar yaparak karşılaştırmalar yaptığı bu çalışması

²¹⁵ Sebzevârî, **Esrâru'l-hikem**, s. 58, 59.

²¹⁶ **Esrâru'l-hikem**, Nasıreddün Şah'ın emriyle 1303/1885 yılında taş baskı olarak basılmıştır. Daha sonraları birçok kez neşredilmiştir: Ebu'l-Hasan Şa'rânî'nin mukaddime ve hâşiyeleriyle 1960 ve 1983 yıllarında Tahran'da, 1982 yılında Tohihiko İzutsu'nun önsözüyle yine Tahran'da, son olarak Menûçehr Sadûkî Sühâ'nın önsözü ve Kerim Feyzî'nin tashihiyle 2004 yılında Kum'da yayımlanmıştır.

²¹⁷ Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 140-143.

“Esfâr üzerine yazılan hâşiyelerin en iyisi sayılmakta ve diğer hâşiyelere tercih edilmektedir.”²¹⁸

8. *Hâşiyetü’ş-Şevâhidi’r-rubûbiyye:*

Molla Sadrâ’nın **eş-Şevâhidü’r-rubûbiyye** adlı eserine yazılmış bir hâşiyedir. Sebzevârî bu **Hâşiye**’de Molla Sadrâ’nın görüşlerini açık kılmaya çalışmış ve kimileyin eleştiriler yöneltmiştir. Sebzevârî’nin bu çalışması, **Esfâr Hâşiyesi** gibi, Molla Sadrâ’nın eserleri üzerine yapılan en önemli hâşiyelerden biri olarak kabul edilmektedir.²¹⁹

9. *Hâşiyetü’l-Mebde’ ve’l-meâ’d:*

Sebzevârî’nin, Molla Sadrâ’nın **el-Mebde’ ve’l-meâ’d** adlı eserine yazdığı bu **Hâşiye**, oldukça kısa ve öz lüdür. Ana metnin belirli yerlerine açıklayıcı notlardan ibaret olduğu söylenebilir. Dolayısıyla önceki iki hâşiyeye göre daha sınırlı niteliktedir.²²⁰

10. *Hâşiyetü’l-Mefâtihi’l-gayb:*

Molla Sadrâ’nın felsefî nitelikteki tefsir çalışmasına Sebzevârî’nin yazdığı hâşiyedir. Molla Sadrâ eserini “miftâh” adıyla tertip etmiş, her miftâhı ise “fâtiha”, “meşhed”, “fasıl”, bâb” olarak isimlendirerek bölümlere ayırmıştır. Sebzevârî’nin

²¹⁸ Âştiyânî, “Mukaddime-i Çâp-i Evvel”, s. 107, 108. Sebzevârî’nin **Esfâr Hâşiyesi**’nin Molla Sadrâ’nın **Esfâr**’ı ile birlikte, 1282/1865 ve 1286/1869 yıllarında, kendisi hayattayken iki kez taş baskısı yapılmıştır. Akabinde Rıza Lutfî tarafından Beyrut’ta 1981 yılında, dokuz cilt olarak yayımlanmıştır. Daha sonra Muhammed Hamaneî’nin genel editörlüğünde, Sadrâ İslâm Felsefesi Enstitüsü (Bonyâd-i Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ) tarafından tahkik edilerek **el-Hikmetü’l-müte’âliye fi esfârî’l-akliyyetü’l-erba’a: be Zemîme-i Ta’likât-i Sebzevârî** adıyla, 2001-2005 yılları arasında, Tahran’da neşredilmiştir.

²¹⁹ Hatta Âştiyânî, **Esfâr Hâşiyesi**’nden daha derinlikli olduğunu söyler. Bkz.: Âştiyânî, “Mukaddime-i Çâp-i Evvel”, s. 108, 109. Sebzevârî’nin **Şevâhid Hâşiyesi**’nin ilk olarak 1286/1869 yılında Tahran’da taş baskısı yapılmıştır. Ardından Celâleddîn Âştiyânî’nin tahkikiyle, önce 1967 yılında Meşhed ve daha sonra 1981 yılında Tahran’da, **eş-Şevâhidü’r-rubûbiyye fi’l-menâhici’s-sülûkiyye**’nin sonuna eklenerek neşredilmiştir.

²²⁰ **Hâşiyetü’l-Mebde’ ve’l-meâ’d**’ın ilk olarak, ana metin ile birlikte 1314/1896-97 yılında Tahran’da taş baskısı yapılmıştır. Tahkikli neşri ise Celâleddîn Âştiyânî tarafından yapılmış ve 1975 yılında Tahran’da yayımlanmıştır.

hâşiyeleri dördüncü miftâhtan başlayıp altınca meşhedde son bulmaktadır. Bu hâşiyeler kısa ve özlü açıklamalardan ibarettir.²²¹

11. el-Hâşiyetü ‘ale’l-Hâşiyeti’l-Cemâliyye:

Bu **Hâşiye**, Ali Kuşçu’nun **eş-Şerhu’l-cedîd ale’t-Tecrîd** üzerine Şemseddîn Hafrî’nin (ö. 956/1550) yazdığı **el-Hâşiyetü’l Hafriyye ‘ale’s-Şerhi’l-Kuşçî’nin**, Cemâledîn Muhammed-i Hansârî (ö. 1125/1713) tarafından yazılan **Hâşiye** üzerine yapılmış bir çalışmadır. Dolayısıyla bu çalışma Hansârî’nin ele aldığı Tanrı’nın varlığının kanıtları ve Tanrı’nın kudret ve ilim sıfatı meselelerini kapsamaktadır. Sebzevârî bu hâşiyede, Hansârî’nin yorumlarını açık kılmaya çalışmıştır.²²²

12. Şerhu’l-Esmâ’ veya Şerhu Du‘âi’l-Cevşeni’l-Kebîr:

Şiîlerin dördüncü imamı olarak kabul edilen Ali b. Hüseyin’den nakledilen bir dua olan “Cevşen-i Kebîr duası”, Tanrı’nın bin ismini içermektedir. Bu **Şerh**’inde Sebzevârî, duada yer alan isimlerden her birini dilsel, irfânî ve felsefî açıdan incelemiştir. Aynı zamanda birçok ayet ve hadisten, yanısıra edebî metinlerden faydalanmıştır.²²³

13. Şerhu Du‘âi’s-sabâh:

Hiz. Ali’den nakledilen ve tasavvufî niteliği baskın olan “sabâh duası”, Tanrı’nın isim ve sıfatlarını içermektedir. Sebzevârî bu duaya tasavvufî ve felsefî içerikte bir şerh kaleme almıştır. Duanın anlaşılması zor yerlerini açık ve anlaşılır kılmak için ilkin dilbilgisel çözümlemeler yapmış, akabinde tasavvufî ve felsefî yorumlarla açıklamalarda bulunmuştur.

²²¹ **Hâşiye**’nin, Molla Sadrâ’nın **el-Mefâtîhu’l-gayb** adlı eseriyle birlikte, Sebzevârî hayattayken 1282/1865 yılında taş baskısı yapılmıştır. Yine Molla Sadrâ’nın **Şerhu Usûli’l-kâfi** adlı eserinin içinde 1284/1868 yılında Tahran’da basılmıştır.

²²² Rızâ Üstâdî bu çalışmayı, Ali Kuşçu’nun ilgili yerdeki **Şerh**’i, Hafrî ve Hansârî’nin **Hâşiye**’leri ile birlikte tahkik ederek 1999 yılında Kum’da yayımlamıştır.

²²³ **Şerh**, diğer bir dua şerhi olan **Şerhu Du‘âi’s-sabâh** ile birlikte 1281/1864, 1282/1865, 1283/1866 yıllarında taş baskı olarak yayımlanmıştır. Ayrıca Necefkulî Habîbî tarafından tahkik edilerek 1993 yılında Tahran’da neşredilmiş, ardından 1996 yılında Tahran’da, 1997 ve 2006 yıllarında Beyrut’ta yayımlanmıştır.

14. *Resâil-i Hakîm-i Sebzevârî:*

Sebzevârî'nin Arapça ve Farsça olarak kaleme aldığı risale, mektup ve yazışmalarının Celâleddîn Âştiyânî tarafından derlendiği eserdir. Yaklaşık on sekiz risale ve mektubu içermektedir. Bu risale ve mektuplarda Sebzevârî, öğrenci ve dostları tarafından kendisine yöneltilen felsefî, kelâmî ve tasavvufî meselelere cevaplar vererek açıklamalarda bulunmaktadır. **Resâil**'de bulunan risale ve mektuplar şunlardır:

- (i) **Hidâyetü't-tâlibîn fî ma'rifeti'l-enbiyâ ve'l-eimmeti'l-ma'sûmîn,**
- (ii) **Cevâb-i Mesâil-i Ağa Mîrzâ Ebu'l-Hasan Rezevî,**
- (iii) **Cevâb-i Suâlât-i Şeyh Muhammed İbrâhîm Vâiz-i Tahrânî,**
- (iv) **Cevâb-i Mesâil-i Seyyid Sâdık Simnânî,**
- (v) **Cevâb-i Mesâil-i Yekî ez Fuzelâ-yi Sâkin-i Kum,**
- (vi) **Cevâb-i Suâlât-i Mîrzâ Bâbâ-yi Gorkânî,**
- (vii) **Cevâb-i Mesele-i Âhûnd Molla Ahmed Dâmğânî,**
- (viii) **Cevâb-i Mesâil-i Molla İsmâil Ârif-i Becneverdî,**
- (ix) **Cevâb-i Mesâil-i Âlim-i Fâzıl Molla İsmâil Becneverdî Meşhûr be "Ârif",**
- (x) **Cevâb-i Mesâil-i Molla Ahmed Yezdî,**
- (xi) **Cevâb-i Mesâil-i Fâzıl-ı Tebetî,**
- (xii) **Cevâb-i Suâlât-i Ârif-i Becneverdî Meşhûr be "Ârif",**
- (xiii) **el-Muhâkemât ve'l-mukâvemât 'alâ Şerhi Risâleti'l-'İlm li'l-Şeyh Ahmed Bahreynî,**
- (xiv) **Risâle-i der İştirâk-i Ma'nevî-yi Sıfât-i Kemâliyye-i Vücûd beyn-i Hak ve Halk,**
- (xv) **Risâle-i Müşâreketü'l-hadd ve'l-burhân,**
- (xvi) **Ecvibe-i Mesâil-i Seyyid Semî' Halhâlî,**
- (xvii) **Cevâb-i Mesâil-i Molla İsmâil-i Miyânâbâdî,**
- (xviii) **Şerh-i Hadîs-i Alevî: Cevâb-i Suâl-i Zülfikâr Ali Han-i Bistâmî.**²²⁴

²²⁴ Bu risaleler Celâleddîn Âştiyânî'nin önsözü, ta'likleri ve tashihiyle, sırasıyla 1969, 1970 ve 1991 yıllarında Meşhed'de yayımlanmıştır. **Risaleler** hakkında daha ayrıntılı bilgi edinmek için bkz.: Âştiyânî, "Mukaddime-i Çâp-i Evvel", s. 4-31.

15. *Hâdiü'l-mudillîn: der İlmi Kelâm:*

Akâid meselelerinin ele alındığı bu eserin Sebzevârî'ye ait olup olmadığı şüphelidir. Genellikle eserleri arasında zikredilmemektedir.²²⁵ Eser Farsça kaleme alınmış olup beş bölüme (bâb) ayrılmıştır: (i) Tevhid, (ii) Adalet, (iii) Nübüvvet ve İmamet, (iv) Meâd ve (v) Tecrübeyle Sâbit Olan Şeyler. Eserin en dikkat çekici özelliği, temel dinî inanç ve ilkelerin “işrâkî” tecrübeler yoluyla ispatlanmaya çalışılmasıdır.

16. *Nebrâsü'l-hüdâ fî esrâri'l-esâs:*

Sebzevârî'nin fıkha dair kaleme aldığı bu eser, yazım tarzı bakımından **Manzûme**'ye benzemektedir. Nazım şeklinde yazılan eser, bin beyitten oluşmaktadır. İbadetlere ilişkin hükümleri, ibadetlerin hikmet ve gayelerini içermektedir.²²⁶

17. *Şerhu Nebrâsi'l-hüdâ:*

Nebrâsü'l-hüdâ metnine, Sebzevârî'nin nesir şeklinde yazdığı bir şerhtir. Sebzevârî bu şerh ile, fıkıh meselelerinin öğrenciler tarafından kolay bir şekilde ezberlenerek öğrenilebilmesini hedeflemiştir.

18. *er-Râhu'l-karâh:*

Belâgatın bölümlerinden biri olan bedî' ilmine dair Arapça yazılmış bir eserdir. Sebzevârî eserde, bu ilmin kurucu metinlerinden alıntılar yaparak açıklamalar yapmıştır.²²⁷

²²⁵ Görebildiğimiz kadarıyla bu eseri ikincil kaynaklarda Sebzevârî'nin çalışmaları içinde sayan iki kişi bulunmaktadır. Bkz.: Rızânejâd, **Hâkîm-i Sebzevârî**, s. 173. Eseri tahkik ederek yayımlayan Ali Evcebî, bu eserin Sebzevârî'ye nispetinin şüpheli olduğunu söylemekle birlikte, meseleleri ele alış tarzının **Esrâru'l-hikem**'le benzeştiğini belirtmektedir. Ancak hikmet-i müteâliyenin en önemli iddiaları arasında yer alan “hareket-i cevherî”nin reddedildiği ve dolayısıyla bu gelenekle uyuşmadığından Sebzevârî'nin öğrencilerinden veya çağdaşlarından birine ait olabileceğini öne sürmektedir. Bkz.: Ali Evcebî, “Mukaddime-i Musahhih”, **Hâdiü'l-mudillîn: der İlmi Kelâm** içinde, thk. ve tsh. Ali Evcebî, Tahran, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2004, s. 29, 30.

²²⁶ Bu eser, şerhi ile birlikte 2005 yılında, Seyyid Sadreddîn Tâhirî'nin giriş ve tashihiyle, **Şerhu Nebrâsi'l-hüdâ fî ahkâmî'l-fıkıh ve esrârihâ** adıyla Tahran'da yayımlanmıştır.

²²⁷ Eser, Mecîd Hâdîzâde'nin girişi, tashihi ve ta'likleriyle 2002 yılında, Tahran'da neşredilmiştir.

19. *Şerh-i Esrâr-ı Mesnevî:*

Sebzevârî'nin, Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) **Mesnevî**'sine yazdığı Farsça şerhidir. Mevlânâ'nın altı “defter” olarak düzenlediği bu edebî eseri Sebzevârî, dönemin Kaçar şehzadelerinden biri olan Sultan Murâd Mîrzâ Hüsâmü's-Saltana'nın (ö. ?) isteği üzerine kaleme almıştır. Eserin yazımını 1283/1866 yılında tamamlamıştır. **Mesnevî**'nin altı defterinin her birinde yer alan, problemli ve anlaşılması güç beyitlerini açıklama amacı gütmüştür. Beyitleri şerh ederken ayet ve hadislerden, mutasavvîf ve filozofların görüşlerinden yararlanmış, dilsel analizler yapmıştır.²²⁸

20. *Dîvân-ı Esrâr:*

Eser, Sebzevârî'nin gazel, kıt'a, terciibend, rubai ve mesnevî tarzında Farsça olarak yazdığı şiirlerini içermektedir. Bu şiirlerde züht, takva, sabır, seyr ü sülûk, ilâhî aşk gibi ahlâk ve tasavvuf edebiyatının temel konuları işlenmiştir. Bu şiirlerde Sebzevârî “Esrâr” mahlasını kullanmıştır.²²⁹

2.3.1. Eserlerine Yazılan Şerh ve Hâşiyeler

Hadi Sebzevârî'nin eserlerine birçok şerh ve hâşiyeye yapılmıştır. Ancak bu şerh ve hâşiyeler, onun *magnus opumu* sayılan **Manzûme**, **Şerhu'l-Manzûme**, **el-Leâlu'l-muntazama** ve **Şerhu'l-Leâliyi'l-muntazama** ile sınırlıdır. Bu eserler üzerine yapılan şerh ve hâşiyenin sayısı yüzlerle ifade edilmekteyse de biz burada, bu şerh ve hâşiyeler arasından günümüze ulaşan ve öne çıkmış olanlardan bir kısmını ele alacağız.

²²⁸ Rızâneçâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 157-163. **Şerh-i Esrâr-i Mesnevî**'nin, Sebzevârî hayattayken 1285/1868 yılında Tahran'da taş baskısı yapılmıştır. Daha sonra Mustafa Burucerdî editörlüğünde, 1995 yılında, **Şerh-i Fârisî ber Berhî ez Ebyât-i Müşkil-i Mesnevî-i Ma'nevî** adıyla Tahran'da yayımlanmıştır.

²²⁹ Bu eserin ilk olarak 1285/1868 yılında Tahran'da, Sebzevârî yaşarken taş baskısı yapılmıştır. Daha sonra birçok kez tahkik edilerek yayımlanmıştır. 1960 yılında Muhammed Rızâ Dâi-yi Cevâd, ilk tahkikini yaparak İsfahan'da yayımlamıştır. Ardından 1982 ve 1993 yıllarında Tahran'da ve yine 1993 yılında Seyyid Hasan Emîn tarafından tahkik edilip İngilizce'ye tercüme edilerek Londra'da yayımlanmıştır. Peşinden 2001 yılında Seyyid Hasan Emîn editörlüğünde Tahran'da, 2004 yılında Hasan Atâi Rûyânî editörlüğünde Sebzevâr'da yayımlanmıştır.

1. *Ta'likatü'l-Heydecî 'ale'l-Manzûme ve Şerhihâ:*

Muhammed Heydecî'nin Manzûme ve Şerhu'l-Manzûme üzerine yazdığı ta'likler, mantık kitabı da dahil olmak üzere eserin tamamıdır. Bu çalışma Manzûme üzerine yapılan çalışmaların en önemlilerinden biridir. Heydecî **Ta'likât**'ında, ana metnin sorunlarını gidermeye ve anlaşılabilir noktaları açık kılmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de Molla Sadrâ'nın **Esfâr**, Hillî'nin **Keşfu'l-Murâd**, Lâhîcî'nin **Şevâriku'l-ilhâm**, İbn Sînâ'nın **Şifâ** ve **İşârât** eserlerinden yararlanmıştır. Bu **Ta'likler** ilk olarak 1967'de taş baskı şeklinde neşredilmiştir.²³⁰

2. *Ta'likatün Raşikatün 'alâ Şerhi'l-Manzûme ve Ta'lika ber Şerh-i Manzûme-i Hikmet:*

Mîrzâ Mehdî Âştîyânî'nin kaleme aldığı bu iki ta'likattan ilki **Leâliu'l-muntazama** ve **Şerh**'ine, ikincisi **Manzûme** ve **Şerh**'ine yazılmıştır. Bu metinler içinde **Ta'lika ber Şerh-i Manzûme-i Hikmet**'in önemli bir özelliği vardır. Bu **Ta'lika**'da Mehdî Âştîyânî, nazarî tasavvuf perspektifinden meseleleri ele alarak uzun değerlendirmelerde bulunmuştur. Özellikle varlık bahislerinin ele alındığı yerlerde yoğun tartışmalara girişerek karşılaştırmalar yapmıştır. Dahası nazarî tasavvufun iddialarını Sebzevârî'nin görüşlerine tercih ederek eleştiriler yöneltmiştir.²³¹ Eser, Abdulcevâd Felâtûrî ve Mehdî Muhakkik'in tahkikleriyle Tahran'da 1973 ve 1988 yıllarında neşredilmiştir.

3. *Hevâşiye 'ale'l-Leâliu'l-muntazama ve Hevâşiye 'alâ Gururi'l-ferâ'id:*

Diğer bir önemli çalışma Ebu'l-Hasan Refî'î Kazvînî'nin **Hâşiyeler**'idir. Sebzevârî'nin **el-Leâli** ve **Manzûme**'sine yazılmıştır. Bu hâşiyelerde Kazvînî, dil ve muhteva açısından değerlendirmelerde bulunarak açıklamalarda bulunmuştur. Mantıktan başlayıp el-ilâhiyyât bi ma'ne'l-eḥass'ın sonuna kadar yazılmıştır. Çalışmanın el-ilâhiyyât bi ma'ne'l-eḥass üzerine olan kısmı, daha önce belirttiğimiz gibi, İzutsu ve Muhakkik tarafından yayımlanmıştır. Daha sonra Gulâmhüseyn

²³⁰ Rızânejdâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 209.

²³¹ Âştîyânî, "Mukaddime-i Çâp-i Evvel", s. 107; Rızânejdâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 213.

Rızânejâd'nın editörlüğünde, diğer çalışmalarıyla birlikte derlenerek 2007 yılında Tahran'da yayımlanmıştır.

4. *Durerü'l-fevâid fî Gureri'l-ferâ'id:*

Bu eser Muhammed Takî Âmulî'nin, Sebzevârî'nin **Şerhu'l-Manzûme**'si üzerine yazılmış ta'liklerinden ibarettir. Umûr-i ammeden ahlâk bahislerinin sonuna kadar yazılmıştır. Âmulî bu çalışmayla esas itibarıyla Heydecî'nin **Ta'lik**'sındaki eksikleri gidermeyi, kaynak ve atıflarını belirginleştirmeyi, problemli yerleri düzeltmeyi hedeflemiştir. Bunu yaparken Molla Sadrâ, Lâhîcî ve Hillî gibi filozofların eserlerine başvurmuştur. **Durerü'l-fevâid**, Heydecî'nin **Ta'lik**'sı ile birlikte **Manzûme** üzerine yapılan en önemli çalışmalardan biri addedilmiştir.²³² Eser 1951 ve 1958 yıllarında Tahran'da 2 cilt olarak yayımlanmıştır.

5. *Şerh-i Manzûme ve Şerh-i Mebsût-i Manzûme:*

Murtaza Mutahharî'ye ait olan bu iki şerh, onun Farsça şifâhî derslerinin kayda geçirilmiş halidir. **Şerh-i Manzûme**, daha basit seviyede **Manzûme**'nin anlaşılmasına odaklanmış açıklamalardan oluşmaktadır. Umûr-i amme bahislerinden tabîyyâtın sonuna kadardır. **Şerh-i Mebsût-i Manzûme**'de ise meseleler daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Akademik bir topluluk önünde verdiği derslerin bir dökümü olan bu **Şerh**'te Mutahharî, modern Batı felsefesiyle karşılaştırmalar yapmış, birçok yerde Sebzevârî'ye eleştiriler yöneltmiştir. **Şerh-i Mebsût** yalnızca umûr-i amme bahislerini içermekte, mahiyete ilişkin meselelerle sona ermektedir.

6. *Durûs-i Şerh-i Manzûme:*

Yahyâ Ensârî Şîrâzî'nin (ö. 2015) **Şerhu'l-Manzûme** üzerine Farsça olarak verdiği derslerden oluşan ve yine kendisi tarafından gözden geçirilerek kitaplaştırılan bir eserdir. Bu **Şerh** mantıktan ahlâkın sonuna kadar **Şerhu'l-Leâli** ve **Şerhu'l-Manzûme**'nin tamamını kapsamaktadır. Bu eserde öncelikle Sebzevârî'nin metni aktarılmış, akabinde Ensârî Şîrâzî ele alınan meseleye ilişkin görüşlerini ortaya

²³² Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 215.

koyarak yorumlar yapmış, en sonunda ise Sebzevârî'nin metninde yer alan ibareleri açıklamıştır. Dört cilt olarak Kum'da yayımlanmıştır.

7. *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme:*

İran'da klasik felsefe geleneğinin yaşayan temsilcilerinden biri olan Seyyid Rezî Şîrâzî'nin, Sebzevârî'nin **Şerhu'l-Manzûme**'si üzerine şîfâhî olarak verdiği derslerinin, kendisi tarafından gözden geçirilerek kitaplaştırıldığı bir eserdir. Farsça ve iki cilt olarak yayımlanmıştır. Rezî Şîrâzî'nin **Şerh**'i, esas itibarıyla Mutahharî'nin **Şerh-i Manzûme** ve **Şerh-i Mebsût-i Manzûme**'sine dayanmaktadır. Bu metinde önce Sebzevârî'nin ana metninde geçen beyitler aktarılmış, ardından ele alınan bahse ilişkin açıklamalarda bulunulmuş ve sonunda Sebzevârî'nin **Şerh**'i aktarılacak Farsçaya tercüme edilmiştir. Rezî Şîrâzî'nin **Şerh**'i, umûr-i ammeden başlayıp ahlâk bahsiyle son bulmaktadır. Eser iki cilt olarak yayımlanmıştır.

8. *Diğer Şerh ve Hâşiyeler:*

Sebzevârî'nin **Manzûme** ve **Şerhu'l-Manzûme**'sine yapılan diğer şerh ve hâşiyeler arasında Seyyid Rızâ Sadr'ın (ö. 1995) Arapça kaleme aldığı **Sahâif mine'l-felsefe** adlı hâşiyesi, Zihnî Tahrânî'nin (ö. 2003) **Fusûlü'l-hikme: Şerh-i Fârisî ber Manzûme** adlı üç ciltlik Farsça şerhi, Zeynüddîn Ca'fer Zâhidî'nin (ö. 1998) **Hodâmûz-i Manzûme** adlı iki ciltten oluşan Farsça şerhi, Menûçehar Sadûkî Sühâ'nın Farsça kaleme aldığı **Şerh-i Cedîd-i Manzûme-i Sebzevârî** adındaki şerhi ve Gulâmhüseyn Rızânejâd'ın **Hikmetnâme yâ Şerh-i Kebîr ber Metn ve Şerh ve Hevâşî-i Manzûme-i Hikmet** adlı Farsça kaleme aldığı şerhi sayılabilir.²³³

²³³ **Manzûme** üzerine yapılan şerh ve hâşiyeler hakkında daha detaylı bilgi edinmek için bkz.: Rızânejâd, **Hakîm-i Sebzevârî**, s. 208-225.

İKİNCİ BÖLÜM

HÂDÎ SEBZEVÂRÎ'NİN METAFİZİK TEMELLİ TANRI KANITLAMALARI

Bu bölümde Hâdî Sebzevârî'nin felsefesinde Tanrı kanıtlamasının yerini inceleyeceğiz. Sebzevârî'nin Tanrı'nın varlığına ilişkin öne sürdüğü ve tartıştığı argümanlar, onun genel felsefe anlayışının bir parçasıdır. Bu nedenle Sebzevârî'nin Tanrı kanıtlamalarını, felsefe sisteminden yalıtarak incelemek mümkün değildir. Dolayısıyla Sebzevârî'nin argümanlarını ele almak, felsefe sisteminin temel prensiplerini eş zamanlı olarak dikkate almayı gerektirmektedir. Ayrıca Sebzevârî, argümanlarını özel bir epistemolojik yaklaşımı ve metodu takip ederek sunmuştur. Sebzevârî'nin epistemolojik ve metodolojik yaklaşımı hem genel felsefe sistemine hem de Tanrı kanıtlamasında izlediği yol ve yordama hâkim olduğundan, epistemolojik ve metodolojik tutumunun daha önce incelenmesi gerekmektedir. Elbette bu inceleme, hakkında argümanlar ileri sürülerek araştırma konusu yapılan Tanrı'nın felsefî açıdan hangi terimlerle nitelendirildiği ve bu terimlerin ne anlama geldiğini bilmeye dayanmaktadır. Nitekim Sebzevârî de kanıtlarını tartışmaya açmadan önce bu şekilde bir yol izlemiştir. Bu nedenle metodolojik ve epistemolojik açıdan Tanrı'nın varlığına dair argümanların ne anlama geldiğini incelemeden önce, Sebzevârî'nin Tanrı'ya ilişkin yaptığı semantik analizleri ele alacağız. Tüm bunlara ek olarak günümüz felsefe terminolojisinde kullanılmakta olan Tanrı kanıtlamalarına ilişkin birçok felsefî kavramın -özellikle din felsefesinde kullanıldığı şekliyle- İslâm filozoflarının Tanrı'nın varlığına ilişkin öne sürdükleri argümanları incelerken de kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla günümüz felsefe terminolojisinin özelde Sebzevârî, genelde ise İslâm filozofları söz konusu olduğunda ne kadar anlamlı olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Bu nedenle ilk olarak Batı ve İslâm dünyasında Tanrı'nın varlığına ilişkin öne sürülen argümanların, bu argümanların sınıflandırılması şeklinde ortaya çıkan özelliklerini inceleyip genel bir çerçevesini sunarak başlayalım.

1. Ontolojik ve Kozmolojik Argümanların Ötesinde: Sebzevârî'nin Teistik Kanıtlar Tasnifi

Tanrı'nın varlığına ilişkin tartışmalar ilk çağlardan günümüze kadar felsefenin önemli bir problem alanını oluşturmuştur. Tarih boyunca felsefenin çeşitli disiplinleri içinde tartışılabilen Tanrı'ya dair meseleler, klasik dönemlerde metafizik disiplini içinde incelenirken günümüzde daha çok din felsefesi altında araştırma konusu yapılmıştır.

Tanrı'nın varlığına ilişkin çağdaş tartışmalardaki genel eğilimin, Tanrı'nın varlığının aklî bir araştırma konusu yapılarak, hakkında kanıtlar ileri sürülebileceği iddiası olduğu söylenebilir.¹ Bu kabulden hareketle iki grup altında toplanabilecek kanıtlama yolunun bulunduğu öne sürülmüştür:² Kozmolojik argüman³ ve ontolojik argüman.

Kozmolojik argüman, evrenden hareketle Tanrı'nın varlığının kanıtlanmaya çalışıldığı kanıt ailesine verilen addır. Kozmolojik argümanda evrenin hareket ve değişimi, sonradan var olması veya mümkün varlık olması gibi temel nitelikleri esas alınarak Tanrı'nın varlığı kanıtlanmaya çalışılır. Bu bakımdan kozmolojik argümanın özel bir kanıtlama olmadığını; aksine bir argüman ailesinin genel adı olduğunu söylemek mümkündür.⁴ Bu argüman ailesinde yer alan kanıtlamaların ortak noktasını sebeplilik ilkesi oluşturur. Dolayısıyla kozmolojik argümanın temel

¹ Recep Alpyağıl, "Tanrı'nın Varlığı Hakkında Deliller/Doğal Teoloji: Giriş", **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I**, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 249; Michael Peterson v.d., **Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2015, s. 127.

² Alpyağıl, "Tanrı'nın Varlığı Hakkında Deliller/Doğal Teoloji: Giriş", s.249. Kozmolojik ve ontolojik argümanlara ek olarak teleolojik argüman ve ahlak argümanı gibi pek çok farklı kanıtlama çeşidi olsa da konumuzla ilişkili olmadığından incelememizin dışında bırakıyoruz.

³ "Argüman" ve "kanıt/kanıtlama" ile "delil" ve "burhan" sözcükleri terim anlamları açısından birbirlerinden farklıdır. Delil ve burhanın, İslâm düşüncesi geleneği dikkate alındığında teknik birer anlama sahip olduğunu söylemeliyiz. Nitekim bu mesele sonraki başlıklarda ele alınacaktır. Ancak argüman veya kanıt sözcüğü bazen delil ve burhan terimlerini kuşatacak şekilde bazense delil veya burhan terimlerinin yerine kullanılmaktadır. Biz, burhan ve delil sözcüklerinin terim anlamlarının korunması için "argüman" ve "kanıt/kanıtlama" sözcüklerini kullanmanın daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle argüman ve kanıt/kanıtlama sözcüklerini, burhan ve delil terimlerini kuşatacak bir anlamda; Tanrı'nın varlığına ilişkin her türden burhan ve delil anlamında kullanıyoruz. "Argüman" ve "kanıtlama" sözcüklerinin terim anlamları için bkz.: Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s. 30, 189.

⁴ M. Peterson v.d., **Akl ve İnanç**, s. 138.

mantığının Leibniz’de (ö. 1716) ifadesini bulan “Neden hiçbir şey yok değil de vardır ve neden o şekilde değil de bu şekildedir?”⁵ sorusu olduğu söylenebilir.

Kozmolojik argüman ailesi içinde iki farklı kanıtlama türü bulunmaktadır. Birincisi, sebep-sonuç ilişkisine dayanmakla birlikte, bu ilişkinin zaman dışı yönünün dikkate alınarak bir ilk sebebin varlığına ulaşıldığı kanıtlama türüdür. Batı düşüncesi geleneğinde Thomas Aquinas (ö. 1274), Leibniz, Samuel Clarke (ö. 1729), Frederick Copleston (1907-1994) ve Richard Taylor gibi düşünürler böylesi bir yolu izleyerek Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır.⁶ Argümanın klasikleşmiş formu Leibniz’e nispet edilmiştir. Bu argümana göre evren mümkün varlıklardan oluşmaktadır. İmkân sahibi varlıklar, var olabilmeleri için bir sebebe gereksinim duyarlar. Bu sebep ise ya imkân sahibi bir varlıktır ya da zorunluluk sahibi bir varlıktır. Mümkün varlık olduğu varsayıldığında, var olabilmesi için başka bir varlığa gereksinim duyacağından ve bu durum sonsuzca bir geriye gidiş veya tekrarı gerektireceğinden, bu sebep mümkün varlık olamaz. Öyleyse evrendeki imkân sahibi varlıkları var eden sebebin, zorunluluk sahibi bir varlık olması gerekir.⁷

Kozmolojik argümanın Leibnizci versiyonunda, evrende bulunan mümkün varlıkların bir sebebe ihtiyaç duymalarından hareket edilerek zorunluluk sahibi bir varlığın var olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Burada zorunlu varlık ile kastedilen “kendi doğası itibariyle var olan varlık”ken, mümkün varlık ile kastedilen ise “var oluşları için dışsal bir kaynak gerektiren ya da rastlantısal varlıklar”dır.⁸ Ayrıca argümanda yer alan mümkün varlık ile zorunlu varlık arasındaki sebeplilik ilişkisi, zamansal bir ilişkiyi anlatmaz; zaman dışı, ontolojik bir ilişkiye işaret eder.⁹

Kozmolojik argümanın ikinci türü, “kelâm kozmolojik argümanı”¹⁰dır. Kelâm kozmolojik argümanı, zamansal bir sebep-sonuç ilişkisi içinde, evrenin başlangıcı olduğuna veya sonradan meydana geldiğine dayanılarak Tanrı’nın

⁵ G. W. Leibniz, “Principles of Nature and Grace Founded on Reason”, **Leibniz: Philosophical Writings** içinde, ed. George Henry Parkinson, çev. George Henry Parkinson, Mary Morris, y.y., Dent, 1973, s. 196.

⁶ M. Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 138, 139.

⁷ a.g.e., s. 145; Adnan Aslan, **Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2007, s. 62-64.

⁸ William Lane Craig, “Kozmolojik Argüman”, **Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Meseleler**, ed. Paul Copan, Chad Meister, çev. Aydın Çavdar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 126.

⁹ M. Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 144.

¹⁰ a.g.e., s. 139.

varlığının kanıtlanmaya çalışıldığı argümandır. Batı düşüncesi geleneğinde William Lane Craig, bu argümanı formüle eden düşünür olarak kabul edilmektedir. Argümana göre var olmaya başlayan (began to exist) veya sonlu ve geçici olan (finite temporal) her şeyin bir sebebi olmalıdır.¹¹ Evren var olmaya başladığına göre, onun da bir sebebinin olması gerekir. Craig, evrenin ezeli olamayacağını çünkü zamansal olayların geriye doğru sonsuzca gidişinin imkansız olduğunu çağdaş fiziksel verilerden yararlanarak kanıtlamaya çalışır.¹² Sonuç itibarıyla evrenin zamansal bir başlangıcı olduğu iddiası, Craig'ın argümanının Leibnizci argümandan ayrıldığı en önemli fark olduğu söylenebilir. Ancak sebep-sonuç ilişkisinin sonsuzca süregidemeyeceği iddiası ve daha önemlisi duyu tecrübesinden hareket edilmesi iki kanıtlamayı buluşturan ortak noktalar.

Özetle kozmolojik argümanın temel özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:¹³

1. Kozmolojik argümanda, mümkün veya sonradan var olan varlıklar incelenerek Tanrı'nın varlığına ulaşılmaya çalışılır. Dolayısıyla a posteriori bir nitelik taşımaktadır.
2. Argümanda sebeplilik ilkesi, ilk sebebe ulaşmada temel dayanağı oluşturur.
3. Argümanda sebepli varlıkların sebebi, sebep-sonuç zincirinin sonunda yer alır ve bu sebep, sebepli varlıkların dışında aranır.
4. Argümanda kullanılan akıl yürütme, sebepliden sebebe doğru gerçekleşmektedir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik diğer önemli argüman ailesi, ontolojik argümandır. Ontolojik argüman; Tanrı'nın varlığının, herhangi bir duyu verisine dayanmaksızın, yalnızca soyut kavramlardan hareketle kanıtlanmaya çalışıldığı argümana denir. Ontolojik argüman, çeşitli versiyonlarıyla birlikte, Batı felsefesi geleneğinde Anselm (ö. 1109), Descartes ve Alvin Plantinga gibi düşünürler

¹¹ William Lane Craig, "The Kalam Cosmological Argument and the Hypothesis of a Quiescent Universe", **Faith and Philosophy**, C.VIII, No:1, January 1991, s. 105.

¹² W. L. Craig, "Kozmolojik Argüman", s. 130-139.

¹³ Ali İbrahimzadeh, "İbn Sina'da Sıddikîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme", Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE., Ankara, 2012, s. 136, 137.

tarafından kullanılmıştır.¹⁴ Ontolojik argümanın klasik versiyonu Anselm'e atfedilir.¹⁵ Argümanda, zihinde bulunan mükemmellik kavramından yola çıkılarak Tanrı'nın varlığına ulaşılacak istenir. Buna göre insan zihninde, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir kavram bulunmaktadır. Kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen ve tasavvur edilemeyen bu kavramın yalnızca zihinde bulunması olanaksızdır. Zira hem zihinde hem de dış dünyada var olan bir şey, yalnızca zihinde bulunan bir şeyden daha mükemmeldir. O halde kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen bir varlık var olmak zorundadır.¹⁶ Düşüncede kendisinden daha mükemmeli bulunmayan varlığın, dış dünyadaki varlığını zorunlu olarak gerektirmesi kozmolojik argümandaki gibi ontolojik değil, mantıksal bir gerektirmedir. Argümanın, zihinsel bir kavramdan hareket edilmesi ve mantıksal zorunluluk ilişkisine dayanılması nedeniyle a priori olduğu kabul edilmiştir. Bu argümanın a priori olması, salt kavramsal bir analiz yoluyla -duyusal tecrübeye başvurmaksızın- oluşturulmuş olması anlamındadır.¹⁷

Genel anlamda ontolojik argümanın başlıca özelliklerinin, mükemmel bir varlığın var olduğu iddiasının apaçık bir önerme olarak kabul edilmesi ve Tanrı'nın zorunlu varlığının, duyusal tecrübelerden bağımsız olarak (a priori) ve zihinde bulunan mükemmel varlık kavramından hareketle araştırılması olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸

Batı felsefesi geleneğindeki Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlamaların, başka bir deyişle teistik kanıtların "kozmozolojik argüman" ve "ontolojik argüman" gibi adlarla sınıflandırılması Kant'a dayanmaktadır.¹⁹ Kant'ın yaptığı adlandırma ve tasnif, onun klasik metafizik sistemlere yönelik tutumunun bir parçasıdır. Bu nedenle Kant, Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanları, argümanların dayandığı metafizik sistemleri eleştirmek için sınıflandırır. Kant'ın bakış açısıyla metafizik sistemler, gerçek bilgi elde etmeyi sağlamayan spekülasyonlar alanıdır. Bu görüşünü

¹⁴ Adnan Aslan, **Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar**, s. 21.

¹⁵ M. Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 130, 131.

¹⁶ Graham Oppy, "Ontolojik Argüman", **Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Meseleler**, ed. Paul Copan, Chad Meister, çev. Aydın Çavdar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 164, 165; Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 131.

¹⁷ Alpyağıl, "Tanrı'nın Varlığı Hakkında Deliller/Doğal Teoloji: Giriş", s. 250, 251.

¹⁸ İbrahimzadeh, "İbn Sina'da Sıddikîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme", s. 178.

¹⁹ Engin Erdem, **Varlıktan Tanrı'ya**, s. 12.

kanıtlamak için o, metafizik sistemlerin öyle ya da böyle bir parçası olan teolojik meseleleri ve ezcümle Tanrı kanıtlamalarını inceler.²⁰ Dolayısıyla Kant'ın tasnif ve değerlendirmeleri, kendi felsefe sisteminin bir uzantısı olarak anlaşılmalıdır. Bunun anlamı, kozmolojik ve ontolojik argüman gibi adlandırma ve tasniflerin Kant'ın metafiziğe ilişkin eleştirel anlayışıyla yakından ilgili olduğudur.

Kant, metafiziğin bir bilim olup olamayacağına yönelik epistemolojik bir soruşturma yaparken²¹ Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlamaları a priori ve a posteriori şeklinde iki kısma ayırır. A priori kanıtlar salt kavramlardan hareketle oluşturulmuş kanıtlarken, a posteriori kanıtlar tecrübe dünyasını başlangıç noktası alan kanıtlardır. Kant, a priori kanıtların örneği olarak Anselm'in ontolojik argümanını ele alır. Bu kanıtta dış gerçeklikte veya tecrübe dünyasında karşılığı olmayan “mükemmellik” ve “zorunluluk” gibi kavramlar kullanılır. Kant'a göre bu kavramlar insan bilgisinin dışında kalan bir varlık alanına ilişkin kurgusal soyutlamalar olduğundan, buradan hareketle oluşturulacak herhangi bir Tanrı kanıtlaması da anlamsız ve içeriksiz olacaktır. Dolayısıyla Kant'a göre ontolojik argüman, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada geçersizdir.²²

Kant'ın ontolojik argümana yönelik eleştirilerini, bu argümanı “ontolojik” olarak adlandırmasından hareketle anlamak mümkündür. Klasik metafizik sistemler dikkate alındığında bir şeyin ontolojik olmasının anlamı, varlığa ilişkin olması ve varlıktan hareket etmesi demektir. Oysa dikkatli bir incelemeyle Anselm'in öne sürdüğü kanıtlamanın aslında hiç de “ontolojik” olmadığı fark edilecektir. Bu adlandırmayla Kant, Anselm'in Tanrı kanıtlamasının içerikten yoksun kavramlara dayandığını ima eder. Zira Kant'a göre metafiziğin temelini oluşturan ve “genel metafizik” olarak adlandırılan ontolojik bahisler esasında spekülatiftir. Spekülatif olduğu için de insan bilgisine bir şey eklemeyen anlamsız bir uğraşıdır.²³

Kant, kozmolojik argümana yönelik eleştirisini, kozmolojik argümanı ontolojik argümana irca ederek yapar.²⁴ Ona göre kozmolojik argümanda tecrübe

²⁰ Erdem, **a.g.e.**, s. 17.

²¹ Martin Heidegger, **Kant and the Problem of Metaphysics**, çev. James Spencer Churchill, Bloomington, Indiana University Press, 1968, s. 21.

²² Aslan, **Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar**, s. 32-36.

²³ Erdem, **Varlıktan Tanrı'ya**, s. 105, 257-259.

²⁴ Immanuel Kant, “Felsefî Teolojiye Giriş”, çev. Mehmet Sait Reçber, **Felsefe Dünyası**, C.XL, No:2, 2004, s. 159; Erdem, **Varlıktan Tanrı'ya**, s. 259.

dünyası hareket noktası alınıyor gibi görünse de aslında ontolojik argüman gibi a priori bir boyutu bulunmaktadır. Argümanda yer alan bir dış gerçekliğin ikrarı ve buna bağlı olarak bu gerçekliğin ya mümkün bir varlık yahut zorunlu bir varlık olduğuna yönelik önermeler, tecrübe dünyasının varsayılmasına dayanır. Bu nedenle kozmolojik argüman a posteriori bir nitelik taşımaktadır. Ancak esasında tecrübe dünyasını gözlemlemeye dayanmadığı için a priori niteliklidir.²⁵ Dolayısıyla ontolojik argümana yönelik yapılan eleştiri kozmolojik argüman için de geçerli olacaktır.²⁶

Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak Kant sonrasında pek çok Batı filozofu tarafından lehte ve aleyhte birbirinden farklı argümanlar ve eleştiriler yapılmıştır.²⁷ Ancak bu argümanlar ve argümanlara yönelik eleştiriler büyük oranda Kant'ın ortaya koyduğu çerçeve içinde kalmıştır. Burada konumuz açısından son derece önemli bir probleme dikkat çekmek gerekmektedir. Batı felsefesi geleneğinde, özellikle Kant sonrası dönemlerden günümüze değin Tanrı'nın varlığına ilişkin tartışmalar, Kant'ın metafizik eleştirilerinin açıkça veya zımnen kabulüne dayanmıştır. Bu kabulden hareketle filozoflar, Kant'ın şablonu üzerinden geliştirdikleri argümanlar ileri sürerek bir şekilde Kantçı perspektifi muhafaza etmişlerdir. Buradan çıkarılacak sonuç, başka bir düşünsel havza içinde gelişen felsefelerin, Kantçı perspektifle incelenmesinin doğuracağı sorunlara dikkat etmek gerektiğidir.²⁸

İslâm düşüncesi geleneği söz konusu olduğunda, Tanrı'nın varlığına ilişkin pek çok kanıtlamanın bulunduğu ve bu kanıtlamaların, filozofların felsefi yaklaşımlarını önemli ölçüde yansıttığını belirtmek gerekir. İslâm düşüncesi geleneğinde, Kelâm felsefe ekollerinin çeşitli versiyonlarıyla “hudûs kanıtı” ve “nizam kanıtı”²⁹; Meşşâî filozofların “imkân kanıtı”, “hareket kanıtı”, “inâyet kanıtı” ve “ihtira kanıtı”³⁰ gibi birçok argüman ileri sürülmüştür. Filozof ve düşünürlerin mensubu oldukları ekollere göre bu kanıtlar farklı biçimlerde, ekleme ve çıkarmalar

²⁵ Kant, “Felsefi Teolojiye Giriş”, s. 158-160; Erdem, **Varlıktan Tanrı'ya**, s. 291.

²⁶ Aslan, **Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar**, s. 65.

²⁷ Detaylı bir değerlendirme için bkz.: Aslan, **Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar**, s. 69-83.

²⁸ Erdem, **Varlıktan Tanrı'ya**, s. 24, 257.

²⁹ Nizam kanıtı hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz.: Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014, s. 60-70; Bekir Topaloğlu, **İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001, s. 104-107, 140-146.

³⁰ İnâyet ve ihtira kanıtları hakkında bilgi edinmek için bkz.: Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2013, s. 247-251.

yapılıp, eleştiriler yöneltilerek veya eleştirilere cevap verilerek savunulmuştur. Bu kanıtlamalar içinde en fazla ilgi gören İbn Sînâ'nın imkân kanıtı ve "sıddîkîn kanıtı", Gazzâlî'de yetkin halini bulan hudûs kanıtı, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) inâyet ve ihtira kanıtları olmuştur.

İslâm düşüncesi geleneğinde ilk dönemlerden beri, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlamaların çeşitli açılardan birçok tasnifi yapılmıştır. Bu tasnifler kimileyin Tanrı'nın varlığının kanıtlanabilir olup olmadığı dikkate alınarak kimileyin düşünürlerin mensubu oldukları ekoller üzerinden ve bazen de her iki yaklaşıma ilaveten kanıtlamaların kesinliği veya benimsenen metodoloji (aklî, tecrübî; aklî ise burhanî olup olmadığı gibi) açısından yapılmıştır. Sözelimi İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığı meselesine yönelik İslâm düşünce tarihinde dört aslî yaklaşımın bulunduğunu dile getirir: 1. Haşeviyye gibi Tanrı'nın varlığının ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini savunanlar, 2. Eş'arî kelâmcıları gibi Tanrı'nın varlığının, imkân ve hudûs kavramlarından hareketle, akıl yoluyla kanıtlanabileceğini savunanlar, 3. Sûfiler gibi keşf ve müşâhede yoluyla Tanrı'nın bilinebileceğini savunanlar, 4. Mu'tezile gibi Eş'arîlere benzer bir düşünceye sahip olanlar.³¹

İbn Rüşd'ün ikinci grup altında değerlendirdiği yaklaşıma Meşşâî, İshrâkî ve hikmet-i müteâlîye geleneklerinin yaklaşımlarını ekleyip hareket noktası yapmak mümkündür. Ayrıca son grup olan Mu'tezile düşünürleri de ikinci gruba dahil edilebilir.³² Buradan hareketle Tanrı'nın varlığının akıl yoluyla kanıtlanabileceği fikrinin, ikinci yaklaşımın ortak özelliği olduğu söylenebilir. Ancak bu yaklaşımda Tanrı'nın varlığı, çeşitli düşünsel arkaplanların (veya felsefe sistemlerinin) kavramsal çerçevesinden hareketle kanıtlanmaya çalışılır.³³ Dolayısıyla kullanılan yöntem ve kavramsal yapıların, kanıtların farklılıklarının doğal bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu nedenle filozofların, kanıtlarının geçerlilik ve eksiksizliğini

³¹ İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004, s. 143-163; Macid Fahri, "İslamda Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I**, ed. Recep Alpyağıl, çev. Mehmet Dağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 256.

³² Nitekim İbn Rüşd, Eş'arî ve Mu'tezilî düşünürlerin benzer olduklarını söyleyerek aslında aynı çatı altında değerlendirmeye imkân tanır. Ayrıca Eş'arî yaklaşım içinde İbn Sînâ'yı da inceler. Bu nedenle İbn Sînâî anlamda Meşşâî felsefenin yaklaşımı, aklî araştırma yoluyla Tanrı'nın varlığına ulaşma fikrine sahip olması anlamında ikinci gruba yerleştirilebilir. İbn Rüşd'ün bu minvaldeki değerlendirmeleri için bkz.: İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri**, s. 158, 163.

³³ Alpyağıl, "Tanrı'nın Varlığı Hakkında Deliller/Doğal Teoloji: Giriş", s. 251.

sağlamak adına büyük çabalar harcadıkları göze çarpmaktadır. Bu çabaların İslâm düşünce tarihi açısından en önemlilerinden biri İbn Sînâ'nın özellikle **el-İşârât ve't-tenbîhât** adlı eserinde çizdiği çerçevedir. İbn Sînâ yapıtında, Tanrı kanıtlamalarının yöntem ve içerik açısından nasıl yetkin bir özelliğe kavuşturulabileceğine dair analizler yapar. Ona göre Tanrı kanıtlamalarının dayanağını oluşturması gereken temel çerçeve varlıktır.³⁴ İbn Sînâ ve sonraki dönem filozoflarının büyük oranda benimsedikleri metafiziğin konusunun “varlık olması bakımından varlık” olduğu görüşü, bu çerçevenin meseleleri ve problem alanlarını incelerken referans noktası olarak alınması ve aynı şekilde Tanrı'ya ilişkin bahislerin metafiziğin meselesi haline getirilmesi, Tanrı'nın varlığına ilişkin tartışmaları belirleyen perspektif olmuştur. Dolayısıyla İbn Sînâ ve sonraki filozoflar açısından Tanrı hakkında araştırma yapmak metafizik disiplininin görevidir.³⁵ Metafiziğin konusunu ise varlık oluşturduğundan, metafizik disiplinine ait bir meseleyi araştırmak, ontolojik bir yaklaşımı benimsemeyi gerekli kılmaktadır.

Yine İbn Sînâ ve sonraki filozoflar açısından bakıldığında, Tanrı'nın varlığını ontolojik bir perspektifle incelemek, aklî bir yöntem benimsemekle mümkündür. Bu yöntemin adı burhandır.³⁶ Ancak burhanî yöntemin farklı türleri bulunduğu dikkate alındığında, kesinliği garanti edecek bir yol seçilmelidir. Bu yol ise sebepliden (ma'lûl/eser) hareketle sebebe (illet/müessir) ulaşmakla değil, sebepten hareketle sebepliye ulaşmakla mümkün olan burhanî yöntemdir.³⁷

Genel olarak İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu çerçevede, ideal bir Tanrı kanıtlamasının içermesi gereken iki temel özellik olduğu vurgulanmaktadır: 1. Varlıktan hareket edilmesi, 2. Burhanî yöntemin kullanılması.³⁸ **el-İşârât** şârihi

³⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, çev. Muhittin Macit v.d., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 133; Erdem, **Varlıktan Tanrı'ya**, s. 178.

³⁵ İslâm düşüncesi geleneğinde metafiziğin konusunun ne olduğu ve metafiziğin konusunun belirlenmesinde Tanrı'nın konumunun nerede yer aldığına dair bilgi için şu çalışmalara bkz.: İlhan Kutluer, **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 61-86; Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme”, **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü** içinde, ed. Mehmet Vural, Ankara, Elis Yayınları, 2009, s. 49-82; Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM yayınları, 2014, s. 606-649.

³⁶ İlhan Kutluer bu anlayışı, “... burhân metodolojik bakımdan ilmiliğin, epistemolojik bakımdan kesinliğin kriteridir.” şeklinde ifade eder. İlhan Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 158.

³⁷ Bu yöntemin ne olduğuna ilişkin tartışmalar sonraki başlıklarda incelenecektir.

³⁸ Mutahharî, **Şerh-i Manzûme**, s. 294, 311.

Nasîrüddin Tûsî, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu çerçeveden hareketle Tanrı kanıtlamalarına ilişkin genel bir ayrım yapmıştır. Ona göre İbn Sînâ'nın zikrettiği nitelik ve özelliklere sahip bir Tanrı kanıtlamasını kullanan filozoflar “ilâhiyyûn” olarak adlandırılırlar.³⁹ İlâhî bir filozof olmak, Tanrı'nın varlığına ilişkin meselelerde metafizikten hareketle araştırma yapmak demektir. Elbette Tanrı'nın varlığını metafiziğin bir meselesi olarak incelemek, Tanrı'nın varlığının hangi disiplinde incelenmesi gerektiğine dair bir tercihi yansıtmaktadır. Daha önceleri, Aristoteles ve Aristotelesçi gelenekte Tanrı, doğa bilimlerinde (tabîiyyât) kanıtlanmaya çalışılarak incelenmişti. Doğa bilimlerinde bir mesele olarak ele alınıp varlığı kanıtlandığı varsayılan Tanrı, metafiziğin konusu veya konularından biri olmuştu.⁴⁰ Oysa İbn Sînâ ve Tûsî açısından Tanrı'yı doğa bilimleri içinde incelemek, çerçevesinin çizildiği şekliyle Tanrı'nın varlığını garanti altına alacak kesinlikte bir sonuca ulaştırmayan bir yöntem ve perspektifi benimsemek anlamına gelir. Tam da bu nedenle Tûsî, doğa bilimleri içinde Tanrı'yı kanıtlamaya çalışan filozofları “tabîiyyûn” olarak adlandırır.⁴¹ Tabiatçı filozoflarla aynı perspektiften hareket ettiklerini düşündüğü kelâm düşünürlerini ise “mütekellimûn” şeklinde adlandırarak tasnifine dahil eder. Tabiatçı filozoflar ve kelâmcılar Tanrı'nın varlığını, hareket kavramı veya evrendeki değişim (teğayyür) ve cisimlerin sonradan var olmasını (hudûsü'l-ecsâm) incelemek suretiyle kanıtlamaya çalışırlar.⁴² Dolayısıyla yöntemleri de sebepliden sebebe ulaşmayı sağlayan bir yöntem şeklindedir.

Tûsî'nin tasnifine göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan filozofların en temelde üç grup oldukları söylenebilir: 1. Mütekellimûn, 2. Tabîiyyûn, 3. İlâhiyyûn. Tanrı'nın varlığının, evrendeki değişim veya cisimlerin sonradan var olmasından hareketle ve sebepliden sebebe doğru bir yol izlenerek kanıtlanmaya çalışıldığı

³⁹ Nasîrüddin Tûsî, *el-İşârât ve't-tenbîhât me'a's-Şerhi't-Tûsî ve Kutbiddîn er-Râzî I-III*, C.III, Kum, Neşrü'l-Belâğa, 2014, s. 66.

⁴⁰ Ömer Mahir Alper, “Avicenna's Conception of the Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No:16, 2007, s. 99.

⁴¹ “Tabîiyyûn”un buradaki kullanımının, “maddecî” veya “naturalist” anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Tûsî'nin tabiatçı filozoflar ile kastettiği şey, fizikte Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan kimselerdir. Bkz.: Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a I-IX*, C.VI, Kum, Mektebetü'l-Mustafavî, 1989, s. 44; Mutahharî, *Şerh-i Manzûme*, s. 337. Ayrıca “ilâhiyyûn” ve “tabîiyyûn” ayrımından hareketle yapılan bu tasnifin İbn Sînâ'nın *Ta'likât* adlı yapıtında yer aldığı söylenmelidir. Bkz.: İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kum, Mektebu'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1983, s. 56.

⁴² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 66.

kelâmcıların argümanı “hudûs kanıtı” olarak adlandırılmıştır. Hareket kavramının analiz edildiği ve sebepliden sebebe doğru gidilen bir yolun kullanılarak Tanrı’nın kanıtlandığı tabiatçı filozofların argümanı “hareket kanıtı” olarak adlandırılmıştır. Metafizik disiplinin konusu olan varlığın bizzat kendisinin analiz edildiği ve sebepten sebepliye doğru gidilen bir yöntemin kullanılarak Tanrı’nın kanıtlandığı ilâhî filozofların argümanı ise “sıddîkîn kanıtı” olarak adlandırılmıştır.⁴³

İbn Sînâ, sıddîkîn kanıtını sistematik bir şekilde düzenleyerek öne süren ilk filozof olmuştur. İbn Sînâ, bu kanıtı “sıddîkîn”⁴⁴ şeklinde adlandırmakla dinî bir göndermede bulunmak istemiştir. Ona göre sıddîkîn kanıtının kaynağı Kur’ân’da yer almaktadır. **el-İşârât**’ın Dördüncü Namat’ında şu şekilde açıklar:

Zaten bunun benzerlerine ilahî kitapta şöyle işaret edilir: “Onlara ayetlerimizi afakta ve nefislerinde göstereceğiz!” Biz bu hükmün bir kavim için olduğunu söylüyoruz. Sonra şöyle der: “Rabbinin her şeye şahit olması sana yetmez mi?” Biz diyoruz ki bu, O’nun üzerine değil O’nu şahit getirmek isteyen en doğruların (sıddıkların) hükmüdür.
(ve ilâ misli hâzâ uşîru fi’l-kitâbi’l-ilâhî se-nurîhim âyâtînâ fi’l-âfâk ve fi’l-enfusihim ekûlu hâzâ hükm li-kavmin sümme yekûlu ev lem yekfi bi-rabbike ennehu ‘alâ külle şeyin şehîd ekûlu inne hâzâ hükmü’s-sıddîkîn ellezîne yesteşhedûne bih lâ ‘aleyh.)⁴⁵

⁴³ Tûsî, **a.g.e.**, s. 66, 67.

⁴⁴ Sebzevârî, Arapçada “sıddîkîn”in tekili olan “sıddîk” sözcüğünün, doğru olan anlamında “sâdık” ism-i failinin mübâlağa sığası olduğunu belirtir. “Söz, davranış ve inançta doğru olmayı gerektiren kimse” demektir. Ona göre sıddîkîn olmayan yollardan hareketle Tanrı’yı ispatlamaya çalışan kimselerin düşünceleri hata ve yanlışlara açık olduğundan ve fakat sıddîkîn yoluyla hareket edenlerin düşünceleri dış dünyaya uygun düştüğünden (mutâbık olduğundan) dolayı bu şekilde adlandırılmıştır. Bkz.: Hâdî Sebzevârî, “Hâşiyetü’l-Esfâr”, **el-Hikmetü’l-Müte‘âliye fi’l-esfârî’l-akliyyeti’l-erba‘a I-IX** içinde, C.VI, Kum, Mektebetü’l-Mustafavî, 1989, s. 13. İslâm düşüncesi geleneğinde bu kanıtlama, sıddîkîn kanıtı adıyla meşhur olmuş ve bu şekilde kullanılmıştır. Bu adlandırma her ne kadar argümanın muhtevasını niteleyen felsefî bir terim olmasa da filozof ve düşünürler tarafından çeşitli açıklamalar yapılarak -Sebzevârî’nin açıklamalarında da görüldüğü gibi- bir tür terim anlam kazandırılmıştır. Ancak Engin Erdem, bu adlandırmanın, kanıtlamanın felsefî içeriğini yansıtan bir terim olmadığını söyler ve “metafizik delil” şeklinde adlandırmanın daha teknik bir adlandırma olacağını savunur. Biz, bu önerinin yerinde olduğunu düşünsek de (elbette terminolojik açıdan “delil” denilemeyeceği için “metafizik kanıt” demek şartıyla) filozofların kendi adlandırmaları ve bu minvaldeki açıklamalarına sadık kalarak “sıddîkîn kanıtı” adlandırmasını korumayı tercih ettik. Engin Erdem’in önerisi için bkz.: Erdem, **Varlıktan Tanrı’ya**, s. 273, 274.

⁴⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 133.

Bu pasajda İbn Sînâ, Fussilet Sûresi'nin 54. ayetini iktibas ederek Tanrı kanıtlamaları için çeşitli yolların bulunduğunu ima eder. Buna göre (i) dış dünyayı (ayette “âfâk”) ve (ii) kendi nefislerini (ayette “enfus”) incelemek suretiyle Tanrı'nın varlığına kanıt getirmeye çalışan bir grup düşünür bulanmaktadır. İbn Sînâ, bu iki yolu kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan filozofları bir çatı altında değerlendirerek (li-kavmin) aslında daha alt bir mertebede yer aldıklarına (her ne kadar onların kanıtlama yolları da geçerliyse de) dikkat çeker. Ardından ayetin devamında yer alan “Rabbinin her şeye şahit olması sana yetmez mi?” ifadesinin siddîkların izlediği yola işaret ettiğini belirtir. İbn Sînâ'ya göre bu ayette, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasında “yaratılmışlar”ın merkeze alındığı ve dolayısıyla sebepliden sebebe gidilen bir yol bulunduğuna işaret edildiği gibi, bu yoldan daha etkili ve doğru başka bir yolun bulunduğuna dikkat çekilir: Tanrı'nın varlığından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak. İşte İbn Sînâ'ya göre böylesi bir yol izlemenin felsefedeki karşılığı, varlığın bizzat kendisini inceleyerek varlığın zorunluluğuna (vücûbu'l-vücûd) ulaşmaktır. Nitekim İbn Sînâ alıntıladığımız pasajın hemen öncesinde şu ifadeleri kullanır:

el-Evvel'in ispatını, birliğini, eksikliklerden beriliğini açıklayan beyanımızın, nasıl varlığın kendisinden başkasını derinliğine düşünmeye ihtiyaç duymadığını iyice düşün! Her ne kadar O'na delil olsa da O'nun yaratması ve fiilini değerlendirmeye de nasıl ihtiyaç duyulmayacağını düşün. Fakat bu konu ne kadar üstün (şerefli) ve güvenilirirdir, yani varlığın halini değerlendirip varlık olması bakımından varlık O'na şahit getirildiğinde, O da bundan sonra varlıkta kendisinden sonraki diğerleri üzerine şahitlik yaptığında (ki üstünlüğü kastediyorum)!

(Teemmel keyfe lem yehtec bi-beyâninâ li-sübûti'l-evvel ve vahdâniyyetih ve berâtiḥ ‘ani'l-simât ilâ teemmel li-ğayr nefsi'l-vücûd ve lem yehtec ilâ i'tibâr min halkih ve fi'lih ve in kâne zâlike delîlen ‘aleyh lâkin hâze'l-bâb eṣraf ve evsak ey izâ ba'd zâlike ‘alâ sâir mâ ba'deh fi'l-vücûd.)⁴⁶

⁴⁶ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 133.

İbn Sînâ bu pasajda varlığın kendisinin araştırılması yoluyla Tanrı'nın varlığı ve birliğini kanıtlamanın mümkün olduğunu belirtir. Hemen sonra Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın, sebepliden hareketle sebebe ulaşıldığı (o, bunu Tanrı'nın yaratması ve fiilinden hareket etmek şeklinde ifade etmiştir) başka bir yolunun daha bulunduğu işaret eder. Ancak varlığın kendisinin incelenerek Tanrı'nın kanıtlanmaya çalışıldığı yolun daha sağlam (اوثق) ve daha üstün (اشرف) olduğunu vurgular. Tûsî'ye göre bu yolun daha sağlam ve üstün olmasının nedeni, kesinliğe ulaştırmadaki başarısıdır.⁴⁷

İbn Sînâ ve daha sonra Tûsî'nin genel hatlarını çizdikleri ve felsefî açıdan değerlendirerek sınıflandırdıkları Tanrı kanıtlamaları, özellikle Meşşâî tarzda felsefe yapan filozofların benimsedikleri bir anlayışa dönüşmüştür. Molla Sadrâ'nın ortaya çıkmasıyla birlikte bu anlayış kısmî bir dönüşüme uğramıştır. Sadrâ, kendi felsefî yaklaşımı etrafında değerlendirdiği Tanrı kanıtlamalarına ilişkin yeni açılımlar sağlamıştır. Ona göre en sağlam ve kesin şekilde Tanrı'nın varlığını kanıtlamak, katedilen yol ve ulaşılmak istenen hedefin özdeş olmasıyla mümkündür.⁴⁸ Yol ve hedefin özdeşleştiği bir Tanrı kanıtlaması ise burhanda yer alan orta terimin (hadd-i vasat)⁴⁹ bizzat Tanrı'nın kendisi olmasıyla gerçekleşir. İşte böyle bir kanıtlama sıddıkların yoludur. Molla Sadrâ'nın terminolojisinde bu yolun takipçileri “rabbâniyyûn” olarak adlandırılan filozoflardır. Rabbânî filozoflar önce (i) varlığı inceler, ardından (ii) varlığın sâbit ve gerçekleşmiş bir şey olduğunu kabul eder ve nihayet (iii) varlığın asıl olduğu sonucuna ulaşırlar.⁵⁰

⁴⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 66.

⁴⁸ Sadrâ, *Esfâr*, C.VI, s. 13, 14.

⁴⁹ Bu terim, metodolojinin inceleneceği başlıkta açıklanacaktır.

⁵⁰ Sadrâ, *Esfâr*, C.VI, s. 14. Varlığın asıl oluşu meselesi, hikmet-i müteâliyenin en temel iddialarından biridir. Birçok öteki felsefî problem bu iddia çerçevesinde incelenir. Bu mesele, İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet arasında yaptığı ayrımı dayanır. Buna göre dış dünyada bulunan bir nesneden elde edilerek zihinde ayrıştırılan varlık ve mahiyet kavramlarının misdâkı tespit edilmeye çalışıldığında bir sorunla karşılaşılır: Dış dünyada tek bir nesne varken, bu nesneden iki farklı kavram elde edilmiştir. Öyleyse bu iki kavramdan hangisi dış dünyada bulunan nesneye karşılık gelir? Daha terminolojik bir söyleyişle bu iki kavramdan hangisi hakikî anlamda dışsal etkilerin kaynağına (menşe'-i âsâr-i hâricî) işaret eder? Eğer zihin dışındaki gerçekliği varlık oluşturuyorsa varlığın asıl; aksi durumda mahiyetin asıl olduğu söylenir. Sadrâ'ya göre dış dünya varlıktan ibaret olup mahiyetler olarak tasavvur edilen tüm şeyler yalnızca zihinsel soyutlamalardır. Sebzevârî de Sadrâ'ya katılarak varlığın asıl; mahiyetin ise itibârî olduğunu düşünür. Bu noktada Sebzevârî'nin varlığın asıl oluşu iddiasına katkısı, onun bu iddiayı temellendirmek için ileri sürdüğü kanıtlamalarda aranmalıdır. Çeşitli eserlerinde -Sadrâ'dan farklı olarak- altı yeni kanıt sunarak varlığın asıl oluşu fikrini güçlendirmeye çalışmıştır. Sebzevârî açısından varlığın asıl oluşu meselesi ve bu meseleye ilişkin kanıtlara dair ayrıntılı bilgi edinmek için şu eserlere bkz.: Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.II, s. 64-76; a. mlf., *Esrâru'l-hikem*, s. 65-67; a.

Sadrâ'ya göre Tanrı'nın varlığına ulaştıran tek yol, rabbânî filozofların takip ettikleri yoldan ibaret değildir.⁵¹ Bu yolun dışında yolcu, yol ve hedefin ayrı olduğu bir kanıtlama biçimi daha vardır. Böylesi bir kanıtlama biçiminde filozof (yolcu), imkân, hudûs ve hareket gibi kavramlar aracılığıyla (yol) Tanrı'nın varlığına (hedef) ulaşır. Burada yolun hedeften ayrı olması, Tanrı'nın varlığına ulaştıracak dayanağın, Tanrı'dan farklı bir şey olması anlamındadır. Bu nedenle yolcu, yol ve hedefin birbirinden farklı olduğu bir yöntemle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmak, sıddıkların yolundan daha alt mertebede yer alan bir yaklaşımı benimsemek demektir.⁵²

Sadrâ'nın tasnifinde üçüncü bir yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımda yolcu ve yol bir ve aynıyken hedef, yolcu ve yoldan farklıdır. Burada filozof (yolcu), kendi varlığını (yol) araştırmak suretiyle Tanrı'nın varlığına (hedef) ulaşır. Filozof, kendi varlığını dayanak noktası yaptığı için yolcu ve yol özdeş; ancak hedef farklı olmuş olur. Böyle bir Tanrı kanıtlamasının örneği, insan nefsinin hareketi analiz edilerek öne sürülen kanıtlamadır.⁵³

Sadrâ yolcu, yol ve hedef sözcükleriyle sembolize ederek sınıflandırdığı Tanrı kanıtlamlarını, başka bir açıdan, bu kez Tûsî'nin yaptığı adlandırmaları kullanarak farklı bir tasnifini yapmıştır. Bu tasnifte (1) sıddîkîn kanıtı adı altında; (i) rabbâniyyûn olarak adlandırdığı ve hakikî anlamda sıddîkîn kanıtı sayılması gerektiğini iddia ettiği Tanrı kanıtlamasını, (ii) İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta öne sürdüğü zorunluluk (vücûb) ve imkân kanıtını, (iii) Sühreverdî'nin **Mutârahât** adlı eserindeki Tanrı kanıtlamasını,⁵⁴ (iv) Tûsî'nin imkân kanıtını,⁵⁵ ve (v) Fars kökenli

mlf., "Hâşiyetü'l-Esfâr", C.VI, s. 58; Mutahharî, **Şerh-i Manzûme**, s. 35-47; Rezî Şîrâzî, **Dershâ-yi Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 30-60; İzutsu, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, s. 89-209.

⁵¹ Nitekim Sebzevârî, Tanrı'nın varlığına ilişkin yapılan kanıtlamaların çokluğuna dikkat çekmek için tasavvuf geleneğinde sıkça kullanılan bir özdeşi aktarır: "İnsanların nefesleri adedince Tanrı'ya giden yollar vardır." Bkz.: Sebzevârî, "Hâşiyetü'l-Esfâr", C.VI, s. 12; a. mlf., **Şerhu Du'âi's-sabâh**, ed. Mustafa Âl-i Merhûn, y.y., Müessesetü'l-Mustafâ, y.y., s. 39.

⁵² Sadrâ, **Esfâr**, C.VI, s. 13, 14; Abdullah Cevâdî Âmulî, "el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erba'a Cilt 6", (Çevrimiçi) www.shiadars.ir, Ders No:1, 05 Temmuz 2021.

⁵³ Sadrâ, **Esfâr**, C.VI, s. 44; Cevâdî Âmulî, "el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erba'a Cilt 6", Ders No:1.

⁵⁴ Sühreverdî'nin argümanı için bkz.: Şehâbeddin es-Sühreverdî, "Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât", **Mecmûa-i Müsennefât-i Şeyh-i İsrâk I-IV** içinde, tsh. Henry Corbin v.d., C.I, Tahran, Müessesese-i Mütâlaât ve Tahkîkât-i Ferhengî, 1993, s. 386, 387.

⁵⁵ Sadrâ'nın Tûsî'ye nispetle sıddîkîn kanıtı altında incelediği imkân kanıtı, Tûsî'nin **Tecrîdû'l-i'tikâd** adlı eserinin "fi İsbâtî's-Sânî" başlığı altında ele aldığı kanıtlamadan farklıdır. Tûsî'nin bu kanıtlaması, aynı eserin "fi'l-İllet ve'l-ma'lûl" başlığında öne sürdüğü bir kanıtlamadır. İlki,

filozoflardan birinin öne sürdüğü Tanrı kanıtlamalarını⁵⁶ bir argüman ailesi olarak incelemiştir.

Rabbânî filozofların, Sadrâ'nın sistemleştirdiği şekliyle bir metafizik anlayışa sahip olduklarını söylemek mümkündür. Ayrıca Sadrâ bu tabirle, felsefesine irfânî bir renk katmak istemiştir. Böylelikle felsefî projesi olan burhân ve irfân arasındaki birliktelik ve uyuma gönderme yapmaya çalışmıştır. Ona göre rabbânî filozofların Tanrı kanıtlaması, İbn Sînâcı anlamda sıddîkîn kanıtından farklıdır. Her ne kadar İbn Sînâcı Tanrı kanıtlaması sıddîkîn kanıtı olarak adlandırılrsa da Sadrâ'ya göre bu kanıtlama gerçek anlamda sıddîkîn kanıtı değildir. Bunun yerine “zorunluluk ve imkân kanıtı” olarak adlandırılmasının daha doğru olacağını düşünür.⁵⁷ Yine Sadrâ, kendi kanıtlamasını Sühreverdî'nin Tanrı kanıtlamasıyla kıyaslar. Sadrâ'ya göre Sühreverdî'nin Tanrı kanıtlaması, içerik bakımından kendisinin öne sürdüğü kanıtlamaya benzese de temel aldığı ontolojik terminoloji bakımından farklılaşır.⁵⁸ Hafri'nin argümanları ise pek çok problem barındırdığı için sıddîkîn kanıtı sayılamaz.⁵⁹

Sadrâ, sıddîkîn kanıtları altında toplayarak incelediği argümanların ardından tasnifine (2) “ilâhiyyûn” adını verdiği ve cisimlerin bileşik yapılarıyla imkân kavramı arasında irtibat kurulduğu iki farklı kanıtlamayı ekler. Bu kanıtlamalardan birinde, önce Tanrı'nın varlığı, ardından birliği ispatlanmaya çalışılır. Öteki kanıtlamada ise önce Tanrı'nın bir ve yalın olduğu, daha sonra var olduğu ispatlanmaya çalışılır. Sadrâ'nın ilâhî filozofların yolu olarak adlandırdığı bu sınıf, Tûsî'nin ilâhî filozofların yolu olarak tanıttığı gruptan farklılık arz etmektedir. Tûsî'de ilâhî filozofların kullandıkları Tanrı kanıtlaması, sıddîkîn kanıtıyken

“zorunluluk ve imkân kanıtı” olarak adlandırılan ve İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta kullandığı kanıtlama olarak kabul edilmiştir. İkincisi ise “imkân kanıtı” olarak adlandırılıp Tûsî'ye ait orijinal bir argüman olduğu ileri sürülmüştür. Hatta Lâhîcî, imkân kanıtının diğer kanıttan daha güçlü bir argüman olmasına rağmen, Tûsî'nin “fi İsbâti's-Sânî” başlığı altında incelememiş olmasının şaşkınlık verici olduğunu ifade eder. Bkz.: Abdurrezzâk Lâhîcî, **Şevâriku'l-ilhâm fî Şerhi Tecrîdi'l-kelâm**, thk. Ekber Esed Alizâde, C.V, Kum, Müessesetü'l-İlmâmî's-Sâdık, 2004, s. 71.

⁵⁶ Sadrâ'nın Fars kökenli filozoflardan biri ile kastettiği, Şemseddîn el-Hafri'nin Tanrı kanıtlamasıdır. Hafri'nin öne sürdüğü 4 farklı kanıtlama bulunmaktadır. Bkz.: Şemseddîn el-Hafri, **Ta'lika ber İlâhiyyât-i Şerh-i Tecrîd-i Mollâ Ali Kûşçî**, tsh. Firûze Saetçiyân, Tahran, Merkez-i Pejûheşi-i Mirâs-i Mektûb, 2004, s. 93-95.

⁵⁷ Sadrâ, **Esfâr**, C.VI, s. 26, 27.

⁵⁸ **a.g.e.**, s. 16, 17.

⁵⁹ Sadrâ'nın, Hafri'nin kanıtının sıddîkîn kanıtı sayılıp sayılamayacağına ilişkin yaptığı değerlendirmeler için bkz.: Sadrâ, **Esfâr**, C.VI, s. 37-41.

Sadrâ'da siddîkîn kanıtı rabbânî filozoflara, adı geçen iki kanıtlama ise ilâhî filozoflara nispet edilmiştir.⁶⁰ Dolayısıyla Sadrâ, kendi felsefe sistemine uygun bir biçimde Meşşâî metafizik ile hikmet-i müteâliye metafiziğini ayırtmıştır. Bu ayrımın, Sühreverdî'nin filozofları “bahs” ve “teellüh” ile ilişkileri açısından sınıflandırdığı ve teellüh sahibi filozofları, bahs sahibi filozoflardan üstün tuttuğu İşrâkî yöntemin bir yansıması olduğu söylenebilir.⁶¹

Sadrâ'nın tasnifinde yer alan diğer iki grupta ise (3) tabiatçı filozofların hareketi esas alarak geliştirdikleri Tanrı kanıtlamaları ile (4) kelâmcıların cisimlerin hudûsuna dayalı olarak ileri sürdükleri Tanrı kanıtlamaları bulunmaktadır. Tabiatçı filozoflar, tıpkı Tûsî'nin sınıflandırmasında olduğu gibi, doğa bilimlerinde incelenen hareket kavramına dayanarak Tanrı'yı kanıtlarlar. Sadrâ'ya göre bu kanıtlama kendi içinde üç farklı yola ayrılır: İlki, hareketin kendisi bakımından incelenerek bir Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin varlığına ulaşıldığı kanıtlamadır. İkinci yol, semavî cisimlerin hareketlerinin incelenmesi suretiyle, daha özel bir hareketin merkeze alınarak Tanrı'nın kanıtlanmaya çalışıldığı yoldur. Üçüncü ve son yol ise insan nefsinin (nefs-i nâtika) hareketi yoluyla Tanrı'nın varlığının kanıtlandığı yoldur. Sadrâ'ya göre bu üçüncü yol, Tanrı kanıtlamaları içinde siddîkîn kanıtına en yakın olanıdır. Çünkü bu kanıtta insanın kendisini bilmesi ve bu yolla Tanrı'ya ulaşması söz konusudur.⁶² Dikkat edileceği üzere Sadrâ, tasavvufî anlayışla uyuşan bir tercihte bulunarak kanıtlamalara bir değer biçmiştir.

Sadrâ'nın şablonunda son grupta yer alan kelâmcıların Tanrı kanıtlamaları, tabiatçı filozoflara benzer şekilde fizik dünyanın araştırılmasına dayanmaktadır. Sadrâ, kelâmcıların hudûs kanıtının, kendi tezi olan tözsel hareket (hareket-i

⁶⁰ Sadrâ, **Esfâr**, C.VI, s. 41,42. Sadrâ'nın, metafizikçi filozofların Tanrı kanıtlaması olarak adlandırarak tasnifinde ayrı bir yer verdiği “ilâhiyyûn” ile ilgili bir problem göze çarpmaktadır. Sadrâ'nın bu grup altında incelediği kanıtlar her ne kadar imkân kavramını içeriyor ve bu nedenle Meşşâî filozofların imkân kanıtlarına benziyorsa da İbn Sînâ veya Tûsî'nin imkân kanıtları değildir. Sadrâ bu argümanların hangi filozoflara ait olduğuna dair bir bilgi vermemektedir. Ancak Sadrâ, bu iki argümanı Sühreverdî'nin **Mutârahât** adlı eserinden iktibas etmiştir. Karş.: es-Sühreverdî, “Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât”, s. 387, 388. Bu iki argüman **Şerhu'l-Mevâkıf**'ta kelâmcılara nispet edilerek yer almaktadır. Bu kanıtları Adudüddin İcî'den (öl. 756/1335) aktaran Cürcânî, her iki kanıtın da dönüp dolaşıp imkân kavramına dayandığından dolayı kelâmcılara nispetini sorgulamaktadır. Bkz.: Seyyid Şerîf Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi I-III**, çev. Ömer Türker, C.III, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 10-12.

⁶¹ Sühreverdî'de yöntemleri açısından filozofların dereceleri için bkz.: Şehâbeddin es-Sühreverdî, “Kitâbu Hikmeti'l-ışrâk”, **Mecmûa-i Müsennefât-i Şeyh-i İşrâk I-IV** içinde, C.II, tsh. Henry Corbin v.d., Tahran, Müesses-e-i Mütâlaât ve Tahkîkât-i Ferhengî, 1993, s. 11-13.

⁶² Sadrâ, **Esfâr**, C.VI, s. 44.

cevheriyye) perspektifiyle yorumlanmış biçimiyle “güzel bir yol (meslekün hasenün)”⁶³ olduğunu ifade etmiştir. O halde Sadrâ’ya göre kelâmcıların hudûs kanıtının Tanrı’nın varlığını kanıtlamada geçerli bir argüman olduğunu çıkarsamak mümkündür. Sonuç itibariyle Sadrâ’nın sınıflandırmasında Tanrı’nın varlığına ilişkin dört grup argüman bulunduğu söylenebilir: 1. Rabbâniyyûn veya Sıddîkûn, 2. İlâhiyyûn, 3. Tabîiyyûn, 4. Mütেকellimûn.

Sadrâ’nın Tanrı kanıtlamalarına ilişkin filozofların felsefî yaklaşımlarını merkeze alan tasnifini Hâdî Sebzevârî, kanıtların ana kavramlarını kullanarak yeniden ifadelendirmiştir. Buna göre Tanrı’yı kanıtlamanın varlık, imkân, hudûs ve hareket yoluyla gerçekleşen farklı çeşitleri bulunmaktadır. Sadrâ’nın tasnifi esas alındığında varlık yolu, rabbânî filozofların; imkân yolu, rabbânî filozofların yoluna benzeyen İbn Sînâ çizgisinin; hudûs yolu, kelâmcı filozofların ve son olarak hareket yolu, tabiatçı filozofların Tanrı’yı kanıtlama şekilleri olduğunu söylemek mümkündür. Sebzevârî’ye göre bu yollar içerisinde en doğru (esedd) ve üstünü (eşref) salt varlıktan hareketle Tanrı’ya ulaşılan sıddîkîn kanıtıdır.⁶⁴

Sebzevârî’nin Tanrı kanıtlamalarına ilişkin tasnifi, Sadrâ’nın tasnifini başka bir jargon kullanarak yeniden ifade etmesinden ibaret değildir. Sebzevârî, **Şerhu’l-Manzûme** ve **Esrâru’l-hikem** adlı eserlerinde, kendi felsefî yaklaşımı çerçevesinde farklı bir sınıflandırma yapar. Ona göre Tanrı’nın varlığına yönelik kanıtlar ileri süren dört grup filozof vardır: 1. Mütellihûn/Sıddîkûn , 2. İlâhiyyûn, 3. Tabîiyyûn, 4. Mütetekellimûn.

Sadrâ’nın terminolojisinde rabbânî filozoflar adıyla yer alan ilk sınıf, Sebzevârî’de mütellih filozoflar⁶⁵ adını almıştır. Sebzevârî’nin terminolojisinde mütellih filozoflar, hikmet-i mütelâkiye filozoflarıdır. Bu filozoflar Tanrı’yı, Sadrâ’nın çerçevesini çizdiği şekliyle varlıktan hareket ederek kanıtlarlar. Dolayısıyla kanıtlamada varlığın merkezde olduğu ve bu varlığın dış dünyada

⁶³ Sadrâ, **a.g.e.**, s. 47.

⁶⁴ Sebzevârî, “Hâşiyetü’l-Esfâr”, C.VI, s. 12.

⁶⁵ Daha önce belirtildiği gibi “teellüh”ün İslâm felsefesinde özel bir terim olarak kullanımı Sühreverdî’ye kadar gitmektedir. “Teellüh” sözcüğü Sadrâcı anlamda “metafizikte (ilm-i ilâhî) derinleşme” demektir. Dolayısıyla “mütellih”, “metafizikte derinleşen filozof” anlamına gelmektedir. Molla Sadrâ’nın böyle bir yaklaşımın zirvesi olduğu düşünüldüğünden, “Sadrü’l-mütellihîn” şeklinde nitelendirilmiştir. Heydecî, **Ta’lîka**, s. 335; Rezi Şîrâzî, **Dershâ-yi Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 136.

gerçekleşmiş (muhakkak) durumunun dikkate alındığı bir yol takip edilir. Sebzevârî'ye göre varlığın kavramsal yönünün değil, hakikat yönünün dikkate alındığı ve yine bu varlığın asıl olduğu iddiasının benimsendiği bir Tanrı kanıtlaması, siddîkîn kanıtı olmayı hak eden yegane kanıtlamadır. Ancak bu argümanın, kısa ve özlü olmak gibi bir özelliği daha bulunmaktadır. Siddîkîn kanıtının kısa ve özlü olması, kanıtlamada kullanılan öncüllerin mümkün olduğunca felsefî açıklamalardan arındırılması anlamına gelmektedir. Böylece Sebzevârî'nin yaklaşımında siddîkîn kanıtının üç temel özelliği bulunduğu ortaya çıkmaktadır: 1. Varlığın kendisinden hareket edildiği için sebepten sebepliye doğru gidilen burhan çeşidine benzer bir yöntemin kullanılması, 2. Varlık kavramının değil, varlığın hakikatinin analiz edilmesi, 3. Öncüllerin mümkün olduğunca felsefî önermelerden arındırılarak kısa ve özlü hale getirilmesi. İşte tam da bu özelliklere sahip olduğu için siddîkîn kanıtı daha sağlam (evsak), üstün (eşref) ve özlü (ahsar) bir kanıtlamadır.⁶⁶

Sebzevârî'ye göre ilâhî filozoflar, İbn Sînâcî siddîkîn kanıtını kullanan filozoflardır. Burada Sebzevârî, Sadrâ'dan farklı bir tercihte bulunmuştur. Sadrâ'da ilâhî filozofların Tanrı kanıtlaması, İbn Sînâ'nın siddîkîn kanıtı değildir. Sebzevârî ise ilâhî filozofların, İbn Sînâcî siddîkîn kanıtını kullanan filozoflar olduğunu söyleyerek Tûsî'yle aynı şekilde düşünmüştür. Ancak Tûsî'den farklı olarak bu grup, ikinci sırada yer alıp müttellih filozoflardan sonra gelmektedir.⁶⁷ Bunun anlamı, ilâhî filozofların Tanrı kanıtlamasının, müteellih filozofların Tanrı kanıtlamasından değer bakımından daha alt bir mertebede yer aldığıdır.

Sebzevârî'nin Tanrı kanıtlamalarına ilişkin tasnifinde üçüncü sırada tabiatçı filozoflar bulunmaktadır. Sebzevârî, bu filozofların hareket kavramına dayanarak Tanrı'yı kanıtlamaya çalıştıklarını söylemekle Tûsî ve Sadrâ'ya katılmış olur. Yine Sadrâ gibi Sebzevârî de hareket kavramı etrafında yapılan Tanrı kanıtlamasının üç

⁶⁶ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 506; a. mlf., *Esrâru'l-hikem*, s. 76; İbn Sînâ, siddîkîn kanıtının değerini göstermeye çalışırken daha sağlam ve üstün olduğunu belirten iki nitelik sıralamıştı. Sebzevârî'nin bu iki niteliğe daha kısa/özlü (اخصر) olma niteliğini eklemesinden, siddîkîn kanıtının çerçevesine yeni bir özellik kazandırdığı anlamını çıkarsamak mümkündür. Aynı ifadeyi Lâhîcî de kullanmıştır. Fakat Lâhîcî, kanıtlamanın özlü olmasını, evrenin hâdis veya hareketli olmasının araştırılmasına gerek duyulmaması olarak anlar. Sebzevârî ise Tanrı kanıtlamasında yer alan öncüllerin, varlığın asâleti dışında bütün felsefî önermelerden arındırılması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla Sebzevârî'nin, bu niteliğin anlam alanını epeyce genişlettiğini söylemek mümkündür. Karş. Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C.V, s. 71.

⁶⁷ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 507.

farklı yoldan gerçekleştirebileceğini belirtir: 1. Mutlak harekete dayanarak Tanrı'yı kanıtlamak, 2. Semâvî cisimlerin hareketine dayanarak Tanrı'yı kanıtlamak, 3. Nefsin hareketini esas alarak Tanrı'yı kanıtlamak.⁶⁸

Sebzevârî'nin şablonunda yer alan son grup ise kelâmcılardır. Ona göre kelâmcılar, Tanrı'yı kanıtlamaya çalışırken hudûs veya hudûstan kaynaklanmış bir imkân kavramına dayanırlar. Bu şekilde bir kanıtlama ise birçok soruna yol açtığından geçersizdir.⁶⁹ Böylece Sebzevârî, Sadrâ'da "güzel bir yol" ünvanını alan kelâmcıların konumunu eleştirmekle, Sadrâ'dan farklı düşünmüştür.

Sonuç olarak Sebzevârî'nin Tanrı kanıtlamalarına ilişkin tasnifini merkeze alarak bir çıkarsama yapmak mümkündür. Buna göre kanıtlamaların dayanağı olan yaklaşımlar temelde iki gruba ayrılmaktadır: İlki, metafiziğin konusu olan varlığa dayanılarak geliştirilen Tanrı kanıtlamalarıdır. İkincisi ise fizik dünyanın durumlarının (hareket, değişim gibi) dikkate alındığı Tanrı kanıtlamalarıdır. Bu iki grup Tanrı kanıtlaması dışında, Sebzevârî'nin özel bir konuma yerleştirmeyip yalnızca eleştirmek için tasnifine dahil ettiği kelâmcıların Tanrı kanıtlamaları bulunmaktadır. Bu kanıtlama tarzının, Tûsî ve Sadrâ'nın ifade ettikleri gibi, cisim, cevher ve arazların zamansal hudûsuna dayandığı dikkate alındığında, fizik temelli bir yaklaşıma daha yakın olduğu söylenebilir. Bu nedenle kelâmcıların yaklaşımını ikinci grup Tanrı kanıtlamalarına dahil etmek mümkündür. Dolayısıyla şu şekilde ikili bir yapı karşımıza çıkar:

1. Metafizik temelli Tanrı kanıtlamaları: Bu kanıtlamalar, müteellih ve ilâhî filozofların siddîkîn kanıtlarını kapsar.

2. Fizik temelli Tanrı kanıtlamaları: Tabiatçı filozofların, hareketin mutlak ve özel durumlarını; kelâmcıların ise cisimlerin hudûsunu referans alan kanıtlamalarını kapsar.

Buraya kadar yapılan incelemelerle, felsefe tarihinde, Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanların kabaca neler olduğu, nasıl adlandırıldığı, niçin şu ya da bu şekilde ad verildiği ve özelliklerinin neler olduğunu yapılan sınıflandırmalar eşliğinde göstermeye çalıştık. Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik argümanların sınıflandırılmasında, özellikle İslâm filozofları sözkonusu olduğunda, pek çok yolun

⁶⁸ Sebzevârî, a.g.e., s. 507-509; a. mlf., *Esrâru'l-hikem*, s. 68.

⁶⁹ a. mlf., *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 509.

bulunduğu açığa çıkmış oldu. Ancak argümanların günümüzdeki değerinin ne olduğuna ilişkin yapılacak bir tartışmanın veya Kantçı sınıflandırmada nerede durduğunu tespit etmeye yönelik bir araştırmanın, öncelikle filozofların kendi perspektiflerinin net bir şekilde ortaya çıkarılmasına bağlı olduğu aşikârdır. Her koşulda, Kant'ın felsefe anlayışının bir uzanımı olan teistik kanıtlar sınıflandırmasının, İslâm filozoflarının Tanrı kanıtlamalarını ne derecede kuşatabileceği büyük bir sorun teşkil etmektedir.⁷⁰ Öyleyse İslâm filozoflarının kendilerini tanımladıkları şekliyle bir yol takip etmek, bu filozofların yaklaşımlarını incelemede daha tutarlı olacaktır. Bu nedenle genelde İslâm filozoflarının, özelde ise Sebzevârî'nin Kantçı sınıflandırma açısından değerinin ne olduğuna ilişkin bir araştırma yerine, kendi özgün yaklaşımlarını ortaya çıkarmaya yönelik bir araştırma yapmış olduk. Şimdi argümanların etrafında dönüp dolaştığı ve kendisine yönelik olduğu Tanrı'nın İslâm felsefesi geleneğindeki karşılığı olan Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-vücûd) kavramsallaştırmasına Sebzevârî'nin nasıl yaklaştığını inceleyelim.

2. Zorunlu Varlık Kavramının Semantik Analizi

Felsefe tarihinde, Tanrı'nın felsefî açıdan ne anlama geldiğini tespit etmek için birçok farklı yaklaşım benimsenmiştir. Bu yaklaşımlar, filozofların felsefe sistemleri etrafında örülmüş kavramlar tarafından belirlenmiştir. Bu nedenle Tanrı'nın felsefî terminolojideki ifadeleri, filozofların sistemleriyle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olmuştur.⁷¹ Örneğin; Tanrı'nın “Akıl”, “İlk Hareket Ettirici”, “Cevher” ve “Bir” gibi kavramlarla nitelendirilmesi ve bu kavramların Tanrı'nın diğer tüm niteliklerinin merkezinde bulunması, Antik Yunan ve Helenistik dönem filozoflarınca kullanılmıştır.⁷² Dolayısıyla Tanrı'yı “Bir”, “Mutlak/Gerçek Bir” gibi

⁷⁰ Kantçı teistik argümanlar sınıflandırması açısından İbn Sînâcî siddikîn kanıtı özelinde yapılan eleştirel değerlendirmeler için şu çalışmalara bkz.: Erdem, **Varlıktan Tanrı'ya**, s. 256-304; İbrahimzadeh, “İbn Sina'da Sıddikîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme”, s. 110-127, 151-162.

⁷¹ Tanrı'nın felsefî açıdan hangi niteliklere sahip olduğuna dair özellikle Batı felsefesi geleneğindeki yaklaşımlar için bkz.: M. Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 212-222.

⁷² Therese-Anne Druart, “Metafizik”, **İslam Felsefesine Giriş** içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 362, 363.

kavramlar etrafında anlamaya çalışan bir filozofun, büyük oranda Yeni Platoncu bir felsefî yaklaşıma sahip olduğunu tahmin etmek pekâlâ mümkündür.⁷³

İslâm felsefesi tarihinde, Tanrı'nın felsefî terminoloji açısından ifadesi, pek çok farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. İslâm filozofları, Eski Yunan ve Helenistik felsefe mirasının bir yansıması olan terminolojiyi değiştirip dönüştürerek, yeniden ifadelendirip yorumlayarak ve yeni terimler ekleyerek geliştirmişlerdir. Ayrıca içinde yaşadıkları kültür ve dinin sağladığı geniş entelektüel ortamın, filozofların Tanrı'yı felsefî dilde ifade etmelerinde belirleyici bir etkisi olmuştur. Mesela, İslâm dünyasına intikal eden Helenistik felsefe mirasında Tanrı'nın cevher ve ilk hareket ettirici olmakla nitelenmesi, İslâm filozofları tarafından pek çok eleştiriye maruz kalmıştır.⁷⁴ Buradan hareketle İslâm filozoflarının, Antik Yunan ve Helenistik felsefe geleneklerinin felsefî açıdan Tanrı'yı niteleyen terminolojisine ilişkin eleştirel tercihlerde bulundukları söylenebilir.

İslâm felsefesi tarihinde Tanrı, “İlk Sebep (el-İlletü'l-ûlâ)”, “Sebeplerin Sebebi (illetü'l-ilel)”, “İlk (el-Evvel)”, “İlk İlke (el-Mebdeü'l-evvel)”, “İlkelerin İlkesi (Mebdeü'l-mebâdî)” ve “Özü Gereği Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-vücûd bizâtihi)” gibi terimlerle ifade edilmiştir. Bu terimlerden her birinin özel bir anlamı bulunmakla birlikte, Tanrı'nın farklı bir niteliğini yansıttığı söylenebilir. Sözelimi Tanrı-evren ilişkisi dikkate alındığında İlk Sebep, İlke, İlk İlke gibi terimler öne çıkarken Tanrı'nın var olmakla ilişkisi dikkate alındığında Zorunlu Varlık⁷⁵ terimi öne çıkar.

İslâm felsefesi tarihinde Tanrı'nın zorunlu varlık niteliğine sahip olması açısından değerlendirilmesi farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Meşşâî, kelâmî, işrâkî ve tasavvufî tarzda düşünen filozoflardan her biri, varlığın zorunluluğu etrafında Tanrı'yı incelemiş, bu niteliğin Tanrı'yı ifade etmede ne kadar başarılı olduğunu tartışmışlardır. Ancak bu mesele başlı başına bir konu olup çalışmamızın sınırlarını aştığından, zorunlu varlık kavramının tarihsel sürecini betimlemek yerine,

⁷³ Cristina D'ancona, “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk”, **İslam Felsefesine Giriş** içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 14, 15.

⁷⁴ Druart, “Metafizik”, s. 363.

⁷⁵ “Vâcibü'l-vücûd” teriminin Türkçedeki karşılığı “varlığı zorunlu olan” şeklindedir. Ancak bu terim Türkçe literatürde “zorunlu varlık” şeklinde yer etmiştir. Bu nedenle literatürü takip ederek zorunlu varlığı, varlığı zorunlu olan anlamında kullanıyoruz.

Sebzevârî'nin düşünsel arkaplanını teşkil eden iki önemli filozofun fikirlerini genel hatlarıyla incelemekle yetinelim. Böylelikle Sebzevârî'nin konuya nasıl yaklaştığına dair fikir sahibi olmak mümkün hale gelecektir.

İslâm felsefesi tarihinde, Tanrı'nın felsefî açıdan var olmak ile ilişkisinin mahiyeti söz konusu olduğunda, Zorunlu Varlık şeklinde nitelendirilerek sistemli bir şekilde incelenmesi İbn Sînâ ile başlamıştır.⁷⁶ İbn Sînâ, kendisinden önceki birikimi kullanarak metafizik sistemini, varlık-mahiyet ve zorunluluk-îmkân gibi temel ayrımlar üzerine kurmuştur. Söz konusu iki ayrım, İbn Sînâ tarafından belirli bir sentez içinde birbiriyle ilişkilendirilmiş, böylelikle sonraki dönem İslâm filozoflarını da etkileyecek olan yeni bir metafizik yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşımda, daha önce mantıkta önermelerin kipleri olarak incelenen zorunluluk, îmkân ve îmkânsızlık (îmtina) kavramları, var olması bakımından var olanın (el-mevcûd bimâ hüve mevcûd) bir ilişeni olarak ele alınmaya başlanmıştır. Böylelikle varlığın zorunlu ve mümkün olmak üzere iki temel ayrımı yapılabilmektedir.⁷⁷ Varlığın zorunluluk ve îmkân gibi niteliklerle ilişkilendirilmesi, her bir var olanın varlık modunu belirlemeyi gerektirmiştir. Gerek soyut/akledilir var olanların gerekse somut/maddî var olanların zorunluluk ve îmkân açısından nasıl bir varlıksal moda sahip olduklarını tespit etmek, bu kavramların birbiriyle ilişkisinin niteliğini de içerecek şekilde bir problem alanına dönüşmüştür. Bu problem alanı, metafiziğin ontoloji (el-umûru'l-âmmeh) bölümünde, var olması açısından var olanın temel

⁷⁶ Zorunlu varlık teriminin ortaya çıkışı ve kavramsallaştırılmasını Aristoteles'e kadar götürmek mümkündür. Ancak bazı araştırmacılara göre bu terimin, zorunlu-mümkün ayrımı etrafında Tanrı'yı nitelemesi açısından kullanımı Fârâbî'ye (ö. 339/950) dayanmaktadır. Yine de, Cüneyt Kaya'ya göre, Fârâbî bu terimi Tanrı için kullanmaktan uzak durmuş gibi görünmektedir. Fârâbî'den sonra Âmirî'de (ö. 381/992) bu terim yer almaktadır. Âmirî, açık bir şekilde zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımından hareketle bütün var olanları sınıflandırmış ve Tanrı'yı zorunlu varlık olması açısından incelemiştir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın en önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir. Fakat bu meseleyi metafiziğinin temeline yerleştirip sınırlarını net bir şekilde belirginleştirerek sistematize edenin İbn Sînâ olduğunu söylemek mümkündür. Konuya ilişkin olarak şu çalışmalara bkz.: M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011, s. 93-102, 120-127; Yaşar Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 28, 29, 52-54; Ömer Türker, **İslâm'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 219-336; Kasım Turhan, **Âmirî ve Felsefesi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 93-97.

⁷⁷ Bu kavramların mantık ve metafizik disiplinlerinde ne şekilde incelendiğine dair bkz.: İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 30-39; a. mlf., **Metafizik**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 32-40; Ayrıca zorunluluk ve îmkân kavramlarının İbn Sînâ'nın elinde nasıl dönüşüme uğradığının bir analizi için bkz.: Robert Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi**, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 273-278, 309-322.

ayrımından biri olan zorunlu varlık-mümkün varlık başlığı altında incelenmeye başlanmıştır.⁷⁸

İbn Sînâ açısından zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımı üzerinden varlığın modlarını tespit etmeye yönelik bir araştırma, varlık ve mahiyet ayrımı dikkate alınarak yapılmalıdır.⁷⁹ Çünkü zihinde tasavvur edilen her mahiyetin varlığının zihin dışında (dış dünyada) da var olması gerekmez.⁸⁰ Bu ise nesnelerin mahiyetleri ile varlıkları arasında bir farklılık ve başkalık olduğu anlamına gelir. Nesnelerin mahiyetleri ve varlıkları birbirinden farklı olduğu için her bir nesnenin var olmakla ilişkisi, zorunluluk ve imkân açısından çeşitlilik arz eder. İşte bu nedenle bir şeyin mahiyetinin, var olmayı zorunlu olarak gerektirmiyorsa, imkân niteliğine sahip olduğu söylenir. Bir başka deyişle bir mahiyet, varlık ve yokluğa eşit mesafede bir konumda bulunuyorsa ve var olma niteliğini dışarıdan bir sebep aracılığıyla kazanabiliyorsa mümkün varlık olarak adlandırılır.⁸¹

İbn Sînâ için varlık ve mahiyet arasındaki farklılık, Tanrı söz konusu olduğunda geçerli değildir. Çünkü Tanrı'nın bir mahiyetinin olduğunu varsaymak, imkân niteliğine sahip olduğu anlamına gelir. Oysa böyle bir tasavvur, Tanrı ile var olmak arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde kurmamak demektir. Ona göre Tanrı'nın varlığına eklenen (zâid/âriz) bir mahiyeti bulunmamaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın yalnızca salt varlık olduğu söylenmelidir.⁸² Tanrı salt varlık olduğu için onun var olmakla ilişkisi, bir zorunluluk ilişkisidir. Yani Tanrı'da varlık zorunlu olarak bulunmaktadır. Tanrı'da varlığın zorunlu olarak bulunması, bir mahiyetinin olmadığı ve dolayısıyla var olabilmesi için herhangi bir etken (sebeb) gerekmediği anlamına gelir.⁸³ Öyleyse Tanrı'nın varlığı, kendisinden kaynaklanmaktadır.⁸⁴ Böyle bir

⁷⁸ Örneğin Sebzevârî “mevâdd-i selâse” başlığı altında inceler. Karş.: Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.II, s. 237.

⁷⁹ Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2014, s. 99, 100.

⁸⁰ İlhan Kutluer, **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 92.

⁸¹ İbn Sînâ, **Metafizik**, s. 36; a. mlf. **İşaretler ve Tembihler**, s. 126, 127; İlhan Kutluer, **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 96, 100, 101; Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafiziği**, s. 322, 324.

⁸² İlhan Kutluer, **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 120, 121; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, **Bidâyetü'l-hikme**, tsh. Abbasali Zâriî Sebzevârî, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2010, s. 58.

⁸³ Alper, **İbn Sînâ**, s. 101, 102.

⁸⁴ Tanrı'nın varlığının kendisinden kaynaklanması, Tanrı'nın kendi kendisini var ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Böyle bir tasavvurun yanlışlığına Mutahharî dikkat çekmiştir. Bkz.: Mutahharî, **Şerh-i Manzûme**, s. 320, 329-331.

varlığın İbn Sînâ'nın terminolojisindeki adı, "Özü Gereği Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-vücûd bizâtihi)"tır.⁸⁵

İbn Sînâ'nın zorunlu ve mümkün varlık arasında yaptığı temel ayrımın bir boyutu daha bulmaktadır. Buna göre imkân niteliğine sahip nesnelerin varlığa gelmeleri zorunluluk niteliğiyle açıklanır. Bir mahiyet, kendisine kıyasla (min haysü hiye) var oluşu bir imkân olarak kabul edebilirken aynı mahiyet, bir sebep aracılığıyla varlığa geldiğinde zorunluluk niteliğini kazanmış olur.⁸⁶ Bu nedenle mahiyet, kendisi bakımından mümkün bir varlık ve fakat sebebi dolayısıyla zorunlu bir varlıktır. Ancak bir mahiyetin kazanmış olduğu zorunluluk niteliği, Tanrı'da bulunan zorunluluk niteliği gibi değildir. Tanrı, özü gereği zorunluluk niteliğine sahipken (vücûb-i zâtî) Tanrı dışındaki mahiyeti olan diğer bütün varlıklar, başkası itibariyle zorunluluk niteliğine sahiptirler (vâcibü'l-vücûd bigayrihi).⁸⁷

İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın varlığının niteliğini belirlemek için çizdiği çerçeve, sonraki dönem filozofları tarafından tartışma ve eleştiriler eşliğinde sürdürülmüştür. Molla Sadrâ'ya gelindiğinde ise bu çerçevenin genişletilerek farklı bir perspektiften incelendiği göze çarpmaktadır. Sadrâ'ya göre kendisinden önceki filozoflar zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarını, mahiyeti dikkate alarak incelemişlerdir. Böylece aklî bir sınırlandırmayla (hasr) mahiyet için üç durum varsaymışlardır:⁸⁸

1. Mahiyetin varlığı gerektirmesine, zorunlu varlık;
2. Mahiyetin yokluğu gerektirmesine, varlığı imkânsız olan (mümteniü'l-vücûd);
3. Mahiyetin ne varlığı ne de yokluğu gerektirmesine ise mümkün varlık demişlerdir.

⁸⁵ Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 314, 315.

⁸⁶ İbn Sînâ ve İbn Sînâci gelenek açısından var olmak, zorunlu olmakla özdeşdir. Bu, "eş-Şey'u mâ lem yecib lem yüced." ilkesiyle ifade edilir. İbn Sînâ, **Metafizik**, s. 37; Tabâtabâî, **Bidâyetü'l-hikme**, s. 59, 60; İlhan Kutluer, **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 93.

⁸⁷ Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 311, 314. İbn Sînâ'nın mümkün varlık ile başkası itibariyle zorunlu varlığı özdeşleştirmesi İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir. Ona göre zorunluluk ve imkânın tek bir şeyde aynı anda bulunması olanaksızdır. Çünkü bu iki kavram birbirinin çelişigidir. İbn Rüşd, **Tefsiru Mâ Ba'de't-tabî'a I-III**, C.III, Tahran, Hikmet, 1998, s. 1632; Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, No:3, 2001, s. 158-161.

⁸⁸ Sadrâ, **Esfâr**, C.I, s. 84; Muhammedtakî Misbâh Yezdî, **Şerh-i Esfâr: Cild-i Evvel**, C.I, Kum, İntişârât-i Müessesesi-i Âmûzeşî ve Pejûheşî-i İmam Humeynî, 2001, s. 316.

Sadrâ, böylesi bir yaklaşımın yanlış olduğunu; çünkü mahiyet merkezli bir düşüncenin uzantısı olduğunu belirtir. Ona göre kendisinden önce yapılmış olan ayrımlarda, ayrıma konu olan kavram mahiyettir.⁸⁹ Ancak Sadrâ'ya göre bu kavramların doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, varlıktan hareketle bir ayrıma gidilmesine bağlıdır. Dolayısıyla zorunluluk ve imkân, varlık merkezli olarak incelenmelidir; mahiyet merkezli olarak değil.⁹⁰

Sadrâ'ya göre varlık olması açısından varlık iki şekilde düşünülebilir: İlki bir zâtın, başka hiçbir yönü dikkate alınmaksızın var olmanın soyutlanabildiği, bu nedenle varlık ve zâtın özdeş olduğu Zorunlu Varlık'tır. İkincisiyse yalnızca zâtın kendisinin dikkate alınmasının, varlığın çıkarsanabilmesi için yetmediği ve dolayısıyla var olmak ile nitelenmesi için bir aracıya (vâsıta) ihtiyaç duyulduğu mümkün varlıktır. O halde bir şey var olmak ile kendiliğinden nitelenebiliyorsa zorunlu varlık; ancak bir başka şey aracılığıyla nitelenebiliyorsa mümkün varlık olarak adlandırılır.⁹¹

Sadrâ'ya göre mümkün varlıklar kendi içinde iki şekilde düşünülebilir: 1. Mümkün mahiyetler (imkân-i mâhuvî), 2. İmkânsal varlıklar (vücûd-i imkânî). Mümkün mahiyetlerden varlık kavramını elde edebilmek için o mahiyetin varlık ile sınırlandırılması (takyîd) gerekmektedir.⁹² Oysa imkânsal varlıklardan varlık kavramını elde edebilmek için böyle bir sınırlandırma gerekmez. Yalnızca Etkin Sebep tarafından sâdır olması yeterlidir. Halbuki varlık kavramını bir mahiyetten soyutlayarak çıkarsayabilmek (intiza'), varlığın mahiyete katılması ve özdeşleşmesi (ittihâd) ile mümkündür. İmkânsal bir varlığa var olmayı yükleyebilmek için ise o varlığın, var edici sebebiyle ilişkili olması şartı gerekir.⁹³ Böylece Sadrâ hem mümkün mahiyetleri hem de imkânsal varlıkları kapsayan bir imkân anlayışı geliştirerek anlam alanını genişletmiştir.

Sadrâ'nın terminolojisinde mümkün varlık, yoksulluk (fakr) ve ilişkisellik (taallukiyye) kavramları ile özdeş bir anlamda kullanılır. Ona göre mümkün varlık

⁸⁹ Sadrâ'nın tespitini haklı çıkaracak bir yaklaşımı özellikle Fârâbî'de bulmak mümkündür. Karş.: Türker, **İslam'da Metafizik Düşünce**, s. 233, 234.

⁹⁰ Misbah Yezdî, **Şerh-i Esfâr**, C.I, s. 316-318.

⁹¹ **a.g.e.**, s. 319.

⁹² Molla Sadrâ, **Esfâr**, C.I, s. 86.

⁹³ **a.g.e.**, s. 86; a. mlf., **Risâle fi'l-Hudûs (Hudûsü'l-âlem)**, thk. Hüseyin Müseviyân, Tahran, Bonyâd-i Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1999, s. 26-29; Misbâh Yezdî, **Şerh-i Esfâr**, C.I, s. 319-323.

aynı zamanda yoksul varlık (vücûd-i fakrî) ve ilişkisel/bağıl varlık (vücûd-i taallukî/vücûd-i rabtî) olarak karşılanabilir. Mümkün varlığın karşısında bulunan zorunlu varlık ise özsel bir zenginliğe sahip olması anlamında (gınâ-i zâtî), kendisi dışındaki hiçbir şeye muhtaç olmayan anlamına gelmektedir.⁹⁴ Bu nedenle Sadrâ'da bir şeyin mümkün veya zorunlu olmasının ölçütünün varlıksal zenginlik ve yoksulluk olduğu söylenebilir.⁹⁵

Son olarak Sadrâ'nın yaptığı açıklamalara Zorunlu Varlık açısından bir ekleme yapılabilir. Tanrı için kullanıldığında zorunluluğun anlamı, özsel zorunluluk (zarûret-i zâtiyye) demektir. Sadrâ bu meseleyi mantık disiplinindeki modaliteler üzerinden açıklar. Buna göre özsel zorunluluk, bir önermede yer alan konudan yüklem kendiliğinden çıkarsanabildiği zorunluluktur. Dolayısıyla özsel zorunlulukta temel ölçüt, bir yargıda bulunurken konuya eklenen hiçbir şart ve sınırlandırmanın (kayd) bulunmamasıdır. Ancak özsel zorunluluğun iki farklı çeşidinin olduğu söylenmelidir: İlki ezeli özsel zorunluluktur (zarûret-i zâtiyye-i ezeliyye). Bu zorunluluk, bir önermede yer alan konunun hiçbir yönü -konunun var olup olmadığı dahi- dikkate alınmadan yargı verilebildiği zorunluluktur. Böylesi bir zorunlulukta yüklem, konuya hiçbir şart gözetilmeksizin yüklenir. İkinci zorunluluk ise mutlak özsel zorunluluk (zarûret-i zâtiyye-i mutlaka) olarak adlandırılır. Bu zorunlulukta da önermede yer alan konunun, hiçbir şart ve sınırlandırma dikkate alınmaksızın, hakkında yargıda bulunabilme özelliği bulunmaktadır. Ancak ezeli zorunluluktan farklı olarak mutlak zorunlulukta, önermenin konusunun sâbit olması açısından yargıda bulunabilme özelliği vardır. Yani mutlak zorunluluk, bir yargıda bulunurken konu için herhangi bir şart ve sınırlandırmanın göz önünde bulundurulmadığı ve fakat konunun var olmasının dikkate alındığı zorunluluk

⁹⁴ Sadrâ'nın imkân ve zorunluluk kavramlarını bu şekilde dönüştürmesi büyük oranda Sühreverdî'ye dayanıyor gibi görünmektedir. Sühreverdî'nin yaklaşımı için bkz.: Sühreverdî, "Hikmetü'l-ışrâk", s. 107.

⁹⁵ Sadrâ, **Risâle fi'l-Hudûs**, s. 28, 29; Misbâh Yezdî, **Şerh-i Esfâr**, C.I, s. 323. Benzer bir yaklaşım Kemalpaşazâde'de (Ö. 940/1534) de bulunmaktadır. Karş.: Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 49-53. Ayrıca Ömer Mahir Alper'e göre zorunlu ve mümkün varlık kavramlarını, zenginlik ve yoksulluk ile ilişkilendirerek anlamının yolunu İbn Sînâ açmıştır. Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 53.

çeşididir.⁹⁶ İşte Sadrâ'ya göre Tanrı, zorunluluk çeşitleri içerisinde yalnızca ezeli ötsel zorunluluğa sahiptir.⁹⁷ Çünkü zorunlu olanın zâtına, hiçbir sınırlandırma gerekmeksizin varlık kavramı yüklem yapılabilir. Dolayısıyla zorunlu varlığın anlamı, varlığın kendisi için zorunlu olması demektir. Bu, bir önerme şeklinde şöyle ifade edilebilir: “Tanrı, [ezeli] zorunlulukla var olandır.”⁹⁸

İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'nın zorunlu varlık ve mümkün varlık terimlerine ilişkin çözümlemeleri, Sebzevârî tarafından yeniden ele alınmıştır. O, özellikle Sadrâ'nın yaklaşımından hareketle, zorunlu varlık kavramına ilişkin daha çok semantik açıdan değerlendirmeler yapmıştır. Bu bakış açısıyla mantık disiplninde “temel araştırma soruları (üssü'l-metâlib)”⁹⁹ olarak adlandırılan soruları kullanarak çözümlemesine başlar. Buna göre mantığın burhan kısmında ele alındığı şekliyle herhangi bir nesne hakkında araştırma yapmak, doğru soruları, doğru bir biçimde sormaktan geçer. Bu sorular; (i) açıklayıcı nelik sorusu (mâ-i şâriha), (ii) yalın varlık sorusu (hel-i basîta), (iii) hakikî nelik sorusu (mâ-i hakîkiye) ve (iv) bileşik varlık sorusudur (hel-i mürekkebe). Açıklayıcı nelik sorusu aracılığıyla bir kavramın anlamı, yalın varlık sorusuyla kavramın var olup olmadığı, hakikî nelik sorusuyla mahiyeti ve bileşik varlık sorusuyla nitelikleri soruşturulur.¹⁰⁰

Sebzevârî'ye göre Tanrı'nın zorunlu varlık olması açısından düşünüldüğünde ilk yapılması gereken, zorunlu varlık kavramının ne anlama geldiğini soruşturmadır (mâ-i şâriha).¹⁰¹ O halde ilk soru kavramsal bir analiz olmakla birlikte, dikkat edileceği üzere, kavramın mahiyetinin ne olduğunu elde etmeye yönelik bir incelemeyi barındırmaz. Yani “Zorunlu Varlık nedir?” şeklinde sorularak cevabı araştırılan şey, cins ve faslını ortaya çıkartarak bu kavramı tanımlamak (hadd)

⁹⁶ Ezeli ve mutlak zorunluluk dışında, niteliksel zorunluluk (zarûret-i vasfiyye) bulunmaktadır. Bu zorunlulukta önermenin yüklemine konuya yüklenebilmesi için bir şart ve sınırlandırma gereklidir. Detaylı bilgi için bkz.: Misbâh Yezdî, *Şerh-i Esfâr*, C.I, s. 346.

⁹⁷ Sadrâ, *Esfâr*, C.I, s. 93, 94.

⁹⁸ Misbâh Yezdî, *Şerh-i Esfâr*, C.I, s. 348, 349.

⁹⁹ Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 278.

¹⁰⁰ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.I, s. 190-194; Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 278, 279. Elbette temel araştırma soruları sayılanlardan ibaret değildir. “Niçin (lime)”, “hangi (eyyu) ve “nasıl (keyfe)” gibi sorular da bulunmaktadır. Ancak bu sorular bir şekilde ele aldığımız sorulara döndüğü ve konumuzla ilişkili olmadığı için incelememizin dışında tutuyoruz. Detaylı bilgi için bkz.: İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 74, 75; Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.I, s. 194-199.

¹⁰¹ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 502.

değildir.¹⁰² Çünkü İbn Sînâ'nın yaklaşımı açıklanırken temas edildiği üzere, Tanrı'nın mahiyeti yoktur. Oysa bir tanım, cins ve faslın toplamıyla oluşturulur. Elbette Tanrı'nın yalnızca tanımı değil, bir betimini (resm) yapmak da mümkün değildir. Salt varlık olan bir şeyin, mahiyetler için tasarlanmış cins, fasıl ve ilinekler (gerek araz-i âmm gerek araz-i hâss anlamında) ile tarif edilmesi mümkün değildir.¹⁰³ Öyleyse zorunlu varlık anlamında Tanrı'nın bir tarifini yapmak olanaksızdır. Bu nedenle temel araştırma sorularından ikinci (hel-i basîta) ve üçüncüsü (mâ-i hakîkiyye) Tanrı için özdeştir.¹⁰⁴ Dolayısıyla “Zorunlu Varlık nedir?” sorusuyla soruşturulan *nelik* esasında yalnızca semantik açıdan bir değerlendirmeyi içermektedir. Neticede soru, “Zorunlu Varlık kavramıyla ne kastedilir?” şeklinde ifadesini bulmaktadır.¹⁰⁵ Öyleyse Sebzevârî'nin bir tür semantik analiz yoluyla Zorunlu Varlık kavramını incelediğini söylemek mümkündür. O halde soruyu tekrar soralım: Zorunlu Varlık kavramıyla ne kastedilir?

Sebzevârî'ye göre zorunlu varlık kavramıyla “özü gereği” ve “özü nedeniyle” var olan kastedilir (“mâ zâtuhu bizâtihi lizâtihi mevcûdun...”¹⁰⁶). Zorunlu Varlık'ın özü gereği ve özü nedeniyle var olmasının anlamı, var olmak kendisine yüklem yapıldığında herhangi bir sınırlandırıcı yön (haysiyyet-i takyîdiyye) ve sebeplendirici yöne (haysiyyet-i ta'lîliyye) ihtiyacı olmadığıdır. Sebzevârî'ye göre bunun diğer bir anlamı, Zorunlu Varlık'a var olmayı yüklem yapmak için başka bir şeyin ârız olması (urûz) ve sâbit olmasının (sübût) aracılık etmesine gerek olmadığıdır.¹⁰⁷ Dolayısıyla Sebzevârî'ye göre “Zorunlu Varlık vardır.” diyebilmek, herhangi bir sınırlandırma veya sebepliliği dikkate almaya ve aynı şekilde başka bir şeyin ârız ve sâbit olmasının aracılık etmesine gerek duyulmaksızın gerçekleşmektedir.¹⁰⁸ Daha açık bir deyişle Zorunlu Varlık'a var olmayı yüklemek, Zorunlu Varlık'ın bizzat kendisinde içerilir. Bu nedenle başka herhangi bir kavram veya sebep arayarak, bu kavram ve sebep aracılığıyla Zorunlu Varlık'a var olmak yüklenemez.

¹⁰² Rezi Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 890.

¹⁰³ a.g.e., s. 22.

¹⁰⁴ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, CI, s. 202; Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.III, s. 16.

¹⁰⁵ Mehdî Âştiyânî, Sebzevârî'nin ifadelerini açıklarken esasında Zorunlu Varlık'ın hakikatine ilişkin açıklayıcı nelik sorusunun cevabına dahi ihtiyaç duyulmadığını belirtir. Mehdî Âştiyânî, *Ta'lika ber Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 145, 146.

¹⁰⁶ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 501.

¹⁰⁷ a.g.e., s. 504.

¹⁰⁸ Mutahharî, *Şerh-i Manzûme*, s. 322.

Sebzevârî, “özü gereği ve özü nedeniyle” sözcüklerini kullanmasının bilinçli bir tercih olduğunu vurgular. O, zorunlu varlık kavramını “özü gereği ve özü nedeniyle” şeklinde açıklamak suretiyle, kavramın anlam alanını genişlettiğini düşünür. Bu meseleyi Arap diline ilişkin iki örnek üzerinden açıklar. Bu örneklerde zarf ve mazrûf, cârr ve mecrûr arasındaki ilişkiyi ele alır. Buna göre “Zarf ve cârr şöyle şöyle özelliklere sahiptir.” denildiğinde, her ne kadar mazrûf ve mecrûr sözcükleri cümlede yer almasa da içerildiği varsayılır. Aynı şekilde “Zarf ve mecrûr şöyle şöyle özelliklere sahiptir.” veya “Mazrûf ve cârr şöyle şöyle özelliklere sahiptir.” denildiğinde, ilkinde mazrûf ve cârrın, ikincisinde zarf ve mecrûrun özelliklerinin de kastedildiği anlaşılır. Ancak Sebzevârî’ye göre her biri cümlede ayrı ayrı yer aldığı takdirde, bu sözcüklerin kendilerine özgü anlamları vurgulanmış olur. Örneğin; “Zarf ve mazrûf şu özelliklere sahiptir.” veya “Cârr ve mecrûr şu özelliklere sahiptir.” cümlelerinde yer alan “zarf ve mazrûf” ve “cârr ve mecrûr” sözcüklerini, ayrı ayrı zikredildiklerinden dolayı kendi özel anlamları etrafında anlamak gerekir. Dolayısıyla “Zarf ve mazrûf şu özelliklere sahiptir.” cümlesinde zarfın kendine özgü olan anlamı ve aynı şekilde mazrûfun kendine özgü olan anlamı kastedilmiş olur. Aynı şey, cârr ve mecrûr sözcükleri için de geçerlidir.¹⁰⁹

Buraya kadar yapılan semantik analizlerin daha iyi anlaşılabilmesi adına, **Manzûme** şârihi Yahya Ensârî Şîrâzî’nin örneğinden yararlanmak mümkündür. O, Sebzevârî’nin verdiği örnekler yerine, “fakir” ve “miskin” sözcüklerini kullanır.¹¹⁰ Buna göre fıkıh disiplininde yer aldığı şekliyle fakir ve miskin sözcüklerinin kendilerine has bir anlamı olup birbirinden farklı ekonomik sınıfları nitelemek için kullanılmaktadır. Fakir kimse, yalnızca günlük ihtiyaçlarını giderebilecek bir ekonomik duruma sahipken miskin, günlük ihtiyaçlarını dahi karşılayacak yeterliliğe sahip olmayan kimse anlamına gelmektedir. Dolayısıyla esasında miskin, ekonomik durum itibarıyla fakirden daha şiddetli bir yoksulluk içerisinde. Fakat bir cümlede fakir yahut miskin sözcüklerinden biri yer alıyorsa, öteki sözcük de kastedilmiş olur. Mesela, “Fakirlere yardım etmek gerekir.” cümlesinde yalnızca fakir sözcüğü yer almasına rağmen, bu cümlede miskin sözcüğünün anlam bakımından içerildiği de kabul edilir. Böylece aslında cümle “Fakirler ve miskinlere yardım etmek gerekir.”

¹⁰⁹ Sebzevârî, **Şerhu’l-Manzûme**, C.III, s. 504.

¹¹⁰ Ensârî Şîrâzî, **Durûs-i Şerh-i Manzûme**, C.III, s. 17.

anlamındadır. Aynı şekilde “Miskinlere yardım etmek gerekir.” cümlesinde sadece miskin sözcüğü kullanılmış olsa dahi bu cümlenin fakir sözcüğünü de içerdiği varsayılır. Dolayısıyla cümlede “Miskinler ve fakirlere yardım etmek gerekir.” anlamı içerilmiştir. Ancak cümle “Fakirler ve miskinlere yardım etmek gerekir.” şeklinde kurulsun. İki sözcük de cümlede yer aldığından, fakir ve miskin, yukarıda açıkladığımız kendine özgü anlamları vurgulanmış olmaktadır.

Sebzevârî’ye göre zorunlu varlık kavramı söz konusu olduğunda özü gereği ve özü nedeniyle sözcüklerinin ayrı ayrı zikredilmesi semantik açıdan böylesi bir vurgu taşımaktadır. Eğer zorunlu varlık kavramı özü gereği veya özü nedeniyle sözcüklerinden biriyle açıklanmış olsaydı, öteki sözcük de kastedilmiş olacaktı. Ancak Sebzevârî her iki sözcüğü zikretmekle, kendilerine özgü anlamlarını açığa çıkarmak istemektedir. Ona göre “Zorunlu Varlık, özü gereği ve özü nedeniyle var olandır.” cümlesinde yer alan özü gereği ve özü nedeniyle sözcüklerinin her biri iki anlama gelir:¹¹¹

1. Özü gereği (bizâtihi) var olmak; 1.a. Sınırlandırıcı yönün olumsuzlanması (nefy-i haysiyyet-i takyîdiyye) ve 1.b. Ârız olmada aracılığın olumsuzlanması (nefyü vâsıta fi’l-urûz) anlamlarına gelmektedir.

2. Özü nedeniyle (lizâtihi) var olmak; 2.a. Sebeplendirici yönün olumsuzlanması (nefy-i haysiyyet-i ta’lîliyye) ve 2.b. Sâbit olmada aracılığın olumsuzlanması (nefyü vâsıta fi’s-sübût) anlamlarına gelmektedir.

Sebzevârî’ye göre sınırlandırıcı yönün olumsuzlanması ile ârız olmada aracılığın olumsuzlanması birbirini gerektirir. Dolayısıyla bir şey sınırlandırıcı bir yöne sahip değilse ârız olmada aracılığa da sahip değildir. Diğer bir ifadeyle sınırlandırıcı bir yöne ihtiyacı olmayan bir şeyin, ârız olmada başka bir şeyin aracı olmasına da ihtiyacı yoktur. Aynı şekilde sebeplendirici yön ile sâbit olmada aracı olmak birbirini gerektiren şeylerdir. Bu nedenle sebeplendirici yöne sahip olmayan bir şey, sâbit olmada da bir aracıya sahip değildir.¹¹²

¹¹¹ Sebzevârî, *Şerhu’l-Manzûme*, C.III, s. 504, 505.

¹¹² Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.III, s. 18.

Sebzevârî'nin yönlülük (haysiyyet) ile ne kastettiğini açıklamakta büyük yarar vardır. Ona göre üç çeşit yönlülükten bahsedilebilir:¹¹³ 1. Mutlaklık yönü (haysiyyet-i ıtlâkiyye), 2. Sınırlandırıcı yön, 3. Sebeplendirici yön.

1. Mutlaklık yönü: Bir şeyin yalnızca kendisini göz önünde bulundurup başka bütün yönlerini göz ardı etmek anlamına gelir. Dolayısıyla bir önermede yer alan konuya, hiçbir açıdan sınırlamaksızın veya sebebini açıklamaksızın bir şey yüklem yapıldığında, mutlaklık açısından yaklaşılmış olur. Öyleyse mutlaklık yönü dikkate alındığında konu yalnızca pekiştirilmek istenir. Örneğin; “Kendisi açısından insan, insandır.” cümlesinde, konu olan “insan” sözcüğünün yönünü belirten “kendisi açısından” ifadesi esasında ne “insan” sözcüğünü sınırlandırır ne de yüklem olan “insandır” ifadesinin neden kendisine yüklendiğini açıklar.¹¹⁴

2. Sınırlandırıcı yön: Bir şeyi, bir yön/açı (hays) ile sınırlamaktır. Yani bir önermede yer alan konunun, bir yönden sınırlandırılarak yüklemi kabul etmesinin sağlanmasına denir. Örneğin, “Beyaz olması bakımından cisim görülendir.” dendiğinde aslında cismin bizzat kendisinin görülmediği, beyaz olduğu için görülebildiği kastedilir. Dolayısıyla cisme görülmeyi yüklem yapabilmek için beyaz olmanın sınırlandırıcı bir yön olarak eklenmesi gerekmektedir. Sebzevârî'nin sınırlandırıcı yön ile ârız olmada aracılık arasında kurduğu irtibat da burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü örnekteki “görülen” sözcüğünü, sınırlandırıcı yönü teşkil eden “beyaz” sözcüğüne bizzat ve ilk elden yüklemek mümkündür. Oysa görülen olmayı cisme yükleyebilmek için beyazın aracılık etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla görülen olmak, cisme ikincil olarak ve “bi'l-araz” yüklenebilir. Bu nedenle beyaz, cisme görülebilir olmanın ârız olabilmesi için aracılık yapmaktadır.¹¹⁵ Sebzevârî, ârız olmada aracılığı gemi örneği üzerinden açıklamıştır. Buna göre gündelik yaşantıda gemide yolculuk yapan birine “Şu kişi hareket ediyor.” dendiğinde mekansal hareket nispet edilir. Oysa felsefi açıdan dikkat edildiğinde gemide bulunan kişinin aslında mekan değiştirmedeği ve dolayısıyla hareket etmediği anlaşılır. Gerçekte kişinin hareketi dolaylı yoldan ve “bi'l-araz” gerçekleşmektedir.¹¹⁶

¹¹³ Sebzevârî, “Hâşiyetü'l-Esfâr”, C.I, s. 93; Âmulî, **Durerü'l-fevâid**, C.I, s. 298, 299, 424-426.

¹¹⁴ Rezi Şirâzî, **Dershâ-yi Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 891.

¹¹⁵ Âmulî, **Durerü'l-fevâid**, C.I, s. 424; Mutahharî, **Şerh-i Manzûme**, s. 322, 323.

¹¹⁶ Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.III, s. 505.

Sebzevârî'ye göre ontolojik açıdan düşünüldüğünde mahiyetler, sınırlandırıcı yön ve ârız olmada aracıya sahiptirler. Çünkü mahiyetlere var olmayı yüklem yapabilmek için bir sınırlandırıcı yön gerekmektedir. Mesela insana var olmayı yükleyebilmek için, başka bir deyişle “İnsan vardır.” diyebilmek için insanın var olması yönüyle sınırlandırılması ve varlığın insanın mahiyetine katılması gerekmektedir. Aksi takdirde “İnsan vardır.” diyebilmek mümkün olmayacaktır.¹¹⁷ Bunun nedeni herhangi bir mahiyet söz konusu olduğunda (örnekte insan), bu mahiyette varlık kavramının içerilmemiş olmasıdır. Yani mahiyetlere, kendileri açısından, varlık kavramını yüklemek mümkün değildir. Dolayısıyla mahiyetlere var olmayı yüklemek, var olmayı bir yön olarak eklemekle olası hale gelir. Bundan dolayı “Var olması yönüyle insan, vardır.” demek gerekir.¹¹⁸

3. Sebeplendirici yön: Bir önermede yer alan yüklem, konuya yüklenebilmesinin sebebini oluşturan yöne denir. Bu yön ile konu sınırlandırılmış olmaz. Yalnızca yüklem konuya yüklenebilmesinin nedeni bildirilmiş olur. Örneğin; “Sevinen olması yönüyle insan gülücüdür.” önermesinde gülücü olmanın insana yüklenebilmesinin nedeni, insanın sevinen bir varlık olmasıdır.¹¹⁹ Dolayısıyla sevinen olma yönü, insanın gülücü olmasının sebeplendirici yönünü bildirmektedir. Sebzevârî'nin sebeplendirici yön ile sâbit olmada aracılık arasında kurduğu ilişkiyi de burada aramak gerekir. Çünkü sevinen olmak, yüklem konuyu için sâbit olmasında aracılık etmiştir. Yani sevinen olmak, insanın gülücü olmasında aracı olmuştur. Ancak bu aracılık ârız olma şeklinde değil, sâbit olma şeklinde gerçekleşmiştir.¹²⁰ Bu nedenle sevinen olmanın, insanda, gülücü olmanın sâbit olması için aracılık yaptığı söylenir. Fakat sevinen olmak, gülücü olmakla nitelendirilemez. Dolayısıyla aracı olan şey (sevinen olmak), aracılık ettiği şeyin (gülücü olmak) konuyu nitelemesini sağlarken, kendisinin de aynı niteliğe sahip olması zorunlu değildir. Böylelikle sâbit olmada aracılığın iki çeşidinin bulunduğu söylenebilir: İlki bir yüklem veya niteliğin, bir konuda sâbit olması için aracı olan şeyin, aynı niteliğe sahip olmasıdır. Örneğin ateşin suyu ısıtması böyledir. Ateş, suyun ısı niteliğini kazanması için aracılık etmiş ve bu sayede ısı, suyu niteleyebilmiştir. Aynı şekilde ısı niteliğine

¹¹⁷ Mutahharî, *Şerh-i Manzûme*, s. 323.

¹¹⁸ Rezi Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 892.

¹¹⁹ Âmulî, *Durerü'l-fevâid*, C.I, s. 424, 425.

¹²⁰ Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.III, s. 20, 21.

ateşin kendisi de sahiptir. Dolayısıyla bu şekilde bir aracılık, aracılığın kendisi için olduğu konunun bir nitelikle nitelenmesinin bizzat kaynağıdır.¹²¹ İkinci çeşit aracılık ise aracı olan şeyin, aracılık yaptığı şeyde bir niteliğin sâbit olmasını sağlarken kendisinin bu niteliğe sahip olmamasıdır. Sebzevârî bu aracılığı, klasik astronomiden verdiği bir örnekle açıklar. Klasik astronomiye göre güneş, tabiat aleminin unsurlarına sahip olmadığı için herhangi bir sıcaklık ve soğukluğa sahip değildir. Ancak güneş, sıcaklığın kaynağı olup nesnelerin sıcaklıkla nitelenmesinin aracıdır. Mesela güneş, bir cismin ısı ile nitelenmesine aracılık edebilir; fakat güneşin kendisi ısı niteliğine sahip değildir.¹²²

Sebzevârî'ye göre ontolojik açıdan sebeplilik yönü ve sâbit olmada aracılığa, Sadrâ'nın terminolojisindeki imkânsal varlıklar gereksinim duymaktadırlar. Çünkü imkânsal varlıkların, var olmakla nitelenmeleri için herhangi bir sınırlandırıcı yöne veya bir şeyin ârız olmada aracılık etmesine ihtiyaçları yoktur. Ancak imkânsal varlıkların, var olabilmeleri için bir sebebe muhtaç olduklarından, sebeplendirici bir yön ve bir şeyin sâbit olmada aracılık etmesi gerekmektedir.¹²³ Yani "İmkânsal varlıklar vardır." diyerek var olmayı imkânsal varlıklara yüklemek ilk elden ve bizzat gerçekleşir; ancak var olma niteliğini kendiliğinden elde etmeyip bir sebep aracılığıyla kazanırlar.

Buraya kadar yapılan açıklamalar eşliğinde zorunlu varlık kavramının, özü gereği ve özü nedeniyle var olan şeklindeki anlamını daha yakından inceleyelim. Sebzevârî'ye göre "Zorunlu Varlık, özü gereği var olandır." dendiğinde, bu kavrama var olmak yüklendiği zaman sınırlandırıcı yöne ihtiyaç olmadığı anlamına gelir. Ayrıca zorunlu varlık kavramına var olmayı yüklemek için başka bir şeyin ârız olarak aracı olmasına ihtiyaç yoktur, anlamına gelir. Oysa bir mahiyete, var olmayı yükleyebilmek için bir sınırlandırıcı yön ve ârız olmada aracı gerekir. Çünkü bir mahiyette var olmak kurucu bir unsur olarak yer almaz. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın özü gereği var olması demek, Zorunlu Varlık'ta var olmanın içerilmiş

¹²¹ Rezi Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 894, 895.

¹²² Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 505; Âmulî, *Durerü'l-fevâid*, C.I, s. 426, 427.

¹²³ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 504.

olduğu anlamına gelmektedir. Yani Zorunlu Varlık'ın salt varlık olduğu vurgulanmış olur.¹²⁴

Sebzevârî, Zorunlu Varlık'ın bizzat varlık olması şeklinde anlaşılmasının yeterli olmadığı kanaatindedir.¹²⁵ Çünkü özü gereği var olmak, Zorunlu Varlık için geçerli olduğu kadar imkânsal varlıklar için de geçerlidir. İmkânsal varlıklara var olmak herhangi bir sınırlandırıcı yön gerekmeksizin, ilk elden ve bizzat yüklenir. Dolayısıyla özü gereği var olmak, Zorunlu Varlık'ı diğer var olanlardan ayırtırmak için yeterli değildir. Sebzevârî, “Zorunlu Varlık, özü nedeniyle var olandır.” demekle tam da bu ayırtırmayı sağlamak ister. Ona göre imkânsal varlıklar her ne kadar sınırlandırıcı yöne ihtiyaç duymasalar da kendilerini var edici bir sebebe muhtaç olduklarından sebeplendirici yönden müstağni değildirler. Oysa Zorunlu Varlık, sınırlandırıcı bir yöne gereksinim duymadığı gibi sebeplendirici bir yöne de muhtaç değildir. O halde “Zorunlu Varlık, özü gereği ve özü nedeniyle var olandır.” demekle, Zorunlu Varlık'ın sınırlandırıcı ve sebeplendirici yönlere ihtiyacı olmadığını kastetmiş oluruz. Aynı şekilde Zorunlu Varlık'a var olmayı yükleyebilmek için başka bir şeyin, var olmanın Zorunlu Varlık'a âriz olmasında aracılık yapmasına gerek duyulmadığını belirtmiş oluruz. Yine başka bir şeyin, var olmanın Zorunlu Varlık için sâbit olmasında aracılık yapmasının gerek olmadığını vurgularız.¹²⁶

Zorunlu Varlık'ı bu şekilde açıklamakla Sebzevârî, Sadrâ'nın mahiyet merkezli olarak kurulduğunu iddia ettiği zorunluluk ve imkân kavramlarını, varlık merkezli olarak yeniden inşa etmek istemiştir. Sonuç itibariyle Sebzevârî'nin, İbn Sînâcı anlamda zorunlu varlık kavramını, varlık açısından ele alarak bir dönüşüme uğrattığını söylemek mümkündür.

Sebzevârî, Zorunlu Varlık'ın anlamının ne olduğunu açıklığa kavuşturduktan sonra temel bilimsel araştırma sorularından ikincisine geçer: Zorunlu Varlık, var mıdır (hel-i basîta)? Ancak soruya felsefî açıdan cevap verebilmek için sorunun bir müddet askıya alınması gerekmektedir. Çünkü bir şey hakkında kanıtlar öne sürebilmek için öncelikle, o şeyin *nasıl* kanıtlanabileceğini belirlemek

¹²⁴ Âmulî, **Durerü'l-fevâid**, C.I, s. 426; Mutahharî, **Şerh-i Manzûme**, s. 321, 322.

¹²⁵ Mutahharî, **Şerh-i Manzûme**, s. 321.

¹²⁶ Âmulî, **Durerü'l-fevâid**, C.I, s. 426.

gerekmektedir. Yani Zorunlu Varlık'ın ne tür bir yöntem kullanılarak kanıtlanması gerektiği bilinmelidir. Ayrıca bu kavramın elde edilmesi ve bilinmesinin nasıl mümkün olduğu açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu nedenle yalın varlık sorusuna geçmeden önce, Zorunlu Varlık'ın varlığının biliniş bilinemeyeceğini ve aynı şekilde kanıtlanıp kanıtlanamayacağını; kanıtlanabilir ise bunun nasıl bir yolla mümkün olabileceğini tespit etmeye çalışacağız.

3. Tanrı'nın Varlığına Kanıt Getirilebilir mi? Epistemolojik ve Metodolojik Bir Tartışma

Özel olarak Tanrı, genel olarak bütün bir metafizik alana dair bilgi elde edilip edilemeyeceğine ilişkin tartışmalar felsefenin önemli ve geniş problemlerinden birini oluşturmaktadır. Hatta bu çalışmanın odak noktasını oluşturan Tanrı özelinde problem sınırlandırıldığı takdirde bile epistemolojik ve metodolojik açıdan bir yığın tartışmanın içinde kalınmaktadır. Yeniden bir sınırlandırma ile klasik dönemin merkeze alınması veya belirli filozof grupları çerçevesinde incelenmesi de yeterli olmamaktadır. Dolayısıyla bağımsız bir araştırma konusu yapılması gereken bu meseleyi, genel hatları çerçevesinde Sebzevârî ve Sebzevârî'nin büyük oranda kavram hazinesini kendisinden devşirdiği Molla Sadrâ odaklı olarak incelemek yerinde olacaktır.¹²⁷ Ayrıca Sebzevârî ve Sadrâ'nın epistemolojilerini detaylı bir şekilde incelemek de konu dışında bırakılacaktır.¹²⁸ Bu nedenle Tanrı'yı bilmenin Sadrâ ve onun uzantısı olan Sebzevârî merkezli olarak mümkün olup olmadığını incelemek suretiyle genel bir çerçeve sunmakla yetineceğiz.

Zorunlu Varlık anlamında Tanrı'nın varlığını bilmenin ve ayrıca böyle bir varlığın var olduğuna ilişkin kanıt ileri sürmenin imkânı söz konusu olduğunda iki boyutu bulunan bir problem alanıyla karşı karşıya kalınır: Epistemolojik boyut ve metodolojik boyut. Epistemolojik açıdan problem, Zorunlu Varlık'ı bilmenin imkânı problemidir. Sebzevârî'nin bu probleme ilişkin tartışması, insan nefsinin epistemik

¹²⁷ Tanrı'yı bilmenin imkânına ilişkin Batı felsefesi merkezli olarak yapılan bir inceleme için bkz.: Mehmet Sait Reçber, **Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti**, Ankara, Kitâbiyât, 2004.

¹²⁸ Molla Sadrâ'nın epistemolojisinin özel olarak incelendiği şu çalışmalara bkz.: İbrahim Kalın, **Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru**, çev. Nurullah Koltas, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017; Abdurresül Ubûdiyyet, **en-Nizâmu'l-felsefî li medreseti'l-hikmeti'l-müteâliye I-III**, C.II, çev. es-Seyyid Ali Abbas el-Müsevî, Beyrut, Merkezü'l-Hadâra li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2010, s. 205-340; a. mlf., **en-Nizâmu'l-felsefî**, C.III, s. 15-71.

güçleri (hissî, hayâlî ve aklî güçler) etrafında döner. Bu minvalde Zorunlu Varlık'ın hiçbir şekilde, hiçbir epistemik araç vasıtasıyla bilinemeyeceği iddiasını inceler. Bu iddiaya göre Zorunlu Varlık, duysal seviyede görülemeyişi gibi aklî seviyede de bilinebilir olma anlamında görülebilir bir varlık değildir. Zorunlu Varlık'ı bilmek yalnızca niteliklerini bilmekle mümkündür. Çünkü Zorunlu Varlık'ın zâtını bilmek olası değildir. Bir şeyin zâtını bilmek ise o şeyi kühüyle bilmek anlamına gelmektedir. Zorunlu varlığın zâtını kühüyle bilmek, varlığının doğasını idrâk etmekle eş değerdir.¹²⁹ Oysa hiçbir varlık ne ontolojik açıdan ne de epistemik açıdan böyle bir güce sahiptir.

Sebzevârî'ye göre böylesi bir iddia, bir açıdan doğru olmakla birlikte, pek çok yanlış barındırmaktadır. Tanrı'nın zâtının kühüne varmanın mümkün olamayacağı doğrudur. Ancak bu, Tanrı'nın zâtı ve varlığının hiçbir şekilde bilinemeyeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü bir şeye dair idrâk ve bilgi sahibi olmanın tek yolu, o şeyi kühüyle bilmekten ibaret değildir. Aksi takdirde Tanrı'yı bilmek tümüyle imkânsızlaşır ki bu, Sebzevârî'ye göre, bir tür agnostisizmdir. Bu düşünceye sahip olan biri, temelde Tanrı'nın tenzihî bir bakışla eksiklik ve noksanlıklardan uzak olduğunu vurgulamak ister. Ancak bu tutum agnostik bir tavrın yolunu açar. Böylelikle Tanrı ile evren arasındaki ilişki kurulamaz hale gelir. Dolayısıyla Tanrı hakkında herhangi bir bilgi imkânsızlaşır.¹³⁰

Sebzevârî bu düşünceyi iki şekilde eleştirir: Birincisi, bu görüşün kendi iç çelişisini göstererek (nakzî) ve ikincisi, problemin çözüm yolunu göstererek (hallî). Sebzevârî ilk eleştirisini, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları arasında özdeşlik olduğu ilkesine dayanarak yapar. Tanrı'nın bilinemeyeceği iddiasına göre Tanrı'ya ilişkin bilgi elde etmek yalnızca sıfatlarını bilmekten ibarettir. Ancak Sebzevârî'ye göre Tanrı'nın sıfatları, zâtıyla özdeşdir. Bu nedenle Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin bilgi sahibi olmak, Tanrı'nın zâtına ilişkin bilgi sahibi olmak demektir. Ayrıca sıfat ve nitelikler, niteledikleri şeye işaret eder. Böylece nitelenen varlığa ilişkin bilgi verir. Dolayısıyla Tanrı'ya ilişkin bilgi, sıfat ve niteliklerine ilişkin bilgiyle sınırlı olduğu varsayılsa bile bu bilgi bir şekilde elde edilmiş olmaktadır.

¹²⁹ Sebzevârî, "Hâşiyetü'l-Esfâr", C.VI, s. 11.

¹³⁰ a.g.e., s. 11.

Sebzevârî, iddianın iç çelişkisini gösterdikten sonra çözüm önerisini sunar. Buna göre Tanrı'nın zâtına ilişkin bilgi yalnızca Tanrı'nın verdiği nûr ile mümkündür. Aksi halde zâtına ilişkin bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Bunun anlamı ise Tanrı'yı bilmenin yolunun yine Tanrı'nın verdiği imkân sayesinde olduğudur. Ayrıca Tanrı'nın zâtına ilişkin bilgi, adlandırmalar (enâvîn), kavramlar (mefâhîm) ve sıfatlar yoluyla elde edilir. Bu kavramlar Tanrı'yı işaret edecek şekilde düzenlenir. Böylece kavramlar, işaret ettikleri şey hakkında yargıda bulunmaya olanak sağlar. Örneğin, "Tanrı'nın mahiyeti, varlığıdır." gibi bir yargıda bulunulduğunda, önermede yer alan kavram ve adlandırmalar, kendisi hakkında kullanılan zâtı gösteren ayna görevi üstlenir. Bu nedenle kavramların, zâtın kendisine sirâyet ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin, "Zorunlu Varlık" kavramı Tanrı'nın zâtını zihin aynasında yansıtacak ve gösterecek şekilde kullanılarak, kavrama birtakım yargılar yüklenir. Böylece yargıların Tanrı'nın zâtına ilişkin olması sağlanır. Eğer kavram bu şekilde değil de yalnızca kendisi bakımından dikkate alınırsa insan zihninin ürettiği kurgusal adlandırmalar olarak kalır. Böyle kurgusal kavram ve adlandırmaların ise Tanrı'nın zâtı olamayacağı açıktır. Sebzevârî'nin buraya kadarki açıklamaları eşliğinde, Zorunlu Varlık'a ilişkin "aklî işaret yoluyla" bilgi elde etmenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.¹³¹

Sebzevârî'nin Tanrı'yı bilmenin imkânına dair yaptığı açıklamaları daha iyi anlayabilmek için kaynağı olan Sadrâ'yı incelemek yerinde olacaktır. Sadrâ bu meseleyi daha geniş bir perspektiften, iki açıdan ele alır: (i) Husûlî bilgi açısından Tanrı'yı bilmenin imkânı ve (ii) huzûrî bilgi açısından Tanrı'yı bilmenin imkânı. Sadrâ'ya göre Tanrı'nın varlığının hakikati husûlî bilgi yoluyla bilinemez olup ancak huzûrî bilgi yoluyla bilinebilir.¹³²

Sadrâ, Tanrı'nın husûlî bilgi yoluyla bilinemeyeceğini şu şekilde temellendirir:¹³³ Zorunlu Varlık, dışsal etkilerin kaynağı (menşe'-i âsâr-i hâricî) olup dış dünyada olmak, onun zâtıyla özdeştir. Husûlî bilgi ise şeyin suretinin zihinde hâsıl olmasıdır. Bir nesneye dair böyle bir bilgi elde edebilmek için nesnenin dışsal bir varlıkla (vücûd-i hâricî) dış dünyada var olduğu gibi zihinsel varlıkla (vücûd-i

¹³¹ Sebzevârî, "Hâşiyetü'l-Esfâr", C.VI, s. 11.

¹³² Abdullah Cevâdî Âmulî, **Rahîk-i Mahtûm: Şerh-i Hikmet-i Mûteâliye I-XX**, C.II, Kum, Merkez-i Neşr-i İsrâ, 2004, s. 182.

¹³³ Sadrâ, **Esfâr**, C.I, s. 113, 114; a. mlf., **eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye**, s. 6, 7.

zihnî) da zihinde var olabilmesi gerekir. Hem dış dünyada hem de zihinde var olabilme özelliğine ise mahiyetler sahiptir. Çünkü bir mahiyette, kendisi olması bakımından var ve yok olabilme özelliği bulunmaktadır. Dolayısıyla bir mahiyetin dış dünyada veya zihinde var olması, o mahiyetin kurucu bir unsuru değildir. Bu nedenle mahiyetler hem zihinde hem de dış dünyada var olabilmektedirler. Öyleyse mahiyetler, dış dünyadaki varlıklarından soyutlanarak zihinsel bir surete dönüştürülebilirler. Böylelikle husûlî bilgi gerçekleşmiş olur. Ancak dış dünyada olmak (hâriciyyet) bir şeyin zâtî bir unsuru olduğunda husûlî bilginin gerçekleşmesi olanaksızdır. Çünkü bir şeyin dış dünyadaki varlığı zâtıyla özdeş olduğunda, zâtına ilişkin olan dış dünyada var olmaklık özelliğini koruyarak zihinsel bir varlık kazanması hem bir çelişki doğurur hem de kendisi olmayan başka bir şeye dönüşmesi (inkılâb) gibi bir probleme yol açar. Çelişkidir; çünkü dışsal varlık zihne taşınamaz. Kendisi olmayan başka bir şeye dönüşür; çünkü dışsal bir varlığa sahip olmak özelliğini -ki bu o şeyin zâtî özelliği idi- kaybederek zihinsel bir varlık olma özelliği kazanmış olur. O halde Zorunlu varlık, husûlî bilgi yoluyla bilinemez.¹³⁴

Sadrâ'ya göre Zorunlu Varlık'a ilişkin bilgi, huzûrî bilgi yoluyla elde edilebilir.¹³⁵ Kabaca huzûrî bilgi, bir şeyin bizzat kendisinin bilen özünde bulunmasıdır. Huzûrî bilginin temel özelliği, bilme eyleminin herhangi bir kavram veya suretin aracılığı olmaksızın gerçekleşmesidir. Huzûrî bilginin aksine husûlî bilgide ise bir kavram ve suretin aracılığıyla nesnenin bilgisine ulaşılmaktadır. Huzûrî bilginin temelde üç çeşidi vardır: 1. Sebebin sebepliye ilişkin bilgisi, 2. Soyut bir varlığın kendisine ilişkin bilgisi ve 3. Sebeplinin sebebine ilişkin bilgisi. Bu sıralama, huzûrî bilginin dereceli yapısına göre yapılmıştır. Yani huzûrî bilginin en üst seviyesi sebebin sebepliye dair bilgisidir. Ardından soyut varlıkların kendi zâtlarına ilişkin bilgisi ve daha sonra sebepli bir varlığın sebebine ilişkin bilgisi gelmektedir. Son sırada yer alan huzûrî bilgi çeşidi, huzûrî bilginin en zayıf olanına işaret etmektedir.¹³⁶

¹³⁴ Sadrâ, **Esfâr**, C.I, s. 113; Cevâdî Âmulî, **Rahîk-i Mahtûm**, C.II, s. 182, 183; Misbâh Yezdî, **Şerh-i Esfâr**, C.I, s. 416, 417.

¹³⁵ Sadrâ, **Esfâr**, C.I, s. 115.

¹³⁶ Cevâdî Âmulî, **Rahîk-i Mahtûm**, C.II, s. 183; Rezi Şîrâzî, **Dershâ-yi Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 24, 25.

Peki ama huzûrî bilginin hangi çeşidi Tanrı'ya ilişkin bilgi elde etmeye imkân tanır? Sadrâ, Zorunlu Varlık'a ilişkin huzûrî bilginin, sebebin sebepliye ilişkin bilgisi şeklinde olamayacağını düşünür. Çünkü sebebin sebepliye ilişkin huzûrî bilgisi, bilen bilineni ihâta etmesi şeklinde gerçekleşir. Aynı şekilde soyut bir varlığın kendi zâtına ilişkin bilgisi şeklinde de olamaz. Zira bu durumda bilen ve bilinen aynı şeydir. İmkân sahibi varlıklar, Zorunlu Varlık'ın sebeplileri olduklarından dolayı sebeplerini kuşatamazlar. Bu kuşatma ne hissî ne de aklî bir kuşatma şeklinde olabilir.¹³⁷ Böylesi bir kuşatmanın mümkün olamayacağıyla kastedilen, sebepli varlığın, sebebinin zâtını kühüyle bilemeyeceğidir. Oysa sebep, sebeplinin zâtını kühüyle bilebilir (Böyle bir bilgi, özsel bilgi (iktinâhî bilgi) olarak adlandırılmaktadır).¹³⁸ Fakat sebepli varlığın, sebebine ilişkin özsel bilgi sahibi olamayacağı, hiçbir şekilde huzûrî bilgi elde edemeyeceği anlamına gelmez. Huzûrî bilginin üçüncü çeşidi olan sebeplinin sebebine ilişkin huzûrî bilgisi, zayıf bir şekilde olsa dahi gerçekleşmektedir. Dolayısıyla mümkün varlıklar, Zorunlu Varlık'a ilişkin, kendi varlıksal kapasiteleri oranında huzûrî bilgi sahibidirler. Mümkün varlıkların, Zorunlu Varlık'ın var etmesi ile kazandıkları varlıksal kapasiteleri hem bu varlıkların Zorunlu Varlık'a ilişkin huzûrî bilgi sahibi olmalarını sağlayan hem de Zorunlu Varlık'a ilişkin sahip oldukları huzûrî bilginin sınırına işaret eden etkidir. Bunun için mümkün varlıkların varlıksal kapasiteleri ne oradaysa Zorunlu Varlık'a ilişkin huzûrî bilgileri de o orandadır.¹³⁹

Sadrâ'ya göre mümkün varlıkların Zorunlu Varlık'a ilişkin huzûrî bilgilerinin sınırlı olması, bu varlıkların kendi sınırlılık ve eksikliklerinden kaynaklanmaktadır. Mümkün varlıkların yokluğa yakınlıkları, maddî olmalarından kaynaklanan eksiklikleri, zaman ve mekân ile çevrelenmiş olmaları Zorunlu Varlık'a ilişkin bilgilerinin sınırlı olmasının nedenleridir. Bu nedenle Sadrâ, Zorunlu Varlık'tan kaynaklanan bir bilme eksikliğinin olmadığını düşünür. Çünkü Zorunlu Varlık hiçbir yönden eksikliğe sahip olmadığı gibi, onun sonsuz rahmeti ve nûrunun şiddeti her şeyi kuşatmıştır. Dolayısıyla her varlığa, o varlığın kendisinden bile daha yakındır. Bu nedenle Zorunlu Varlık'ın bütün mümkün varlıklara yakın olduğu; fakat mümkün

¹³⁷ Sadrâ, **Esfâr**, C.I, s. 115.

¹³⁸ **a.g.e.**, s. 114.

¹³⁹ Cevâdî Âmulî, **Rahîk-i Mahtûm**, C.II, s. 183, 184.

varlıkların kendi sınırlılıkları çerçevesinde Zorunlu Varlık'a yakın oldukları söylenmelidir.¹⁴⁰

Tanrı'nın huzûrî bilgi yoluyla bilinebileceği; ancak bu bilginin sınırlı bir şekilde olduğu anlaşılmış oldu. Fakat husûlî bilginin elde edilemeyeceği büyük bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Çünkü böyle bir bilginin imkân dahilinde olmadığını iddia etmek, Tanrı'yı bilmek adına gösterilecek her türlü düşünsel faaliyeti olumsuzlamak anlamına gelmektedir. Oysa Sadrâ'ya göre böylesi bir anlayış doğru değildir. O, Tanrı'ya ilişkin huzûrî bilgi elde etmenin mümkün olmasına ek olarak yine bütün mümkün varlıklar için geçerli olan husûlî bilginin bir çeşidinin de mümkün olduğunu düşünür. Yani hem husûlî hem de huzûrî bilgiyi kuşatan bir bilme çeşidi mümkündür.¹⁴¹ Bu meseleyi Sadrâ, giriş sadedinde açıklamalar yaparak temellendirmeye çalışır. Buna göre bir açıdan bilgi yalın (basît) ve bileşik (mürekkeb) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ayrım, bilginin karşıtı olan cehaletin iki türü üzerinden yapılan bir ayrımdır. Geleneğe uyarak Sadrâ, cehaletin yalın ve bileşik olmak üzere iki türünün olduğunu belirtir. Yalın cehalet, bir şeyi bilmediğini bilmektir. Yani herhangi bir konuyu bilmeyen ve bilmediğinin farkında olan kişi, yalın cehalet sahibidir. Bileşik cehalet ise bilmediğini bilmemektir. Bir kişinin bir konuyu bilmemesi ama bildiğini sanması durumudur. Yalın cehalette bir şüphe durumu söz konusuysa bileşik cehalette şüphe durumu yoktur.¹⁴²

Yalın cehaletin mukâbilinde yalın bilgi bulunmaktadır. Yalın bilgi, bir şeye ilişkin salt bilgiden ibarettir. Böyle bir bilgide, bilinene ilişkin bir farkındalık ve ikincil bir bilgi bulunmaz. Bileşik cehaletin karşısında ise bileşik bilgi bulunmaktadır. Bu bilgi, bir şeyi bilmek ve aynı zamanda bu şeyi bildiğini bilmektir. Bileşik bilgide bilinen şeye ilişkin bir farkındalık bulunur.¹⁴³

Sadrâ'ya göre bütün insanlar Tanrı'ya ilişkin yalın bilgi sahibidirler. Tanrı'ya ilişkin yalın bilgi sahibi olmak, din dilinde fitrî bilgi de denilen bilgi çeşidiyle aynı şeydir. Sadrâ, her insanın Tanrı'yı kendi içinde bilip tanıdığını; ancak bu tanıma ve

¹⁴⁰ Sadrâ, **Esfâr**, C.I, s. 115. Benzer bir açıklamayı Sebzevârî de yapmıştır. Bkz.: Sebzevârî, **Şerh-i Manzûme**, C.II, s. 35.

¹⁴¹ Cevâdî Âmulî, **Rahîk-i Mahtûm**, C.II, s. 194; Misbâh Yezdî, **Şerh-i Esfâr**, C.I, s. 417.

¹⁴² Sadrâ, **Esfâr**, C.I, s. 116; Cevâdî Âmulî, **Rahîk-i Mahtûm**, C.II, s. 194, 195; Ayrıca İbn Sînâ açısından cehalet türlerinin incelendiği şu çalışmaya bkz.: Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'nın Cehâlet Teorisi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No:37, Aralık 2017, s. 11-17.

¹⁴³ Cevâdî Âmulî, **Rahîk-i Mahtûm**, C.II, s. 195.

bilmeye ilişkin ayrıca bir bilgi sahibi olmadığından dolayı gaflet ettiğini düşünür. Fakat burada şöyle bir sorun vardır: Her insanda böylesi bir bilgi bulunduğu nereden bilinmektedir? Eğer böylesi bir bilgi farkında olunmayan bir bilgi ise her insanda bulunduğu nasıl temellendirilebilir? Sadrâ'ya göre bu meselenin kanıtı Meşşâî, İşrâkî ve ariflerin düşünsel gayretleri sonucunda elde edilen ilkeler ışığında ortaya çıkmaktadır. Ona göre bu ilkeler yalnızca insanların böylesi bir bilgiye sahip olduğunu göstermez; bütün varlıkların Tanrı'yı yalın bir bilgiyle bildiklerine kanıt oluşturur.¹⁴⁴

Sadrâ'nın temellendirmesi şöyledir: Bir şeyin bilgisi, o şeyin varlıksal yönüyle ilişkili olarak gerçekleşir. Bu açıdan husûlî ile huzûrî bilgi arasında fark yoktur. Huzûrî bilgide, bilen varlığıyla bilinen şeyin varlığı özdeşleşir veya birleşir. Husûlî bilgide ise bilinen şey, bilen nefiste zihinsel varlık kazanarak var olur. Böylelikle iki bilme türü ortaya çıkmış olur.¹⁴⁵ Ayrıca sebepli bir varlık, sebebiyle daima ilişki içindedir. Bu ilişki ve irtibat sebepli var olduğu müddetçe kesilmez. Sadrâ bu düşünceyi bir adım daha ileri taşımıştır. Ona göre sebepli varlık “aynu'r-rabt” olduğu, yani sebebinden ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip olmadığından hareketle şu sonuca ulaşılır:¹⁴⁶ Bağlı varlığa ilişkin bir bilgi, bağ sahibi varlığa ilişkin bilgi olmadan gerçekleşmez. Bir harfin anlamını yalnızca bir isim ile birlikte kullanıldığında tasavvur etmek mümkün olduğu gibi bağlı varlığın tasavvuru da yalnızca bağımsız varlık bilindikten sonra mümkün hale gelir. O halde herhangi bir şeyi bilmek, beraberinde mutlaka Zorunlu Varlık'ın bilgisini de taşımaktadır. Çünkü Sadrâcı epistemolojide bilinen şey, varlığın bir yönünü oluşturmaktadır. Mümkün varlığın varlığı da Zorunlu Varlık'a bağıllık ve muhtaç olmakla özdeş olduğundan, Zorunlu Varlık bilinmeden bağlı varlık bilinemez. Dolayısıyla Sadrâ'da her tür bilgiden önce Tanrı'ya ilişkin bilgi bulunur.¹⁴⁷ Bunun anlamı, genel olarak bütün bilgilerin, özelde ise Tanrı'yı bilmenin imkânını sağlayan temel etkenin yine Tanrı'nın kendisi olduğudur. İşte Sebzevârî'nin Tanrı'nın verdiği bir nûr ile Tanrı'yı bilmenin mümkün olduğunu söylemesi tam olarak bu anlamdadır.

¹⁴⁴ Sadrâ, **Esfâr**, C.I, s. 116, 117; Misbâh Yezdî, **Şerh-i Esfâr**, C.I, s. 430, 431.

¹⁴⁵ Misbâh Yezdî, **Şerh-i Esfâr**, C.I, s. 431.

¹⁴⁶ **a.g.e.**, s. 431, 432.

¹⁴⁷ Sadrâ, **Esfâr**, C.I, s. 116, 117.

Sadrâ ise buradan hareketle birkaç çıkarımda bulunur: İlk olarak bilgi, tüm çeşitleriyle birlikte, varlıksal bir bağılıktan ibaretse ve bu bağılılık, Zorunlu Varlık'ın zâtına bağlı olmaksa bilinen her şeye Zorunlu Varlık'ın bilinmesi eşlik eder. Dolayısıyla hissî, hayâlî ve aklî her seviyedeki bilgide Tanrı'yı bilmek bulunmaktadır. Gerçekte ise Sadrâ'ya göre bu bilgilerin tamamı, Tanrı'nın varlıksal belirimleridir (mezâhir).¹⁴⁸

Sadrâ'nın bu meseleye dair diğer bir çıkarımı, Tanrı'ya ilişkin bilginin yalnızca insanın bilmesiyle sınırlı olmadığıdır. Buna göre canlı-cansız bütün varlıklar Tanrı'ya dair bilgi/tanıma (marifet) sahibidirler. Sadrâ bu meseleyi pek çok ayet, rivayet ve irfanî tecrübeden yararlanarak açıklamaya çalışır.¹⁴⁹ Felsefî açıklaması ise şöyledir: Varlığın asıl, yalın bir hakikat oluşu ve dereceli birliği gibi hikmet-i müteâliyenin temel savları, herhangi bir varlık mertebesi için bir yetkinliğin ispatlanması halinde, diğer bütün varlık merbelerinde de -dereceli bir şekilde olsa dahi- bu yetkinliğin ispatlanmış olduğunu gösterir. Çünkü varlık ilkesi, bütün seviyelerde korunan ilkedir. Herhangi bir seviyede bulunan bir yetkinlik, üst veya alt seviyede de bulunmaktadır. Dolayısıyla bir yetkinlik olarak bilgi, herhangi bir varlık seviyesi için ispatlandığında, öteki varlık seviyeleri için de ispatlanmış demektir.¹⁵⁰

Buraya kadar yapılan incelemelerle, epistemolojik açıdan Tanrı'nın bilinebilir olduğunun, Sebzevârî ve onun öncüsü Sadrâ tarafından ne şekilde temellendirildiği ortaya çıkarılmış oldu. Şimdi ise Tanrı'nın varlığının nasıl bir yöntem kullanılarak kanıtlanabilir olduğunu inceleyelim. Öncelikle metodolojik boyuta ilişkin İslâm düşünce tarihinde pek çok tartışma yapıldığını belirtmek yerinde olacaktır. Genel olarak yapılan tartışmalar, akıl yoluyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın en geçerli biçiminin nasıl olması gerektiğine yönelik olmuştur. Ancak Sebzevârî merkezli olarak konuya yaklaşıldığında, daha önce ele alınan Tanrı'yı kanıtlamanın kesinlik açısından en yetkin yolunun yine Tanrı'nın kendisinden hareketle olabileceğine ilişkin görüşünü burada hatırlamak gerekir. Buna göre Tanrı'yı, herhangi bir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde aklî açıdan temellendirmek için, varlık aleminin herhangi

¹⁴⁸ Cevâdî Âmulî, **Rahîk-i Mahtûm**, C.II, s. 201.

¹⁴⁹ Sadrâ'nın konuya ilişkin değerlendirmeleri için bkz.: Sadrâ, **Esfâr**, C.I, s. 118, 119.

¹⁵⁰ Sadrâ, **eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye**, s. 7. Hikmet-i müteâliyenin temel ilkelerinden hareketle konuya dikkat çeken Sebzevârî'dir. Bkz.: Sebzevârî, "Hâşiyetü'l-Esfâr", C.I, s. 118; Cevâdî Âmulî, **Rahîk-i Mahtûm**, C.II, s. 206.

bir özelliği veya nesnesine dayanmaksızın ve dolayısıyla sebepliden sebebe doğru bir yol takip etmeksizin, bizzat varlığın kendisine dayanılmalı ve varlığın kendisinden hareket edilmelidir. Öyleyse bu yöntem nasıl bir yöntemdir?

Sebzevârî, İslâm felsefesi geleneğine uyarak herhangi bir varlık alanı hakkında aklî bir araştırmanın, Aristoteles’le birlikte “beş sanat” adını alan argümantasyon kısımlarından ilki olan burhan ile yapılması gerektiğini düşünür.¹⁵¹ Esasında beş sanat, bir kıyasın (tümdengelim) maddesini oluşturur. Kıyasın maddesiyle, kıyasta yer alan öncüllerin barındırdıkları yargılar (tasdîk) kastedilir. Bu yargılar çeşitli şekillerde sınıflandırılarak kısımlara ayrılmıştır. Bunlar; (i) burhan, (ii) cedel, (iii) şiir, (iv) hatabe ve (v) müğâlatadan ibarettir. Kıyasın maddesi açısından bu kısımlarına beş sanat denir.¹⁵² Öyleyse bir adım geriye giderek öncelikle kıyasın ne demek olduğunu incelemekte fayda vardır.

Sebzevârî’ye göre kıyas, bir tümel (külli) aracılığıyla başka bir tümel veya tikele (cüz’î) ulaşılan akıl yürütmeye denir. Bu nedenle kesin bilgiye (yakîn) ulaştırması açısından dikkate alınan akıl yürütme biçimi kıyastır.¹⁵³ Kıyas dışında istikrâ (tümevarım) ve temsil (analoji) adıyla iki akıl yürütme biçimi daha bulunmaktadır. İstikrâ, tikel bir bilgi yoluyla tümel bir bilgi elde etmenin adyken temsil, tikel bir bilgiden hareketle yine tikel bir bilgiye ulaşılan akıl yürütmenin adıdır.¹⁵⁴

Sebzevârî kıyası, altı özelliğini sayarak açıklamaya çalışır. Buna göre bir kıyasın temel özellikleri şunlardır:¹⁵⁵

1. Öncelikle kıyas ile kastedilen, fıkıh usûlü terminolojisindeki kıyas değildir. Fıkıh usûlünde kullanılan kıyas, mantık disiplininde temsil olarak adlandırılır.
2. Bir kıyas en az iki önermeden oluşur. Dolayısıyla tek bir önermeden ve bu önermenin ters veya düz döndürmelerinden kıyas meydana gelmez.

¹⁵¹ Sebzevârî, burhanın önemini “Felsefenin temelinde burhan bulunur.” (ve’l-‘umde fi’l-hikme el-burhân) diyerek vurgular. Sebzevârî, *Şerhu’l-Manzûme*, C.I, s. 322. Ayrıca Aristoteles’in burhan anlayışına dair bir fikir edinebilmek için bkz.: Ali Tekin, *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî’de Burhan Teorisi*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 77-114.

¹⁵² Sebzevârî, *Şerhu’l-Manzûme*, C.I, s. 321.

¹⁵³ Kemâl Haydarî, *Şerhu Nihâyeti’l-Hikme I-XII*, C.XI, Beyrut, Müessesetü’l-Hüdâ, 2016, 38, 39.

¹⁵⁴ Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 507.

¹⁵⁵ Sebzevârî, *Şerhu’l-Manzûme*, C.I, s. 285-288; Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 507-511.

3. Önergeler arasında bir ilişki olmalıdır. Örneğin, “Alem değişkendir (müteğayyir).” ve “Her değişken hâdistir.” önergelerinin unsurları arasında bir ilişki olmak zorundadır. Önergelerin unsurları arasındaki bu ilişkiye “te’lif” adı verilir.
4. En az iki önermenin bulunduğu bir kıyasta önergeler, kendiliğinden ve zorunlu bir şekilde başka bir önermeyi gerektirmelidir. Kendiliğinden (bizzât) olması, kıyasın dışında yer alan başka bir önermeden yardım almadan sonuca ulaşmak anlamına gelmektedir.
5. Kıyasta yer alan önergeler, başka bir önermeyi gerektirmelidir. Öncüllerden kendiliğinden ortaya çıkan bu önermeye sonuç (netîce) adı verilir. Sonuç önermesi potansiyel bir şekilde (bilkuvve) öncüllerde yer alsa da bilfiil durumda değildir. Kıyasın öncüllerinde bir tür gizil bir şekilde yer alan sonuç önermesi ortaya çıkartılarak bilfiil duruma getirilir.
6. Kıyasın son özelliği, öncül olarak adlandırılan ve kendileri aracılığıyla sonuca ulaşılan önergelerin, sonuç önermesini gerektirmesidir (istilzâm). Bu gerektirme kıyasın şekillerine göre değişiklik arz eder. Örneğin, birinci şekilde yer alan “istisnâ” bir kıyasta öncüllerin sonucu gerektirmesi açık (beyyîn) bir şekilde olur. Başka bir ifadeyle öncüllerin tasavvur edilmesiyle sonucun gerekliliği (lüzûm) kesin bir şekilde ortaya çıkar.¹⁵⁶

Sebzevârî’ye göre kıyas bir açıdan istisnâ ve iktirânî olmak üzere ikiye ayrılır. Sonuç önermesinin hem maddesi hem de suret ve yapısı bakımından öncüllerde yer aldığı kıyasa istisnâ kıyas denir. Ancak sonuç önermesi yalnızca maddesi açısından öncüllerde yer alıyorsa, bu kıyasa iktirânî kıyas adı verilir. İktirânî kıyas kendi içinde yüklemli ve şartlı olmak üzere iki kısma ayrılır. Yüklemli kıyas,

¹⁵⁶ Bu son özellikten hareketle Sebzevârî, niçin gerektirme (istilzâm/lüzûm) sözcüğünü tercih edip “çıkarsama” (intâc) sözcüğünü tercih etmediğine ilişkin birtakım felsefî tartışmalara girer. Mutezîlî ve Eşârî düşünürlerin sebeplilik ilkesine yönelik fikirlerini aktararak eleştiriler yönelttikten sonra kendi görüşünü açıklar. Buna göre “gerektirme” sözcüğü, öncüller ile sonuç arasında bir ilişki ve irtibat bulunduğuna işaret eder. Öncüllerin sonucu ne şekilde gerektirdiğine dair iki ihtimal olduğunu dile getirir: İlki icat edici (illet-i icâdî) ve var edici sebep olacak şekilde gerçekleşmesi, ikincisi ise hazırlayıcı sebep (illet-i i’dâdî) olacak şekilde gerçekleşmesi ihtimalidir. Sebzevârî, öncüllerin sonucu gerektirmesinin hazırlayıcı sebep şeklinde olduğu görüşünü tercih ettiğini söyler. Sebzevârî’nin konuya ilişkin ayrıntılı analizleri için bkz.: Sebzevârî, **Şerhu’l-Manzûme**, C.I, s. 288, 290-292, 295-297; Ensârî Şîrâzî, **Durûs-i Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 511, 512.

iki yüklemli önermeden oluşan kıyasa denirken şartlı kıyas, önermelerden birinin şartlı önerme şeklinde olduğu kıyasa denir.¹⁵⁷

İktirânî kıyasta yer alan önermelerin unsurlarından her birinin kendine özgü adları bulunmaktadır. Kıyasta yer alan ilk öncüle küçük öncül (suğra) denir. Küçük öncülde küçük terim (asğar) bulunur. Küçük terim ise sonuç önermesinde konu olan terimdir. Kıyasın ikinci öncülü, büyük öncül (kübra) olarak adlandırılır. Büyük öncülde büyük terim (ekber) yer almaktadır. Büyük terim, sonuç önermesinde yüklem olan terime denir. Ancak kıyasın unsurlarından en önemlisinin orta terim (hadd-i vasat/avsat) olduğunu söylemek gerekir. Orta terim, büyük terimin küçük terime yüklenmesinin sebebi olan terime denir. Orta terim, küçük ve büyük öncülerde yer alarak tekrarlanır.¹⁵⁸

Ancak mantık disiplininde orta terimin genel bir şekilde kullanıldığı bir anlamı daha vardır. Genel anlamıyla orta terim, mutlak bir şekilde ispat vasıtası olan demektir. Yani ister iktirânî olsun isterse istinâî kendisine dayanılarak bir kıyasın sonuç önermesine ulaşılır.¹⁵⁹ Burada Sebzevârî’de teistik kanıtların tasnifini incelerken değindiğimiz, sıddıkîn kanıtının temel özelliğinin, orta terimin bizzat Tanrı olduğunu hatırlamakta yarar vardır. Çünkü sıddıkîn kanıtı için kullanılan orta terim ifadesi, genel anlamı kastedilen orta terimdir.

Sebzevârî, kıyasın bir açıdan iktirânî ve istisnâî olarak ayrıldığını ve iktirânî kıyasın şartlı ve yüklemli olarak ikiye ayrıldığını açıkladıktan sonra başka bir açıdan kıyasın “hulfi/halfi”¹⁶⁰ ve “müstakîm” olarak ikiye ayrıldığını belirtir. Bir kıyasta bazen öncüller sonuç önermesiyle çelişki oluşturmayacak şekilde düzenlenir ve sonuç önermesi öncülerde bilfiil veya sureti bakımından yer alır. Böylece doğrudan sonuca ulaşmaya çalışılır. Sebzevârî’ye göre böyle bir kıyas, müstakîm kıyas olarak adlandırılır. Bazen ise kıyasta, sonuca doğrudan ulaşılacak şekilde bir akıl yürütme kullanılmaz. Kıyasta yer alan öncüllerden bir kısmı, sonuç önermesiyle çeliştiği ve

¹⁵⁷ Sebzevârî, *Şerhu’l-Manzûme*, C.I, s. 297, 298.

¹⁵⁸ a.g.e., s. 298.

¹⁵⁹ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C.I, s. 50-55.

¹⁶⁰ Arapçadaki “خلف” sözcüğü hem “half” hem de “hulf” şeklinde okunmaya elverişlidir. “Half” şeklinde okunduğu takdirde, bir şeyin arkasından veya tersinden hareket edilmesi anlamına gelir. “Hulf” şeklinde okunduğunda ise bir şeyin varsayımsal karşıtından hareket edilmesi anlamına gelir. Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.III, s. 25.

bu çelişen öncüller aracılığıyla sonucun elde edildiği kıyas türüne hulfi/halfi kıyas¹⁶¹ denir. Böyle bir akıl yürütmeyle hedeflenen, bir şeyin çelişğinin yanlış olduğunu veya yanlışla yol açtığını göstermek suretiyle o şeyi kanıtlamaktır. Hulfi/halfi kıyas, en az bir istisnâî, bir de iktirânî kıyastan oluşur.¹⁶²

Genel hatlarıyla kıyas, kıyas çeşitleri ve kıyasın unsurlarının neler olduğu incelenmiş oldu. Şimdi ise Sebzevârî'ye göre bir akıl yürütme esnasında beş sanatın konumunun ne olduğunu inceleyelim. Böylelikle bir kıyasın maddesi açısından geçerliliği ve güvenilirliğini sağlayan temel unsurlar ortaya çıkmış olacaktır. Sebzevârî, beş sanatın ilki ve en önemlisi olan burhanın, kesin (cezmî) bir tasdiğı ifade eden kıyasa dendiğini belirtir. Ona göre burhan aracılığıyla gerçek (hakk) ortaya çıkartılarak bâtıldan ayrıştırılabilir. Ayrıca bu sanatın bizzat kendisi amaçtır (kasd li nefsihi). Oysa öteki sanatlar (cedel, şiir vb.) bizzat amaçlanmayıp, başka amaçlara ulaşmak için köprü vazifesi görür (maksûde li gayrihi).¹⁶³ Bir kıyasın burhanî sayılabilmesinin en önemli şartı ise kıyasta yer alan büyük ve küçük öncüllerin, yakînî öncüller olması gerektiğidir.¹⁶⁴ Öyleyse öncelikle yakînî önermelerin ne olduğu ortaya çıkarılmalıdır.

Yakînî önermeler, zarûrî/bedîhî önermelere veya zarûrî/bedîhî önermelere dayanan nazârî/kesbî önermelere denir. Bu önermeler ilksel bilgiler olup kendiliğinden yakîn ifade eder. Yakîn ile gerçekliğe uygun düşen (mutâbık) kesin inanca ilişkin yargılar kastedilir. Bu anlamda bir kıyasta yer alan yakînî öncüller, dış dünyaya/gerçekliğe uygun, ortadan kalkması mümkün olmayacak şekilde kesin bir inanç barındıran tasdiklerdir.¹⁶⁵ Zarûrî/bedîhî önermeler altı kısımdan oluşmaktadır:¹⁶⁶ 1. Evveliyyât, 2. Fitriyyât, 3. Müşâhedât, 4. Tecrübiyyât, 5. Mütevâtirât, 6. Hadsıyyât. Bu kısımlar içinde evvelî önermelerin özel bir önemi bulunmaktadır. Evvelî önermeler, daha önce işaret ettiğimiz üzere, konu, yüklem ve

¹⁶¹ Türkçe mantık literatüründe “olmayana ergi”, “saçmalığa indirgeme” vb. şekillerde karşılanmıştır. Hulfi/Halfi kıyasa ilişkin detaylı bilgi için şu makaleye bkz.: İsmail Latif Hacınebioğlu v.d., “İslam Mantıkçlarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, No:16, 2013, s. 41-61.

¹⁶² Ensârî Şirâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 555, 556.

¹⁶³ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.I, s. 322.

¹⁶⁴ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C.I, s. 294, 295.

¹⁶⁵ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.I, s. 323. Daha ayrıntılı bilgi edinmek için bkz.: es-Seyyid Râid el-Haydarî, *el-Mukarrer fî tavzîhi Mantıki'l-Muzaffer*, C.III, Kum, Menşûrât Zevî'l-Kurbâ, 2001, s. 11-14.

¹⁶⁶ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.I, s. 317, 318.

aralarındaki nisbeti tasavvur etmenin, kesin bir yargıda bulunmak için yettiği önermelerdir.¹⁶⁷ Nazarî/kesbî önermelere gelince, kendiliğinden yakînî olmayan, bir şekilde zarûrî/bedîhî önermelere dayandırılarak yakîn ifade etmeleri sağlanan önermelerdir.¹⁶⁸

Özetle Sebzevârî'ye göre burhanî bir kıyasın geçerli ve kesin bir bilgi verebilmesi için kıyasın öncüllerinin zarûrî/bedîhî olması gerektiğini söyleyebiliriz. Ancak Sebzevârî'de asıl problem burhanın çeşitleri söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır. O halde İslâm felsefesi geleneğinde uzun bir geçmişi olan Tanrı'nın varlığının hangi burhan çeşidi kullanılarak kanıtlanması gerektiği problemine Sebzevârî'nin ne cevap verdiğini inceleyelim. Sebzevârî, burhanın temelde ikiye ayrıldığını belirterek şöyle der:

Bizim [mantıkçı ve filozoflar] burhanımız niçin (el-limm) ve varlık (el-inn) olmak üzere [ikiye] ayrılır.

Sebepten [hareketle] sebeplinin bilgisi niçin [burhanıdır].

Tersi ise varlık [burhanı] olmakla beraber niçin [burhanı] daha önce gelir (esbak).

Aynı zamanda o [niçin burhanı] yakîn sağlamada daha sağlamdır (evsak).¹⁶⁹

Sebzevârî, bu pasajda ve pasajın açıklamasında burhanı, niçin burhanı ve varlık burhanı olarak ikiye ayırdıktan sonra, sebepten hareket etmek suretiyle muayyen bir sebepli hakkında bilgi elde etmenin niçin burhanı; sebepliden hareketle sebep hakkında bilgi elde etmenin ise varlık burhanı olduğunu belirtir. Yani niçin burhanında sebepten sebepliye ulaşılan bir akıl yürütme söz konusuyken varlık burhanında sebepliden sebebe doğru gidilen bir akıl yürütme söz konusudur. Terminolojik ifadesiyle niçin burhanı, orta terimin, zihinde büyük terimin küçük terim için ispatlanması ve aynı zamanda büyük terimin dış dünyada var olduğunun (sübûtunun) sebebini gösterir. Varlık burhanı ise orta terimin, zihinde

¹⁶⁷ Evvelî ve diğer zarûrî önermeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, C.I, s. 213-219; Râid el-Haydarî, **Mukarrer**, C.III, s. 14-32.

¹⁶⁸ Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.I, s. 323. Bu noktada epistemolojik açıdan Sebzevârî'nin temelci ve mütekâbiliyetçi bilgi teorisini benimsediğini söylemek yerinde olacaktır. Epistemolojide temelci ve mütekâbiliyetçi yaklaşımlar için bkz.: Ahmet Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2018, s. 22-24, 35-37.

¹⁶⁹ Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.I, s. 318.

büyük terimin küçük terim için ispatlanmasının sebebi olan; fakat dış dünyada sâbit olduğunun sebebi olmayan burhandır.¹⁷⁰

Niçin burhanını Sebzevârî'nin verdiği bir örnek üzerinden açıklamak mümkündür. Buna göre bir kişinin (mesela Zeyd) ateşlendiği var sayılsın. Bu kişinin ateşinin olmasının nedeni ise (pek çok başka nedeni de olabileceken) enfeksiyon kapması olsun. Bu durumda niçin burhanı kullanılarak enfeksiyon kapmış olmasından hareketle ateşli olmasına ulaşıldığında, hastalığın sebebi yoluyla sebepliye ulaşılmış olur. Mantıksal ifadesi şöyledir:

Zeyd enfeksiyon kapmıştır.

Her enfeksiyon kapan ateşlenir.

O halde Zeyd ateşlenmiştir.¹⁷¹

Bu örnekte orta terim (enfeksiyon), büyük terimin (ateşlenmek) küçük terime (Zeyd) yüklenmesinin sebebi konumundadır. Ancak bu sebep oluşun, zihinsel bir şey olduğu gibi dış gerçeklikte de sebep olduğuna dikkat etmek gerekmektedir.

Varlık burhanına örnek olarak ise insanın gülen bir varlık olmasından hareketle akıl sahibi olmasına ulaşmak verilebilir. Gülen bir varlık olmayı orta terim yaparak insanın akıl sahibi olduğuna ulaşıldığında, gülen varlık olmak sebep, akıllı olmak ise sebepli olmuş olacaktır. Ancak bu sebep oluş, niçin burhanının aksine yalnızca zihinsel bir sebep oluşturmaz. Çünkü dış dünyada gülen olmak, akıl sahibi olmanın bir sonucu/sebeplisidir. Bu burhan ile elde edilmek istenen şey, küçük terim (insan) için büyük terimin (akıllı) tahakkuk ettiğini yalnızca zihinde tasdik edebilmektir. Bu, bir kıyas formunda şu şekilde gösterilebilir:

Her insan gülücüdür.

Her gülücü akıllıdır.

O halde her insan akıllıdır.¹⁷²

¹⁷⁰ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.I, s. 328; Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-hikme*, C.XI, s. 39-41.

¹⁷¹ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.I, s. 328. Sebzevârî'nin bu örneği, klasik mantıkta sıkça kullanılan meşhur bir örnektir. Birkaç numûne için bkz.: Ali b. Ömer el-Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, çev. ve thk. Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 183, 184; Abdullah b. Hüseyin el-Yezdî, *el-Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantık*, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2012, s. 205

¹⁷² Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.I, s. 329.

Sebzevârî, böylesi bir varlık burhanının “delil” olarak adlandırıldığını ve mutlak kesinlikte bir sonuca ulaştıramayacağını söyler. Ona göre böyle bir yöntem kullanılarak yapılan bir kanıtlama, belirsiz bir sebebe (illetu’-m-mâ) ulaştırır. Dolayısıyla eksik bir bilgi verir.¹⁷³ Çünkü sebebin bilgisine sahip olunmadan sebeplinin tam bir bilgisine sahip olmak mümkün değildir. Bu ilkeyi İbn Sînâ **Kitabü’ş-Şifâ: el-Burhân** adlı eserinde ayrıntılı olarak incelemiştir. Ona göre sebeplinin bilgisini yakînî bir şekilde elde edebilmek için iki şart bulunmaktadır: 1. Sebebin var olduğunun bilgisine sahip olmak, 2. Sebeplinin sebebine tâbi olduğunun kesin bilgisine sahip olmak. Bu iki şart yerine getirilemediği zaman sebeplinin bilgisinden hareketle sebebin yakînî bilgisine ulaşmak imkânsızdır. Oysa niçin burhanında, sebeplinin bizzat kendisinden hareket edildiğinden dolayı, sebeplinin bilgisini yakînî bir şekilde elde etmek mümkündür.¹⁷⁴ Tam da bu gerekçeyle Sebzevârî, niçin burhanının varlık burhanından daha öncelikli (esbak) ve daha sağlam (evsak) olduğunu belirtmiştir.

Buraya kadarki açıklamalar ışığında, Sebzevârî açısından bakıldığında, Tanrı kanıtlamasında kullanılması gereken burhan çeşidine ilişkin bir fikir elde etmek mümkündür. En azından varlık burhanı ile yakînî bir bilgiye ulaşılamayacağı, dolayısıyla Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için böylesi bir yolu tercih etmenin tam olarak güvenilir olamayacağını çıkarsamak mümkündür. Sebzevârî’nin teistik kanıtları tasnif ederken yaratılmışlar veya yaratılmışların özelliklerinden hareketle (belirsiz) bir yaratıcının varlığına ulaşılan bir yol izlemenin, yakîn hâsıl etmede başarısız olduğu gerekçesiyle daha zayıf bir kanıtlama türü olduğunu söylemesinin metodolojik açıdan anlamı böylelikle açıklık kazanmış oldu.¹⁷⁵

O halde geriye niçin burhanı kalıyor gibi görünmektedir. Çünkü Sebzevârî’ye göre bir şeyin kesin bilgisine ulaşmanın metodolojik açıdan yolu niçin burhanını kullanmaktır. Ancak burada büyük bir sorun baş göstermektedir: Zorunlu Varlık’ın, sebepten hareketle sebebiye ulaşılan niçin burhanı yoluyla kanıtlamak mümkün

¹⁷³ Sebzevârî, **a.g.e.**, s. 328, 329.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, **İkinci Analitikler**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s. 33-39; Muhammedtakî Misbâh Yezdî, **Şerh-i Burhân-i Şifâ I-IV**, C.I, Kum, İntişârât-i Müessese-i Âmûzeşî ve Pervereşî-i İmam Humeynî, 2005, s. 223-257.

¹⁷⁵ Haydarî, **Şerhu Nihâyeti’l-hikme**, C.XI, s. 45, 46.

müdür? Elbette cevap olumsuzdur. Çünkü Zorunlu Varlık'ın anlamı, daha önceki başlıkta açıklandığı üzere, özü gereği ve özü sebebiyle var olan demektir. Henüz bir varsayım şeklinde incelenerek varlığı kanıtlanmak istenen Zorunlu Varlık, sebebi olmayan bir varlıktır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ı kanıtlamak için niçin burhanı şeklinde bir burhan ileri sürmek mümkün değildir.¹⁷⁶

Gerek İbn Sînâ'da gerek İbn Sînâ sonrası -Sadrâ gibi- bir kısım filozoflarda karşılaşılan “Tanrı'nın tanımı ve burhanı yoktur.”¹⁷⁷ ifadesinin anlamı bu noktada açıklık kazanır. Mantıkçı ve filozoflar hakikî burhanın, niçin burhanı olduğunu kabul ettikleri için “burhan” terimini çeşidini belirtmeksizin kullandıkları zaman, niçin burhanı şeklinde anlamışlardır. Sebebi olmadığı için de Zorunlu Varlık'ın burhanı olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁷⁸ Ancak burada hemen Tanrı'yı kanıtlamanın mümkün olmadığı akla gelmemelidir. Tanrı'nın aklî bir şekilde ve dahası kesinliğe ulaştıracak bir yolla kanıtlamak İslâm filozoflarına göre mümkündür. O halde bu yol nedir?

Sebzevârî, niçin ve varlık burhanına ek olarak üçüncü bir burhan çeşidinin bulunduğunu belirtir. Özel bir adı bulunmayan bu burhanda, bir gerekenden başka bir gerekene ulaşılır. Başka bir ifadeyle orta terim, küçük terim için büyük terimin tahakkuk etmesinin ne sebebi ne de sebeplisidir. Böyle bir burhanda birbirini gerektiren iki şey (mütelâzımeyn) bulunmaktadır.¹⁷⁹ İbn Sînâ bu burhana “mutlak varlık burhanı”¹⁸⁰ derken Sebzevârî, “niçin burhanı ve varlık burhanı arasındaki burhan”¹⁸¹ şeklinde ifade etmiştir. Ancak bu burhan temelde varlık burhanı içinde sayılmıştır. Böylelikle varlık burhanı (burhân-ı innî) (i) delil ve (ii) “niçin burhanı ve delil arasındaki burhan” olarak ikiye ayrılmış olur. Ancak delil ile “aradaki burhan” arasındaki farka dikkat etmek son derece önemlidir. Daha iyi anlaşılabilmesi adına Sebzevârî'nin şu örneğini inceleyelim:

Her insan gülücüdür.

Her gülücü yazıcıdır.

¹⁷⁶ Rezi Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 896; Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-hikme*, C.XI, s. 44, 45.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 316; Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, s. 453.

¹⁷⁸ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.I, s. 336.

¹⁷⁹ Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-hikme*, C.XI, s. 42, 43.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 28.

¹⁸¹ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.I, s. 329.

O halde her insan yazıcıdır.¹⁸²

Bu örnekte insanın (küçük terim) yazıcı (büyük terim) ve gülücü olması (orta terim) birbirinin nedeni veya nedenlisi değildir. Aksine yazıcı ve gülücü olmak birbirini gerektiren şeylerdir. Öyleyse aradaki burhanda, bir gerekenden (gülücü olmak) hareketle başka bir gerekene (yazıcı olmak) ulaşılmaktadır. Böyle bir burhan, tıpkı niçin burhanında olduğu gibi kesin bilgi elde etmeyi sağlayabilir. Nitekim bu nedenle kimi zaman “niçin burhanına benzeyen burhan” (şibh-i burhan-i limmî)¹⁸³ olarak adlandırılmıştır.

Sebzevârî’ye göre Tanrı’nın varlığını niçin burhanı gibi kesin sonuç veren bir yöntem kullanarak kanıtlamak, aradaki burhanı kullanarak mümkündür. İşte böyle bir yöntem kullanılarak Zorunlu Varlık’ın kanıtlandığı burhana siddîkîn kanıtı denir. Bu kanıtlamada varlık ve Tanrı, birbirinin gerektirenleri olarak ele alınır. Böylelikle varlıktan Tanrı’ya ulaşılır. Ancak varlık ve Tanrı arasında birbirini gerektirme ilişkisi nasıl kurulmaktadır? Sorunun cevabı, kanıtlamanın kendisinde yatmaktadır. O halde şimdi Sebzevârî’nin metafizik temelli Tanrı kanıtlamalarını inceleyelim.

4. Sebzevârî’de Metafizik Temelli Tanrı Kanıtlamaları: Siddîkîn Kanıtı ve Farklı Versiyonları

Sebzevârî’nin varlık olması bakımından varlığı analiz ederek varlığın zorunluluğuna ve dolayısıyla Zorunlu Varlık’a ulaştığı metafizik temelli Tanrı kanıtlamalarının birçok farklı versiyonu bulunmaktadır. Bu nedenle Sebzevârî’nin siddîkîn kanıtı olarak adlandırdığı Tanrı kanıtlamalarının kaç farklı yorum ve versiyonunun bulunduğunu tespit etmenin güç olduğunu söylemek gerekir. Siddîkîn kanıtını inceleyerek değerlendirmelerde bulunduğu hemen her yerde bazı nüanslar bulmak mümkündür. Bu nüanslardan hareketle Sebzevârî’nin eserlerinde incelediği

¹⁸² Sebzevârî, *a.g.e.*, s. 329.

¹⁸³ Mehdi Âştiyânî, *Ta’lîka ber Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 148; Rezi Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 897; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, “Hâşiyetü’l-Esfâr”, *el-Hikmetü’l-Müte’âliye fi’l-esfârî’l-akliyyeti’l-erba’a I-IX* içinde, C.VI, Kum, Mektebetü’l-Mustafavî, 1989, s. 13. Misbâh Yezdî bu bağlamda yapılan tartışmaları farklı bir perspektiften yorumlamıştır. Detaylı bilgi için bkz.: Muhammedtakî Misbâh Yezdî, *Ta’lîka ‘alâ Nihâyeti’l-hikme*, Kum, Müessese fi Tarîki’l-Hakk, 1984, s. 405-411. Ayrıca karşı: Hasan Muallimî, *Hikmet-i Sadrâyî: Şerh ve Ta’lîka ber eş-Şevâhidü’r-rubûbiyye I-III*, C.I, Kum, İntişârât-i Hikmet-i İslâmî, 2014, s. 498-519.

sıddîkîn kanıtının, her birinin ayrı birer argüman olduğunu iddia etmek yerine, belirgin farklılıkların olduğu argümanları tespit ederek, bu argümanları incelemenin daha yerinde olacağı açıktır. Ancak her koşulda dikkatli olmak gerekmektedir; çünkü argümanlarda yer alan öncüller kimi zaman vurgulanmış ve oldukça öne çıkarılmışken kimi zaman belirsizleştirilmiş ve hatta kaldırılmıştır. Sebzevârî'nin argümanlarındaki bu farklılıkları, onun sıddîkîn kanıtını sürekli yenilemeye ve daha kusursuz hale getirmeye çalıştığı şeklinde anlamak mümkündür. Böylesi bir dikkatle Sebzevârî'nin yapıtlarına yaklaşıldığında, tespit edebildiğimiz kadarıyla, sıddîkîn kanıtının dört farklı şeklinin bulunduğu söylenebilir. Sebzevârî'nin sıddîkîn kanıtı olarak takdim ettiği bu argümanlar, (i) **Şerhu'l-Manzûme** ve **Şerh-i Mesnevî**'de hulfî/halfî kıyas şeklinde yer alan bir argüman, (ii) **Şerhu Du'âi's-sabâh**'ta yer alan bir argüman (iii) **Ta'likât 'alâ Şerhi'l-Manzûme, Hâşiyetü'l-Esfâr, Ta'likât 'ale's-Şevâhidi'r-rubûbiyye** ve **Esrâru'l-hikem** adlı eserlerinde hemen hemen aynı şekillerde yer alan bir argüman ve son olarak (iv) **Şerhu'l-Manzûme**'de müstakim kıyas formundaki bir argümandan oluşmaktadır. Sebzevârî'nin sıddîkîn kanıtının tüm versiyonlarında, Sadrâ'nın sıddîkîn kanıtı esas alınmıştır. Bu nedenle Sebzevârî'nin sıddîkîn kanıtını inceledikten sonra Sadrâ'nın özellikle **Esfâr**'da yer alan argümanını inceleyeceğiz. Ardından **Şerhu'l-Manzûme**'de müstakim kıyas formunda yer alan ve Sebzevârî'nin ilâhî filozofların yolu olarak adlandırdığı argümanı ele alacağız. Bu argüman, İbn Sînâ ve Tûsî'nin Tanrı kanıtlamalarının hikmet-i müteâliye ilkeleri ışığında yeniden yorumlanmasından ibaret olduğundan, İbn Sînâ'nın **el-İşârât** ve Tûsî'nin **Tecrîdü'l-i'tikâd** ve **Şerhu'l-İşârât**'ında yer alan argümanla birlikte değerlendireceğiz.

Sebzevârî'nin müteallih filozofların yolu olarak adlandırdığı sıddîkîn kanıtının ilk versiyonu, **Şerhu'l-Manzûme** ve **Şerh-i Mesnevî** eserlerinde hulfî/halfî kıyas formunda yer almaktadır. Bu kanıtlamaya göre mahiyetin itibârî oluşu karşısında asıl olan varlığın özel ve belirli bir mertebesi değil de bizzat hakikati ve tabiatı dikkate alındığında ya zorunlu ya da mümkün olması ihtimali söz konusudur. Burada yer alan imkân iki farklı şekilde anlaşılmaya elverişlidir. İlki, varlığın imkânıdır. Bu imkân ile varlıktaki eksiklik ve yoksulluk kastedilir. İkincisi ise mahiyetlerin sahip oldukları imkândır. Mahiyetlerin imkânı ile varlık ve yokluğa eşit mesafede olmak kastedilir. Ancak varlığın imkânı anlamında mümkün varlık söz

konusu olduğunda, zaten var olan bir şey dikkate alındığı için, varlığın imkânının varlık ve yokluğa eşit mesafede olmasından söz edilemez. Yani esasında imkân-i fakrî anlamında mümkün bir varlığın varlığa nispet edilmesi zorunludur. Oysa yokluğa nispet edilmesi imkânsız bir durumdur. Sebzevârî bu durumu “Bir şeyin kendisi için sübûtu zorunludur; bir şeyi kendisinden olumsuzlamak ise imkânsızdır. (Sübûtu’ş-şey’ li nefsihi zarûriyyun ve selbuhu ‘ahnu muhâlun.)”¹⁸⁴ ilkesine dayanarak açıklar. Bu ilke “A, A’dır.” ve “A, A olmayan olamaz.” şeklinde önermeleştirilebilecek bir akıl yürütmenin temel yasalarını ifade eder.¹⁸⁵ Dolayısıyla ister zorunlu ister mümkün olarak tasavvur edilsin varlık, kendisine var olmak zorunlu bir şekilde yüklenir. Bu nedenle varlığın hakikatinden veya dış dünyadaki gerçekliğinden hareket edildiği dikkate alındığında ve bu varlığın zorunlu veya mümkün olabileceği söylendiğinde, mümkün ile kastedilen bağıl ve yoksul varlık olmalıdır; mahiyetin imkânı değil.¹⁸⁶

Daha sonra Sebzevârî, varlığın hakikatinin mümkün olduğu varsayıldığında karşılaşılabilecek ihtimalleri değerlendirir. Buna göre varlığın hakikatinin mümkün varlık olması halinde, bu mümkün varlık -tanımı gereği- başka bir şeye bağımlı ve muhtaç demektir. Mümkün varlığın kendisine bağımlı ve muhtaç olduğu bu başka şey ise ya yokluk (adem) ya da mahiyet olabilir. Yokluk olduğu var sayıldığında, var olan bir şeyin yokluğa bağımlı olduğu anlamına gelir ki böyle olamayacağı aşikârdır. Mahiyet olduğu var sayıldığında ise var olan bir şeyin, kendisi bakımından var veya yok olabilen bir şeye bağımlı ve muhtaç olduğu anlamına gelir ki bu da saçmadır. Öyleyse mümkün varlığın bağımlı ve muhtaç olduğu şey yine varlığın kendisi olmalıdır. Ancak varlığın hakikatinin kendisine bağımlı olması, bağımlı olan ve bağımlı olunan şeyin iki farklı hakikate sahip olmasını gerektirir. Yani böylesi bir ihtimalde bağımlı varlık ile bağımlı olunan varlık birbirinden farklı olacaktır. Fakat bu durum Sebzevârî’ye göre varlıkta ikilik ve tekrarlanmayı gerektirir. Oysa “Salt

¹⁸⁴ Sebzevârî, *Şerhu’l-Manzûme*, C.III, s. 505; Rezi Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 906. Bu ilkeye dair bilgi edinmek için bkz.: Hâdî Sebzevârî, “Ta’likât ber eş-Şevâhidu’r-rubûbiyye”, *eş-Şevâhidu’r-rubûbiyye fi’l-menâhici’s-sulûkiyye* içinde, Tahrân, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1981, s. 425-427.

¹⁸⁵ Aklın temel ilkelerini ifade eden özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin olanaksızlığına ilişkin olarak şu çalışmaya bkz.: Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul, Notos Kitap, 2016, s. 47-54.

¹⁸⁶ Rezi Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 906.

şeyde ikilik ve tekrar bulunmaz. (Sırfu'ş-şey' lâ yetesennâ ve lâ yetekerrar.)”¹⁸⁷ ilkesi gereği varlıkta ikilik ve tekrar olamaz. Öyleyse varlığın hakikati mümkün varlık olamaz; çünkü imkânsız bir duruma yol açmaktadır. Böylesi imkânsız bir durum ortaya çıkmaması için ise varlığın hakikatinin Zorunlu Varlık olması gerekmektedir. O halde bir Zorunlu Varlık vardır.¹⁸⁸

Sebzevârî bu argümanda, mümkün varlık ile Zorunlu Varlık arasında bir karşıtlık kurar. Ardından varlığın Zorunlu Varlık oluşu ihtimalinin çelişği olan mümkün varlık oluşu ihtimalini inceler. Böylelikle varlığın hakikatinin mümkün varlık olduğu varsayıldığında ne tür aklî çıkmazlara düşüldüğünü gösterir. Böyle bir varsayımın yol açtığı problemler gösterildiğindeyse mümkün varlığın çelişği olan Zorunlu Varlık ispatlanmış olur.

Sebzevârî'nin hulfî/halfî kıyası kullanarak geliştirdiği bu argümanın en temel formu şu şekilde gösterilebilir:

1. Öncül: Asıl olan varlığın hakikati ya mümkün ya da Zorunlu'dur.
2. Öncül: Eğer mümkün varlık ise başka bir şeye bağımlı ve muhtaç demektir. Bu durumda;
 - 2.a. Mümkün varlığın kendisine bağılı olduğu şey ya (a.a.) yokluk ya (a.b.) mahiyet ya da (a.c.) varlık olabilir.
 - 2.a.a. Yokluk olamaz; çünkü var olan bir şeyin yok olan bir şeye bağılı ve muhtaç olması anlamsızdır.
 - 2.a.b. Mahiyet olamaz; çünkü var olan bir şeyin haddizatında varlık ve yokluğa eşit mesafede olan bir şeye bağılı ve muhtaç olması anlamsızdır.
 - 3.a.c. Varlık da olamaz; çünkü varlık olması bakımından varlığın hakikatinde ikilik söz konusu olamaz. Demek ki mümkün varlığın kendisine bağımlı olduğu şey Zorunlu Varlık'tır.
- Sonuç: O halde varlığın hakikati bir Zorunlu Varlık'ı gerektirmektedir.

¹⁸⁷ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 506; a. mlf., *Şerh-i Mesnevî: Defter-i Evvel ve Dovvom*, C.I, thk. Mustafa Burücerdî, y.y., Tab' ve Neşr, 2013, s. 35. Ayrıca kaidenin tarihi ve ne anlama geldiğine ilişkin bilgi için bkz.: Gulâmhüseyn İbrahîmî Dinânî, *el-Kavâidu'l-felsefiyyeti'l-'amme fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye I-II*, C.I, çev. Abdurrahman el-'Alevî, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 2007, s. 269-273.

¹⁸⁸ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 505, 506; a. mlf., *Şerh-i Mesnevî*, C.I, s. 35; Rezi Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 906.

Sebzevârî'nin bu argümanı, Sadrâ'nın öne sürdüğü varlığın asıl oluşu ilkesi ve bu ilkenin gerektirdiği imkân-i fakrî anlayışına dayanmaktadır. Dolayısıyla Sebzevârî'ye göre bu argümanda bulunan tek felsefî kaide varlığın asıl olmasıdır. Böylelikle başka hiçbir felsefî çıkarıma başvurmaksızın varlığın hakikatinden hareketle Zorunlu Varlık'a ulaşılmış olur. Ayrıca hulfî/halfî kıyas formunda ifade edilmesinin sağladığı bir avantaj daha vardır: Kısır döngü ve teselsülün imkânsız olduğu ilkesine başvurmaya gerek kalmamıştır. Bu nedenle kısır döngü ve teselsülün imkânsız olduğunu ayrıca açıklayıp ispatlamaya ihtiyaç yoktur. Eğer kısır döngü ve teselsülün imkânsızlığına bir öncül olarak yer verilecek olsaydı, bu ilkenin de ayrı bir şekilde ispatlanması ve muhatapın bu ilkenin doğru olduğuna ikna edilmesi gerekecekti. Muhatap bu ilkenin doğruluğunu kabul etmediğindeyse argümanın kesinlik sağlayıcı özelliği zedelenmiş olacaktı. Ek olarak argüman uzayacak, böylelikle kafa karışıklığına yol açabilecekti.¹⁸⁹ Oysa hulfî/halfî kıyas şeklinde sunulan bu argüman, varlığın asıl oluşu iddiası dışında ispata ihtiyaç duyan hiçbir felsefî tartışmaya başvurmayı gerektirmeksizin kısa yoldan sonuca ulaştırmaktadır. Bu nedenle Sebzevârî'ye göre bu argüman en sağlam, üstün ve özlü Tanrı kanıtlamasıdır.¹⁹⁰

Sebzevârî'nin siddîkîn kanıtının ikinci versiyonu **Şerhu Du'âi's-sabâh** adlı eserinde bulunmaktadır. Sebzevârî bu argümanı anlatmaya ilk önce varlığı açıklamakla başlar. Buna göre “var olması bakımından var olan, varlıktan ibarettir (inne'l-mevcûd min haysu huve mevcûdun huve'l-vücûd).”¹⁹¹ Ancak buradaki varlık ile kastedilen, varlığın genel ve apaçık (bedîhî) olan kavramsal yönü değildir; aksine bu kavramın anlattığı şey (mahkiyyun ‘anh), yokluğun kendisine hiçbir şekilde bulaşmadığı ve dışsal etki kaynağı (terettübü'l-eser) olan hakikî varlıktır. Bu varlık asıl olup her şeyi kuşatmaktadır. Dolayısıyla varlıkta ikilik söz konusu olmayıp yalındır. Bu nedenle de sebebi yoktur. İşte bu özelliğe sahip hakikî varlık ya Zorunlu Varlık'tır ya da bir Zorunlu Varlık'ı gerektirmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır: Hakikî varlığın Zorunlu Varlık olmaması, mümkün

¹⁸⁹ Mehdî Âştiyânî, **Ta'lika ber Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 149, 150.

¹⁹⁰ Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.III, s. 506; Rezî Şîrâzî, **Dershâ-yi Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 906, 907.

¹⁹¹ Sebzevârî, **Şerhu Du'âi's-sabâh**, s. 39. Bu cümlemin kaynağı Behmenyâr'dır (öl.458/1066). Bkz.: Behmenyâr b. Merzûbân, **et-Tahsîl**, thk. Murtaza Mutahharî, Tahran, Dânişgâh-i Tahran, 1997, s. 279.

varlık olacağı ve mümkün varlığın kısır döngü ve teselsülün imkânsızlığı ilkesince bir Zorunlu Varlık'ta sonlanması gerektiği anlamına gelmez. Hakikî varlığın Zorunlu Varlık'ı gerektirmesinin nedeni, ilk ve dikkatsiz bir bakışta (Sebzevârî “ahmakça bir bakışla” der.¹⁹²) zorunluluk varlık için olumsuzlanabiliyor gibi görünse de ikincil ve daha derinlikli bir bakışla hakikî varlığın zorunluluğu ispatlanır. Çünkü varlığın hakikati mümkün varlık olamaz. Varlığın hakikatinin, mahiyetin imkânı şeklinde düşünüldüğünde mümkün varlık olamayacağı açıktır: Bu anlamıyla imkân, “varlık ve yokluğun olumsuzlanması (selbü'l-vücûd ve'l-'adem)”, “varlık ve yokluğu câiz olan” ve “varlık ve yokluğa eşit mesafede olan” demektir. Böylesi bir imkânın varlığın hakikati olması ise olası değildir. Çünkü bir şeyin kendisi için sâbit oluşu zorunlu olup, bir şeyi kendisinden olumsuzlamak muhâldir.¹⁹³

Sebzevârî, hakikî varlığın mahiyetin imkânı anlamında mümkün varlık olamayacağını gösterdikten sonra, bağımlı ve muhtaç varlık anlamında mümkün varlık olup olamayacağını inceler. Buna göre varlığın hakikati “mürsel”dir (mutlak, sınırsız ve sırf). Varlığın hakikatinin mürsel olması, salt hakikat olduğu anlamındadır (hakikat-i sırf).¹⁹⁴ Her hakikat ise kendi cinsinden (sınhiyyet) olan şeylerin tamamını kapsar. Ayrıca hadizâtında kendisine yabancı olan şeylerden münezzehtir. Varlığın hakikatine yabancı olan şeyler ise yokluğa ilişkin şeylerdir. Dolayısıyla varlığın hakikati hiçbir şeye bağlı/bağımlı değildir. Öyleyse varlığın hakikati Zorunlu Varlık'tır.¹⁹⁵ Bu argümanı bir kıyas formunda şöyle ifade etmek mümkündür:

1. Öncül: Asıl ve salt olan hakikî varlık ya Zorunlu Varlık'tır ya da Zorunlu Varlık'ı gerektirir.

2. Öncül: Mümkün varlık olamaz. Çünkü;

2.a. Mahiyetlerin imkânı (i) varlık ve yokluğun olumsuzlanması, (ii) varlık ve yokluğu câiz olan ve (iii) varlık ve yokluğa eşit mesafede olan anlamlarına

¹⁹² Sebzevârî, *Şerhu Du'âi's-sabâh*, s. 40.

¹⁹³ a.g.e., s. 39, 40.

¹⁹⁴ a.g.e., s. 40; a. mlf., *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 505. Hikmet-i müteâliye geleneğinin çağdaş temsilcilerinden biri olan Gulâmrızâ Feyyâzî “hakikat-i mürsele” ifadesiyle kastedilenin “herhangi bir şeyle sınırlanmamış ve herhangi bir şeye bağımlı olmayan hakikat (ey: hakikatü gayri mukayyedetin bi şey', ey gayre müte'allekatin bi şey')” olduğunu belirtir. Bkz.: Gulâmrızâ Feyyâzî, *Ta'likât 'alâ Nihâyeti'l-hikme I-IV*, C.IV, Kum, İntişârât-ı Müessesesi-i Âmûzeşî ve Pervereşî-i İmam Humeynî, 2008, s. 1043.

¹⁹⁵ Sebzevârî, *Şerhu Du'âi's-sabâh*, s. 40.

gelmektedir. Hakikî varlığın, bu anlamda mümkün varlık olduğu söylendiğinde, var olan bir şeyden var olmak olumsuzlanmış olur. Bu ise çelişkidir.

2.b. Varlığın hakikati yoksul ve bağımlı varlık anlamında mümkün varlık da olamaz; çünkü varlık, salt bir hakikattir. Salt bir hakikat olan varlığın kendisinden başka bir şeye bağımlı ve muhtaç olması ise ikiliği gerektirir.

Sonuç: Öyleyse hakikî varlık her koşulda bir Zorunlu Varlık'ı gerektirir.

Sebzevârî'nin argümanındaki birinci öncül büyük önem arz etmektedir. Bu öncülde yer alan hakikî varlığın “*ya Zorunlu Varlık olduğu ya da bir Zorunlu Varlık'ı gerekli kıldığı*” ifadesi ile ilk argümanda yer alan “*ya Zorunlu Varlık ya da mümkün varlık olduğu*” ifadesi arasında ince bir fark vardır. Sebzevârî bu argümanda varlığı Zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırarak bir taksime gitmediğini, yalnızca varsayımsal bir tereddütten hareket ederek yüzeysel bir değerlendirmeye varlığın hakikatının mümkün varlık olabileceği iddiasının geçersizliğini göstermek istediğini vurgular.¹⁹⁶ İlk argüman, varlığın asıl oluşu ve onun bir uzanımı olan bağımlı ve yoksul varlık anlamında mümkün varlık belirgin bir şekilde yer almaktaydı. Ancak ikinci argümanda Sebzevârî, imkân meselesini tamamıyla belirsiz hale getirmeye çalışmıştır.¹⁹⁷ Böylelikle argümanı daha fazla felsefî önermelerden arındırmak istemiştir. Öyleyse Sebzevârî'nin kurmak istediği argümanı şu şekilde yeniden formüle etmek mümkündür:

1. Öncül: Hakikî varlık *ya Zorunlu Varlık'tır ya da Zorunlu Varlık'ı gerektirmektedir.*

Sonuç: O halde Zorunlu Varlık vardır.

Sebzevârî'nin mütellih filozofların Tanrı kanıtlaması olarak sunduğu siddîkîn kanıtının **Ta'likât 'alâ Şerhi'l-Manzûme, Hâşiyetü'l-Esfâr, Ta'likât 'ale's-Şevâhidi'r-rubûbiyye ve Esrârü'l-hikem**'de yer alan üçüncü versiyonuna göre asıl olan varlığın hakikati, dış gerçekliğin kendisi olup tahakkuk etmeye her şeyden daha lâyıktır. Ayrıca varlığın hakikati, yokluğu mümkün olmayan mürsel bir hakikattir. Varlığın hakikatının yokluğu mümkün değildir; çünkü varlık ve yokluk arasında karşıtlık ilişkisi (tekâbül) bulunmaktadır. Karşıtlar ise birbirini kabul edemez.

¹⁹⁶ Misbâh Yazdî, **Ta'lika 'alâ Nihâyeti'l-hikme**, s. 411.

¹⁹⁷ Sebzevârî, **Şerhu Du'âi's-sabâh**, s. 39-41; Feyyâzî, **Ta'likât 'alâ Nihâyeti'l-hikme**, C.IV, s. 1042.

Dolayısıyla zâtî bakımından yokluğu imkânsız olan mürsel bir hakikat, Zorunlu Varlık olmak durumundadır.¹⁹⁸

Sebzevârî, varlığın hakikatinin yokluğunun imkânsız oluşunu şöyle ayrıntılandırır: Kabul eden şey (kâbil) ile kabul edilen şeyin (makbûl) bir arada bulunması mümkündür. Oysa karşıt şeylerin (mütekâbil) bir arada bulunması imkânsız olup (iki çelişğin veya iki zıddın bir arada bulunamaması gibi), karşıtlardan biri ötekini kabul etmez. Varlık ve yokluk da karşıt olduğu için birbirini kabul etmez. Sebzevârî bu meseleyi siyah ve beyaz renkleri örneği üzerinden açıklar. Buna göre siyah ve beyaz birbirini kabul etmez; çünkü siyah ve beyaz birbirinin karşıtı, daha doğru bir deyişle zıddıdır. Kabul edici bir şeyin olması için üçüncü bir şey (mesela kağıt) gerekir. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi varlık ve yokluk da birbirini kabul edici değildir. Ancak mahiyet, kağıtta olduğu gibi, varlık ve yokluktan birini kabul edicidir.¹⁹⁹ Sebzevârî'nin bu örnek üzerinden açıklamaya çalıştığı şey, iki çelişğin bir arada bulunamayacağı ve varlık ve yokluğun birbirinin çelişği olduğudur. Böylece imkânın gerek mahiyetlerin imkânı gerekse varlığın imkânı anlamlarından hiçbirine dayanmaksızın bir argüman geliştirmiş olur. Argümanda imkânın yerini ise varlık ve yokluğun birbirini kabul edici olmasının imkânsızlığı alır. Nihayetinde böyle yapmakla Sebzevârî, argümanı daha kusursuz hale getirmeye çalışan bir adım atmış olur. Üçüncü argümanın bir kıyas formunda ifadesi şöyledir:

1. Öncül: Asîl olan varlığın hakikati, yokluğu kabul etmeyen mürsel bir hakikattir.

2. Öncül: Yokluğu kabul etmeyen, yani yokluğu imkânsız olan bir şey Zorunlu Varlık'tır.

Sonuç: O halde varlığın hakikati Zorunlu Varlık'tır.²⁰⁰

¹⁹⁸ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 505; a. mlf., *Esrâru'l-hikem*, s. 76; a. mlf., "Ta'likât ber eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye", s. 461, 462; a. mlf., "Hâşiyetü'l-Esfâr", C.VI, s. 16.

¹⁹⁹ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 505; a. mlf., *Esrâru'l-hikem*, s. 76.

²⁰⁰ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme* adlı eserinde, Sebzevârî'nin bu argümanını incelerken, argümana yöneltilmesi muhtemel bir eleştiriyi ele alır. Bu eleştiriye göre varlığın yokluğu kabul etmemesi, Zorunlu Varlık olduğu anlamına gelmez. Yani pekâlâ varlığın imkânını çıkarsamak da ihtimal dahilindedir. Çünkü bağımlı ve yoksul varlık anlamında mümkün varlık da yokluğu kabul etmez. Böyle olunca kesin bir sonuca ulaşılmamış demektir. Tabâtabâî'ye göre bu eleştiri geçersizdir. Zira mümkün varlıklar yokluğun bizzat çelişği değildirler. Aksine başka bir şey gereği (bi'l-gayr) yokluğun çelişğidirler. Oysa varlığın mürsel hakikati, sınırsız, belirsiz (taayyünsüz) ve yalındır. Dolayısıyla böyle bir varlığın yokluğundan söz edilemez. Bu varlık, yokluğun bizzat çelişğidir. Bizzat yokluğun çelişği olan bir şey ise Özü Gereği Zorunlu Varlık'tır. Muhammed Hüseyin

Sebzevârî'nin siddîkîn kanıtının bu üçüncü versiyonu, esasında Sadrâ'nın **Esfâr** adlı yapıtında ileri sürdüğü siddîkîn kanıtının eleştirisi üzerine kurulmuştur. Sebzevârî'ye göre Sadrâ'nın argümanı, çok önemli ve değerli felsefî meseleleri içermekle birlikte hedefe ulaştırmada birtakım zorluklar barındırmaktadır. Ona göre argümanı karmaşıkleştırmadan ve öncüllerini daha kısa tutarak sonuca ulaşmak mümkündür. Hatta böylesi bir yol takip etmek, daha sağlam ve özlü bir argüman geliştirmeyi sağlayacaktır. Bu düşünceden hareketle siddîkîn kanıtının kendi versiyonunu ileri sürmüştür.²⁰¹

Elbette Sebzevârî'nin Sadrâ'dan nasıl farklılaştığını daha iyi değerlendirebilmek için, Sadrâ'nın argümanını incelemek gerekmektedir. Öyleyse şimdi kısaca Sadrâ'nın **Esfâr**'da yer alan siddîkîn kanıtını inceleyelim.²⁰² Sadrâ'ya göre varlık, fertleri arasında zâtları bakımından farklılığın bulunmadığı yalın, tek bir hakikattir. Varlığın hakikatinde bulunan farklılıklar eksiklik ve yetkinlik, güçlülük (şiddet) ve zayıflıktan (za'f) kaynaklanır. Varlığın en üst mertebesi, kendisinden daha yetkin bir varlığın bulunmadığı, başka bir şeye muhtaç ve bağımlı olmayan mertebedir. En üst mertebenin dışındaki diğer tüm varlık mertebeleri ise eksik, bağımlı ve muhtaç varlıklardan oluşmaktadır. Eksik bir varlığın yetkin bir varlık olmadan, muhtaç bir varlığın ihtiyaçsız bir varlık olmadan ve bağımlı bir varlığın bağımsız bir varlık olmadan var olması mümkün değildir. Sadrâ'ya göre bu, varlığın hakikatinin ya yetkin, bağımsız ve ihtiyaçsız bir varlık ya da muhtaç ve bağımlı bir varlık olduğu sonucuna ulaştırır. Yetkin ve bağımsız olan varlık, Zorunlu Varlık; diğer tüm varlıklarsa Zorunlu Varlık'ın fiili ve eseridirler.²⁰³ Böylelikle bir Zorunlu Varlık'ın var olması gerektiği sonucuna ulaşan Sadrâ, varlığın asıl oluşunun yanı sıra

Tabâtabâî, **Nihâyetü'l-hikme I-IV**, C.IV, thk. Gulâmrızâ Feyyâzî, Kum, İntişârât-i Müessesesi-î Âmûzeşî ve Pervereşî-i İmam Humeynî, 2008, s. 1044; Haydarî, **Şerhu Nihâyeti'l-hikme**, C.XI, s. 59, 60.

²⁰¹ Sebzevârî, "Hâşiyetü'l-Esfâr", C.VI, s. 16; a. mlf., "Ta'likât ber eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye", s. 461.

²⁰² Sadrâ'nın siddîkîn kanıtı adıyla sunduğu Tanrı kanıtlaması yalnızca **Esfâr**'da yer alan değildir. Tıpkı Sebzevârî'de müşâhede edildiği gibi Sadrâ da siddîkîn kanıtını farklı eserlerinde ve farklı formatlarda sunmaya gayret etmiştir. Bu nedenle Sadrâ'nın siddîkîn kanıtının da pek çok farklı versiyonunun bulunduğu söylenmelidir. Bu argümanlar için bkz.: Sadrâ, **Esfâr**, C.VI, s. 14-16, 20, 21, 23-26; a. mlf., **Kitâbü'l-Meşâ'ir: Metafizîge Giriş**, çev. Ahmet Kamil Cihan v.d., İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019, s. 124-127; a. mlf., **Arş'a Ait Hikmetler**, çev. Fevzi Yiğit, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2019, s. 21-23.

²⁰³ Sadrâ, **Esfâr**, C.VI, s. 14, 15. Bu argümanın ayrıntılı tahlili için şu çalışmalara bkz.: Sedat Baran, "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Siddîkîn", **Diyanet İlmî Dergi**, No:56, 2020, s. 205-224; Haydarî, **Şerhu Nihâyeti'l-hikme**, C.XI, s. 62-78.

büyük ölçüde varlığın dereceli birliği (teşkîku'l-vücûd) savını içeren bir argüman geliştirmiştir.²⁰⁴ O halde Sadrâ'nın argümanının Sebzevârî'nin argümanından farkının, varlığın dereceli birliğine bir öncül olarak yer vermesi olduğunu söylemek mümkündür. Sebzevârî'nin, Sadrâ'nın argümanı için önemli ve değerli felsefi meseleleri içerdiğini ve fakat hedefe ulaştırmada birtakım zorluklar barındırıp kafa karışıklığına yol açabileceğini söylemesi bununla ilgilidir. Sebzevârî'nin, kendi argümanında bu durumu aşmak için yaptığı şey, varlığın dereceli birliğini öncüllerden çıkarmasıdır.

Sonuç itibarıyla Sadrâ'nın sıddîkîn kanıtı bir kıyas formunda şu şekilde gösterilebilir:²⁰⁵

1. Öncül: Asıl olan varlığın hakikati ya Bağımsız ve Zorunlu Varlık ya da bağımlı ve muhtaç varlıktır.
2. Öncül: Eğer varlığın hakikati bağımlı ve muhtaç varlık olursa, bağımlılık ve muhtaç oluşla özdeş olduğu anlamına gelir.
3. Öncül: Bağımlılıkla özdeş bir varlık, ihtiyaçsız ve bağımsız bir varlık olmadan var olamaz.

Sonuç: O halde ihtiyaçsız ve bağımsız bir varlığın var olması zorunludur.

Bu argüman Sebzevârî tarafından şu şekilde açıklanmıştır: Varlığın hakikati hiçbir eksiklik ve kusuru barındırmaz. Varlığın bütün mertebelerinde bu hakikat

²⁰⁴ Feyyâzî, *Ta'likât 'alâ Nihâyeti'l-hikme*, C.IV, s. 1045, 1046. Varlığın mertebeli birliği meselesi, esasında felsefe tarihi boyunca soruşturulan temel problemlerden birini cevaplamaya yöneliktir. Bu problem, evrendeki farklılık ve çeşitlilik ile bütünlük ve birlik arasındaki ilişki problemidir. Bir yandan pek çok farklı nesneyle karşı karşıya kalınırken öte yandan farklı nesneler arasında bir uyum ve birlik gözlemlenmektedir. İlk bakışta çelişik gibi duran bu durumu çözmek için düşünür ve filozoflar birçok tez ve teori öne sürmüşlerdir. Sadrâ ve onu takiben Sebzevârî ise varlığın asıl oluşu düşüncesinden hareketle birlik ve çokluk meselesini çözmeye çalışmışlardır. İlk önce varlığın dış dünyanın gerçekliğini oluşturduğu tespit edilince, daha sonra varlıklar arasındaki farklılık ve çokluğun açıklanması gerekmiştir. Bu açıklamaya göre varlığın hakikati tektir. Ancak bu birlik dereceli ve mertebeli bir birliktir. Yani bir mertebesinin ihtiyaçsız (ganî), diğer bir mertebesinin muhtaç ve fakir olduğu, muhtaç ve fakir mertebelerinin de zayıflık ve güçlülük açısından farklılaştıkları tek bir hakikat bulunmaktadır. Varlığın hakikatindeki zayıflık ve güçlülük, eksiklik ve yetkinlikten kaynaklanan bu farklılıklar da aynı şekilde varlığın hakikatinin kendisinde gerçekleşmektedir. Yani varlık hem birliği ve ortaklaşmayı sağlayan unsur (mâ bihi'l-iştirâk) hem de varlıklar arasındaki farklılıkları sağlayan unsurdur (mâ bihi'l-ihtilâf). Sebzevârî bu görüşü kadim İran filozoflarına (Pehlevîler) atıfla tartışmıştır. Varlığın dereceli birliği hakkında detaylı bilgi için bkz.: Sadrâ, *Esfâr*, C.I, s. 423-443; Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.II, s. 104-120; Misbâh Yezdî, *Şerh-i Esfâr*, C.I, s. 258-276; Cevâdî Âmulî, *Rahîk-i Mahtûm*, C.V, s. 477-578. Sühreverdi tarafından dereceli birlik anlayışı, nûr kavramı üzerinden daha önceleri ele alınmıştır. Bkz.: Fatma Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019, s. 88-98.

²⁰⁵ Bu kıyas formu az bir müdahale ile Misbâh Yezdî'den iktibas edilmiştir. Bkz.: Misbâh Yezdî, *Ta'lika 'alâ Nihâyeti'l-hikme*, s. 412, 413.

bulunur ve hiçbir mertebe bu hakikatten ayrı değildir. Öyleyse varlık mertebelerinde bulunan eksiklik ve noksanlıklar, mertebelerin kendilerinden kaynaklanır; varlığın hakikatinden değil. Bütün varlık mertebeleri, kusursuz ve eksikliği olmayan mutlak hakikate bağlı olup o hakikatin zuhûrudurlar. Bu hakikat Zorunlu Varlık'tır.²⁰⁶

Sebzevârî'nin, Sadrâ'nın argümanını bu şekilde yorumlamasının özel bir nedeni bulunmaktadır. Argümanda Sadrâ, hikmet-i müteâliyenin bakış açısıyla anlaşılan Zorunlu Varlık-mümkün varlık ayrımını kullanır. Bu ayrım, varlığın asıl oluşu ilkesi gereğince tek bir hakikatin farklı mertebelerini imler; yani varlığın dereceli birliğini. Daha sonra Sadrâ, tek bir hakikat olan varlığın, mümkün varlık tarafına *dayanarak* Zorunlu Varlık'a ulaşır. Ancak yine Sadrâ, daha önce incelediğimiz gibi, sıddîkîn kanıtının, varlığın hakikatinden Zorunlu Varlık'a ulaşılan bir argüman olduğunu söylemişti. Halbuki görünüşe göre bu kanıtlamada orta terim ve dolayısıyla sonuca ulaştıran temel dayanak, varlığın imkânı anlamında da olsa imkândır. Yani mümkün varlıkların bağımlı oluşlarından hareketle bağımsız bir varlık olan Zorunlu Varlık'a ulaşıyor gibi görünmektedir. İşte Sebzevârî'nin açıklamaları tam olarak burada anlam kazanmaktadır. Tek, yalın ve asıl olan varlığın hakikatinin belirimleri olarak bağımlı varlıklardan hareket etmekle Sadrâ, sıddîkîn kanıtı için vaz ettiği ilkenin dışına çıkmış olmaz. Çünkü varlığın hakikatinin bağımlı varlık şeklindeki seviyeleri, Bağımsız Varlık'ın belirimleridirler. Böyle oldukları için de argümanda varlığın hakikatinin dışında bir şey esas alınmamış olur.²⁰⁷

²⁰⁶ Sebzevârî, "Hâşiyetü'l-Esfâr", C.VI, s. 16.

²⁰⁷ **a.g.e.**, s. 16; Dikkat edileceği üzere Sebzevârî, Sadrâ'nın argümanını tasavvuf felsefesinin terminolojisiyle yorumlamıştır. Böyle yapmakla aslında Sadrâcı projeyi (Kur'ân, burhan ve irfan arasında kurulmak istenen yöntemsel birlik projesi) bu argüman üzerine uygulamak istediği söylenebilir. Sebzevârî'nin bu yorumunun, hikmet-i müteâliyedeki salt burhanî bir yaklaşımla elde edilen varlığın dereceli birliği anlayışı ile tasavvuf felsefesindeki vahdet-i vücûd anlayışı arasında bir uzlaşma kurmaya çalışmasının tezâhürü olduğunu çıkarsamak mümkündür. Ancak bunu hangi oranda başarabildiğinin ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Biz, yapılacak böyle bir incelemede sıddîkîn kanıtı bağlamında Tanrı'nın varlığına yönelik ileri sürülen kanıtlamaların dikkate alınmasının önemli ölçüde katkı sağlayacağına işaret etmek istiyoruz. Çünkü Sebzevârî'nin çabasına bu açıdan yaklaşıldığında, Sadrâ'nın kapatamadığı bir boşluk varmış gibi görünmektedir. Sebzevârî ise bu problemi aşmaya çalışmaktadır. Fakat Sebzevârî, vahdet-i vücûd anlayışına uygun bir şekilde varlığın dereceli birliğini, varlığın belirimleri olarak yorumladığında, vahdet-i vücûd fikrini kanıtlamış değildir. Dolayısıyla problem aşılmış gibi görünmemektedir. Argüman ise varlığın dereceli birliği üzerinden anlaşılmaya devam edildiğinde, kendi çerçevesinde görevini ifâ etmektedir. Ancak bu kez de yeniden başa döneriz: Yalnızca varlığın hakikatine -herhangi bir özelliğine değil- dayanarak Zorunlu Varlık'a ulaşılabildiğini iddia eden Sadrâ'nın sıddîkîn kanıtında, varlığın imkânı anlamında olsa dahi mümkün varlıktan (dolayısıyla varlığın belirli bir özelliğinden) Zorunlu Varlık'a ulaşıyor gibidir. Bu problemlere dikkat çeken birkaç çalışma için bkz.: Misbâh Yezdi, **Ta'fika 'alâ Nihâyeti'l-hikme**, s.

Son olarak Sebzevârî'nin siddîkîn kanıtının dördüncü versiyonu olup **Şerhu'l-Manzûme**'de müstakim kıyas formunda yer alan ve ilâhî filozofların yolu olarak adlandırdığı argümanı inceleyelim. Bu argümana göre asıl olan varlığın hakikatının mertebeleri vardır. Bu mertebelerin tamamının mümkün varlık olduğu söylenirse, mümkün varlıklar başka bir varlığa bağımlı olduklarından ya kısır döngü ortaya çıkar ya da teselsüle yol açar. Oysa kısır döngü ve teselsül geçersizdir. Öyleyse varlık mertebeleri içinde, hiçbir mertebeye bağlı olmayan bir mertebe olmalıdır ki bu mertebe Zorunlu Varlık'tır.²⁰⁸

Sebzevârî'nin ilâhî filozofların argümanı olarak sunduğu bu Tanrı kanıtlaması varlığın asıl oluşu, dereceli birliği, kısır döngü ve teselsülün imkânsız oluşu ilkelerini ihtivâ eder. Varlığın asıl oluşu, Sebzevârî'nin siddîkîn kanıtının önceki üç versiyonunda da yer almış bir öncülken varlığın dereceli birliği ile kısır döngü ve teselsülün imkânsız oluşu argümanda birer öncül olarak yer almamıştı. Sebzevârî bu argümanda, varlığın dereceli birliğe sahip olduğuna bir öncül olarak yer vermekle Sadrâ'nın incelediğimiz siddîkîn kanıtıyla ortaklaşmış olur. Ancak Sadrâ'nın argümanı kısır döngü ve teselsülün imkânsızlığı ilkesine dayanmaz. Bu yönüyle argüman Sadrâ'nın kanıtlamasından ayrışır.

Sebzevârî'nin siddîkîn kanıtının dördüncü versiyonu bir kıyas formunda şöyle ifade edilebilir:²⁰⁹

1. Öncül: Asıl olan varlığın mertebeleri vardır.

2. Öncül: Eğer varlığın mertebelerinin tamamının mümkün varlıklardan oluştuğu iddia edilirse, bütün mümkün varlıklar başka bir şeye bağımlı ve muhtaç olduğu için, ya kısır döngü ya da teselsül ortaya çıkar.

3. Öncül: Kısır döngü ve teselsül bâtıldır.

Sonuç: O halde hiçbir mertebeye bağımlı olmayan bir Zorunlu Varlık vardır.

Sebzevârî'nin bu argümanı ilâhî filozoflara nispet etmesi, yüzeysel açıdan bakıldığında, argümanda yer alan kısır döngü ve teselsülün bâtil oluşu öncülüyle (3. öncül) ilişkilidir. Böyle bir kanıtlamanın benzerine ise Tûsî'de rastlanmaktadır. Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd** adlı eserinin Tanrı kanıtlaması ile ilgili bahsinde şöyle der:

411, 412; Hasan Muallimî, **Hikmet-i Sadrâyî**, C.I, s. 523, 531. Aksinin savunulduğu bir yorum için bkz.: Ubûdiyyet, **en-Nizâmu'l-felsefî**, C.III, s. 183.

²⁰⁸ Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.III, s. 506; a. mlf., **Esrâru'l-hikem**, s. 63-68.

²⁰⁹ Rezi Şîrâzî, **Dershâ-yi Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 907.

Var olan eğer Zorunlu ise sonuca ulaşılmış demektir; aksi durumda kısır döngü ve teselsül imkânsız olduğu için onu [Zorunlu Varlık'ı] gerektirir. (el-Mevcûd in kâne vâciben fe huve'l-matlûb ve illâ istelzemehu li istihâleti'd-devr ve't-teselsül.)²¹⁰

Tûsî bu pasajda varlığın Zorunlu Varlık ve mümkün varlık olarak ayrıldığını, bu varlığın Zorunlu Varlık olduğu kabul edildiğinde, Zorunlu Varlık'ın var olduğunun ispatlanmış olduğunu belirtir. Ancak Zorunlu Varlık değilse mümkün varlık olduğu söylenir. Mümkün varlık olduğundaysa -kısır döngü ve teselsül geçersiz olduğu için- bir Zorunlu Varlık'ın var olmasını gerektirir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık ispatlanmış olur. Tûsî'nin özet bir şekilde sunduğu bu kanıtlama, daha geniş haliyle **Şerhu'l-İşârât**'ta yer almaktadır. İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasını açıklarken, **Tecrîd**'de olduğu gibi, varlığı Zorunlu Varlık ve mümkün varlık şeklinde ikiye ayırdıktan sonra, mümkün varlıkların var olmalarında bir tercih ediciye muhtaç olduklarını ifade eder. Ardından mümkün varlıkların var olabilmelerinin, sebep-sonuç ilişkisi içinde sonsuza kadar geriye gitmesinin (teselsül) veya dolaylı ya da dolaysız bir şekilde kendi kendilerini var etmesinin (kısır döngü) mümkün olmadığını; çünkü teselsül ve kısır döngünün geçersiz olduğunu söyler. Ona göre İbn Sînâ argümanında açıkça mümkün varlıkların teselsülünün muhâl olduğunu işleyerek çürütür. Ancak mümkün varlıkların kısır döngü içinde birbirlerini var etme ihtimalini ele almaz. Çünkü bu varsayım, mümkün varlıkların bizzat kendilerinin Zorunlu Varlık olduğu anlamına gelir (Tûsî bu durumu "li ennehu'l-matlûb" şeklinde ifade etmiştir). Bu nedenle ayrı bir şekilde açıklanarak çürütülmesine ihtiyaç duyulmamıştır.²¹¹

Manzûme metninde Sebzevârî hem kısır döngü ve teselsülün imkânsız olduğu ilkesine dayanmayan siddikîn kanıtı versiyonlarını hem de ilâhî filozoflara nispet ederek bu ilkeye bir öncül olarak yer verdiği kanıtlamasını kapsayıp farklılıkları da koruyacak şekilde titiz bir ifade seçerek şöyle der:

²¹⁰ Nasîrüddin Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, thk. Muhammedcevâd Hüseyinî Celâlî, Tahran, Mektebü'l-İ'lâmî'l-islâmî, 1987, s. 189.

²¹¹ Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, C.III, s. 20; Ali İbrahimzadeh, "İbn Sina'da Siddikîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme", s. 59.

Eğer varlık Zorunlu ise sonuca ulaşılmıştır;
İmkân ile ise onu [Zorunlu'yu] gerektirmiştir.
(ize'l-vücûd kâne vâciben fe huve
ve me'a'l-imbân kad istelzemeh)²¹²

Dikkat edileceği üzere Sebzevârî'nin ifadeleri ile Tûsî'nin **Tecrîd**'deki ifadeleri arasında büyük oranda benzerlik bulunmaktadır. Ancak bu benzerlikle birlikte belirgin bir farklılık da vardır: Tûsî'deki "...kısır döngü ve teselsül imkânsız olduğu için..." ifadesi Sebzevârî'ye gelindiğinde kaldırılmıştır. Böyle yapmakla Sebzevârî, hulfî/halfî kıyas formunda ifade edildiğinde argümanın kısır döngü ve teselsülün imkânsızlığına yer vermeksizin kurulabileceğini; fakat müstakim kıyas şeklinde ifade edildiğinde argümanın bu ilkeye başvurulmasıyla kurulabileceğini vurgulamak istemiştir.²¹³ Elbette tüm bu değerlendirmeler, yüzeysel açıdan bakıldığında görülebilen benzerlik ve farklılıklardır. Oysa Tûsî'nin argümanı ile Sebzevârî'nin ilâhî filozoflara nispet ederek müstakim kıyas şeklinde sunduğu argüman arasında içerik bakımından büyük bir farklılık bulunmaktadır. Sebzevârî'nin argümanı, varlığın asıl ve mertebeli oluşu çerçevesinde kurulmuştur. Tûsî'de ise -yaşadığı dönemde varlığın asıl oluşu felsefî bir problem alanı olarak yer almadığı için- İbn Sînâcî zorunlu-mümkün ayrımları üzerine kurulmuş bir argümanla karşı karşıya kalınmaktadır. Dolayısıyla Sebzevârî'nin kısır döngü ve teselsülün geçersizliği ilkesini bir öncül olarak kullandığı Tanrı kanıtlaması ile Tûsî'nin Tanrı kanıtlaması arasında içerik açısından bir benzerlik olduğunu iddia etmek pek mümkün görünmemektedir. Ancak Sebzevârî'nin bu argümanı ilâhî filozoflara nispet etmesini, hikmet-i müteâliyenin temel prensiplerini kullanarak yorumladığı haliyle bir Tanrı kanıtlaması olduğu şeklinde anlamak mümkündür. Böylelikle ilâhî filozofların sıddîkîn kanıtına, Sebzevârî elinde yeniden yorumlanarak farklı bir boyut kazandırıldığı sonucuna ulaşılabilir. Fakat bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu hemen belirtelim: Tûsî'nin, İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasını açıkça söyleyen bir şekilde başvurulduğunu söylediği teselsülün (ve açıkça olmayan bir şekilde kısır döngünün)

²¹² Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.III, s. 501.

²¹³ a.g.e., s. 506.

imkânsızlığı ilkesine İbn Sînâ kendi argümanında gerçekten yer vermiş midir? Bu soruya cevap verebilmek için İbn Sînâ'nın siddikîn kanıtını kısaca olsa dahi incelemekte yarar vardır.²¹⁴

İbn Sînâ, **el-İşârât**'ta yer alan siddikîn kanıtına varlığın ya Zorunlu ya da mümkün olduğunu belirterek başlar. Ardından varlığın Zorunlu olduğu kabul edildiğinde, ulaşılmak istenen sonucun elde edildiğini; fakat mümkün varlık olduğunda, mümkün varlığın bir sebebe muhtaç olduğunu söyler. Daha sonra mümkün varlığın kendisine muhtaç olduğu sebebin de aynı şekilde ya Zorunlu Varlık ya da mümkün varlık olabileceğini, Zorunlu Varlık olduğu düşünüldüğünde elde edilmek istenen sonuca ulaşılabileceğini tekrarlar. Ancak bu sebebin mümkün varlık olduğu varsayıldığında yine bir sebebe muhtaç olacaktır. Eğer bu sebeplerin sonlu olduğu düşünülürse bir Zorunlu Varlık'ta sonlanmış demektir. Mümkün varlıkların sebeplerinin sonsuz olduğu varsayıldığı durumda ise sebepler silsilesinin birimleri (âhâd) mümkün varlıklar olduğu için, silsilenin toplamı (cümle) da mümkün varlık olacaktır. Çünkü bu toplam ya tek tek fertlerine bağlıdır ya da onların aynısıdır. Eğer mümkün varlığın sebebi birimlerin toplamı olursa, kendi zâtının sebeplisi olmuş olur. O halde sebepler silsilesinin dışında bulunan bir sebep, bu toplamın sebebi olmalıdır. Bu sebep ise Zorunlu Varlık'tır.²¹⁵

İbn Sînâ'nın özet bir şekilde sunduğumuz Tanrı kanıtlaması, varlık-mahiyet ve mümkün varlık-zorunlu varlık ayrımları üzerine kuruludur. Bu kanıtlamada İbn Sînâ, var olması bakımından var olanın zorunlu ve mümkün kısımları üzerinden, mümkün varlıkların bir sebebe gereksinim duyduklarını ve gereksindikleri sebebin bir şekilde Zorunlu Varlık'ın var olmasını gerekli kıldığı sonucuna ulaşır. Ancak İbn Sînâ, mümkün varlıkların bir sebebe ihtiyaç duyduklarını ve bu sebep-sonuç zincirinin, kısır döngü ve teselsül imkânsız olduğu için, bir Zorunlu Varlık'ta sona ermesi gerektiği şeklinde bir kanıtlama yolu takip edip etmediği tartışmalıdır. Bir

²¹⁴ İbn Sînâ'nın siddikîn kanıtını ayrıntılı bir şekilde incelemek konumuzun dışında kalmaktadır. Biz burada İbn Sînâ'nın, siddikîn kanıtında kısır döngü ve teselsülün imkânsızlığı ilkesine başvurup başvurmadığını sorugalamakla yetineceğiz. İbn Sînâ'nın siddikîn kanıtına ilişkin ayrıntılı bilgi edinmek için şu çalışmalara bkz.: Ali İbrahimzadeh, "İbn Sina'da Siddikîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme", s. 43-190; Toby Mayer, "İbn Sînâ'nın Burhânu's-Siddikîn'i", çev. Temel Yeşilyurt, **Din Felsefesi Açısından Meşâî Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi IV** içinde, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019, s. 439-454.

²¹⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 127-129.

yorumu göre İbn Sînâ mümkün varlıkların sebeplerinin gerek birimler şeklinde düşünölsün gerekse bir toplam olarak düşünölsün bir Zorunlu Varlık'ın var olmasını gerektirdiğini söylemiştir.²¹⁶ Bu şekilde kabul edildiğinde, aslında bu kanıtlama sonucunda kısır döngü ve teselsölün geçersiz olduğunun aklı bir ilke olarak ispatlandığını çıkarsamak mümkündür. Yani İbn Sînâ argümanında bu ilkeden bir öncöl olarak yararlanmamış; aksine Zorunlu Varlık söz konusu olduğunda kısır döngü ve teselsölün geçersiz olduğu sonucuna ulaşmıştır.²¹⁷

Mollâ Sadrâ, İbn Sînâ'nın sıddîkîn kanıtını değerlendirirken bu kanıtın üç açıdan sorunlu olduğunu belirterek eleştiriler yöneltir. Buna göre ilk olarak argümanda, kısır döngü ve teselsölün imkânsızlığı ilkesinden faydalanılmıştır. İkinci olarak varlık olması bakımından varlığın *hakikati* değil de *kavramı* dikkate alınmıştır. Üçüncü olarak varlığın imkânına başvurulmamış, mahiyetin imkânı kullanılmıştır.²¹⁸ Sadrâ'ya göre bu gerekçelerden dolayı İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta yer alan Tanrı kanıtlamasını -her ne kadar İbn Sînâ bu argümanın sıddîkîn kanıtı olduğunu iddia etmişse de- sıddîkîn kanıtı olarak adlandırmak doğru değildir. Bu argüman için en fazla "sıddîkîn yöntemine en yakın (akrab) yöntem"²¹⁹ olduğu söylenebilir.

Sadrâ'nın değerlendirmeleri, onun İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasını Tûsî'nin yorumu üzerinden devşirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla Sadrâ ve ardından Sebzevârî'nin²²⁰ İbn Sînâ'nın kanıtına yönelik bu yöndeki eleştirileri esasında Tûsî'nin yorumladığı form için geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü Sadrâ'nın, İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasına yönelttiğı ilk eleştirisi geçersiz gibi durmaktadır. Sebzevârî'nin de ilâhî filozofların Tanrı kanıtlaması diyerek hikmet-i müteâliye perspektifinden yorumlayıp, kısır döngü ve teselsölün imkânsızlığı ilkesine dayandığını vurgulamasını bu şekilde anlamak mümkündür.

²¹⁶ İbn Sînâ, sıddîkîn kanıtında kısır döngü ve teselsölün imkânsızlığı ilkesinden yararlanıp yararlanmadığı tartışmalı bir mesele olsa da meseleye ilişkin yapılan bazı araştırmalar, İbn Sînâ'nın sıddîkîn kanıtının aslında sanıldığı gibi bu ilkeye dayanmadığına işaret etmektedir. Bkz.: Ubûdiyyet, **en-Nizâmu'l-felsefî**, C.III, s. 112-120; Muallimî, **Hikmet-i Sadrâyî**, C.I, s. 485-488, 538; Seyyid Muhammed İntizâm, "Tahlîl ve Berresî-i Burhân-ı Sıddîkîn-i İbn Sînâ bâ Teemmöl der Sâhtâr ve Hudûd-i Mantikî-i Ân", **Hirednâme-i Sadrâ**, No:92, 2018, s. 103-118; Toby Mayer, "İbn Sînâ'nın Burhânü's-Sıddîkîn'i", s. 448, 452.

²¹⁷ Muallimî, **Hikmet-i Sadrâyî**, C.I, s. 488.

²¹⁸ Sadrâ, **Esfâr**, C.VI, s. 26, 27; Mehdî Âştîyânî, **Ta'likâ ber Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 149.

²¹⁹ Sadrâ, **Esfâr**, VI, s. 26.

²²⁰ Sebzevârî, "Hâşiyetü'l-Esfâr", C.VI, s. 27; Muallimî, **Hikmet-i Sadrâyî**, C.I, s. 538.

Sadrâ'nın, İbn Sînâ'nın argümanına yönelik ikinci eleştirisi de ilk bakışta geçerli görünmemektedir. Çünkü İbn Sînâ argümanında kavram olması bakımından varlık kavramını analiz ederek bir Zorunlu Varlık'ın olması gerektiği sonucuna ulaşmaz. Aksine -İbn Sînâ'nın kendisinin de vurguladığı gibi- varlığın dış gerçeklik boyutunu dikkate almıştır.²²¹ Öyle görünüyor ki Sadrâ'nın bu eleştirisinin geçersiz olduğunun farkında olan Sebzevârî, Sadrâ'nın eleştirisine müdahalede bulunur. Buna göre varlık kavramı, hakikî varlığın bir vechidir.²²² Yani varlık kavramı, kendisini nitelediği şeyden bağımsız değildir. Dolayısıyla varlık kavramına dayanmış olmak, salt kavramsal bir düzeyde kalmak anlamına gelmemektedir; aksine bu kavram, dış dünyada işaret ettiği hakikatin bir yönü olması bakımından ele alınır.²²³ Bu gerekçeyle Sebzevârî, Sadrâ'nın bu eleştirisine katılmaz. Ancak yine de şu kadarı söylenmelidir ki Sadrâ ve Sebzevârî'nin Tanrı kanıtlamalarında ısrarlı bir şekilde “varlığın hakikati”nin vurgulanması, varlığın kavramsal yönünün anlaşılmaması gerektiğine yönelik bir vurguyu taşımaktadır.

Sadrâ'nın, İbn Sînâ'nın argümanına yönelik üçüncü eleştirisinin ise doğru olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Sînâ'nın imkân anlayışı, varlık ve yokluğa eşit mesafede olması anlamında mahiyetin imkânıdır. Ancak bu eleştiri, hikmet-i müteâliye perspektifinden bakıldığında geçerlidir. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesinin bir iç problemi değildir. Fakat hikmet-i müteâliye açısından bakıldığında mahiyetin imkânı anlamında mümkün varlık tasavvuru büyük bir sorundur. Ayrıca Sadrâ'nın bu eleştirisi, ikinci eleştiri ile birlikte düşünüldüğünde, niçin İbn Sînâ'nın argümanının varlığın hakikatine değil de kavramına dayandığını anlamak mümkün hale gelecektir. Sadrâ açısından sorun şudur: İbn Sînâ argümanında mahiyetlerin imkânını kullanmakla, dış dünyada bir gerçekliği bulunmayıp yalnızca itibârî bir kavram olan mahiyete dayanmış olmaktadır. Böyle olunca İbn Sînâ'nın varlık olarak tasavvur ettiği şey de varlığın salt kavramsal yönüne dönüşmektedir. Çünkü varlığın bir kısmı olarak mahiyetlerin imkânı anlamında mümkün varlığı araştırmak, dış dünyada gerçekliği bulunmayan salt kavramsal bir uğraşı içine girmek demektir. Bunun için

²²¹ Nitekim İbn Sînâ şöyle der: “Başkasına yönelmeksizin zatı bakımından kendisine yönelinilen her mevcut...” İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 127.

²²² Sebzevârî bu çıkarsamayı “Bir şeyin vechi, bir yönüyle o şeyin kendisidir. (Vechuş’-şey’ huve’ş-şey’ bi vechin.)” ilkesine dayanarak yapar. Sebzevârî, “Hâşiyetü’l-Esfâr”, C.VI, s. 27; a. mlf., **Şerhu Du‘âi’s-sabâh**, s. 39.

²²³ Sebzevârî, “Hâşiyetü’l-Esfâr”, C.VI, s. 27; Muallimî, **Hikmet-i Sadrâyî**, C.I, s. 538.

İbn Sînâ -varlığın asıl oluşu savı gereğince- varlığın kavramsal yönüne dayanarak Zorunlu Varlık'a ulaşmaya çalışmıştır. Sonuç olarak Sadrâ'nın, İbn Sînâ'nın argümanına yönelik ilk eleştirisi dışındaki ikinci ve üçüncü eleştirilerinin -kendi felsefî anlayışı açısından değerlendirmek kaydıyla- dikkate değer olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Sebzevârî'nin siddîkîn kanıtı ve farklı versiyonları, kaynağı olarak Sadrâ'nın siddîkîn kanıtı, yorumlayarak kendi felsefî sistemine uyarladığı İbn Sînâ veya Tûsî'nin siddîkîn kanıtı ve eleştirileri bağlamında buraya kadar söylenenler eşliğinde şu sonuca ulaşmak mümkündür: Sebzevârî'nin siddîkîn kanıtının tüm versiyonları, belirli bir felsefe sisteminin uzatısıdır. Sebevârî'nin felsefe sistemi ise -argümanların öncüllerinde müşahede edildiği gibi- hikmet-i müteâliyenin temel prensipleri üzerine inşa edilmiştir. Bu prensiplerin Sebzevârî'nin siddîkîn kanıtı ve bu kanıtın farklı versiyonları bağlamında öne çıkanları, varlığın asıl oluşu savı, yoksul ve bağımlı varlık düşüncesi ve varlığın hakikatinin dereceli birliği anlayışından ibarettir. Sebzevârî'nin Sadrâ'dan devşirerek inşa ettiği bu felsefe sistemi, ifadesini siddîkîn kanıtında bulan bir orijinalliğe sahiptir. Nitekim bu durum, Sebzevârî'nin argümanlarında açık bir şekilde tezâhür etmiştir. Ayrıca argümanlarını felsefî öncüllerden (varlığın dereceli birliği gibi) arındırması çabasının, özellikle Sadrâ'nın Tanrı kanıtlamasından ayrılan en temel özelliği olduğunu söylemek mümkündür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HÂDÎ SEBZEVÂRÎ'DE FİZİK TEMELLİ TANRI

KANITLAMALARI

Bu bölümde Sebzevârî'nin teistik kanıtlar tasnifinde müteellih ve ilâhî filozofların Tanrı kanıtlamalarından sonra yer alan tabiatçı ve kelâmcıların argümanları incelenecektir. İki kanıtlama türünün ortak özelliğinin evrenin belirli niteliklerinin dikkate alınması olduğu daha önce açıklanmıştı. Bunun terminolojik açıdan ifadesi, bir akıl yürütme biçimi olan kıyasın öncüllerinde yer alan orta terimin varlık değil, tabiatçı filozoflar sözkonusu olduğunda *hareket*, kelâmcılar sözkonusu olduğunda *hudûs* olmasıdır. Dolayısıyla evrende bulunan hareket veya evrenin hâdis olması, bu kanıtlamaların mihenk taşını oluşturmaktadır. Bunun metodolojik açıdan anlamı ise kanıtlamalarda *delil* anlamında varlık burhanının kullanılmış olmasıdır. Bu nedenle esas aldıkları temel bakımından (fiziksel evren ve delil anlamında varlık burhanı) ortak olmalarına karşın, bu temelin kendini ifşa ettiği hareket etmek ve sonradan olmak gibi farklı özelliklerine yoğunlaşmaları bakımından ise ayrılmışlardır. Elbette tabiatçı filozoflar ile kelâmcıları birbirinden ayıran unsurlar bununla sınırlı değildir. Nitekim bu mesele kelâmcıların argümanı incelenirken ele alınacaktır. Şimdi bu genel perspektiften yola çıkarak ilkin tabiatçı filozofların harekete dayalı olarak geliştirdikleri argümanları ve ardından kelâmcıların hudûs kanıtını Sebzevârî'nin ne şekilde ele alarak değerlendirdiğini sırasıyla inceleyelim.

1. Tabiatçı Filozofların Tanrı Kanıtlamaları

Tanrı'nın varlığına ilişkin ileri sürülen kanıtlamaların belki de en eskisi Aristoteles'e nispet edilen hareket kanıtıdır. İlk Hareket Ettirici kanıtı olarak da bilinen bu kanıt, Aristoteles'in **Fizik** ve **Metafizik** yapıtlarında yer almıştır. Aristoteles bu kanıtı **Fizik**'te¹ detaylı bir şekilde, **Metafizik**'te² ise özet bir şekilde ele alarak incelemiştir. Aristoteles'ten sonra Batı felsefesi tarihinde bu argümanı

¹ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 337-419.

² a. mlf., **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2016, s. 283-301.

yeniden ele alan filozof Thomas Aquinas olmuştur.³ Çağdaş Batı felsefesinde ise bu kanıt, kozmolojik argüman ailesinin içinde incelenmektedir. Kanıta ilişkin değerlendirmeler yapılırken daha çok Aquinas'ın yorumladığı şekliyle dikkate alındığını söylemek gerekir.

İslâm dünyasında hareket kanıtı filozoflar elinde daha yetkin hale getirilmiştir. Pek çok filozof çeşitli açılardan eleştiriler yöneltmiş, argümanın öncüllerine eklemeler ve çıkarmalar yaparak farklı nitelikler kazandırmışlardır. Bu nedenle argümanın tek bir versiyonu yoktur.⁴ Ayrıca salt hareketten yola çıkılarak ileri sürülen argümanlara ek olarak belirli, özel bir hareketten yola çıkılarak öne sürülen argümanlar da bulunmaktadır. Bunlar; gök cisimlerinin (eflâk) ve nefsin hareketleri şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Her birinin de -gök cisimlerinin hareketi hariç- kendi içinde hareketin *fâilinin* ve *gâyesinin* dikkate alındığı farklı yorumları bulunmaktadır. Kendisinin fikirlerini araştırdığımız Sebzevârî de bu şekilde bir yol takip ederek hareket kanıtını incelemiştir. Biz de Sebzevârî'ye uyararak, onun önce mutlak harekete dayanarak ileri sürdüğü Tanrı kanıtlamasını, ardından gök cisimlerinin hareketine dayanarak ileri sürdüğü Tanrı kanıtlamasını ve son olarak insan nefsinin hareketinden yola çıkarak ileri sürdüğü Tanrı kanıtlamasını görelim.

1.1. Mutlak Hareket Yoluyla Tanrı'yı Kanıtlamak

Klasik felsefede doğa bilimlerinin konusu olan cismin hareketinden yola çıkılarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanmaya çalışıldığı hareket kanıtını incelemeyen önce hareketin ne olduğunu genel hatlarıyla dahi olsa ele almak gerekmektedir.

Aristotelesçi doğa bilimlerinde hareket, bilkuvve var olan bir şeyin bilkuvve olması açısından ilk yetkinliğine denir. Daha genel bir tarifile hareket, bir şeyin kuvveden fiile tedricî bir şekilde çıkmasıdır (hurûc). Bu anlamda hareket değişimden daha özeldir. Değişim anlık (def'î) da tedricî de olabilirken yalnızca tedricî değişime hareket denir.⁵

³ Aquinas'ın hareket kanıtı için bkz.: Thomas Aquinas, "Klasik Kozmolojik Argüman", **Din Felsefesi: Seçme Metinler**, ed. Michael Peterson v.d., çev. Rahim Acar v.d., 249-252.

⁴ Murtaza Mutahharî, **Mecmûa-i Âsâr-i Üstad Şehîd Mutahharî I-XIII: Dershâ-yi Esfâr I-III (Mebhes-i Hareket)**, C.XI, Tahran, Sadrâ, 1997, s. 106-109.

⁵ Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.IV, s. 245-248.

Hareketin gerçekleşmesi şu altı şeye bağlıdır:⁶

1. Hareketin kaynağı (mâ minhu'l-hareket): Hareketin başladığı şeydir. Meselâ mekansal hareketin kaynağı, hareketin başladığı mekandır.

2. Hareketin sonu (mâ ileyhi'l-hareket): Hareketin kendisinde sonlandığı şeydir. Mekansal harekette, hareket eden şeyin kendisine ulaşmakla sonlandığı yer gibi.

3. Hareketin mesafesi (mâ fihi'l-hareket): Hareketin kendisinde gerçekleştiği kategoridir. Meselâ mekan ya da nitelik; bir meyvenin yeşilden sarıya dönüşümü gibi.

4. Hareketin konusu (mâ lehu'l-hareket): Hareket eden ve hareketi kabul eden şeydir; hareket eden bir cisim gibi.

5. Hareketin fâili (mâ bihi'l-hareket): Hareketin ortaya çıkmasını sağlayan unsurdur. Hareket ettirici olarak adlandırılır.

6. Hareketin zamanı (mikdâru'l-hareket): Hareketin kendisinde gerçekleştiği zamana denir; insanın bir yerden başka bir yere giderken geçen zaman gibi.

Harekette bulunan unsurların dışında bir de hareketin türleri bulunmaktadır. Sadrâ öncesi İslâm filozoflarına göre hareket dört araz kategorisinde gerçekleşir: Mekan (eyne), nicelik (kem), nitelik (keyf) ve konum (vaz'). Dolayısıyla hareketin de dört türü bulunur: 1. Mekansal hareket, 2. Niceliksel hareket, 3. Niteliksel hareket, 4. Konumsal hareket. Ancak Sadrâ cisimsel cevherlerde de hareket bulunduğunu ve buna tâbi olarak bütün araz kategorilerinde hareketin gerçekleştiğini iddia etmiştir.⁷

Konumuz açısından önemli olan bir başka mesele hareket ettiricinin (muharrik) çeşitleridir. Buna göre hareket ettirici iki şekilde düşünülebilir: 1. Hareketi ortaya çıkartan ve hareketi icat eden fâil. 2. Hareketin ortaya çıkmasında aracı olan ve hareketin hazırlayıcı fâili. Bütün hazırlayıcı hareket ettiricilerin, hareketi icat eden bir fâilde sonlanması gerekir. Ayrıca icat edici olan hareket ettirici de iki şekilde düşünülebilir: 1. Kendisi sâbit olup hareket etmeyen bir hareket ettirici, 2. Kendisi de hareket eden bir hareket ettirici. Ancak ikinci ihtimalin mantıklı

⁶ Sebzevârî, a.g.e., s. 252, 253.

⁷ Ensârî Şîrâzî, **Durûs-i Şerh-i Manzûme**, C.III, s. 33; Muhsin Gareviyân, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. Sedat Baran, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2013, s. 179-185.

olmadığı söylenir. Çünkü tek bir şey hem hareketin fâili ve meydana getiricisi hem de hareketin kendisinde gerçekleştiği ve hareketi kabul eden olamaz.⁸

Sebzevârî, harekete ilişkin olarak verilen bu genel çerçeveden yola çıkarak kendisi bakımından hareketin fâil ve gâye nedenlerini soruşturur. Böylece bir İlk Hareket Ettirici ve Zorunlu Varlık'ın var olduğunu kanıtlamaya çalışır. Hareketin fâilinin soruşturulduğu kanıtlama şöyledir: Her hareketin bir hareket ettiricisi ve bir hareket edicisi vardır. Hareket ettiricisi vardır; çünkü hareket hâdistir ve bir fâile muhtaçtır. Aynı şekilde bir hareket edicisi vardır; çünkü hareket varlıksal bir niteliktir ve kabul ediciye muhtaçtır. Ayrıca fâil ile kabul edicinin birleşmesi imkânsızdır. Zira fâil sahip olan (vâcid); kabul edici ise yoksun olandır (fâkîd). Daha açık bir deyişle fiil yetkinlikle ilişkiliyken kabul etme eksiklikle ilişkilidir.⁹ Bu nedenle birleşmeleri mümkün değildir. Öyleyse hareket ettirici ile hareket edici birbirinden farklı şeylerdir. Ek olarak, Sebzevârî'ye göre, hareket ve hareket ettirici aynı zamanda bulunmalıdır ve birbirinden ayrılabilir değildir. Bunun yanı sıra hareket ettirici ya değişken (müteğayyir) ya da sâbit olmalıdır. Tam da bu noktada her cismânî varlığın hareket edici olduğu hatırlanmalıdır. Böylece Sebzevârî, teselsül imkânsız olduğu için hareketler dizisinin, kendisi hareket etmeyen bir Hareket Ettirici'de son bulması gerektiğini düşünür. Eğer böyle olmaz, yani ilk hareket ettirici de hareket eden bir varlık olursa, onun da bir hareket ettiricisinin olması gerekir. Çünkü hareket eden bir şey, kendi hareketinin nedeni olamaz. Dolayısıyla kendisi hareket etmeyen bir hareket ettirici olması ve bu hareket ettiricinin cismânî olmaması gerekir.¹⁰ Bu varlık ise Tanrı'dır.

Sebzevârî'nin mutlak hareketin fâil sebebini soruşturmak suretiyle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığı bu argümanı bir kıyas formunda özet bir şekilde şöyle göstermek mümkündür:

1. Öncül: Her hareketin bir hareket ettiricisi vardır.
2. Öncül: Bu hareket ettirici ya sâbit ya da hareket edicidir.

⁸ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.IV, s. 267; a. mlf., *Esrâru'l-hikem*, s. 68.

⁹ Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.III, s. 34.

¹⁰ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 507; Rezî Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 898.

2.a. İlk durumda sonuca ulaşılmış olur; çünkü sâbit ve hareketsiz bir hareket ettirici cisim veya cisimsel bir şey olamaz. Zira hareket cisim ve cisimsel bir şeyde gerçekleşir.

2.b. İkinci durumda ise kısır döngü veya teselsül ortaya çıkmaması için kendisi hareket etmeyen bir Hareket Ettirici’de sonlanması gerekir.

Sonuç: O halde kendisi hareket etmeyen bir Hareket Ettirici vardır.

Sebzevârî’nin evrende bulunan hareketleri esas alarak, bu hareketlerin kaynağının hareketsiz bir Hareket Ettirici olduğu sonucuna ulaşması açık bir biçimde delil anlamında burhanî yöntemi kullandığını göstermektedir. Bu yöntem, daha önce açıklandığı üzere, varlığı kanıtlanan sebebe ilişkin belirsiz bir bilgi sunar. Bu nedenle yalnızca hareket ettirici olması açısından *herhangi bir* Tanrı’nın varlığı kanıtlanmış olur.¹¹ Ayrıca argüman kısır döngü ve teselsülün imkânsızlığı fikrini açıkça içermektedir. Dolayısıyla kısır döngü ve teselsülün imkânsız olduğunu kabul etmeyen bir kişi için, bu ilkenin ayrı bir şekilde ispatlanması gerekir. Argüman bu problemleri barındırdığından dolayı siddîkîn kanıtının sağladığı avantajlara sahip değildir. Ancak böyle olması Sebzevârî için argümanın geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Ona göre bu argümanla dolambaçlı ve uzun bir yoldan dahi olsa Tanrı’nın varlığı kanıtlanabilmektedir.¹²

Sebzevârî’ye göre salt hareket göz önüne alındığında Tanrı’nın varlığına ulaştırabilecek bir başka yol, hareketin gâyesi açısından incelenmesidir. Bu delil bütün hareketlerin yetkinleşmeye yönelik olduğu ve hareket eden her şeyin bilfiil varlık olmaya ulaşmak için istek duyduğu (şevk) şeklindeki açıklamaya dayanır. Bu bakış açısına göre bütün hareketlerde bir son ve maksat bulunmaktadır. Madde aleminde var olan hareketlerin son ve maksadı ise cisimsel ve maddî özelliklere sahip olmayan daha yüce ve üstün bir varlık olmak durumundadır. Çünkü madde aleminin hareketine dikkatli bir şekilde yaklaşıldığında, bu hareketin maksadının yine maddenin kendisinin olamayacağı görülecektir. Öte yandan maddî olmayan bu maksat, bilfiil yetkin olan bir şey olmalıdır. Aksi durumda teselsül ortaya çıkacaktır.

¹¹ Rezî Şîrâzî, *a.g.e.*, s. 899.

¹² Elbette çağdaş fizik açısından hareketin ne olduğu, Aristotelesçi hareket anlayışının geçersizliği ve buna bağlı olarak argümanın geçerliliğini yitirdiği gibi değerlendirmeler araştırmamızın dışında kalmaktadır.

Sonuçta bütün maddî alem, tabiat ötesi bir gâyeye doğru hareket etmektedir. İşte bu tabiat ötesi gâye ve maksat, her varlığın kendisine doğru hareket ettiği Tanrı'dır.¹³

Evrendeki bütün hareketlerin sonlu ve bir gâyeye yönelik olduğunu düşünen Sebzevârî'nin bu argümanı, harekete dayanıyor olması açısından kozmolojik niteliklidir. Bu nedenle önceki kanıtlamada olduğu gibi Tanrı'nın kanıtlanması için evrenin sahip olduğu bir özelliğe başvurulmuş olur (delil anlamında burhanî yöntem). Ayrıca hareketin maksatlı ve gâyeli oluşu açısından ele alınması, kanıtlamayı teleolojik yönü ağır basan bir argüman yapmaktadır. Ek olarak Sebzevârî, önceki kanıtlamada da başvurduğu kısır döngü ve telselsülün imkânsızlığı ilkesini bir öncül olarak kullanmıştır. Böylece metodolojik ve felsefî anlamda eş değer iki farklı kanıtlama öne sürmüştür.

1.2. Gök Cisimlerinin Hareketi Yoluyla Tanrı'yı Kanıtlamak

Sebzevârî, evrendeki hareketin özel bir biçimini dikkate alarak ileri sürdüğü ilk argüman gök cisimlerinin sahip olduğu hareketlerin gâyeli oluşuna dayanmaktadır. O, klasik Baltamyusçu astronomi anlayışına uyarak evreni ay altı ve ay üstü olmak üzere ikiye ayırır. Bu anlayışa göre ay altı evren oluş ve bozuluşa tâbiyken ay üstü alemi oluşturan gök cisimleri sâbit ve değişime uğramayan bir yapıdadır. Ayrıca ay üstü alem, akıl sahibi canlı varlıklar olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle ay üstü alemde gerçekleşen hareketler, ay altı alemde bulunan hareketlerden farklılık arz etmektedir.¹⁴

Sebzevârî meseleyi açık kılmak için öncelikle gök cisimlerin hareketinin kategorisini belirlemeye çalışır. Buna göre gök cisimlerinin hareketi ya zorlamalı (kasrî) ya doğal (tabîî) ya da iradîdir. Gök cisimlerinin hareketi, doğal hareket olamaz; çünkü gök cisimlerinin hareketi konumsal (vaz'î) ve daireseldir (devrî). Böyle bir harekette başlangıç ve bitiş noktası daima aynıdır. Ancak doğal harekette başlangıç ve bitiş noktası farklıdır. Bu nedenle doğal hareket, doğrusal harekete özgüdür. Sebzevârî'ye göre gök cisimlerinin hareketi doğal olmadığından dolayı

¹³ Sebzevârî, *Esrâru'l-hikem*, s. 69, 70.

¹⁴ Detaylı bilgi için bkz.: Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.IV, s. 393-401.

zorlamalı da değildir. Çünkü zorlama, doğal hareketin karşıtıdır; iradî hareketin değil.¹⁵ Öyleyse gök cisimlerinin hareketi iradî olmalıdır.

Sebzevârî, geleneği takip ederek iradî hareketin ise üç kısmı olduğunu belirtir: 1. Şehvî, 2. Gazabî, 3. Aklî. Ona göre gök cisimlerinin hareketi şehvî değildir; çünkü şehvî hareket bir menfaati celbetmeye yöneliktir. Örneğin; türün bekâsını sağlamak için üremeye yönelmek böylesi bir harekettir. Ancak gök cisimlerinin türü, Sebzevârî'ye göre, tek bir ferde özgü olduğu için türün bekâsını sağlamaya yönelik her hareketten müstağnidir. Yani gök cisimlerinin böyle bir harekete ihtiyacı yoktur. Çünkü gök cisimlerinden her biri, kendi türünün bir ferdini oluşturur. Dolayısıyla gök cisimleri şehvî harekete sahip olamaz. Şehvî harekete sahip olmadığı için gazabî harekete de sahip değildir. Zira gazabî hareket bir fert ve türün faydasına olmayan bir şeyi defetmeye yahut menfaat ve faydaya ulaşmaya engel olan bir şeyi ortadan kaldırmaya yöneliktir. Sonuç olarak gök cisimlerinin hareketi için geriye kalan seçenek, iradî-aklî harekettir.¹⁶ Sebzevârî buradan yola çıkarak iradî-aklî hareketin gâyesini soruşturur. Yani bir gök cisminin aklî hareketinin amacı nedir? Yetkinlik bakımından kendisinden daha aşağı seviyede bulunan bir şeyin faydası için mi hareket eder? Böylelikle yetkinleşmeye mi çalışır? Sebzevârî'ye göre bu şekilde olması mümkün değildir; çünkü “el-âlî lâ yenzuru ile’s-sâfil” ilkesi gereğince, üst seviyede yer alan bir şey, alt seviyede bulunan bir şey vasıtasıyla yetkinleşemez.¹⁷

Başka bir seçenek gök cisimlerinin aklî hareketlerinin gâyesinin, aynı seviyede bulunan birbirlerine ulaşmak için olmasıdır. Yani bir gök cismi, diğer gök cisimlerine mi ulaşarak yetkinleşmeye çalışır? Sebzevârî'ye göre bu da mümkün değildir; çünkü konumsal ve dairesel harekette bir şeye ulaşmanın anlamı yoktur. Dolayısıyla gök cisimlerinin hareketinin gâyesi ne kendinden alttaki bir şey aracılığıyla yetkinleşmek ne de kendi seviyesinde bulunan diğer gök cisimlerine ulaşmak içindir. Gök cisimlerinin gâyesi, kendilerinden üst bir mertebede bulunan bir şeye yöneliktir. Bu şey ise ya Zorunlu Varlık ya da mümkün varlık olmalıdır.

¹⁵ Rezî Şîrâzî, **Dershâ-yi Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 901; Ensârî Şîrâzî, **Durûs-i Şerh-i Manzûme**, C.III, s. 35.

¹⁶ Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.III, s. 508, 509.

¹⁷ Rezî Şîrâzî, **Dershâ-yi Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 901, 902.

Eğer Zorunlu Varlık ise sonuca ulaşılmış olur. Aksi durumda bir Zorunlu Varlık'ta sonlanması gerekir.¹⁸

Kanıtın kıyas formu şu şekilde gösterilebilir:

1. Öncül: Gök cisimlerinin hareketlerinin gâyesi, kendilerinden daha üst bir seviyede bulunan bir varlığa yöneliktir.

2. Öncül: Bu varlık ya mümkün ya da Zorunlu'dur.

3. Öncül: Mümkün varlık olduğu varsayıldığında teselsül ortaya çıkacağı için bu ihtimal doğru değildir.

Sonuç: O halde bir Zorunlu Varlık'ta son bulmalıdır.

Sebzevârî'nin bu kanıtlaması, mutlak harekette olduğu gibi evrenin bir özelliğine dayanması nedeniyle kozmolojik nitelikte bir argümandır. Dolayısıyla argümanda delil yöntemi kullanılmıştır. Aynı şekilde argümanda teselsülün imkânsızlığı ilkesinin içerilmesi, delilin mutlak hareket argümanı ile ortak noktasını oluşturmaktadır. Yine hareketin gâyesi açısından değerlendirilmesi, mutlak hareket argümanının ikinci versiyonunda da bulunan teleolojik bir argüman olma niteliğini kazandırmıştır. Ancak evrendeki belirli varlıkların (gök cisimleri) özel hareketlerinin (iradî-aklî) dikkate alınması bakımından mutlak hareket kanıtının iki versiyonundan da bariz bir şekilde ayrılmasını sağlamıştır.

1.3. Nefsin Hareketi Yoluyla Tanrı'yı Kanıtlamak

Sebzevârî'nin Tanrı'nın varlığına yönelik ileri sürdüğü bir başka argüman, insan nefsinin, eş deyişle nefs-i nâtıkanın hareketinin hem fâili hem de gâyesi açısından soruşturulmasına dayanmaktadır. Öncelikle nefsin hareketiyle kuvveden fiile tedricî bir şekilde çıkış şeklindeki anlamıyla hareketin kastedildiğini belirtmek gerekir. Buradan kalkarak Sebzevârî, her hareket ve çıkışın bir fâil ve gâî çıkarana (muhric) ihtiyacı olduğunu düşünür.¹⁹ Peki nefsin heyûlânî akıldan bilfiil akla çıkışını ve hareket etmesini sağlayan nedir?²⁰

¹⁸ Sebzevârî, *Esrâru'l-hikem*, s. 70, 71; Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.III, s. 35, 36.

¹⁹ Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 509.

²⁰ Klasik nefis teorisinde insan aklının (nefs-i nâtıka) aşamalı bir süreçten geçerek yetkinleşebileceği düşünülmüştür. Bu aşamalar, sırasıyla aklın saf halini imleyen heyûlânî akıl, ardından ilk bilgilerin elde edilmesiyle ortaya çıkan bi'l-meleke akıl, akabinde bi'l-fiil ve yetkinleşmenin son aşamasını temsil eden müstefâd akıldan oluşmaktadır. Böyle bir sırayla insan aklı bi'l-kuvve halinden bi'l-fiil

Sebzevârî öncelikle nefsin fâil sebebine yönelik bir argüman sunar. Buna göre nefsi kuvveden fiile çıkaran fâil yine nefsin kendisi olamaz; çünkü bu durumda fâil ile kabul edici şey aynı olmuş olur. Diğer bir ihtimal ise cisim veya cisimsel bir şeyin fâil olmasıdır. Ancak bu da mümkün değildir; çünkü ilk olarak cisim nefisten daha alt bir mertebede yer alır. Zira nefis soyuttur. Soyut bir şeyin varlığı ise cisimsel bir şeyin varlığından daha güçlüdür. İkinci olarak, Sebzevârî'ye göre, cisim ve cisimsel bir şey, soyut bir şey üzerinde etkide bulunamaz. Üçüncü olarak cisim akıl sahibi değildir. Olmadığı için de nefsi akıl sahibi yapamaz. Çünkü bir şeyden yoksun olan, o şeyi var edemez. Dolayısıyla nefsi kuvveden fiile çıkaran Zorunlu Varlık olmalıdır. Bu varlık zorunlu olmalıdır; çünkü mümkün varlık olduğu varsayıldığında teselsüle yol açacaktır.²¹

Argümanı şu şekilde formüle etmek mümkündür:

1. Öncül: İnsanın soyut nefsi yetkinliğe doğru hareket halindedir. Bu hareket, heyulânî akıldan bilfiil akla doğru bir seyir izler.
2. Öncül: Nefsin kuvveden fiile çıkabilmesi için bir fâil gerekir.
3. Öncül: Nefsin hareketinin fâili beden veya cisimsel suret yahut cismânî güçler olamaz; çünkü cisim veya cisimsel bir şey soyut bir şeye etkide bulunamaz. Ayrıca etkide bulunan şey, etkide bulunduğu şeyden daha üstün olmalıdır. Nefis soyut olduğu için de maddî bir şeyden daha üstündür. Bu nedenle maddî bir şeyden etkilenemez veya maddî bir şeyin sebeplisi olamaz.

Sonuç: O halde nefis üzerinde etkide bulunan varlık soyut olmalıdır. Bu varlık nefsin yetkinleşmesine sebep olacak şekilde nefsi bilkuvve durumdan bilfiil duruma getirir.²²

Sebzevârî bu kanıtlamada, kuvveden fiile çıkış anlamında nefsin yetkinleşme hareketinin fâilini soruşturmakla önceki argümanlardan çok daha özel bir argüman ileri sürmüştür. Elbette argümanda sebepliden sebebe doğru gidilen bir akıl yürütme kullanılmış (delil yöntemi), bu nedenle yöntemleri bakımından önceki

haline doğru çıkarak/hareket ederek hakikî bilgiye ulaşır. Detaylı bilgi için bkz.: Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.V, s. 163-173; Bilâl Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1995, s. 52-58.

²¹ Âmulî, **Durerü'l-fevâid**, s. 433, 434; Rezi Şîrâzî, **Ders-hâ-yi Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 902, 903.

²² Sebzevârî, **Şerhu'l-Manzûme**, C.III, s. 509. Mutahharî **Şerh-i Manzûme**'de Sebzevârî'nin kanıtlamasından daha farklı bir yorumla bu argümanı incelemiştir. Bkz.: Mutahharî, **Şerh-i Manzûme**, s. 339-341.

argümanlarla ortaklaşmıştır. Fakat nefsin hareketinin Tanrı'nın varlığını kanıtlayan bir argüman olarak sunulmasının, öteki argümanlardan farklılaştıran önemli bir özelliği bulunmaktadır: Argümanda, bizzat insanın kendisini mülahaza etmesi suretiyle Tanrı'ya ulaşılmaya çalışılır. Bu anlayış dinî açıdan (özellikle de tasavvuf geleneği açısından) pek çok vecihle desteklenmiş bir anlayış olması nedeniyle Sebzevârî tarafından daha değerli bir konuma yerleştirilmiş, siddikîn kanıtının ardından en önemli argüman olarak nitelendirilmiştir.²³

Sebzevârî bu kanıtın, nefsin hareketinin gâyesi yoluyla oluşturulmuş başka bir versiyonunu daha takdim eder. Buna göre nefsin kuvveden fiile çıkışı ve hareketinin bir gâyesi olmalıdır. Çünkü hareket, talep etmektir. Her talep ise bir talep edilene yöneliktir. Nefsin kuvveden fiile çıkışıyla talep ettiği şey ise yetkinliğe ulaşmaktır. Bu yetkinlik gâyelerin gâyesi (gâyetü'l-gâyât) olarak adlandırılır. Dolayısıyla kendisinden daha üstü tasavvur edilemeyen bir gâyedir. Bu nedenle nefsin ulaşmak istediği şey, en üst gâye olmalıdır. Aksi takdirde boş ve anlamsız bir gâyenin peşine düşmüş olacaktır. Oysa Sebzevârî'ye göre alemde anlamsız ve abes bir şey yoktur. Öyleyse nefsin talep ettiği mutlak yetkinlik ve gâyelerin gâyesi olan bir Zorunlu Varlık var olmalıdır.²⁴

Sebzevârî'nin nefsin hareketinin gâyesini dikkate alarak ileri sürdüğü kanıtlamasının bu versiyonu, önceki kanıtlamayla büyük oranda benzeşmektedir. Dolayısıyla ilk versiyon için geçerli olan değerlendirmeler, ikinci versiyon için de geçerlidir.

2. Kelâmcıların Hudûs Kanıtı ve Eleştirisi

Buraya kadar yapılan analizler belirli bir tarzda felsefe yapan düşünürlerin sistemlerinin bir parçası olan Tanrı kanıtlamaları üzerineydi. Ancak kelâmcı düşünürler söz konusu olduğunda farklı bir düşünce sistemiyle karşılaşılır. Öyle ki gerek epistemolojik ve metodolojik açıdan gerekse metafizik perspektif açısından başka bir iklime girilmiş olur. Hâl böyle olunca, Sebzevârî'nin de belirli bir sistem içerisinden felsefî meselelere yaklaştığı göz önüne alındığında, onun kelâmcı

²³ Sebzevârî, *Esrârü'l-hikem*, s. 71.

²⁴ a. mlf., *Şerhu'l-Manzûme*, C.III, s. 509; Âmulî, *Durerü'l-fevâid*, s. 434, 435; Rezî Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 903.

perspektife yönelik tutumunu anlamak kolaylaşacaktır. Bu minval üzere Sebzevârî, **Manzûme** adlı eserinde kelâmcılara nispet ettiği hudûs kanıtını “Evrenin hudûsu yoluna adım atan kimse doğruluk yolundan çıkmıştır (men fî hudûsi’l-âlem kad intehec fe-innehu ‘an menheci’s-sıdk harec).”²⁵ diyerek sunar. Ona göre kelâmcıların Tanrı kanıtlaması, hudûs kavramına dayandığı ve bu kavram akıl yürütmelerinin bel kemiğini oluşturduğu için daha baştan yanlıştır.

Sebzevârî’nin eleştirel tutumunun nedeni, onun imkân ile sebeplilik arasında kurduğu ilişkide aranmalıdır. Temel sorun şudur: Bir şeyin, bir müessir ve sebebe muhtaç olması, o şeyin hangi niteliğinden kaynaklanmaktadır? Daha açık bir ifadeyle bir şeyin, bir müessir ve sebebe muhtaç olmasının ölçütü nedir? İşte Sebzevârî kelâmcılardan bu soruya verdiği yanıtla ayrışır.

İslâm düşünce tarihinde bu meseleye ilişkin biri kelâmcılara diğeri de felâsifeye ait olmak üzere iki temel görüş bulunmaktadır. Kelâmcılara göre bir şeyin zamansal yoklukla öncelenmiş olması (yani hudûsu), o şeyin bir sebebe muhtaç olduğu anlamına gelmektedir. Yine bir şeyin zamansal yoklukla öncelenmemiş olması (yani kıdemi), o şeyin bir sebebe muhtaç olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak genel itibariyle Meşşâî felsefede bir şeyin bir sebebe gereksinim duyması, o şeyin mahiyetinin imkân niteliğine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamıyla imkânın varlık ve yokluğa eşit mesafede olmak, varlık ve yokluğu gerektirmemek demek olduğu daha önce incelenmişti. Dolayısıyla Meşşâî felsefede bir şeyin bir sebebe muhtaç olmasının kaynağı, mahiyetinin imkânıdır.²⁶

Sebzevârî’ye gelindiğinde imkânın mahiyet değil de varlık odaklı olarak düşünüldüğünü burada hatırlatmakta yarar vardır. Sebzevârî, imkânı varlıksal yoksullukla ilişkili bir biçimde düşünerek (imkân-i fakrî), kendini Meşşâî imkân tasavvurundan ayıştırmıştı. Böylece imkân yoksulluk, bağımlılık ve muhtaçlıkla özdeş olan bir anlama sahip olmuştu. Dolayısıyla kendilikleri yalnızca Zorunlu Varlık’a bağlı ve muhtaç olmaktan ibaret olan varlıklar, var oluşlarının gerek başlangıçlarında (hudûs) gerekse devamlılıklarında (bekâ) bağımlı ve muhtaç olmaya devam etmektedirler. Sebzevârî’ye göre mümkün varlıkların imkân üzerine

²⁵ Sebzevârî, **Şerhu’l-Manzûme**, C.III, s. 895.

²⁶ a. mlf., **Şerhu’l-Manzûme**, C.II, s. 265; Mutahharî, **Şerh-i Manzûme**, s. 201-204; Rezi Şîrâzî, **Dershâ-yi Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 447.

kurulu bu denklemi hiçbir zaman bozulmamaktadır. Yani zâtları Zorunlu Varlık’a bağımlı ve muhtaç olmaktan ibaret olan varlıklar daima bağımlı ve muhtaç olarak kalmaktadırlar. Sonuç itibariyle bir şeyin bir sebebe muhtaç olması için temel kıstas imkândır.²⁷

Ancak Sebzevârî kelâmcıların bu şekilde düşünmediğini, onların bir şeyin bir sebep ve müessire muhtaç olmasının ölçütü olarak hudûs niteliğini belirlediklerini kaydeder. Oysa ona göre böylesi bir anlayış birçok tutarsızlık barındırır. Bu tutarsızlıkları göstermek adına o, hudûs ve sebebe ihtiyaç duymak arasındaki ilişkiyi sorgular. Buna göre hudûs, var olmanın yoklukla öncelenmiş olması anlamında, var olmuş bir şeyin sıfatıdır. Bir nitelik ise nitelediği şeyden sonra gelir. Dolayısıyla var olmuş bir şeyin niteliği olarak hudûs, varlıktan sonra gelir. Varlık ise yaratmadan (îcâd) sonradır. Yaratma ise ihtiyaçtan sonradır; çünkü bir şeyin yaratılması için öncelikle bir sebebe gereksinim duymalıdır. Ancak Sebzevârî’ye göre bu da yeterli değildir; ihtiyaç da aynı şekilde ihtiyaç sebebinden sonra gelir. Böylece hudûsun, ihtiyaç sebebinden sonra ortaya çıkan bir nitelik olduğu görülmüş olur. Fakat hudûsun ihtiyaç sebebi olduğu varsayıldığında, hudûsun kendisinden önce gelmesi gerektiği gibi bir durum ortaya çıkar. Halbuki bir şeyin yine kendisinden önce gelmesi olası değildir.²⁸

Sebzevârî’ye göre hudûs ile ilgili başka bir sorun daha bulunmaktadır: Yoklukla öncelenmiş olan bir şeyden söz edildiğinde, “yokluk” ile ne kastedilmektedir? Burada bir şeyden önce gelen yoklukla ilişki olarak dört ihtimalden bahsedilebilir:²⁹

1. Var oluşta müdâhil olan yokluğun, mutlak yokluk olması ihtimali: Bu durumda mutlak yokluğun özel ve sınırlı bir varlığın var edilmesinde rolü olması gerekir. Örneğin Zeyd’in var olması için öncesinde hiçbir şeyin olmayıp yalnızca mutlak yokluğun bulunması gibi. Sebzevârî’ye göre kelâmcıların bir şeyden önce gelen yokluktan kasıtları bu olamaz.

²⁷ Sebzevârî, *Şerhu’l-Manzûme*, C.III, s. 509; Rezi Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 449, 450; Ensârî Şîrâzî, *Durûs-i Şerh-i Manzûme*, C.II, s. 412, 413.

²⁸ Sebzevârî, *Şerhu’l-Manzûme*, C.II, s. 268; Âmulî, *Durerü’l-fevâid*, s. 437; Rezi Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 461, 462.

²⁹ Sebzevârî, *Şerhu’l-Manzûme*, C.II, s. 268, 269; Rezi Şîrâzî, *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme*, C.I, s. 462, 463.

2. Özel ve sınırlı bir yokluğun var oluşta müdâhil olması ihtimali: Sebzevârî bu ihtimalin de doğru olmadığını düşünür. Çünkü bir yokluğun özel ve sınırlı olabilmesi için özel bir varlığın bulunması gerekmektedir. Böylelikle özel ve sınırlı bir varlığa, özel ve sınırlı bir yokluk eklenebilir. Bunun anlamı ise ilkin bir varlığın bulunması gerektiğidir. Oysa bu açık bir çelişki barındırmaktadır.

3. Varlığın yerini alan bir yokluğun (adem-i bedelî), bir şeyin var oluşuna müdâhil olması ihtimali: Sebzevârî'ye göre esasında bu ihtimalin doğru olmadığı kendiliğinden açık bir durumdur. Zira bir şeyin var oluşunda rol oynayan yokluğun, o şeyin kendisine dönüşen bir yokluk olduğu varsayımı çelişmezlik ilkesine aykırıdır. Bu ihtimalde varsayılan açıkça yokluğun varlığa dönüşmesidir. Bu dönüşüm ise belli bir zaman aralığında gerçekleşmez. Çünkü varlığın yerini alacak olan yokluk ile kastedilen varlıktan önce veya sonra gelen yokluk değildir. Bu ihtimalde ele alınan yokluk eş zamanlı olarak varlığın yerine geçtiği bir yokluk varsayımdır. Böyle bir varsayım ise iki çelişikten birinin ötekine bağlı olduğu anlamına gelir. Daha açık bir deyişle yokluk, varlığın sebebi olmuş olur ki bu imkânsızdır.

4. Mahiyette bulunan “zâtî leysiyyet”³⁰ anlamında yokluğun müdâhil olması ihtimali: Zâtî leysiyyet, bir mahiyetin varlık ve yokluğu gerektirmemesi (lâ iktizâiyye) durumuna denmektedir. Buradaki varsayım mahiyetin gerektirmeme durumunun bir şeyin var oluşunda rol oynamadığına ilişkindir. Bir şeyin bu anlamda bir yokluğa sahip olmadıkça sebebe muhtaç olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla bir imkân durumu varsayılmış demektir. Bu ise zaten filozofların iddiasıdır.

Sonuç itibarıyla Sebzevârî'ye göre ister mahiyetin imkânı şeklinde isterse varlıksal imkân şeklinde düşünölsün, bir şeyin bir sebebe gereksinmesinde ölçüt, o şeyin imkân niteliğine sahip olmasıdır. Bu nedenle nesnelerin hudûs niteliğine sahip olmaları, bir sebebe muhtaç oldukları anlamına gelmemektedir.³¹ Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bir şeyin hudûs niteliğinden hareket etmenin yanlışlığının gerekçesi budur. Öyleyse şimdi Sebzevârî tarafından doğru bir Tanrı kanıtlaması olarak görölmeyen hudûs kanıtını inceleyelim.

³⁰ Zâtî leysiyyet terimine ilişkin bilgi için bkz.: Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 39-41; Engin Erdem, Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, No: 27, 2012, s. 87-116.

³¹ Rezî Şîrâzî, **Dershâ-yi Şerh-i Manzûme**, C.I, s. 449, 450.

Hudûs kanıtının pek çok farklı versiyonu bulunsa da³² daha çok kullanılan şekli iki kıyastan oluşmaktadır. Bu kıyasların ilkinde ulaşılan sonuç, ikincisinin küçük öncülü konumundadır. İlk kıyasa göre evren değişime (teğayyür)³³ tâbidir. Değişime uğrayan şeyler ise zamansal açıdan hâdistirler. Dolayısıyla evren hâdistir. Evrenin hâdis olmasına ulaşıldıktan sonra ikinci kıyasa geçilir. Buna göre hâdis olan her şey bir muhdise muhtaçtır. Evren de hâdis olduğuna göre bir muhdise muhtaç demektir. Bu muhdisin ise kısır döngü ve teselsül ortaya çıkmaması için kadîm olması gerekmektedir. Öyleyse evreni sonradan var eden kadîm bir muhdis vardır.³⁴ Argümanın formu şöyledir:

Birinci Kıyas:

1. Öncül: Evren değişime tâbidir.
2. Öncül: Değişime tâbi olan her şey hâdistir.

Sonuç: O halde evren hâdistir.

İkinci Kıyas:

1. Öncül: Evren hâdistir.
2. Öncül: Her hâdis bir muhdise muhtaçtır.

Sonuç: O halde evrenin bir muhdisi vardır.

Bu argümanda Sebzevârî'nin temel itirazı ikinci kıyasın büyük öncülünde yer alan her hâdisin bir muhdise muhtaç olduğu iddiasına yöneliktir. Kelâmcıların bir şeyin hâdis olmasının bir sebebe muhtaç olduğu iddiasını eleştirmekle Sebzevârî, hudûs argümanının Tanrı'nın varlığını kanıtlamada sonuçsuz kaldığını göstermek istemiştir. Fakat bu noktada **Manzûme** şârihi Mutahharî'nin bir itirazı vardır. Ona göre her ne kadar kelâmcıların sebeplerinin bir sebebe muhtaç olmasının ölçütüne yönelik düşünceleri eleştirilebilirse de Tanrı'nın varlığını alemin hudûsu yoluyla kanıtlamaları eleştirilebilir değildir. Çünkü sonradan var olan bir şey, kendisi bakımından bir sebebe muhtaç olmasa da her sonradan var olan, mümkün varlıktır.

³² Ayrıntılı bilgi için bkz.: Topaloğlu, **Allah'ın Varlığı**, s. 69-73, 80-93.

³³ Kelâmcılar argümanlarında kullandıkları değişim (teğayyür) ile hareket ve sükûnu kastederler. Yine onlara göre hareket "ikinci mekandaki ilk oluşum (kevenu'l-evvelî fi'l-mekânî's-sânî)", sükûn ise "ilk mekandaki ikinci oluşum (kevenu's-sânî fi'l-mekânî'l-evvel)" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla felâsifenin değişim ve hareketle kasdettikleriyle kelâmcıların değişim ve hareketle kasdettikleri arasında fark bulunduğu dikkat etmek gerekir. Ensârî Şîrâzî, **Durûs-i Şerh-i Manzûme**, C.III, s. 38, 40.

³⁴ Sebzevârî, **Esrâru'l-hikem**, s. 72, 75; Âmulî, **Durerü'l-fevâid**, s. 435, 436; Ensârî Şîrâzî, **Durûs-i Şerh-i Manzûme**, C.III, s. 37-39.

Dolayısıyla mümkün varlık olması açısından her sonradan var olan şey bir sebebe muhtaçtır. Aynı zamanda alemin imkânının en iyi delili, alemin hudûsudur. Eğer alemde hudûs ve değişim müşâhede edilmemiş olsaydı, alemin mümkün varlık olduğuna hüküm vermek epey zorlaşırdı. O halde alemin imkânı yoluyla Tanrı'yı kanıtlamaya çalışmak, bir şekilde alemin sonradan var olduğuna başvurmayı gerektirmektedir.³⁵

Son olarak Sebzevârî'nin **Esrâru'l-hikem**'de³⁶ Sadrâ'nın yorumladığı şekliyle aktardığı hudûs kanıtına değinmek yerinde olacaktır. Sebzevârî'nin katılmadığını özellikle belirttiği³⁷ Sadrâ'nın hudûs kanıtı yorumuna göre Tanrı'nın varlığı önce gelen bir bağımsızlığa sahiptir. Mümkün varlığın varlığı ise salt ilişkisellikten ibaret olup başka bir şeye bağımlı olmakla öncelenmiştir. Her başka bir şeye bağımlı olmakla öncelenen şey ise hâdistir. Öyleyse her mümkün varlığın var oluşunda zâtî hudûs bulunmaktadır. Böylesi bir hudûs hem bir sebebe ihtiyaç duyanın ölçütü hem de bizzat ihtiyaçtır. Sadrâ böylelikle zamansal hudûs anlayışını zâtî hudûs olarak anlamaya çalışarak imkân ve yoksulluk arasında kurduğu ilişkiyi hudûs ve varoluşsal yoksulluk arasında da kurmaya çalışır. Ancak sadece bu yorumla yetinmez. Aynı zamanda hudûs ile cevherî hareket arasında da bir ilişki kurmak ister. Buna göre cisimler aleminde durağanlık olmayıp daima bir akış (seyelân) vardır. Alemin cevherinde bulunan bu akış nedeniyle her an zevâle uğramaktadır. Her an zevâle uğrayan bir şeyse kendi başına var olamaz. Bu nedenle de kendi dışında, kendisini var edecek bir şeye muhtaçtır. Bu şey ise Tanrı'dır.³⁸

Böylelikle kendi felsefî perspektifiyle uyumlu bir kanıt sunmaya çalışan Sadrâ, Sebzevârî'den farklı olarak hudûs kanıtını olumlamış ve bir şekilde onaylamış görünmektedir. Sebzevârî ise imkân ile muhtaç oluş arasında kurulan doğrudan ilişkinin, Tanrı'yı kanıtlamada yeterli olduğu, hudûsa başvurmanın -nasıl yorumlanırsa yorumlansın- lüzûmsuz olduğunu düşünmüştür. Elbette Sebzevârî'nin

³⁵ Mutahharî, **Şerh-i Manzûme**, s. 342. Bu tespiti İbn Sînâ özelinde farklı açılardan destekleyebilecek bir çalışma için bkz.: Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi Mi?", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No:7, 2003, s. 61-77.

³⁶ Sebzevârî, **Esrâru'l-hikem**, s. 74, 75.

³⁷ **a.g.e.**, s. 72.

³⁸ Sadrâ, **Esfâr**, C.II, Kum, Mektebetü'l-Mustafavî, 1989, s. 47; Cevâdî Âmulî, **Rahîk-i Mahtûm**, C.I, s. 342.

bu tutumu, onun, Sadrâ'nın cevherî hareket savına ilişkin olarak ne düşündüğünü tespit etmeyle anlaşılmaya elverişlidir. Yani Sebzevârî neden cevherî hareket ile hudûs arasında Sadrâ'nın kurduğu ilişkiye ikna olmadı? Sorunun cevabı Sadrâ'nın cevherî hareket teorisinin ayrıntılı bir analiziyle verilebileceği ve bu ise tezimizin sınırlarını aşacağından dolayı başka bir araştırmanın konusu yapılması gerektiğini düşünüyoruz.



SONUÇ

Hâdî Sebzevârî, Kaçarlar döneminde, İsfahan Okulu'nun Molla Sadrâ merkezli olarak dönüşümünde önemli yeri bulunan çok yönlü bir filozoftur. Elbette Sebzevârî'nin hocası Ali Nûrî'ye gelene kadar İsfahan Okulu Mîr Dâmâd ve ardından Receb Ali Tebrîzî'nin görüşlerinin ağırlıkta olduğu ve Molla Sadrâ'ya yönelik eleştirel bir tavır sergilendiği gözden kaçmamalıdır. Ancak Ali Nûrî, Molla İsmail İsfahânî ve akabinde Sebzevârî başta olmak üzere salt Molla Sadrâcî eğilime sahip bu iki filozofun tedrisinden geçen filozoflar tarafından Sadrâcılığın yükselişe geçtiği müşahede edilmektedir. Kaçar Hanedanlığının yönetimi ele geçirmesiyle eş zamanlı olarak başlayan bu sürecin ardından İsfahan Okulu da dağılmaya başlamış, Sebzevârî'nin Sebzevâr'da ve geri kalan filozofların Tahran'da kurdukları okullar vasıtasıyla İran'ın farklı bölgelerinde felsefe eğitimi günümüze kadar sürdürülmüştür.

Sebzevârî özellikle Molla Sadrâ felsefesine giriş olarak okutulan **Şerhu'l-Manzûme** adlı yapıtıyla İran'da felsefe eğitiminin önemli bir parçası haline gelmiştir. Ancak Sebzevârî'nin hikmet-i müteâliye takipçiliği salt bir tekrar ve aktarımdan ibaret değildir. Nitekim çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde Tanrı kanıtlamaları özelinde, onun, Sadrâ'nın kavram hazinesini kullanmakla birlikte, Sadrâ'dan farklı tercihlerde bulunduğunu gösterdik.

Tanrı kanıtlamalarına ilişkin Kantçı sınıflandırmaların dışına çıkıldığı takdirde, İbn Sînâ'nın **el-İşârât** adlı eserinde ideal bir Tanrı kanıtlamasının nasıl olması gerektiğine ilişkin sunduğu çerçevenin **Şerhu'l-İşârât**'ta Tûsî ve **Esfâr**'da Sadrâ tarafından geliştirildiği, Sebzevârî'nin bu çerçeveyi kullanarak (i) müteellihûn, (ii) ilâhiyyûn, (iii) tabiiyyûn ve (iv) mütekellimûn şeklinde sınıflandırdığı ve bu sınıflandırmaya sadık kalmanın daha doğru olacağı müşahede edilmektedir. Bu sınıflandırmada yer alan müteellih ve ilâhî filozofların Tanrı kanıtlamaları siddîkîn kanıtı olarak adlandırılrsa da Sebzevârî'ye göre hakikî siddîkîn kanıtı, mütellih filozofların Tanrı kanıtlamasıdır. Mütellih filozoflar, varlığın asıl oluşunu, yani dış gerçekliğin yalnızca varlıktan ibaret olup mahiyetin salt zihinsel bir soyutlama olduğunu esas alarak Tanrı'yı kanıtlamaya çalışan hikmet-i müteâliye filozoflarıdır.

Sıddîkîn kanıtının ise çok temel üç özelliği bulunmaktadır: (1) Varlık ve niçin burhanları arasında yer alan burhan çeşidinin kullanılması, (2) yaratılmış varlıkların bir özelliğine dayanılmaksızın salt varlığın asıl olan hakikatinden hareket edilmesi, (3) önermelerin mümkün olduğunca kısa olması. Öteki kanıtlamalar bu özellikleri taşımadıkları için kesinliğe ulaştırmaları açısından daha alt seviyelerde yer alır. Buna göre ilâhî filozoflar mahiyetlerin imkân niteliğine dayanarak Tanrı'yı kanıtlamaya çalışırken tabiatçı filozoflar hareket kavramını merkeze alarak Tanrı'yı kanıtlamaya çalışırlar. Aynı şekilde tabiatçı filozofların, hareketin genel ve özel durumlarını dikkate alarak geliştirdikleri farklı kanıtlama çeşitleri bulunmaktadır. Bu kanıtlar (i) mutlak bir şekilde harekete, (ii) gök cisimlerinin hareketine ve (iii) nefsin hareketine dayanılarak oluşturulanlardan ibarettir. Üç kanıt içerisinde sıddîkîn kanıtına en yakın olanı insan nefsinin dikkate alındığı Tanrı kanıtlamasıdır. Kelâmcıların hudûs kavramından kalkarak geliştirdikleri Tanrı kanıtlaması ise Sebzevârî tarafından geçerli bir argüman olarak görülmeyip sınıflandırmanın en alt mertebesinde yer almıştır.

Sebzevârî'nin, Tanrı kanıtlamalarını incelemeyen önce Zorunlu Varlık terimini semantik açıdan tahlil etmesi önemlidir. O, Zorunlu Varlık'ın "özü gereği ve özü nedeniyle var olan" şeklinde bir anlama geldiğini vurguladıktan sonra, bu vurgunun içeriğini incelemiştir. Bu yaklaşımıyla o, ontoloji anlayışıyla ilişkili bir biçimde Zorunlu Varlık'ın anlam alanını sebeplendirici ve sınırlandırıcı yönlerden olumsuzlayarak belirlediği görülmektedir. Zorunlu Varlık'ın sebeplendirici yöne sahip olmaması, var oluşunu kendisi dışında başka bir şey nedeniyle kazanmadığı anlamına gelirken sınırlandırıcı yöne sahip olmaması, var oluşuna katılan bir mahiyetinin olmadığı anlamına gelir. Böylece varlığın kendisi için sâbit ve ârız olmasında bir aracıya ihtiyaç duymadığı vurgulanmış olur. Bu bakış açısı sayesinde mahiyetlerin taşıdığı imkân ile bağl varlıkların taşıdığı imkân niteliği Zorunlu Varlık söz konusu olduğunda dışarıda bırakılmış olur.

Zorunlu Varlık'ın anlam alanı belirginleştirildikten sonra, bu varlığa ilişkin kanıt sunmanın epistemolojik ve metodolojik yolu tespit edilmiştir. Sebzevârî, Sadrâ'dan devşirdiği kavram dizgeleri aracılığıyla Zorunlu Varlık'ı bilmenin yolunun yine Zorunlu Varlık'ın sağladığı imkân ile olduğunu düşünmüştür. Buna göre Tanrı'nın verdiği nûr ile insan zihni Zorunlu Varlık'ın varlığını bilmeye

muktedir hale gelir. Ancak bu biliş, Tanrı'nın varlığını kuşatacak şekilde olmayıp, kişinin varlıksal kapasitesinceidir. Ayrıca felsefî açıdan düşünüldüğünde, Sebzevârî'ye göre Zorunlu Varlık kavramı, Tanrı hakkında bilgi sunan bir işlevselliğe sahiptir. Elbette Zorunlu Varlık'ın yalnızca kavramsal yönü dikkate alındığında nominalizme düşme tehlikesi bulunmaktadır. Sebzevârî bu nominalist tavrın, işaret ettiği varlığı yansıtmaması bakımından kavramın ele alınmasıyla aşılabileceğini belirtmiştir.

Sebzevârî'ye göre metodolojik açıdan Zorunlu Varlık'ın varlığını araştırmak, klasik mantık disiplininde yer alan burhan sanatıyla mümkündür. Burhanın ise üç çeşidi bulunmaktadır: (1) Varlık burhanı (burhan-ı innî), (2) niçin burhanı (burhan-ı limmî) ve (3) varlık burhanı ile niçin burhanı arasında yer alan burhan. Sebzevârî'ye göre varlık burhanı kesin bilgi elde etmede yetersiz kalmaktadır. Bu burhanî yöntem ile elde edilebilecek bilgi belirsiz bir varlığa ilişkindir. Niçin burhanı ise aslında felsefenin ideal yöntemidir. Bu yöntemde içerilen akıl yürütme tarzı sebepten sebepliye doğru olduğu için kesinlik açısından daha sağlamdır. Ancak Tanrı söz konusu olduğunda niçin burhanının kullanılamayacağı açıktır; çünkü tarif edildiği şekliyle Zorunlu Varlık'ın bir sebebi yoktur ki o sebep aracılığıyla kanıtlanabilsin. Dolayısıyla bu noktada Sebzevârî'ye göre başka bir akıl yürütme tarzı gerekmektedir. Bu yöntem ise bir gerekenden başka bir gerekene ulaşılan ve kesinlik sağlaması bakımından niçin burhanıyla eş değer olan “aradaki burhan”dır. Sebzevârî, bu burhanî yöntemin kullanılarak varlıktan zorunluluğa aşılabileceğini ve böylelikle Zorunlu Varlık'ın varlığının kesin bir şekilde kanıtlanmış olacağını savunur.

Sebzevârî'de, müteellih filozofların Tanrı kanıtlamaları olan siddîkîn kanıtının üç versiyonunun olduğu görülmektedir. Bu kanıtlardan ilki, asıl olan varlığın hakikati dikkate alındığında ya zorunlu ya da mümkün varlık olduğu; mümkün varlık olduğu varsayımının sorgulandığı takdirde geçersiz bir durumun ortaya çıkacağına dayanır. Böylelikle o, bir şeyin, çelişimini iptal etmek suretiyle kanıtlanmaya çalışıldığı hulfî/halfî kıyası kullanarak bir argüman geliştirir. Argümanın bu formatta sunulması, Sebzevârî'ye göre, varlığın asıl oluşu ilkesinden başka felsefî bir öncüle gereksinim duyulmaksızın kısa ve özlü bir şekilde Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasını sağlar.

Sebzevârî, müteellih filozoflara nispetle öne sürdüğü siddîkîn kanıtının ikinci versiyonunda, var olması açısından varlığın hakikatinin ya Zorunlu Varlık olduğu ya da Zorunlu Varlık'ı gerektirdiği şeklindeki iddiasının açılanmasına odaklanır. Böylelikle o, varlığın asıl olan hakikatinin ya bizzat Zorunlu Varlık'la özdeş ya da bir şekilde Zorunlu Varlık'ı gerektiren olduğu sonucuna ulaşır. Burada Sebzevârî'nin ilk argümandan farklı olarak mümkün varlık varsayımını ortadan kaldırıp belirsizleştirmeye çalıştığı dikkat çeker. Neticede varlığın asıl oluşu ilkesini içermesi bakımından kanıtın ilk versiyonuyla ortaklaşsa da argüman, varlığın bir ayrımı olarak mümkün varlık varsayımının incelenmesine dayanmaması bakımından farklılaşır.

Siddîkîn kanıtının üçüncü versiyonu, Sebzevârî'nin argümanı saflaştırma girişiminin zirvesini temsil eder. Bu versiyonda asıl varlığın mutlak ve sınırsız bir hakikat olduğu, dolayısıyla yokluğun mukâbili olarak Zorunlu Varlık'la özdeş olduğu iddiası yer alır. Böylece argümanı varlık-yokluk karşıtlığı üzerinden kurmak, mümkün varlık ayrımını incelemenin tamamen dışarıda bırakılmasını sağlar. Bu nedenle siddîkîn kanıtının üçüncü versiyonu, Sebzevârî'nin çerçevesini çizdiği Tanrı kanıtlamasının en ideal biçimini yansıtır. Bu kanıtlama biçimi bize, hedeflenen sonuca dolayumsuz bir şekilde ve doğrudan ulaşabilmeyi sağlar; en azından Sebzevârî'nin gâyesi budur.

Sebzevârî'nin ısrarlı bir biçimde, sürekli yenileyerek farklı versiyonlarıyla sunduğu siddîkîn kanıtıyla başarmak istediği şey şudur: Sadrâ'nın siddîkîn kanıtında açıkça kullandığı varlığın dereceli birliği ve varlığın imkân-i fakrî anlamında mümkün varlık anlayışı gibi savlara başvurmada Tanrı'nın varlığını kanıtlamak. Aynı zamanda ilâhî filozoflara nispetle Tûsî'nin yorumladığı haliyle İbn Sînâ'nın siddîkîn kanıtında içerilen kısır döngü ve teselsülün imkânsızlığının bir öncül olarak yer verildiği Tanrı kanıtlamasını aşmaya çalışır. Ancak onun ilâhî filozoflara dayandırdığı Tanrı kanıtlaması da bütünüyle bir aktarımdan ibaret değildir. Bu kanıtlamayı Sadrâcî ilkeler doğrultusunda yorumlayarak aktarmış olması, argümanı Sebzevârî'nin siddîkîn kanıtı versiyonlarından dördüncüsü yapmaktadır.

Tabiatçı filozoflara nispetle hareket merkezli olarak ileri sürülen Tanrı kanıtlamalarına gelince, Sebzevârî'nin daha çok Meşşâî yaklaşımın betimlemesini yaptığı göze çarpmaktadır. Bu noktada mutlak hareketin, bir Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici olması açısından Tanrı'ya ulaştırabileceğini düşünen Sebzevârî, gök

cisimleri ve insan nefsinin hareketleri gibi özel hareket çeşitlerini de gâyeleri ve fâilleri açısından incelemiştir. Böylece o, ister gâyeleri açısından isterse fâilleri açısından dikkate alınsın genel ve özel hareketlerin her çeşidinin Tanrı'nın varlığını kanıtladığını ileri sürer. Bu sayede delil anlamında varlık burhanı kullanarak kozmo-teleolojik argümanlar geliştirir.

Ancak kelâmcıların hudûs kanıtı söz konusu olduğunda Sebzevârî'nin eleştirel bir tavır takındığı gözlemlenir. Ona göre kelâmcıların argümanının odak noktasını oluşturan hudûs kavramına dayanarak Tanrı'yı kanıtlamak mümkün değildir. Zira yaratılmış varlıkların bir sebebe muhtaç oluşları, sahip oldukları zâtî leysiyyet dolayısıyladır. Mahiyetlerin imkânı şeklinde düşünüldüğünde varlık ve yokluğa eşit mesafede olmak anlamı taşıyan zâtî leysiyyet, bir sebep ve müessire ihtiyaç duymanın temel kriterini teşkil eder. Varlıksal imkân açısından bakıldığında bu nitelik doğrudan bağımlılık ve muhtaç oluşla özdeş olduğu için sebebe ihtiyaç duymanın ilk elden ölçütü konumundadır. Oysa hudûs, yoklukla öncelenmiş olmak anlamında bu görevi yerine getirememektedir. Dolayısıyla sebep ile imkân arasında kurulan ilişkiyi hudûs üzerinden inşa etmek olanaklı değildir. İlaveten Sadrâ'nın, kelâmcıların argümanını hem imkân-i fakrî hem de cevherî hareket dolayımında yorumlayıp geçerli bir kanıtlama olarak sunduğunu aktaran Sebzevârî, bu haliyle bile hudûsa dayanılamayacağını düşünür. Ona göre yalnızca imkân, sebepli ile sebep arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde tesis etmeyi sağlar.

Sebzevârî'nin Tanrı kanıtlamaları bağlamında açık bir şekilde ortaya çıkan sonuç, onun Sadrâ felsefesini devamlı olarak aşmaya çalıştığıdır. Böylece Sadrâ'nın felsefe sisteminin salt taklitçisi olmanın ötesinde, dinamik bir hikmet-i müteâliye filozofu olduğu pekâlâ söylenebilir. Ayrıca yalnızca bu sistemi daha ileriye taşımaya çalışmakla kalmamış, yer yer sistem dışına çıkarak farklı tercihlerde bulunmuştur. Sebzevârî'nin bu tutumunun en güzel örneği, hudûs kanıtına olan yaklaşımıdır. Elbette hikmet-i müteâliyeyi daha ileriye taşımayı ne oranda başardığı ve sistem dışı tercihlerinin ne derece tutarlı olduğu, onun felsefe sisteminin bir bütün olarak incelenmesi halinde ortaya çıkarılabilir. Bu bakımdan özellikle Sebzevârî'nin Sadrâ'yı ne şekilde yorumlayıp alımladığı daha ileri araştırmaların konusu yapılmalıdır. Böylece hikmet-i müteâliye geleneği ve bu gelenekte Sebzevârî'nin oynadığı kilit rolü belirginleştirmek mümkün hale gelecektir.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan:

“Molla Sadrâ”, **DİA**, C.XXX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s. 259-265.

Akbari, Rıza:

“Günümüz İran’ında Felsefi Hayata Genel Bir Bakış”, çev. Tahir Uluç, **Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.VIII, No:15, 2009, s. 59-75.

Algar, Hamid:

Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, London, University of California Press, 1980.

“Ahund Molla”, **DİA**, C.II, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s. 185, 186.

Alper, Ömer Mahir:

Felsefenin Doğası, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2012.

Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.

İbn Sînâ, İstanbul, İSAM Yayınları, 2014.

“İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin
Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından
Bir İnceleme”, **İslâm Felsefesinin
Özgünlüğü** içinde, ed. Mehmet Vural,
Ankara, Elis Yayınları, 2009, s. 47-86.

“İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-
Fark beyne re’yeyi’l-hakîmeyn”, **Dîvân
Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**,
No:3, 2001, s. 145-172.

“İbn Sînâ’nın Cehâlet Teorisi”, **İstanbul
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**,
No:37, Aralık 2017, s. 7-34.

“Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali”, **DİA**,
C.XXVII, İstanbul, Türkiye Diyanet
Vakfı Yayınları, 2003, s. 52, 53.

“Avicenna's Conception of the Scope of
Metaphysics: Did He Really
Misunderstand Aristotle?”, **İstanbul
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**,
No:16, 2007, s. 85-103.

“İbn Sînâ’da Tanrı’nın Kanıtlanması
Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan
Etkilendi Mi?”, **İstanbul Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No:7, 2003,
s. 61-77.

Alpyağıl, Recep:

“Tanrı’nın Varlığı Hakkında Deliller/Doğal Teoloji: Giriş”, **Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I**, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 249-251.

Aristoteles:

Fizik, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Metafizik, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2016.

Anay, Harun:

“Mîr Gıyâseddin Mansûr”, **DİA**, C.XXX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s. 125-128.

“Devvânî”, **DİA**, C.IX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s. 257-262.

“Findiriskî”, **DİA**, C. XIII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s. 109-111.

Apaydın, Yasin:

Tabatabaî’de Varlık Felsefesi, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2019.

Aslan, Adnan:

Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi, İstanbul, İSAM Yayınları, 2007.

Aydın, Mehmet S.:

Din Felsefesi, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Aydınlı, Yaşar:

Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.

Aquinas, Thomas:

“Klasik Kozmolojik Argüman”, **Din Felsefesi: Seçme Metinler**, ed. Michael Peterson v.d., çev. Rahim Acar v.d., 249-252.

Âmulî, Abdullah Cevâdî:

Rahîk-i Mahtûm: Şerh-i Hikmet-i Mûteâliye I-XX, Kum, Merkez-i Neşr-i İsrâ, 2004.

“el-Hikmetü'l-mûteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa Cilt 6”, (Çevrimiçi) www.shiadars.ir, Ders No:1, 05 Temmuz 2021.

Âmulî, Muhammed Takî:

Durerü'l-fevâid: Ta'lîka 'alâ Şerhi'l-Manzûme li's-Sebzevârî I-II, Kum, Müessese-i Matbûâtî-i İsmâiliyân, t.y.

Âştiyânî, Mîrzâ Mehdî:

Ta‘lîka ber Şerh-i Manzûme-i Hikmet-i Sebzevârî I-II, Kum, Züheyr, 2012.

Âştiyânî, Seyyid Celâleddin:

“Mukaddime-i Çâp-ı Evvel”, **Resâil-i Hakîm Sebzevârî** içinde, tsh. Seyyid Celâleddin Âştiyânî, Tahran, İntişârât-ı Usve, 1996, s. 67-98.

Muntehabâtî ez Âsâr-i Hukemâ-yi İlâhî-i Îrân I-IV, Kum, Merkez-i İntişârât-i Defter-i Teblîğât-i İslâmî, 1984.

“Mukaddime ber eş-Şevâhidu’r-rubûbiyye”, **eş-Şevâhidu’r-rubûbiyye fî menâhici’s-sulûkiyye** içinde, thk. Seyyid Celâleddin Âştiyânî, Meşhed, Çâphâne-i Dânişgâh-i Meşhed, 1967, s. 1-158.

“Mukaddime-i Çâp-ı Evvel”, **Envâr-ı Celîyye** içinde, tsh. Seyyid Celâleddin Âştiyânî, Tahran, Müessese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 1978, s. 25-42.

Baran, Sedat:

“Molla Sadrâ’da Vâcibü’l-Vücûd’un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn”, **Diyanet İlmi Dergi**, No:56, 2020, s. 205-224.

Barkhah, Encieh:

“Mîrzâ Abû l-Hasan Jilwa”, **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 283-312.

Behmenyâr b. Merzûbân:

et-Tahsîl, thk. Murtaza Mutahharî, Tahrân, Dânişgâh-i Tahrân, 1997.

Browne, Edward Granville:

A Year Amongst the Persians: Impressions as to the Life, Character, Thought of the People of Persia Received During Twelve Months Residence in That Country in the Years 1887 - 1888, London, Cambridge at the University Press, 1927.

Cevizci, Ahmet:

Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000.

Bilgi Felsefesi, İstanbul, Say Yayınları, 2018.

Corbin, Henry:

İslâm Felsefesi Tarihi I-II, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Craig, William Lane:

“The Kalam Cosmological Argument and the Hypothesis of a Quiescent Universe”, **Faith and Philosophy**, C.VIII, No:1, January 1991, s. 104-108.

“Kozmolojik Argüman”, **Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Meseleler**, ed. Paul Copan, Chad Meister, çev. Aydın Çavdar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 123-143.

D’ancona, Cristina:

“Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk”, **İslam Felsefesine Giriş** içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 11-34.

Debâşî, Hamid:

“Mîr Dâmâd ve ‘İsfahan Okulu’nun Kuruluşu”, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, **İslâm Felsefesi Tarihi I-III** içinde, C.II, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılımkitap, 2007, s. 261-300.

Demirci, Mehmet:

“Ahsâî”, **DİA**, C.II, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s. 177, 178.

Dînânî, Gulâmhüseyin İbrahimî:

el-Kavâidu’l-felsefiyyeti’l-‘amme fi’l-felsefeti’l-İslâmiyye I-II, çev. Abdurrahman el-‘Alevî, Beyrut, Dâru’l-Hâdî, 2007.

Djalili, Mohammad-Reza-

Kellner, Thierry:

İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi, çev.

Reşat Uzmen, İstanbul, Bilge Kùltür Sanat, 2011.

Doru, M. Nesim:

“İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî Arasında Mîr Dâmâd”, **Osmanlı ve İran'da İşrâk Felsefesi** içinde, ed. M. Nesim Doru v.d., İstanbul, Divan Kitap, 2018, s. 237-260.

Druart, Therese-Anne:

“Metafizik”, **İslam Felsefesine Giriş** içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 359-382.

el-Ahsâî, Ahmed b. Zeyniddîn:

Şerhu'l-Meşâ'ir I-II, thk. Tevfîk Nâsır Ebûali, Beyrut, Müessesetü'l-Belâğ, 2006.

Şerhu'l-'Arşıyye I-III, thk. Sâlih Ahmed Debbâb, Beyrut, Müessesetü'l-Belâğ, 2005.

Şerhu'l-Fevâid fi'l-hikmeti ehli'l-beyt, thk. Râzî Nâsır el-Ahsâî, Beyrut, Müessesetü Fikri'l-Avhad, 2006.

“Risâle fî Şerhi’r-Risâleti’l-‘İlmiyye li’l-Molla Muhsini’l-Feyz”, **Cevami’u’l-kelim I-IX** içinde, C.II, Basra, Matbaatü’l-Gadîr, 2009, s. 1-119.

el-Hafri, Şemseddin:

Ta’lîka ber İlâhiyyât-i Şerh-i Tecrîd-i Mollâ Ali Kûşî, tsh. Fîrûze Saetçiyân, Tahran, Merkez-i Pejûheşî-i Mîrâs-i Mektûb, 2004.

el-Haydarî, es-Seyyid Râid:

el-Mukarrer fî tavzîhi Mantiki’l-Muzaffer I-III, Kum, Menşûrât Zevî’l-Kurbâ, 2001.

el-Kâtibî, Ali b. Ömer:

Şemsiyye Risâlesi, çev. ve thk. Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.

es-Sühreverdî, Şehâbeddin:

“Kitâbü’l-Meşârî’ ve’l-mutârahât”, **Mecmûa-i Müsennefât-i Şeyh-i İşrâk I-IV** içinde, tsh. Henry Corbin v.d., C.I, Tahran, Müessese-i Mütâlaât ve Tahkîkât-i Ferhengî, 1993, s. 193-506.

“Kitâbu Hikmeti’l-işrâk”, **Mecmûa-i Müsennefât-i Şeyh-i İşrâk I-IV** içinde, C.II, tsh. Henry Corbin v.d., Tahran, Müessese-i Mütâlaât ve Tahkîkât-i Ferhengî, 1993, s. 2-260.

el-Yezdî, Abdullah b. Hüseyin:

el-Hâşiye ‘alâ Tehzîbi’l-mantık, Kum, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 2012.

Erdem, Engin:

Varlıktan Tanrı’ya: İbn Sînâ’nın Metafizik Delili, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2016.

Erdem, Engin-
Pehlivan, Necmettin:

“Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde’nin “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, No: 27, 2012, s. 87-116.

Esfahanî, Hamed Naji:

“Âqâ Muhammad Ridâ Qumsha’î”, **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 259-282.

Evcebî, Ali:

Mukaddime-i Musahhih”, **Hâdiü’l-mudillîn: der İlm-i Kelâm** içinde, thk. ve tsh. Ali Evcebî, Tahran, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2004, s. 27-31.

Fahri, Macid:

“İslamda Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtları”, **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I**, ed. Recep Alpyağıl, çev. Mehmet Dağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 255-271.

Fana, Fatemeh:

“Mullâ Hâdî Sabzawârî”, **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 179-230.

“Şerh-i Hâl ve Âsâr-i Hakîm-i Sebzevârî”, **Sebzevârî Pejûhî**, ed. İnsiyye Berkhâh, Tahran, Hâne-i Kitâb, 2013, s. 13-34.

Feyyâzî, Gulâmrızâ:

Ta’lîkât ‘alâ Nihâyeti’l-hikme I-IV, Kum, İntişârât-i Müessese-i Âmûzeşî ve Pervereşî-i İmam Humeynî, 2008.

Fığlalı, Ethem Ruhi:

“Bahâîlik”, **DİA**, C.IV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, s. 464-468.

Ganî, Kâsım:

“Şerh-i Hâl-i Merhûm Hâcî Molla Hâdî-i Sebzevârî be Kalem-i Hod-i İşân”, **Mecelle-i Yâdigâr**, No:3, Âbân, 1944, s. 43-48.

Gareviyân, Muhsin:

İslam Felsefesine Giriş, çev. Sedat Baran, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2013.

Ghanbarlou, Raheb Mohammadi

“İran’da Kaçar Devleti Dönemi Modernleşmesi 1794-1925”, Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi SBE., Ankara, 2018.

Gleave, Robert:

Religion and Society in Qacar İran,
New York, RoutledgeCurzon, 2005.

Habibi, Muhsin:

“Sühreverdî Felsefesinin Mîr Dâmâd’ın
Asâlet-i Mâhiyet Teorisine Etkisi”,
Osmanlı ve İran’da İshrâk Felsefesi
içinde, ed. M. Nesim Doru v.d., çev.
Mahmut Meçin, İstanbul, Divan Kitap,
2018, s. 261-274.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah:

“Berâat-i İstihlâl”, **DİA**, C.V, İstanbul,
Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992,
s. 470.

Hacinebioğlu, İsmail Latif-
Altunya, Hülya-
Akbay, Yunus Emre-
Keleş, Salih:

“İslam Mantıkçılarına Göre Hulfi
Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”,
Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,
No:16, 2013, s. 41-61.

Hakikat, Abdurrefi’:

**Târîh-i Ulûm ve Felsefe-i Îrânî: ez
Câmâsb Hakîm tâ Hakîm-i Sebzevârî,**
Tahran, İntişârât-ı Kûmeş, 1993.

Halebî, Ali Asgar:

**Târîh-i Felâsife-i Îrânî: ez Âğâz-i
İslâm tâ İmrûz,** Tahran, İntişârât-i
Zuvvâr, 2002.

Hamanei, Seyyid Muhammed:

Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye,
çev. Sedat Baran, İstanbul, Denge
Yayınları, 2006.

Hamid, Idris Samawi:

“Shaykh Ahmad al-Ahsâ”, **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 66-124.

Hasan Han, Muhammed:

Matla‘ü’ş-şems I-III, Tahran, İntişârât-i Pîşgâm, t.y.

Haydarî, Kemâl:

Şerhu Nihâyeti’l-Hikme I-XII, Beyrut, Müessesetü’l-Hüdâ, 2016.

Hâdî Sebzevârî:

Şerhu’l-Manzûme I-V, thk. Mesûd Tâlibî, Tahran, Neşr-i Nâb, 1990.

Esrâru’l-hikem fî’l-müfteteh ve’l-muhtetem, tsh. Kerîm Feyzî, Kum, Matbûât-ı Dînî, 2004.

Şerhu Gureri’l-ferâid ya Şerh-i Manzûme-i Hikmet: Kısmet-i Umûr-i Âmme ve Cevher ve Araz I thk. Mehdi Muhakkik, Toshihiko İzutsu, Tahran, İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, 1991.

Şerhu Du‘âi’s-sabâh, ed. Mustafa Âl-i Merhûn, y.y., Müessesetü’l-Mustafâ, t.y.

Şerh-i Mesnevî I-III, thk. Mustafa Burûcerdî, y.y., Tab‘ ve Neşr, 2013.

“Ta‘likât ber eş-Şevâhidu’r-rubûbiyye”,
**eş-Şevâhidu’r-rububiyye fi’l-
menâhici’s-sulûkiyye** içinde, Tahran,
Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1981, s. 381-
824.

“Hâşiyetü’l-Esfâr”, **el-Hikmetü’l-
Müte‘âliye fi’l-esfâri’l-akliyyeti’l-
erba‘a I-IX** içinde, Kum, Mektebetü’l-
Mustafavî, 1989.

“Cevâb-i Mesâil-i Şeyh Ali Fâzıl-i
Tebbetî”, **Resâil-i Hakîm-i Sebzevârî**
içinde, tsh. Seyyid Celâleddin Âştîyânî,
Tahran, İntişârât-i Usve, 1997, s. 521-
534.

“el-Muhâkemât ve’l-mukâvemât ‘alâ
Şerhi Risâleti’l-‘İlm li’l-Şeyh Ahmed
Bahreynî”, **Resâil-i Hakîm-i Sebzevârî**
içinde, tsh. Seyyid Celâleddin Âştîyânî,
Tahran, İntişârât-i Usve, 1997, s. 577-
601.

Heiddegger, Martin:

Kant and the Problem of Metaphysics,
çev. James Spencer Churchill,
Bloomington, Indiana University Press,
1968.

Heydecî, Muhammed:

Ta'likatü'l-Heydecî 'ale'l-Manzûme ve Şerhihâ, ed. Müessesetü'l-A'lemî, Tahran, Matbaatü'l- Ahmedî, 1983.

Hitchins, Keith:

“Hâdî-i Sebzevârî”, **DİA**, C.XV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 12, 13.

Homâyûn, Nâsır Tekmîl:

Hastegâh-i Târihî İl-i Kâcâr, Tahran, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâlaât-i Ferhengî, 2015.

İbn Rüşd:

Tefsiru Mâ Ba'de't-tabî'a I-III, Tahran, Hikmet, 1998.

Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004.

İbn Sînâ:

İşaretler ve Tembihler, çev. Muhittin Macit v.d., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.

İkinci Analitikler, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.

Metafizik, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.

et-Ta'likât, thk. Abdurrahman Bedevî, Kum, Mektebu'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1983.

İbrahimzadeh, Ali:

“İbn Sina’da Sıddîkîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme”, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2012.

İntizâmî, Seyyid Muhammed:

Tahlîl ve Berresî-i Burhân-ı Sıddîkîn-i İbn Sînâ bâ Teemmül der Sâhtâr ve Hudûd-i Mantıkî-i Ân”, **Hırednâme-i Sadrâ**, No:92, 2018, s. 103-118.

İsfahânî, Ali Kerebâsîzâde:

“Ağa Muhammed Bîdâbâdî: Zinde Konende-i Hikmet-i Mûteâliye-i Sadrâî”, **Mecmûa-i Makâlât-i Homâyiş-i Cihânî-i Hakîm Molla Sadrâ** içinde, C.I, ed. Bonyâd-i Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, Tahran, İntişârât-i Bonyâd-i Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1999, s. 227-241.

İzutsu, Toshihiko:

The Concept and Reality of Existence, Tokyo, The Keio Institute Of Cultural and Linguistic Studies, 1971.

İslâm’da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

“Mîr Dâmâd ve Metafizigi”, çev. M. Nesim Doru, **Eskiye Dergisi**, No:30, Mayıs 2015, s. 175-184.

Kadivar, Mohsen:

“Âqâ ‘Alî Mudarris Tihârî”, **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 231-258.

Kalın, İbrahim:

Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ’nın Bilgi Tasavvuru, çev. Nurullah Koltas, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

Kant, Immanuel:

“Felsefî Teolojiye Giriş”, çev. Mehmet Sait Reçber, **Felsefe Dünyası**, C.XL, No:2, 2004, s. 148-164.

Karadeniz, Yılmaz:

İran Tarihi (1700-1925), İstanbul, Selenge Yayınları, 2012.

İran (1795-1925): İdari, Askeri, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler, İstanbul, Selenge Yayınları, 2013.

Kaya, M. Cüneyt:

Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.

Keleş, Cenk:

“Safevi Döneminden Günümüze İran Düşüncesi: Felsefe, Kelâm, Tasavvuf”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi SBE, Denizli, 2021.

Kevserânî, Vecih:

Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi, çev. Muhlis Canyürek, İstanbul, Denge Yayınları, 1992.

Khalaji, Mehdi:

“Jelwa, Abu’l-Hasan”, **Encyclopaedia Iranica**, C.XIV, New York, 2008, s. 621-622.

Konuk, Ahmet Avni:

Mesnevî-i Şerîf Şerhi I-XIII, haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2011.

Kurtuluş, Rıza:

“Kaçarlar Kültür ve Medeniyet”, **DİA**, C.XXIV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, s. 53, 54.

“Ebü’l-Hasan Cîlve”, **DİA**, C.X, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s. 322, 323.

Kuşpınar, Bilâl:

İbn-i Sina’da Bilgi Teorisi, İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1995.

Kutluer, İlhan:

İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

Lâhîcî, Abdurrezzâk:

**Şevâriku'l-ilhâm fî Şerhi Tecrîdi'l-
kelâm**, thk. Ekber Esed Alizâde, C.V,
Kum, Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık,
2004.

Leibniz, G. W.:

“Principles of Nature and Grace Founded
on Reason”, **Leibniz: Philosophical
Writings** içinde, ed. George Henry
Parkinson, çev. George Henry Parkinson,
Mary Morris, y.y., Dent, 1973, s. 195-
205.

Mayer, Toby:

“İbn Sînâ'nın Burhânu's-Sıddıkîn'i”,
çev. Temel Yeşilyurt, **Din Felsefesi
Açısından Meşşâî Gelen-ek-i: Klasik
ve Çağdaş Metinler Seçkisi IV** içinde,
der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz
Yayıncılık, 2019, s. 439-454.

Molla Sadrâ:

**el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî'l-esfâri'l-
akliyyeti'l-erba'a I-IX**, Kum,
Mektebetü'l-Mustafavî, 1989.

Risâle fi'l-Hudûs (Hudûsü'l-âlem), thk. Hüseyin Müseviyân, Tahran, Bonyâd-i Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1999.

Kitâbü'l-Meşâ'ir: Metafizîğe Giriş, çev. Ahmet Kamil Cihan v.d., İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019.

Arş'a Ait Hikmetler, çev. Fevzi Yiğit, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2019.

“Şevâhidü'r-rubûbiyye”, **Mecmû'atü Resâilî'l-felsefiyye** içinde, Beyrut, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001, s.323-381.

Muallimî, Hasan:

Hikmet-i Sadrâyî: Şerh ve Ta'lîka ber eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye I-III, Kum, İntişârât-i Hikmet-i İslâmî, 2014.

Mutahharî, Murtaza:

Mecmûa-i Âsâr-i Üstad Şehîd Mutahharî I-XIII: Dershâ-yi Esfâr I-III (Mebhes-i Hareket), C.XI, Tahran, Sadrâ, 1997.

Şerh-i Manzûme, Tahran, İntişârât-i Sadrâ, 2014.

Müderri mutlak, Muhammedali:

Mekteb-i Felsefî-i İsfahân, Tahran, Müessesesi-i Te'lif Tercüme ve Neşr-i Âsâr-i Honer-i Metn, 2010.

Nasîrüddin Tûsî:

el-İşârât ve't-tenbîhât me'a's-Şerhi't-Tûsî ve Kutbiddîn er-Râzî I-III, Kum, Neşrû'l-Belâğa, 2014.

Tecrîdü'l-i'tikâd, thk. Muhammedcevâd Hüseyinî Celâlî, Tahran, Mektebü'l-İ'lâmî'l-islâmî, 1987.

Nasr, Seyyid Hüseyin:

“Hacı Molla Hâdî Sebzivârî”, **İslâm Düşüncesi Tarihi I-II** içinde, C.II, ed. Mian M. Şerif, çev. Ahmet Ünal v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 891-906.

“İsfahân Okulu”, **İslâm Düşüncesi Tarihi I-II** içinde, C.II, ed. Mian M. Şerif, çev. Ahmet Ünal v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 149-181.

“Sadrüddîn Şîrâzî (Molla Sadrâ)”, **İslâm Düşüncesi Tarihi I-II** içinde, C.II, ed. Mian M. Şerif, çev. Ahmet Ünal v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 183-216.

Renaissance in Iran (Continued): Hāji Mulla Hādi Sabziwāri”, **History of Muslim Philosophy: With Sohr Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands I-II** içinde, C.II, ed. Mian M. Sharif, Germany, Rutgers University Press, 1966, s. 1543-1556.

Oppy, Graham:

“Ontolojik Argüman”, **Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Meseleler**, ed. Paul Copan, Chad Meister, çev. Aydın Çavdar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 161-179.

Öçal, Şamil:

“İran'da Felsefi Düşünce Geleneği”, **TYB Akademi**, No:18, Eylül 2016, s.49-64.

Öz, Mustafa:

“Tāvûsiyye”, **DİA**, C.XL, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 186, 187.

“Şeyhiyye”, **DİA**, C.XXXIX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 84-86.

Özlem, Doğan:

Mantık, İstanbul, Notos Kitap, 2016.

Parıldar, Sümeyye:

“Quentin Skinner’in Bağlamcı Tarih Anlayışı”, **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, No:33, Mart 2017, s. 907-925.

“Hikmetü’l-İşrâk’tan el-Hikmetü’l-Mütealiye’ye: Molla Sadrâ İşrâkî Sayılabilir mi?”, **Osmanlı ve İran’da İşrâk Felsefesi** içinde, ed. M. Nesim Doru v.d., İstanbul, Divan Kitap, 2018, s. 275-286.

Peterson, Michael-
Hasker, William-
Reichenbach, Bruce-
Basinger, David:

Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş,
çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2015.

Pourjavady, Reza:

“Introduction”, **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 1-35.

“Mullâ Mahdî Narâqî”, **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 36-65.

Reçber, Mehmet Sait:

Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti,
Ankara, Kitâbiyât, 2004.

Rizvi, Sajjad H.:

“Hikma muta‘aliya in Qajar Iran: Locating the Life and Work of Mulla Hadi Sabzawari (d. 1289/1873)”, **İranian Studies**, C.XLIV, No:4, July 2011, s. 473-496.

Mullâ ‘Ali Nûrî”, **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 125-178.

Rızânejâd, Gulâmhüseyin:

Hakîm-i Sebzevârî: Zendeğî, Âsâr, Felsefe, y.y., Kitâbhâne-i Senâî, 1992.

Seidel, Roman:

“The Reception of European Philosophy in Qajar Iran”, **Philosophy in Qajar Iran** içinde, ed. Reza Pourjavady, Leiden, Brill, 2019, s. 313-371.

Sümer, Faruk:

“Kaçarlar”, **DİA**, C.XXIV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, s. 51-53.

Şemîm, Ali Asgar:

İran der Devre-i Saltanat-i Kâcâr, Tahran, İntişârât-ı Behzâd, 2009.

Şîrâzî, Seyyid Rezî:

Dershâ-yi Şerh-i Manzûme-i Hakîm Sebzevârî I-II, haz. Fâtîme Fenâ, İntişârât-ı Hikmet, 2005.

Şîrâzî, Yahyâ Ensârî:

Durûs-i Şerh-i Manzûme-i Hâcc Mollâ Hâdî Sebzevârî I-IV, Kum, Müessesesi-i Bûstân-i Kitâb, 2008.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin:

Bidâyetü'l-hikme, tsh. Abbasali Zârî Sebzevârî, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2010.

Nihâyetü'l-hikme I-IV, thk. Gulâmrızâ Feyyâzî, Kum, İntişârât-İ Müessesesi-i Âmûzeşî ve Pervereşî-i İmam Humeynî, 2008.

“Hâşiyetü'l-Esfâr”, **el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erba'a I-IX** içinde, Kum, Mektebetü'l-Mustafavî, 1989.

Tahrânî, Ağâali Müderris:

“Risâle-i Sergozeşt”, **Mecmû'a-i Müsennefât-i Hakîm-i Müessis Ağâali Müderris Tahrânî I-III** içinde, C.III, thk. ve tsh. Muhsin Kedîver, Tahran, İntişârât-i İttilâ'ât, 1999, s. 145-149.

Taylan, Necip:

İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul, İFAV Yayınları, 2013.

Tekin, Ali:

Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

Topaloğlu, Bekir:

**İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına
Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib),**
Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı
Yayınları, 2001.

Topuzoğlu, Tefik Rüştü:

“Recez”, **DİA**, C. XXXIV, İstanbul,
Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007,
s. 509, 510.

Turğay, Fatma:

Fatma Turğay, **İşrâkî Felsefeye Misâl
Âleminden Bakmak**, İstanbul, Dergâh
Yayınları, 2019.

Turhan, Kasım:

Âmirî ve Felsefesi, İstanbul, Klasik
Yayınları, 2020.

Türker, Ömer:

**İslâm'da Metafizik Düşünce: Kindî ve
Fârâbî**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.

“Metafizik: Varlık ve Tanrı”, **İslâm
Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde,
ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM
yayınları, 2014, s. 606-649.

Ubûdiyyet, Abdurresûl:

**en-Nizâmu'l-felsefî li medreseti'l-
hikmeti'l-müteâliye I-III**, çev. es-
Seyyid Ali Abbas el-Mûsevî, Beyrut,
Merkezü'l-Hadâra li Tenmiyeti'l-Fikri'l-
İslâmî, 2010.

Wisnovsky, Robert:

İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.

Wittgenstein, Ludwig:

Felsefi Soruşturmalar, çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2020.

Yezdî, Mehdî Hâirî:

Kâvîşhâ-yi Akl-i Nazarî, Tahran, Müessese-i Pejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1995.

Yezdî, Muhammedtakî Misbâh:

Şerh-i Esfâr: Cild-i Evvel, Kum, İntişârât-i Müessese-i Âmûzeşî ve Pejûheşî-i İmam Humeynî, 2001.

Şerh-i Burhân-i Şifâ I-IV, Kum, İntişârât-i Müessese-i Âmûzeşî ve Pervereşî-i İmam Humeynî, 2005.

Ta'âlîka 'alâ Nihâyeti'l-hikme, Kum, Müessese fî Tarîki'l-Hakk, 1984.

Ziai, Hossein:

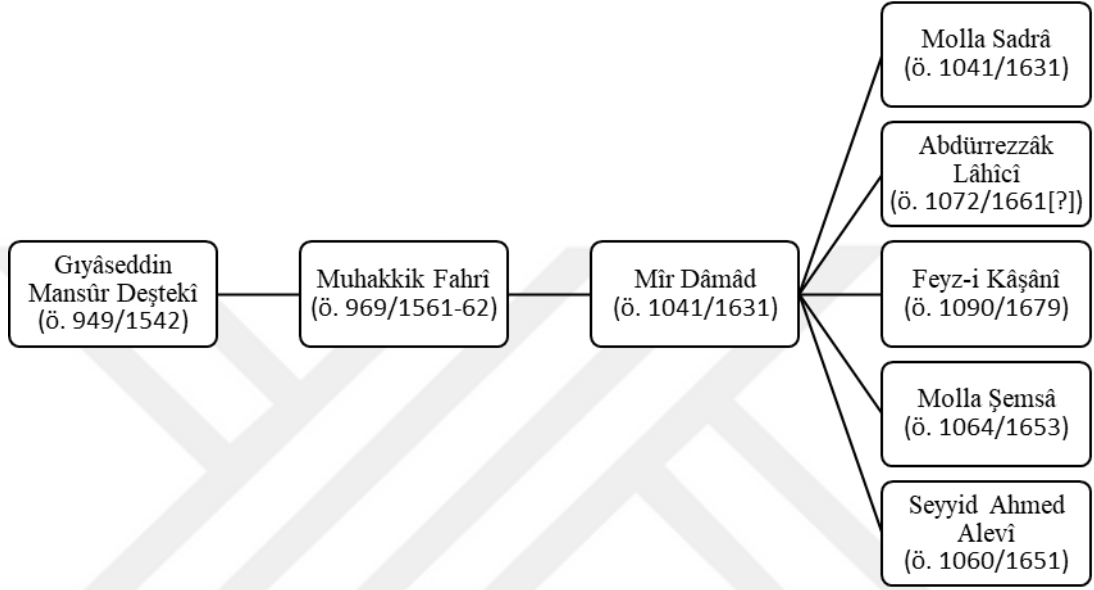
“Klasik Dönem Sonrası Arapça ve Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler”, **İslam Felsefesine Giriş** içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.

“Molla Sadrâ: Hayatı ve Eserleri”, **İslâm Felsefesi Tarihi I-III** içinde, C.II, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılımkitap, 2007, s. 301-309.

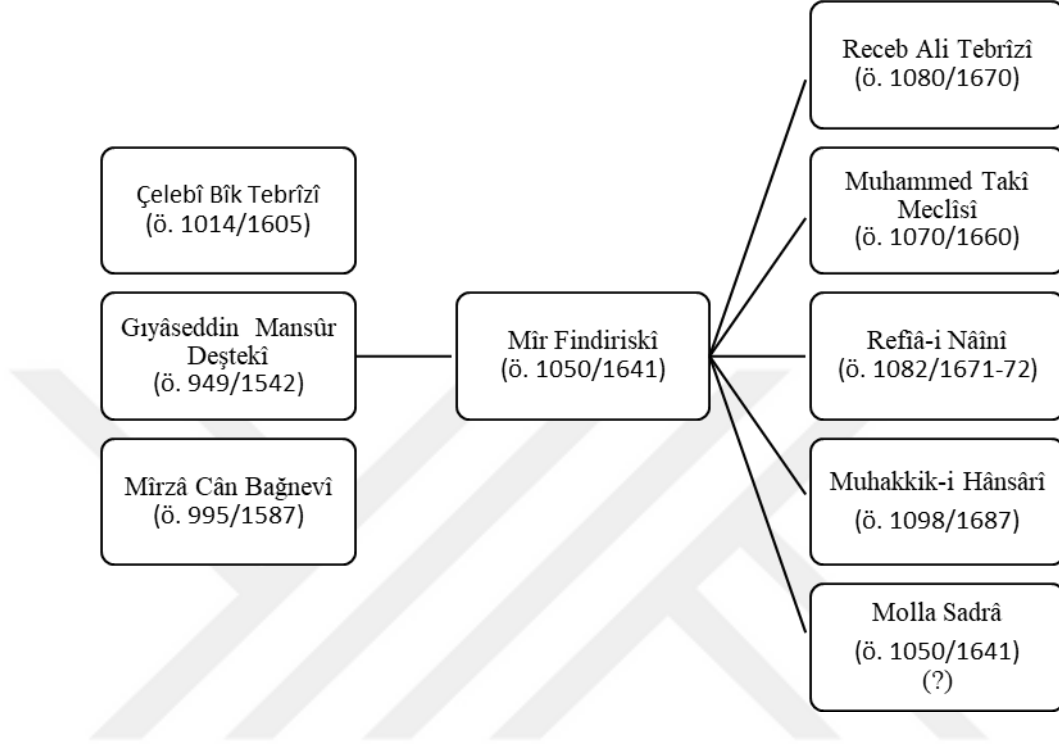


EKLER

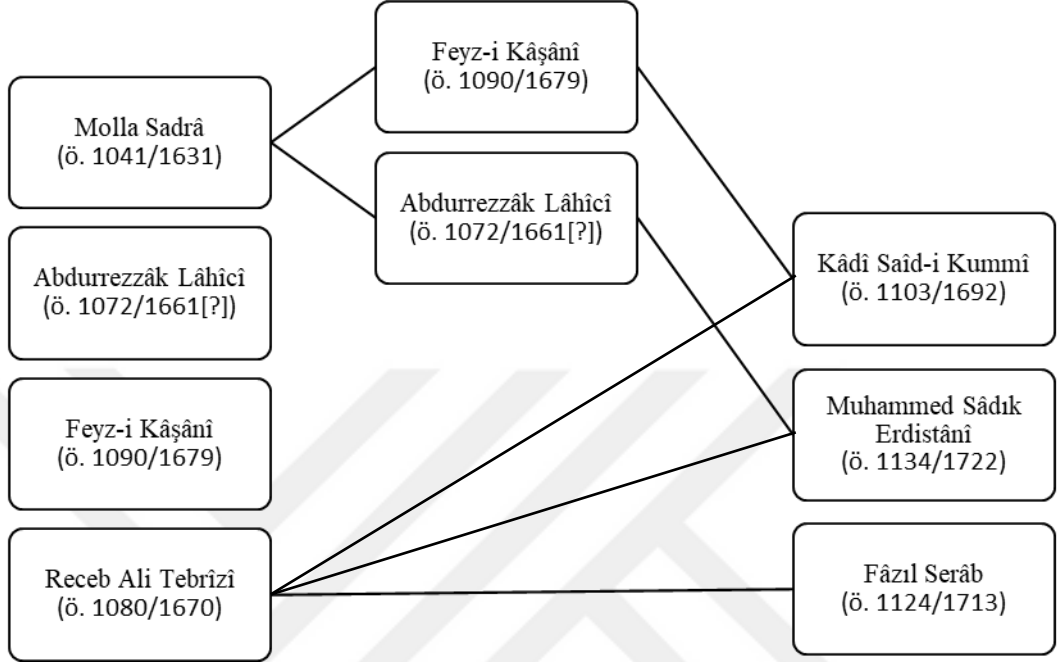
EK I: Mîr Dâmâd'ın Hoca ve Öğrencileri



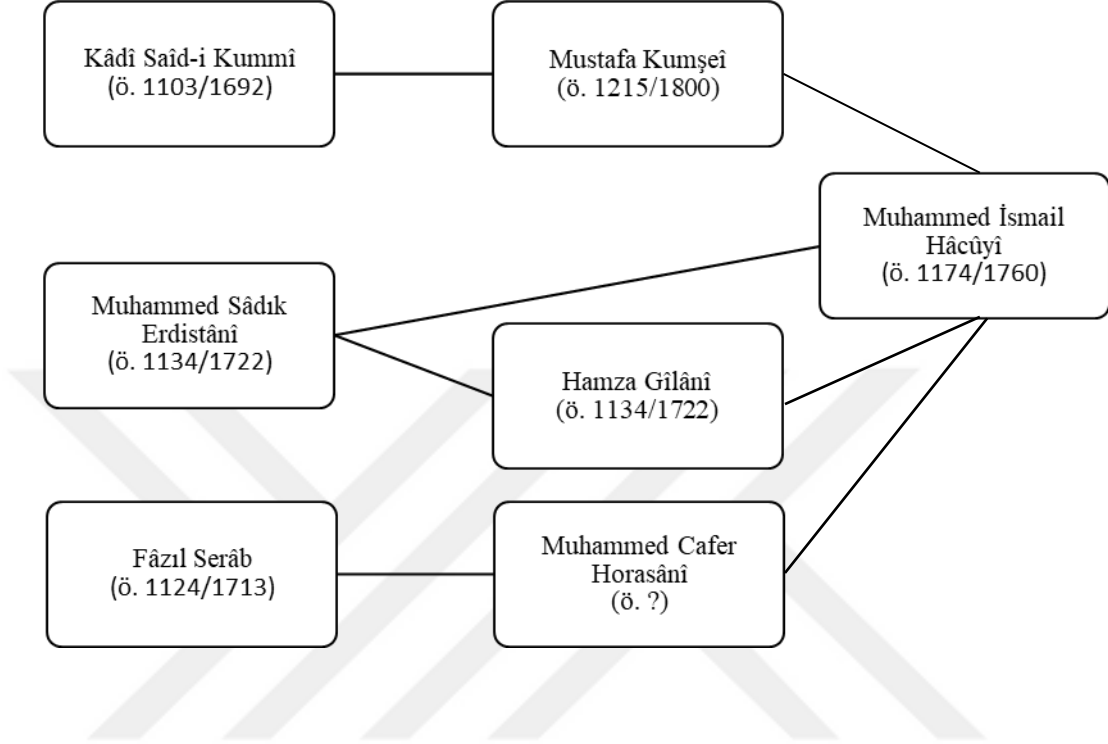
EK II: Mîr Findiriskî'nin Hoca ve Öğrencileri



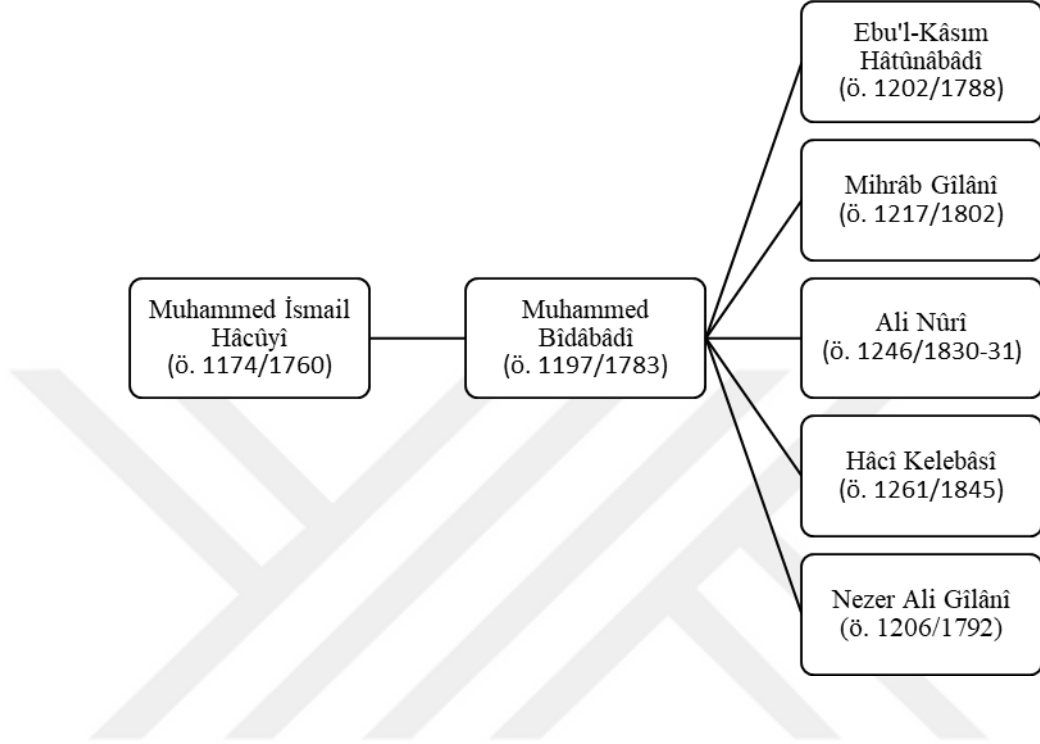
EK III: İkinci ve Üçüncü Kuşakta Yer Alan Filozoflar



EK IV: Dördüncü Kuşakta Yer Alan Filozoflar



EK V: Beşinci Kuşakta Yer Alan Filozoflar



EK IV: İsfahan Okulundan Tahran Okuluna İran'da Felsefe Geleneği

