

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE DOKTORA PROGRAMI**

DOKTORA TEZİ

**MOLLA SADRÂ'DA ZAMAN ANLAYIŞI
VE TARİH BİLİNCİ**

**MAHMUT MEÇİN
15730018**

**TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Ali ÇAKSU**

**İSTANBUL
2019**

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE DOKTORA PROGRAMI
DOKTORA TEZİ**

**MOLLA SADRÂ'DA ZAMAN ANLAYIŞI
VE TARİH BİLİNCİ**

**MAHMUT MEÇİN
15730018**

**TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Ali ÇAKSU**

**İSTANBUL
2019**

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE DOKTORA PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

**MOLLA SADRÂ'DA ZAMAN ANLAYIŞI
VE TARİH BİLİNCİ**

**MAHMUT MEÇİN
15730018**

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih:

Tezin Savunulduğu Tarih: 20.11.2019

Tez Oy Birliği / Oy Çekildiği ile Başarılı Bulunmuştur

	Unvan Ad Soyad	İmza
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Ali Şakın	A. Şakın
Jüri Üyeleri	: Prof. Dr. Caner Taslan	Caner Taslan
	Prof. Dr. Habip Türker	Habip Türker
	Prof. Dr. M. Sait Özeruarlı	M. Sait Özeruarlı
	Dr. Öğrt. Üyesi Sümeyye PARILDAR	Sümeyye PARILDAR

İSTANBUL
Kasım 2019

ÖZ

MOLLA SADRÂ'DA ZAMAN ANLAYIŞI VE TARİH BİLİNCİ

Mahmut Meçin

Kasım, 2019

Bu tezin konusu Molla Sadrâ'da zaman anlayışı ve tarih bilincidir. Kendinden önceki İslâm düşünce mirasını mezc ederek önemli bir senteze ulaşan Sadrâ, varlık merkezli bir düşünce sistemi kurmuştur. Bu sistemin öne çıkan en önemli özelliği bahse konu edilen tüm felsefî problemlerin muhkem bir ontoloji temelinde mütalaa edilmesidir. Tezin amacı Molla Sadrâ'nın zaman tasavvurunu ele almak ve bu tasavvurun şekillendirdiği tarih bilincini ortaya koymaktır. Sadrâ varlık ile zaman arasında kurduğu sağlam ve merbut ilişki üzerinden felsefî sistemine özgü bir zaman tasavvuru ortaya koyar. Geliştirdiği hareket-i cevherî nazariyesi bağlamında zamanı da varlığın zihindeki taayyünü olarak gören Sadrâ, varlığın seyyal boyutunu teşkil eden hareketin idrak edilmesinde zamanın önemli bir işlev gördüğüne inanır. Aynı şekilde zaman, varoluşun geçmiş, şimdi ve gelecek boyutlarını izhar ederek tarih bilincinin oluşumunda da aslî bir görev icra etmektedir. Sadrâ'nın tarih bilincinin izlerini sürerken amacımız Sadrâ'nın bir tarih filozofu olduğu iddiasını temellendirmek değildir. Daha ziyade varoluşun zamansal süreciyle yakından ilgilenerek tarihin başlangıcı, yönü, gayesi ve sonu konusunda önemli görüşlere sahip olduğunu ortaya koymaktır. Çalışmamızın asıl önemi ve özgünlüğü Sadrâ'nın varlık ile zaman arasında kurduğu güçlü bağı tespit etmesinden ve buradan hareketle güçlü bir tarih bilincine sahip olduğunu izhar etmesinden kaynaklanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Zaman, Hareket, Varlık, Tarih Bilinci, Molla Sadrâ

ABSTRACT

UNDERSTANDING OF TIME AND CONSCIOUSNESS OF HISTORY IN MULLA SADRA

Mahmut Meçin

November, 2019

The subject of this dissertation is the understanding of time and historical consciousness in Mullā Sadrā. Sadrā, who achieved an important synthesis by exerting the legacy of Islamic thought before him, established an existence-centered thought system. The most important feature of this system is that all the philosophical problems mentioned are considered on the basis of a strong ontology. The aim of the thesis is to deal with Mulla Sadrā's conception of time and to reveal the consciousness of history shaped by this conception. Sadrā through the solid and appendant relationship he established between time and existence, presents a time conception specific to his philosophical system. In the context of the substantial movement theory he developed, sees time as the reflection of existence in mind and believes that time plays an important role in the realization of the movement that constitutes the illusory dimension of existence. Meanwhile, time has an essential role in the formation of historical consciousness by explaining the dimensions of existence as past, present and future. While tracing Sadrā's historical consciousness, our aim is not to justify his claim that he is a historian philosopher. Rather, it is to show that he is closely interested in the temporal process of existence and that he has important views on the beginning, direction, purpose and end of history. The real importance and originality of our study stems from the fact that it determines the strong connection that Sadrā has established between being and time and it declares that he has a strong sense of history from.

Keywords: Time, Motion, Existence, Consciousness of History, Mulla Sadrā

ÖNSÖZ

Zaman insanoğlu için günlük yaşamı düzenleyen bir olgu olmanın ötesinde sorunsal bir kavram olarak insanlık tarihi boyunca tartışıl原因lmıştır. Varoluşunun zamansallığını idrak etme yetisine sahip yegâne varlık olan insanın mukayyed olduğu zamanın sırrını çözme ve sonsuzluğu arama temrinleriyle, zamanın varlığı ve mahiyetine dair düşünce tarihinde çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Fakat son derece soyut ve muamma yapısı sebebiyle idrak edilmesi kolay olmayan zaman kavramının üstündeki esrarlı perde bir türlü kaldırılamamıştır. Felsefede tartışıl原因l gelen ontolojik ve kozmolojik birçok problemin çözümünde önemli bir yeri olan zaman kavramı, bu anlamda düşünürlerin fizik ve metafizik tasavvurlarını da şekillendiren bir kavramdır. Bu nedenle evrendeki hareket ve değişimin sayısı olarak tanımlanan zaman, aslında varlığın bir modülasyonu olarak varoluşun dünü, bugünü ve yarınını da izhar eden bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle, zaman varlığın mekânsal boyutları yanında dördüncü bir boyut olarak tebarüz ederek sürekli bir akış halinde olan varlığı önce ve sonra diye ayırırken geçmiş, şimdi ve gelecek boyutlarıyla tarihsel bir bilincin de oluşmasını sağlamaktadır. Bu anlamda tarih, bilimden ziyade bir bilinç konusu olarak ele alınmalıdır. Zira bilinç aklî bir eylem, akıl ise kavramlar arasında ilişki kuran, bir şeyi öbürüne bağlayan insanî bir yeti olduğuna göre salt geçmişten ibaret olmayan tarihin de şimdi ve gelecek boyutlarına bağlanması bir bilince dönüşmesiyle mümkündür. Bu vesileyle varlıkla olan yakın ilişkisi ve tarih bilincine temel teşkil etmesi bağlamında zamanı konu alan çalışmaların sınırlı olduğunu belirtmeliyim. Molla Sadrâ'nın zaman anlayışı ve tarih bilincini konu alan bu çalışmanın alandaki nadir çalışmalara mütevazı bir katkı sunmasını temenni ediyorum.

Bu çalışmanın vücüt bulmasında katkı ve destek sunan birçok isme teşekkür etmem gerekiyor. Özellikle çalışmanın başından itibaren her aşamasını yakından takip eden, her soruma büyük bir ilgi ve mütevazılıkla cevap vererek değerli katkılarıyla çalışmanın olgunlaşmasını sağlayan, meşakkatli ve uzun yolculuğumda bilgece tutumuyla yolumu aydınlatan ve heyecanımı diri tutan hocam Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç'e şükranlarımı sunuyorum. Çalışmayı büyük bir titizlikle okuyarak kıymetli değerlendirmeleriyle katkılar sunan danışman hocam Doç. Dr. Ali Çaksu'ya teşekkürü bir borç bilirim. Tez izleme kurulunda desteklerini esirgemeyen Prof. Dr. Caner Taslaman ve Prof. Dr. Habip Türker'e müteşekkirim. Çalışmanın son şeklini almasında katkılar sunan Prof. Dr. M. Sait Özervarlı'ya, Molla Sadrâ'yı doğru

anlamada ufuk açıcı düşüncelerinden istifade ettiğim Dr. Sümeyye Parıldar’a, kıymetli eserlere ulaşmamda yardımcı olan Doç. Dr. Mehmet Ulukütük’e teşekkür ediyorum. Ayrıca çalışmanın son okumasında bana eşlik eden ve değerli yorumlarıyla çalışmaya katkı sunan ağabeyim Dr. Mehmet Mekin Meçin’e, dakik okumaları ve yapıcı eleştirileriyle çalışmanın derinlik kazanmasına yardımcı olan dostlarımdan Nusret Taş ve Mehmet Bal’a teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak yoğun çalışma temposu arasında ihmal ettiğim sorumluluklarımı da üstlenen sevgili eşime en kalbi duygularıyla teşekkür ediyorum.

Gayret bizden, başarı Allah’tandır.

İstanbul, Kasım 2019

Mahmut MEÇİN

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	ix
KISALTMALAR	x
1. GİRİŞ	1
1.1. Problemin Mahiyeti.....	1
1.2. Araştırma Konusunun Amacı ve Önemi	3
1.3. Araştırmanın Yöntemi.....	6
1.4. Literatür Değerlendirmesi	8
2. ZAMAN FELSEFESİNİN TEMELİ OLARAK VARLIK FELSEFESİ....	14
2.1. Varlığın Ontolojik Önceliği (Asâletü'l-Vücûd)	18
2.2. Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücûd).....	23
2.3. Varlığın Teşkiki	26
2.4. Varoluşsal Tekâmülî Hareket (Hareket-i Cevherî)	30
3. TARİH BİLİNCİNİN TEŞEKKÜLÜNDE ZAMAN ÖĞRETİSİ	46
3.1. Düşünce Tarihinde Zaman Öğretisi	46
3.2. Molla Sadrâ'da Zaman Öğretisi	56
3.2.1. Zamanın Varlığı	57
3.2.2. Zamanın Hakikati.....	65
3.2.3. Zaman, Hareket ve Varlık İlişkisi	72
3.2.4. An nedir?	75
3.2.5. Zamanın Başlangıcı ve Sonu Var mıdır?	78
3.3. Hudûs ve Kıdem Problemi	81

3.3.1. Zamansal Hudûs	82
3.3.2. Zâtî Hudûs	84
3.3.3. Dehrî Hudûs	87
3.3.4. Sadrâ'nın Hudûs Görüşü	90
4. MOLLA SADRÂ'DA TARİH BİLİNCİNİN ARKA PLANI	98
4.1. Tarih Bilinci Kavramı	98
4.2. Zaman Tasavvuru ile Tarih Bilinci Arasındaki İlişki	110
4.3. Sadrâ'nın Tarih Bilincinin Düşünsel Arka Planı	114
4.3.1. Nedensellik Teorisi	115
4.3.2. Tarihin Akışında İlahî Müdahalenin Yeri	119
4.3.3. Mucizelerin Hakikati.....	125
5. MOLLA SADRÂ'DA TARİH BİLİNCİ.....	129
5.1. Sadrâ'nın Tarih Bilincini Yansıtan Görüşleri	129
5.1.1. İnsan ve Evren Tasavvuru.....	129
5.1.2. Hayal Gücü Teorisi	135
5.1.3. Muhammedî Hakikat Yorumu	141
5.2. Sadrâ'da Mebde' ve Meâd Arasında Tarihin Anlamı	147
6. SONUÇ.....	151
KAYNAKÇA	159
ÖZ GEÇMİŞ.....	172

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Sadrâ'nın Tekâmülî Varlık Dairesi	42
--	----

KISALTMALAR

AÜ	: Ankara Üniversitesi
Age	: Adı geçen eser
B	: Bin, ibn
Bkz/bkz	: Bakınız
c	: cilt
Çev	: Çeviren
ed	: Editör
Hz	: Hazreti
İÜ	: İstanbul Üniversitesi
Krş/krş	: Karşılaştırınız
Mö	: Milâttan önce
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Nşr	: Neşreden
Ö	: Ölümü, ölüm tarihi
S	: Sayı
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Thk	: Tahkik
Ts	: Tarihsiz
Tsh	: Tashih
Yay	: Yayın Evi, Yayınları
YL	: Yüksek Lisans

1. GİRİŞ

1.1. Problemin Mahiyeti

Zaman fizikten metafiziğe, ontolojiden epistemolojiye felsefede tartışıl原因elen birçok problemle ilgili olarak yaradılışa dair kozmik algımızı ve ontolojik bakış açımızı biçimlendiren düşünce tarihinin en kadîm kavramlarından biridir. Klasik felsefede yaratılış teorilerinin temel kavramlarından biri olan zaman, modern felsefede de kuantum mekaniği, entropi yasası, büyük patlama ve sicim teorisi gibi evrenin sırrını çözme teşebbüsü mahiyetindeki nazariyelerin ortaya çıkmasında etkili olan bir kavramdır. Düşünce tarihinde söz konusu mülâhazalar, metafizik boyutu ve idraki kolay olmayan soyut ve sofistike yapısıyla zaman kavramının her daim merak konusu olduğunu, bilim ve teknolojinin ileri düzeyinin yaşandığı günümüzde bile hâlâ bu merakın artarak devam ettiğini izhar etmektedir. Zira zaman, tarih boyunca kozmosun gizli sırlarının peşinde olan her araştırmacının yolunda zorunlu bir konak olarak tebarüz ederek metafizik ve kozmolojik meselelerin çözümünde anahtar bir role sahip olmuştur. Birçok disiplinin konu alanına girmesine ve düşünce tarihinde birçok problemin çözümünde önemli bir işleve sahip olmasına rağmen, özellikle ülkemizde zaman konusunu varlık ve tarih ile ilişkilendirerek kapsamlı bir biçimde ele alan çalışmalar sınırlı sayıdadır. Bu alandaki çalışmalara mütevazı bir katkı sunacağını ümit ettiğimiz bu çalışma, kendinden önceki İslâm felsefesi geleneğini uyumlu bir biçimde harmanlayarak çeşitli motiflerden yeni bir perspektif yaratan Molla Sadrâ'nın zaman anlayışı ve tarih bilincini konu edinmektedir.

İnsanoğlu kozmosun gizli sırlarının peşinde merakla giderken dikkatini celbeden ilk olgulardan biri tabiatın mütemadiyen yaratılışıdır. Gece ile gündüzün ardı sıra gelişi, güneşin her sabah doğup akşam batışı, mevsimlerin peşi sıra gelişi, tabiatın her baharda yeniden uyanışı gibi daimî yaratılış içerisinde müteakip bir düzenle vukû bulan olayları önce ve sonra diye ayırt ederek algılamak için insan, bir ölçü kullanma gereği duymuştur. Bu ihtiyaçtan hâsıl olan zaman, cevval tabiatın durmak bilmeyen hareketini ölçmede ve bu hareketler arasında “geçmiş”, “şimdi” ve “gelecek” gibi ayrımları yapmada vazgeçilmez bir kavram olmuştur. İçinde yaşadığı makro

kozmosun yasalarını ve tabiatın bu sürekli döngüsünü zaman kavramı aracılığıyla anlamaya çalışırken insanın dikkatini çeken bir diğer hakikat ise kendi varlığının da bu makro yapının küçük bir örneği olarak zamanla mukayyet olduğudur. Böylece insan, tarih boyunca makro kozmos ile mikro kozmos arasındaki dinamik ilişkiye ilgi duyarak yakından uzağa, derundan bîrûna, somuttan soyuta yaptığı sürekli mukayese ve mülâhazalarla evrenin sırlarını çözmeye, evren içerisindeki yerini kavramaya ve mebde' ile meâd arasındaki yolculuğunun gayesini anlamaya çalışmıştır. Diğer bir ifadeyle insan, afaktan enfüse ve enfüsten afaka doğru yaptığı düşünsel yolculuklarla varlık âlemini bir bütün olarak anlama temrinleri yapadurmuştur.

Tabiatın durmak bilmeyen hareketini dakika, saat, gün, hafta, ay ve yıl gibi çeşitli zamansal ölçülerle ölçmek insanoğlu için oldukça kolay bir işlemdir. Nitekim bütün hayatını bu zamansal ölçülere göre düzenleyen sıradan bir insan için zaman bilinmez bir olgu değildir. Ancak zamanın gerçek hakikatinin ne olduğu, başta felsefe olmak üzere fizik, ilahiyat ve astronomi gibi birçok alandan düşünürün tarih boyunca zihnini meşgul eden bir soru/n olagelmıştır. Nitekim zaman problemi üzerinde en çok duran filozoflardan Augustinus (ö. 430), problemin güçlüğüne *İtirafılar* adlı eserinde şöyle dile getirir: “Eğer biri bana zamanın ne olduğunu sormazsa, biliyorum; ama eğer biri bana sorup açıklamaya çalışmamı isterse, bilmiyorum.”¹ Zamanla en fazla ilgilenen İslâm filozoflarından biri olan Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) ise zamanın hakikatine ulaşmanın zorluğu karşısında acziyetini şöyle ifade eder: “Bil ki ben şimdiye kadar zamanın gerçek hakikatine ulaşmış değilim.”² Zamanın soyut ve kompleks yapısı karşısında dile getirilen bu gibi itiraflara rağmen hakikatine ulaşma çabaları tarih boyunca daima var olagelmıştır. Evrenin zaman içerisinde yaratılıp yaratılmadığı tartışmasına dayanan düşünce tarihinin ezeli problemi hudûs ve kıdem, nedensellik, zamanın mutlak mı yoksa göreceli mi olduğu, Tanrı'nın zamansal olup olmadığı ve zamansal olan âlemle ilişkisinin nasıllığı gibi halen tartışma konusu olan meselelerin çözümlenememiş olması bütünüyle zamanın gerçek hakikati üzerindeki esrarlı perdenin bir türlü kaldırılamamasından kaynaklanmaktadır.

Âlemde müşahade ettiği her olayın bir akış ve seyyelan halinde olduğunu gören insan, bu olaylar arasında bağ kurup zamansal bir süreklilik içerisinde algılamak için onları

1 Augustinus, *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 14.

2 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, (Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1411), I: 647.

“önce” ve “sonra” kavramlarıyla bir sıraya koymaktadır. Varlığın cevval yapısında meydana gelen değişim ve dönüşümler arasındaki ilişkisellikten hâsıl olan zaman kavramı, söz konusu olaylar arasında neden-sonuç ilişkisini kurmada da büyük rol oynamaktadır. Bu bağlamda, insanın geçmiş ve geleceğe dair perspektiflerini tayin etmede etkin olan bir tasavvur olarak zaman, kişinin tarih bilincini de şekillendirmektedir. Bu nedenle tarih önce bilinçte oluşan bir olgudur. İnsanın nereden geldiği, nereye gittiği ve evrendeki varoluşunun anlamına dair olan bu bilinç aslında sürekli bir değişim ve dönüşüm halinde olan varlık âleminin zamansal boyutunun farkındalığıdır. Dolayısıyla varlık, zaman ve tarih arasında mazbut ve ayrılmaz bir ilişki bulunmaktadır. Bu hipotezden yola çıkan çalışmamızın problematiği şu sorular etrafında şekillenecektir: Sadrâ’da zaman ne tür bir varlıktır ve hakikati nedir? Zamanın hareket ve varlıkla nasıl bir ilişkisi vardır? Zamanın başlangıcı ve sonu var mıdır? An nedir? Âlem zamanda mı yaratılmıştır? Sadrâ’nın tarih bilincini yansıtan görüşleri var mıdır, hangileridir? Sadrâ tarihe nasıl bir anlam atfetmektedir? Sadrâ’nın zaman anlayışı ve tarih bilincinin temelinde hangi öğretisi vardır?

1.2. Araştırma Konusunun Amacı ve Önemi

Bu çalışmada İslâm felsefesinin klasik dönem sonrası önemli simalarından biri olan Molla Sadrâ’nın zaman anlayışı ve tarih bilicine dair düşüncelerine ışık tutulacaktır. İslâm düşünce geleneğinin bütün disiplinlerinden beslenip öğretilerini özümseyerek özgün fikir ve yorumlarıyla İslâm felsefesine yeni bir soluk getiren Sadrâ’nın felsefesi üzerine yapılacak bir çalışma, devam edegelen felsefî problemlerin nasıl yeniden tartışılacağını, şekillendirileceğini ve formüle edileceğini çalışmak anlamına gelmektedir.³ Bu itibarla Sadrâ’nın zaman teorisi, önceki zaman teorilerinin yeniden gözden geçirilmesi ve yeni bir sentezde vücut bulması demektir. Bu sentez Sadrâ felsefesinde varlık kavramının taşıdığı derin anlam ve her şeyi kuşatıcı hakikatine dayanmaktadır. Bu sentezde yaratma, değişim, hareket ve zaman gibi ilgili mesele ve kavramların tümü en kapsamlı kavram ve yegâne hakikat olarak kabul ettiği varlık üzerinden açıklanmakta ve anlamlandırılmaktadır. Bu nedenle felsefî problemlerin ancak kapsamlı bir ontolojiyle formüle edilmesi gerektiğini savunan Sadrâ’nın zaman

3 İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ’nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 12.

anlayışının yanı sıra tarih bilinci de onun varlık felsefesiyle anlaşılabilir. Bu çalışmanın amacı Sadrâ'nın varlık ile zaman arasında kurduğu güçlü bağı tespit etmek ve buradan hareketle nasıl bir tarih bilincine sahip olduğunu ortaya koymaktır.

Sadrâ İslâm felsefesinin klasik döneminde etkili olan Aristotelyen paradigmanın etkisiyle zamanı hareketin ölçüsü olarak gören Meşşâî filozoflardan farklı bir şekilde ele alır. Varlık merkezli bir düşünce sistemi geliştiren Sadrâ, kendi geliştirdiği *hareket-i cevherî* (töz içi hareket) teorisi bağlamında zamanı da varlığın miktarı olarak tanımlar ve İslâm felsefesinde özgün sayılabilecek bu yaklaşımıyla zamanın farklı bir boyutuna dikkat çeker. Varlık âleminin tekâmüle doğru mütemadiyen hareket eden bir yapıda olduğunu savunan Sadrâ'da zaman, varlığın miktarını ölçen zihnî bir kavram olarak tıpkı farklı ontolojik derecelerde yükselen varlık gibi tek yönlü ve geri döndürülemez bir niteliğe sahiptir. Bu çalışma varlığın söz konusu gelişimsel ve amaçsal yönüne sıklıkla vurgu yapan Sadrâ'nın varlık öğretisinin onun zaman anlayışına esas teşkil ettiğini ve bu öğretinin güçlü bir tarih bilincini de tazammun ettiğini ortaya koyma amacını taşımaktadır.

Konunun önemine gelince, felsefe tarihinde kadîm bir geçmişe sahip olan zaman meselesi ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik boyutlarıyla antik felsefede olduğu kadar, modern felsefe ve bilimde de cazibesini koruyan önemli problemlerden biridir. Tanrı-âlem ilişkisi, âlemin yaratılışı ve yaşı gibi konularda ontolojik boyutuyla; zaman içinde oluş-bozuluşla gerçekleşen doğal olayların anlaşılması ve nedensel açıklamalarının ortaya konulması gibi konularda kozmolojik boyutuyla; zamanın mahiyeti, zaman düşüncesinin nasıl oluştuğu ve zihnin *a priori* bir kavramı mı yoksa deney ve tecrübeyle kazanılan bir bilgi türü mü olduğu gibi problemlerde ise epistemolojik boyutuyla karşımıza çıkan zaman, birçok disiplinde bahse konu olan bir problemdir. Düşünce tarihinde felsefenin en genel meseleleriyle böyle yakın bir münasebeti olan zaman, ayrıca modern dönemde de başta süreç felsefesi olmak üzere evrim, hareket, izafiyet ve kuantum teorileri gibi birçok disiplin ve kuramın anahtar kavramlarından biridir. Felsefe tarihindeki öneminin yanı sıra zaman, İslâm felsefesinde kendine has bir öneme sahiptir. Özellikle teoloji-felsefe arasındaki tartışmaların seyrini belirleyen hudûs-kıdem, Tanrı'nın bilgisi ve nedensellik gibi problemlerin çözümünde önemli bir kavram olan zaman, birçok İslâm filozofunun ilgisine mazhar olmuştur.

Birbirini izleyen olaylardan müteşekkil yapısıyla her an hareket halinde olan evren, içindeki tüm varlıkların mukayyed olduğu değişim ve dönüşümü ifade eden zamanın farklı tezahürlerine sahne olmuştur. Bu tezahürlerini hissetmekle beraber zamanın gerçek mahiyetini anlamak ve felsefi yapısını ortaya koymak, insan için her daim bir merak konusu olmuştur. Düşünce tarihinde söz konusu merak sayesinde zamanı doğru anlamak için birçok teori ortaya konulmuş olmakla beraber, çözülmesi kolay olmayan gizemli ve metafizik boyutları nedeniyle bu teoriler zamanın hakikatini tam olarak ortaya koymada yetersiz kalmıştır. Bilimde ortaya çıkan yeni bilgi ve bulgularla zaman kavramının önemi artmış ve hakikatini anlama çabaları her geçen gün artan bir merakla devam etmiştir. Bu yöndeki merakın ve çabaların bir sonucu olarak ortaya çıkan *zaman felsefesi*, zaman problemi etrafındaki tartışmaların ne kadar canlı bir zemine sahip olduğunu göstermektedir.⁴

Âlemde bulunan hiçbir şeyin zamandan muaf olmaması nedeniyle kişinin kozmosa dair algısını ve ontolojik bakış açısını belirleyen zaman tasavvuru, aynı zamanda doğrudan veya dolaylı olarak tarihî olgulara bakış açısını da tayin eder. Çünkü evrenin köken bilimi olarak tanımlanan kozmoloji, sadece âlemin yaratılışını değil, aynı zamanda onun şu anda nasıl var olmaya devam ettiğini de inceler. Aynı şekilde tarih de sadece geçmişte olup biten hadiseleri hikâye eden bir disiplin değil, zaman içinde meydana gelen olaylar ve değişen koşullar arasında değişmeyen ilkelere ulaşarak bu ilkelere geçmişle geleceği birbirine bağlamaktır. Klasik düşünceye göre bir şeyin ne olduğunu bilmek için onun nereden geldiğini, kaynağını ve sebebini bilmek gerekir. İbrahim Kalın'ın da ifadesiyle kaynak ile varlık, mebde' ile vücut arasındaki süreklilik ilişkisi, varlığın mahiyeti ve manasıyla yakından ilintilidir. Varlık âlemini kaynağından, ilk sebebinden ayrı düşünmek hem zamansal hem de mekânsal olarak mümkün olmadığı gibi, varlık âleminin hali hazırdaki durumunu ve serencamını bilmeden de varlığı bir bütün olarak anlamak mümkün değildir.⁵ Bu nedenle bir düşünürün nasıl bir tarih bilincine sahip olduğunu anlamak için evvela onun varlık

⁴ Zaman kavramı, zamanın değişim ve hareketle olan ilişkisi, uzay-zaman, evrenin başlangıcı, zaman oku gibi problemleri alan zaman felsefesi kadim dönemlerden bu yana insanın soruduğu ve bugün hala cevap aradığı sorularla ilgilenir. Zaman probleminin tarihi ve yaşadığı problematik dönüşümler hakkında bkz. Adrian Bardon and Heather Dyke, *A Companion to the Philosophy of Time*, Wiley-Blackwell, 2013; Stephen Hawking, Leonard Mlodinow, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, çev. Selma Ögünç (İstanbul: Doğan Kitap, 2017); Philip Turetzky, *Time*, (New York: Routledge, 2000).

⁵ İbrahim Kalın, "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş", *Divân, Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, c. 15, s. 29 (2010/2): 35.

anlayışı temelinde zaman tasavvuru bilinmelidir. Zira bir düşünürün tarihin en önemli bileşenlerinden biri olan zaman kavramına atfettiği mana onun geçmiş, şimdi ve gelecek algısını belirleyerek tarih bilincini şekillendirir. Bu nedenle Molla Sadrâ'nın varlık öğretisiyle zaman anlayışı ve tarih bilinci arasında sıkı bir ilişki olduğu iddiasını temellendirme amacıyla olan bu çalışmanın varlık, zaman ve tarih kavramları hakkında farklı yaklaşımlara vesile olması ve alanda yeni zaviyeler açması temenni edilmektedir.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada yöntem olarak evvela Sadrâ'nın felsefî öğretilerinin dayandığı temel ilkeler tespit edilmeye ve zaman kavramının bu ilkelerle olan bağı netleştirilmeye çalışılmıştır. Ardından Sadrâ'nın varlık öğretisi ve zaman anlayışına bağlı olarak tarih bilincine işaret eden görüşleri ele alınmıştır. Sadrâ'nın senteze dayalı felsefî sisteminin tabiatı gereği bu sistemde ele alınacak her kavram veya problem geniş bir literatür taramasını iktiza etmektedir. Zira söz konusu kavramların Sadrâ öncesi problematik dönüşümlerinin yanı sıra Sadrâ'nın felsefesinin ana bileşenleriyle ilişkisinin tespit edilmesi de literatürde sistematik okumalar yapmayı gerektirmektedir. Bu amaçla başta Molla Sadrâ'nın kendi eserleri olmak üzere düşünceleri üzerine Arapça, Farsça, İngilizce ve Türkçede kaleme alınan kitap, şerh, makale ile master ve doktora tezleri sistematik bir incelemeye tabi tutularak problem olarak seçilen zaman anlayışı ve tarih bilinci kavramları bağlamında metinler tahlil edilmeye çalışılmıştır. Özellikle literatürde varlık-zaman-tarih arasındaki münasebeti konu alan çalışmalar seçilerek edilerek çalışmanın iskeletini oluşturan bu kavramlar arasındaki ilişkinin mahiyeti vuzuha kavuşturmaya çalışılmıştır. Hipotezler kurularak ilerlenen çalışmanın her aşamasında ulaşılan bilgi ve bulgular eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Araştırmada genel bir ilke olarak problem bağlamında ele alınan her mesele düşünsel arka planıyla birlikte mütalaa edilerek farklı yönleriyle kavranmaya gayret edilmiştir. Bu amaçla problemin arka planını aydınlatmak için tarih öncesi dönemlerden başta antik Yunan, İran ve Mısır olmak üzere kadîm toplumların mitolojik ve felsefî zaman tasavvurlarının yanı sıra İslam ve Batı düşünce tarihinde zaman ve tarih kavramlarına dair Sadrâ'ya kadar olan gelişmeler sistematik bir okumayla yorumlanmıştır. Zaman ve tarih kavramlarının düşünce tarihinde geçirdikleri problematik dönüşümler

panoramik bir şekilde verilmeye çalışılarak Sadrâ'nın zaman anlayışı ve tarih bilincinin tarihsel ve düşünsel izleri sürülmüştür.

Sadrâ'nın felsefî sistemi, varlık öğretisi üzerine bina edildiğinden onun zaman anlayışı da tamamen bu ontoloji üzerine kurulmuştur. Hatta diğer hiç bir filozofta zaman ve tarih anlayışı bu ölçüde varlık kavramı üzerine kurulmamıştır denilebilir. Bu bakımdan bir giriş ve dört bölüm halinde planlanan çalışmanın ilk bölümünde Sadrâ'nın felsefî sisteminin temelini teşkil eden ve onun aslında orijinal yönünü de ortaya koyan varlık felsefesi ve varoluşsal bir anlam taşıyan cevherî hareket teorisi ana hatlarıyla ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde Sadrâ'nın varlık teorisi üzerine tesis ettiği zaman anlayışı ele alınmıştır. Zamanın varlığı, hakikati, âlemin zaman içinde yaratılıp yaratılmadığı ve zamanın varlıkla olan ilişkisine dair Sadrâ'nın tahlil edilen görüşleri önceki düşünürlerin görüşleriyle mukayese edilerek aralarındaki benzer ve farklı yönler belirlenmeye çalışılmıştır. Zaman hakkında Sadrâ'nın hareket-i cevherî teorisi bağlamında geliştirdiği özgün görüşleri tetkik edilirken analitik değerlendirmelere yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde Sadrâ'nın tarih bilincinin arka planı aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla zaman tasavvuru ile tarih bilinci arasındaki münasebetin mahiyeti ortaya konulduktan sonra tarih bilinci kavramının düşünsel arka planı panoramik bir bakış ile ele alınmıştır. Nedensellik teorisi, tarihin akışında ilahî müdahalenin yeri ve mucizenin hakikati başlıkları altında ise Sadrâ'nın tarih bilincinin düşünsel arka planı netleştirilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü bölümde Sadrâ'nın varlık ve zaman anlayışının şekillendirdiği tarih bilinci tetkik edilmiştir. Doğrudan tarih bilincine dair ifadeleri bulunmayan Sadrâ'nın düşüncelerinde tarih bilincinin izlerini sürmek kuşkusuz tasvirî bir anlatımdan daha fazlasını gerektirmektedir. Buradan hareketle nedensellik teorisi, insan ve evren tasavvuru, hayal gücü teorisi ve Muhammedî Hakikat gibi düşünceleri çözümlemeli bir yöntemle ele alınarak Sadrâ'nın nasıl bir tarih bilincine sahip olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde tarihin öznesi olarak insanın mebde' ve meâd arasındaki serüveninde Sadrâ'nın tarihe nasıl bir anlam yüklediği irdelenmiştir. Varoluşsal bir yaklaşımla Sadrâ'nın zaman öğretisi ve tarih bilinci ortaya koymaya çalışılırken, Sadrâ'nın fikri arka planında yadsınamaz bir etkiye sahip olan İbn Sînâ (ö. 1037), Sühreverdî (ö. 1191) ve İbnü'l-Arabî (ö. 1240) gibi mukaddem filozofların

düşüncelerine yeri geldiğinde müracaat edilerek gerekli yerlerde mukayeseli bir metot izlenmiştir. Tezin sonuç bölümünde Sadrâ'yı düşüncelerinde özgün kılan hususlar vurgulanırken eleştirel bir üslupla ele alınan yaklaşımlarında görülen bazı eksiklik ve çekincelere de işaret edilmiştir.

Terminoloji konusuna gelince kavramların bağlamı içerisinde aslına uygun kullanımına özen gösterilerek ilk geçtikleri yerde varsa Türkçe karşılığı parantez içinde verilmiştir. Metinde kullanılan dil konusunda ise her kelimenin öz Türkçesini kullanma gibi bir arayışa girmek ya da eski veya yeni kelime olmasına itina göstermekten ziyade tercih edilen kelimenin kullanıldığı bağlam içerisindeki ifade gücü esas alınmıştır.

1.4. Literatür Değerlendirmesi

Molla Sadrâ'nın düşünceleri üzerine yapılan çalışmalar arasında bu çalışmanın önemi ve iddiası Sadrâ'ya dair ikincil literatürün değerlendirilmesiyle izhar olunabilir. Bu amaçla yapılan değerlendirmede Sadrâ'nın varlık merkezli felsefi sisteminde varlığın hareket, zaman ve tarih ile olan münasebetine dair Türkçe, Arapça, İngilizce ve Farsça çalışmalar ele alınmıştır. Sadrâ'nın senteze dayalı düşünce sistemi farklı okuma biçimlerine elverişli olsa da bu okuma biçimleri kategorize edilmeden⁶ çalışmamızın bağlamı esas alınarak bir değerlendirme yapılmıştır.

Ulaşabildiğimiz kaynaklar arasında Sadrâ'nın zaman anlayışı ve tarih bilincini doğrudan ve bağımsız olarak ele alan tez, kitap veya makale bulunmamaktadır. Sadrâ'nın tarih bilinci hakkında ise hiçbir çalışma yapılmış değildir. Bununla birlikte Sadrâ'nın varlık felsefesi ve özgün teorisi hareket-i cevherîden yola çıkarak zaman anlayışını kısmen ele alan çalışmalardan bahsedilebilir. Bu minvalde zikredilmesi gereken ilk çalışma Abdülkerim Surûş'un *Evrenin Yatışmaz Yapısı* adıyla Türkçeye çevrilen eseridir.⁷ Sadrâ'nın hareket nazariyesini özgün kılan yönleriyle oldukça etkili ve özlü bir üslupla aktaran eser çalışmamız açısından da önem arz etmektedir. Zamanı hareket-i cevherînin bir delili olarak sunan Surûş söz konusu eserinde Allah'ın varlığı

⁶ Bu konuda yapılan kapsamlı ve başarılı bir literatür değerlendirmesi için bkz. Sajjad H. Rizvî, *Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being*, (Londra: Routledge, 2009), 4-14.

⁷ Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İnsan Yayınları, ilk baskı 1984; yeni baskı İstanbul: İnsan Yayınları, 2008).

(iman), hudûs-kıdem ve nefis-beden ilişkisi gibi felsefenin çetin problemlerini hareket nazariyesi üzerinden izah etmeye çalışır. Fakat ana fikri ve kapsamı itibarıyla detaylı bir zaman tahlilinin yapılmadığı eserde yazar, hareketin haddizatında varlıktan ayrı ve aynî bir varlığının bulunmadığına yeteri kadar vurgu yapmadığı için Sadrâ'nın felsefesinin temeli olan varlık öğretisinin hareket nazariyesinin gölgesinde kaldığını söyleyebiliriz. Sadrâ'nın hareket-i cevherî teorisi bağlamında zaman anlayışını da ele alan önemli çalışmalardan bir diğeri Henry Corbin'in öğrencilerinden Christian Jambet'in *The Act of Being* adıyla İngilizceye çevrilen eseridir.⁸ Sadrâ'nın hareket teorisini varoluşsal devrim olarak niteleyen Jambet varlık âlemine hayat bahşeden ilahî feyzi cevherî hareketle özdeşleştirerek bu hareketi tüm mevcudatı nihaî gayesine doğru hareket ettiren bir arzunun ifadesi olarak görür. Tabiatın özünde saklı/gömülü olan söz konusu hareket zamanı da vücûda getirmektedir diyen Jambet'e göre tabiat âlemindeki bu varoluşsal süreç tarihin kendisidir. Bu anlamda cevherî hareketi vahyin vazettiği bir tarih felsefesi olarak tanımlayan Jambet insanın da bir parçası olduğu yaratılışın başlangıcından Tanrı'da yok/fena olmaya uzanan sürecini bir bütün halinde tarih olarak yorumlar.⁹ Jambet'in satır aralarında kısaca ve temellendirme gayesi gütmekten getirdiği bu yorum Sadrâ'nın tarih bilincine dair literatürde ender rastlanan ve çalışmamızın iddiasını güçlendiren bir yaklaşımdır.

Sadrâ'nın hareket-i cevherî nazariyesini merkeze alarak zaman meselesine değinen bir diğer çalışma İbrahim Kalın'ın master tezidir.¹⁰ Sadrâ'nın hareket konusunu ele alan *Esfâr*'ın ilgili bölümünü tahlil eden çalışmada Kalın, Surûş'a benzer bir üslupla hareket nazariyesini etkili bir üslupla vermeye çalışırken Sadrâ'nın zaman yorumunu özgün kılan hususlara kısaca işaret etmekle yetinir. Kalın, Sadrâ'nın bilgi anlayışını ele aldığı *Varlık ve İdrâk* adıyla Türkçeye çevrilerek basılan doktora çalışmasında zaman meselesine değinmezken Sadrâ ve İbnü'l-Arabî'nin zaman anlayışlarını mukayese ettiği makalesinde¹¹ ise hudûs problemi bağlamında iki düşünürün zaman tasavvurları arasındaki benzer ve farklı yönleri değinir.

⁸ Christian Jambet, *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra*, çev. Jeff Fort (New York: Zone Books, 2006).

⁹ Jambet, *age*, 216-223.

¹⁰ İbrahim Kalın, "Mulla Sadra's Theory of Substantial Movement: An Analytical Survey of the Relevant Sections of his al-Asfar" (Yüksek Lisans Tezi, The International Institute of Islamic Thought and Civilization, ISTAC, Kuala Lumpur, 1995).

¹¹ İbrahim Kalın, "From the Temporal Time to the Eternal Now: Ibn al-‘Arabi and Mulla Sadra on Time", *Journal of Religious Thought*, A quarterly of Shiraz University, n. 19 (Yaz, 2006).

Türkçe literatürde Sadrâ'nın varlık, hareket ve bilgi anlayışı gibi felsefesini ana hatlarıyla ele alan çalışmaların satır aralarında geçen ifadeler bir tarafa bırakılırsa Sadrâ'nın zaman anlayışını konu alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Yakın zamanda tamamlanan doktora tezlerinden M. Sait Kavşut'un *El-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Kelâmî-Felsefî Düşüncesi* başlıklı çalışması Sadrâ'nın felsefî sistemini genel bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır.¹² Kavşut, mukayeseli ve eleştirel bir üslupla kaleme aldığı çalışmasında hareket-i cevherî ve hayal gücü teorileri gibi çalışmamız açısından önem arz eden Sadrâ'nın görüşlerini ele almış olsa da onun zaman öğretisi ve tarih bilincine değinmemektedir. Yakın zamanda tamamlanan bir diğer çalışma ise Fevzi Yiğit tarafından *Hikmet ve İllet: Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi* adıyla basılan doktora tezidir.¹³ Sadrâ'nın nedenselliğe yaklaşımı bağlamında kötülük, özgür irade ve mucize gibi meselelere dair görüşlerini de içeren çalışma tasvirî bir anlatıma sahip olsa da Sadrâ'nın tarih bilinci konusunda önemli bir muhteva olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Sadrâ'nın tarih bilincine işaret eden görüşleri, Sedat Baran'ın *Molla Sadrâ'da İrade Problemi*¹⁴ ve *Molla Sadrâ'da İlâhi Fâiliyetin Niteliği*¹⁵ adlı makalelerinde bulunabilir.

Arapça literatürde Hadî el-Alawy'nin *Nazariyetü'l-Hareketü'l-Cevheriyye inde Şirâzî*¹⁶ adlı eseri Sadrâ'nın zaman anlayışına doğrudan değinmese de cevherî hareket nazariyesini kapsamlı bir tahlile tabi tutan önemli çalışmalardan biri olarak zikredilmelidir.

Modern dönemde Sadrâ'nın ilk yorumcularından olan Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Toshihiko Izutsu'nun Sadrâ'nın felsefesinin genel tabiatına dair çalışmalarında zaman meselesi ana başlıklarından biri değildir.¹⁷ Sadrâ'nın *Esfâr* eserini merkeze alarak felsefî sistemi hakkında kapsamlı bir değerlendirme sunan

¹² Muhammet Sait Kavşut, "El-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Kelâmî-Felsefî Düşüncesi", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).

¹³ Fevzi Yiğit, *Hikmet ve İllet: Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi*, (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018).

¹⁴ Sedat Baran, "Molla Sadrâ'da İrade Problemi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 13 (2019): 37-58.

¹⁵ Sedat Baran, "Molla Sadrâ'da İlâhi Fâiliyetin Niteliği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. XI, s. 24, (2019): 598-613.

¹⁶ Hadî el-Alawy, *Nazariyetü'l-Hareketü'l-Cevheriyye inde Şirâzî*, (Şam: Al-Mada, 2007).

¹⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, "Molla Sadrâ ve Öğretileri", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. S. Hüseyin Nasr, Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), II: 301-319; a. mlf., "Sadr al-Din Shirazi Mulla Sadrâ", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif (Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963), II: 932-961; a. mlf., *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009); Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).

Fazlur Rahman¹⁸ ise Sadrâ'nın varlık felsefesi bağlamında hareket ve zaman kavramlarını kısaca tahlil etmekle yetinir. Sadrâ'yı İslam felsefesinin tarihî seyri içerisinde konumlandırarak kendinden önceki gelenekle irtibatına vurgu yapan Fazlur Rahman Sadrâ'nın zaman meselesinde Meşşâîlerden farklı düşünmekle beraber Yeni Platoncu gelenek ve İsrâk Şeyhi Sühververdi'nin etkisinden bütünüyle kurtulamadığını savunur.

Alparslan Açıkgenç'in Sadrâ'nın varlık felsefesini Heidegger'in varlık anlayışıyla mukayese ettiği doktora çalışmasında da zaman meselesine kısmen değinilmektedir. Açıkgenç, varlığın cevherî hareketinin bir ölçüsü olarak ifade ettiği zamanın insan zihninin ulaştığı bir kavram olduğuna işaret ederken zamanla ilgili detaylı tahlillere girmez.¹⁹ Heidegger'in varoluşsal antropomorfik hareketi karşısında Sadrâ'nın varoluşsal hareketini metafizik ve kozmolojik olarak tanımlayan Açıkgenç'e göre Heidegger'in varoluşsal hareketi tarihselliği içermesine rağmen Sadrâ'nın varoluşsal hareketi tarihten yoksundur.²⁰ İngilizce literatürde önemli çalışmalardan biri de Sadrâ'nın metafiziğini eleştirel bir yaklaşımla değerlendiren Sajjad Rizvî'nin *Mullā Ṣadrā and Metaphysics*²¹ adlı eseridir. Sadrâ'nın varlık felsefesinde özellikle teşvik öğretisini kapsamlı bir tahlile tabi tutan Rizvî söz konusu çalışmasında zaman meselesine doğrudan değinmezken Safevî düşünürlerde yaratma problemini ele aldığı *Time and Creation: The Contribution of Some Safavid Philosophies*²² adlı makale çalışmasında ise Sadrâ'nın hudûs yorumu bağlamında zaman anlayışını da ele alır. Eiyad S. Al-Kutubi'nin *Mulla Sadrā and Eschatology: Evolution of Being* adlı çalışması ise haşr meselesi bağlamında Sadrâ'nın felsefesinin temel ilkelerine dair detaylı tahliller içeren önemli eserlerden biri olarak zikredilmelidir.²³ Al-Kutubi eserinde zaman ve tarih bilincine doğrudan değinmese de haşr meselesinde Sadrâ'nın yorumunu özgün kılan hususlara dikkat çekerken özellikle cevherî hareket ve hayal gücü gibi Sadrâ'nın tarih bilincine ışık tutan görüşlerine dair geniş bir değerlendirme sunmaktadır. İngilizce literatürde zikredilmesi gereken önemli çalışmalardan biri de

¹⁸ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, (Albany: State University of New York, 1975).

¹⁹ Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology*, (Kuala Lumpur: Internaional Instute of Islamic thought and Civilaztion, ISTAC), 1993), 84-91.

²⁰ Açıkgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, 149.

²¹ Sajjad. H. Rizvi, *Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being*, (Londra: Routledge, 2009).

²² Sajjad. H. Rizvi, "Time and Creation: The Contribution of Some Safavid Philosophies" *RPF (Revista Portuguesa de Filosofia)*, n. 62 (2006).

²³ Eiyad S. Al-Kutubi, *Mulla Sadrā and Eschatology: Evolution of Being*, (London: Routledge, 2015).

Sümeyye Parıldar'ın S. Rizvî danışmanlığında tamamladığı *Intentionality In Mulla Şadrâ* adlı doktora çalışmasıdır.²⁴ Brentano'nun yönelimsellik kavramından hareketle Sadrâ'nın varlık felsefesinin psikolojik ve epistemolojik yönlerini öne çıkarmaya çalışan Parıldar'ın tezinde zaman ve tarih tartışılan kavramlar arasında yer almaz. Bununla birlikte Sadrâ'nın teşkik öğretisi bağlamında Parıldar'ın nefsin ve tabiatın geçirdiği değişim ve dönüşüm süreci ile varlık kaynağına doğru amaçlı bir biçimde yükselişine getirdiği yorum Sadrâ'da tarih okuması olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Parıldar'ın *Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti*²⁵ başlıklı makalesi de benzer bir okumayı ihtiva etmektedir.

Sadrâ üzerine çalışmaların en yoğun olduğu Farsça literatür içinde özellikle zaman ve hareket konularını merkeze alan eserler zikredilebilir. Sadrâ'nın çağdaş yorumcularından sayılan Murtaza Mutahharî'nin *Hareket ve Zaman der Felsefê İslamî*²⁶ adlı eseri, hareket ve zaman meselesini Sadrâ merkezli bir perspektifle ele alması ve sonraki literatüre etkisi bakımından önemlidir. Fakat Mutahharî'nin *Esfâr* üzerine verdiği derslerden derlenen eserde derin felsefî tahlillerden ziyade daha çok şerh metodunu yansıtan tasvirî bir anlatımın hâkim olduğu görülmektedir. İbrahim Dinanî ise *Muamma-yı Zaman ve Hudûs-ı Cihân* adlı son yıllarda yayımlanan eserinde İslam felsefesi geleneğinde hudûs ve zaman konusunu beraber işlemektedir. Sadrâ'nın düşüncelerine genişçe yer veren Dinanî âlemin dinamik ve zamansal boyutunun aynı zamanda tarihsel bir anlam ifade ettiğine de işaret eder.²⁷ Varlığın seyyal ve zamansal boyutuyla tarih arasındaki münasebete işaret eden diğer bir çalışma ise Seyyid Muhammed Hamaney'in *Time, Temporal and Temporality* adıyla İngilizceye çevrilen makalesidir.²⁸ Fakat her iki eserde de varoluşun tarihselliğine yapılan söz konusu atıfların sadece satır aralarında geçen zımnî ifadelerden ibaret olduğu belirtilmelidir. Yakın zamanda yayınlanan bir diğer çalışma ise Sadrâ ile Heidegger'in zaman

²⁴ Sümeyye Parıldar, "Intentionality in Mulla Şadrâ", (Doktora Tezi, University of Exeter, IAIS Islamic Philosophy, 2014).

²⁵ Sümeyye Parıldar, "Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* içinde, ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: İlem Yayınları, 2019): 451-463.

²⁶ Murtaza Mutahharî, *Hareket ve Zaman der Felsefê İslâm*, (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1371/1992).

²⁷ Gholam Huseyin İbrahim Dinanî, *Muamma-yı Zaman ve Hudûs-ı Cihân*, (Tahran: Muessese-i Pijuheşi-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2014).

²⁸ Seyyid Muhammed Hamanei, "Time, Temporal and Temporality", *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, (Springer, 2007).

anlayışlarını mukayese eden Rıza Dehkânî'ye aittir.²⁹ Dehkânî, Sadrâ'da zamanı hareket-i cevherî için bir delil ve sürekli yenilenen tabîî varlığın ölçüsü olarak takdim eder. Mehdi Necefîfra ise *Hareket ve Zaman der Felsefê*³⁰ adlı eserinde hareket ve zaman konusunu düşünce tarihindeki arka planıyla birlikte geniş bir perspektifle ele alırken Sadrâ'nın hareket ve zaman anlayışına da önemli bir yer ayırır. Necefîfra'nın ayrıca Sadrâ'nın zaman anlayışını varlık öğretisiyle beraber ele aldığı makalesi de Farsça literatürde zikredilmelidir.³¹

Adı geçen eserler arasında Sadrâ'nın zaman anlayışını kısmî veya bağımsız olarak konu alan çalışmalar olsa da onun tarih bilincini doğrudan ele alan bir çalışmanın olmadığını daha önce zikretmiştik. Bu konuda bir istisna olarak bahsedilmesi gereken çalışma Abdullah Salavatî'nin *Tahavvul-i Tarihî-yi İnsan Nezd-i Molla Sadrâ* adlı makalesidir.³² Salavatî kısa makalesinde insan nefsinin maddî cisimden peyderpey sıyrılıp farklı ontolojik aşamalardan geçerek ruhanî bir bekaya erişmesini tarihsel bir süreç olarak değerlendirerek Sadrâ'nın insan tasavvurunda bir tarih bilincinin varlığına işaret eder.

²⁹ Rıza Dehkânî, *Zaman der Endişê Molla Sadrâ ve Heidegger*, (Tahran: Pijuheşgâh-ı Ferheng, Hüner ve İrtibatât, 1394).

³⁰ Mehdi Necefîfra, *Hareket ve Zaman der Felsefê*, (Tahran: İntişârât-ı Ruzenê, 1382/2003).

³¹ Mehdi Necefîfra, "Zaman ve Hesti ez Didgâh-ı Molla Sadrâ", *Hirednâme*, s. 40, (Tâbistan, 1989).

³² Abdullah Salavatî, "Tahavvul-i Tarihî-yi İnsan Nezd-i Molla Sadrâ", *Du Fasılname-yi Felsefê Şinaht (Knowledge)*, s. 63/1 (1389/2010).

2. ZAMAN FELSEFESİNİN TEMELİ OLARAK VARLIK FELSEFESİ

Felsefe tarihi incelendiğinde çığır açan sistem sahibi tüm filozofların aynı zamanda detaylı ve esaslı bir varlık teorisi geliştirmiş oldukları dikkat çekmektedir. Bilindiği zere Aristoteles (. M..322) tarafından en temel ve en genel kavramları konu edindiği için “ilk felsefe” olarak tabir edilen metafiziğin temel konusu “*varlık olarak varlıktır*”.³³ Bu anlamda bir filozofun, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olarak tanımlanan³⁴ varlık (vcd)’a yüklediği anlamın, onun epistemolojisi başta olmak üzere, bütün felsefi problemlere yaklaşım biçimini tayin ettiği söylenebilir. Nitekim varlık veya vcd, kavram olarak İslm felsefesinin ilk dönemlerinden itibaren İslm filozoflarının çözmeye çalıştığı en temel metafizik problem olmakla³⁵ kalmamış felsefi problemlere yaklaşım biçimlerini de belirleyen merkez bir kavram olagelmiştir.

Varlık felsefesinin bir filozof için dayanak noktası olarak işlev grdği en mücessem örneklerden biri kuşkusuz Molla Sadr’dır. Molla Sadr’nın sadece zaman anlayışının değil bütün öğretilerinin temelinde varlık felsefesi vardır. Başka bir ifadeyle Sadr’da her şey varlıktır. Zira Sadr güçlü bir ontolojik sisteme dayanmadan hiçbir felsefi problemin tam manasıyla ele alınamayacağını savunur. Ona göre varlık, tüm kavramlar arasında en kapsamlı olanı ve tüm gerçeklikler içinde en gerçeği olduğuna göre bütün felsefi problemler de ancak kapsamlı bir ontolojinin temellendirilmesinden sonra ele alınabilir.³⁶ Buradan hareketle Sadr her şeyin merkezine varlığı koyarak tüm felsefi tahlillerin varlıkla başlayıp varlıkla son bulduğu bir metafizik kurmaya gayret eder.³⁷ Bu sebeple Sadr’nın zaman anlayışını ele almadan önce bu anlayışın oluşumuna temel teşkil eden varlık felsefesi, zorunlu bir mukaddime hükmündedir.

33 Aristoteles, *Metafizik*, ev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1003a.

34 Mahmut Kaya, “Vcd”, *Diyanet İslm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013): 139.

35 Izutsu, *İslm’da Varlık Düşüncesi*, 17.

36 Molla Sadr, *el-Hikmetu’l-mteliye fi esfri’l-akliyyeti’l-erba*, (Beyrut: Dar-ı İhya-ut-Turas, 1981), I: 25. (Adı geçen eser kısaca *Esfr* olarak bilindiğinden biz de bundan sonra bu adla zikredeceğiz).

37 Kalın, *Varlık ve İdrak*, 12-13.

Başka bir ifadeyle Sadrâ'nın zaman anlayışına varlık felsefesiyle başlamak, çok odalı bir haneye doğru kapıdan girmek kadar önem arz etmektedir.

Varlığı âlemdaki hareketin ve cevvaliyetin temel ilkesi olarak gören Sadrâ'ya göre varlığın ilk özelliği apaçık (*bedihî*) olmasıdır. Varlık, zihnin tümel varlıktan çıkarsadığı/soyutladığı en açık kavramdır. Apaçık ve aşikâr olması onu tanımlamayı lüzumsuz kılmaktadır. Zira tanım, tanımlanan şeyden daha açık olan kavramlarla yapılır. Varlığı açıklayacak daha genel ve daha açık bir kavram olmadığından onu tanımlamaya çalışmak büyük bir yanılgıdır. Varlığın herhangi bir cins ve faslı olmadığından mantıksal açıdan onun tarifi de mümkün değildir. Bu nedenle varlık ancak kendisiyle açıklanabilir.³⁸ Varlık, bu açıdan Sadrâ öncesi İslâm felsefesinde yoğun bir biçimde ele alınmış olsa da Sadrâ'nın âlemden yegâne hakikat olarak gördüğü varlığa daha özel bir önem atfettiği söylenmelidir. Varlığı, zihnî bir kavramsallaştırma olan mahiyetin de asıl kaynağı olarak gören Sadrâ'ya göre, her şeyin özünde asıl olan mahiyet değil, varlıktır. Hakikat âleminde var olma özelliği sadece varlığa aittir. Dış âlemden soyutlanarak zihinde hâsıl olan mahiyet kavramı kavramsallaştırılmış zihnî bir varlık olup asıl hakikat zihnin dışında cevval bir yapıya sahip olan varlıktır.³⁹ “Gerçekliği dış dünyada var olmak olan hiçbir şey zihinde mevcut olamaz” diyen Sadrâ'ya göre varlık hiçbir zaman zihne olduğu gibi aktarılamaz. Varlık, başka bir şeye dönüşmemesi için tabiatı gereği dış dünyada olmalıdır.⁴⁰

Sadrâ'nın varlık anlayışının en belirgin özelliği, varlığı mahiyetin karşısında asıl gerçeklik olarak görmesidir. Varlık ve mahiyetin birbiriyle ters bir orantıya sahip olduğunu savunan Sadrâ'ya göre, bir şeyde varlığın tezahürü arttıkça onda mahiyet azalır; mahiyet arttığında ise varlığın tezahürü azalır. Bu anlamda bütün âlemden saf varlığın bulunduğu en yüceden salt mahiyetin bulunduğu en düşük seviyeye kadar varlığın sonsuz derecelenmesi söz konusudur.⁴¹ Varlığı mahiyete karşı asıl gerçeklik olarak gören Sadrâ bu konuda şöyle bir delil dizisi geliştirir: Varlıkla ilgili önermeler gündelik düşünüşte bir problem teşkil etmezler. “Bahçede bir ağaç var” ya da “yıldızlar mevcuttur” dediğimizde bu önermelerin anlamları hakkında sezgisel bir

38 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 25-26; krş, Kalın, *Varlık ve İdrak*, 88,89.

39 Alparslan Açıkgenç, “İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şîrâzî)”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, c. II, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 302.

40 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 37-38.

41 Açıkgenç, “İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şîrâzî)”, 302.

kavrayışa sahip oluruz. Somut ve keşfedilebilir bir varlık alanında bulundukları için insan zihni bu tür varlıklar hakkında asgari bir sezgiye sahiptir. Tüm varsayım ve yargılarımıza kaynaklık eden bu sezgi, insan zihninin zorunlu bir koşuludur. Böyle bir sezgi ikinci derece kavramsallaştırmaların yardımı olmaksızın insan zihnine nakşedilir. Bir ağaçtan söz edildiğinde ağacın orada duran bir varlık olduğunu biliriz. Yani kendini bilişsel olarak bize sunan ağacın somut varlığı dışında onun varlığını açıklama gereği duymayız. Temel kavramları tanımlamak için yapılan tüm girişimler ya sonsuz bir zincirleme (*teselsül*) ya da totolojiyle (*devr*) sonuçlanacağından bu kavramları bedihî olarak kabul ederiz.⁴² Buradan hareketle Sadrâ, varlıklar arasında en genel ve en şamil kavram olan vücûdu başka bir şeyle açıklamaya çalışanların böyle bir teselsül içerisine girerek büyük bir hataya düştüklerini söyler.⁴³

Varlık tabiatı gereği bedihî ve apaçık bir kavram olmasına rağmen dış dünyada tekabül ettiği şeyin ne tür bir gerçekliğe sahip olduğunu izah etmek Tanrı'yı izah etmek kadar zordur. Zira Tanrı'ya inanan biri yakinen O'nun farkındadır, ama salt varlık olarak bilinen Tanrı'nın gerçekten nasıl bir hakikate sahip olduğunu bilemez. Tanrı, tıpkı varlık gibi bedihî ve sezgisel olarak en iyi bilinen kavram olmasına rağmen hakikatini açıklamak bir muammadır. Nitekim Sadrâ'nın en önemli şarihlerinden olan Sebzevârî bu durumu özlü bir biçimde şöyle ifade eder: “Varlık, kavram olarak en iyi bilinendir. Ancak hakikati son derece gizlidir.”⁴⁴ Bu anlamda varlık kavramı ile varlığın hakikati arasına açık ve kesin bir ayrım koyan Sadrâ'ya göre ilki tüm kavramların en açık seçik ve en kolay idrak edileni iken, ikincisi idrak edilmesi en zor olanıdır. Çünkü varlığın hakikatini tam anlamıyla idrak etmek için manevî tezkiye ile sezgisel idrakin güçlenmesinin yanı sıra derin ve kapsayıcı bir kavrayış gücüne ihtiyaç vardır.⁴⁵ Sadrâ'nın kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak “varlığın hakikati ancak İşrâkî bir huzur ve aynî bir şuhûd ile bilinebilir. Böyle bir durumda varlığın hakikatine dair herhangi bir şüphe kalmaz.”⁴⁶

Varlığın bedihî ve tanımlanamaz olması, hakikatinin zihnin dışında aynî (*dışsal/haricî*) bir gerçeklik olarak varoluşu ve tüm varlık âlemini müşahhas kılan en

42 Kalın, *Varlık ve İdrak*, 87-88.

43 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 25-26.

44 Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 114.

45 Seyyid Hüseyin Nasr, “Teâlim-i Sadrâ”, *Felsefetu Sadrü'l-Müteellihîn eş-Şirâzî el-Mebânî ve'l-Mütemerkizât*, çev. Amad Bezî (Beyrut: Darü'l-maârif al-hikemiye, 2008), 69.

46 Molla Sadrâ, *el-Meşâ'ir*, ed. Henry Corbin, (Tahran: Kitaphane-i Tahûrî, 1363/1984), 24.

tümel ve şamil kavram olması gibi özelliklerinin yanı sıra, Sadrâ'nın varlık anlayışının bir diğer önemli özelliği âlemde çeşitli derece ve kıvamda tezahür etmesine rağmen varlığın tek bir hakikate sahip olmasıdır.⁴⁷ Varlığın sonsuz yoğunluk derecelerine rağmen biricik bir hüviyete sahip olduğunu söyleyen Sadrâ'nın bu görüşünde İbnü'l-Arabî ve öğrencilerinin geliştirdiği vahdet-i vücûd teorisinin etkisi bariz bir biçimde görülür. Nitekim Sadrâ ilk dönemlerinde Meşşâî ve İşrakî öğretilerden alabildiğine yararlanmakla beraber, nihayetinde deyim yerindeyse kendini bulduğu mecra, İbnü'l-Arabî ve talebelerinin düşünceleridir.⁴⁸ Dış âlemde görünen namütenâhi tezahürleriyle birlikte varlığın yegâne bir hakikat olduğunu savunan Sadrâ'ya göre varlık, kendine özgü tezahür biçimlerinden daha şamil bir hakikate sahiptir. Var olan her şey varlığın çeşitli hal ve durumuna dair bize bilgi verebilir. Ancak varlığın hakikati onun cüzlerinin toplamına indirgenemez. Sadrâ bunu şöyle izah eder:

“Varlık, varlık olması itibarıyla kendisinden sâdır olduğu bir fâile, kendisine dönüştüğü bir maddeye, içinde bulunduğu bir özneye, kendisi için büründüğü bir forma yahut [matuf olduğu] bir gayeye sahip değildir. Bilakis varlık tüm fâillerin fâili, tüm formların formu ve tüm gayelerin gayesidir.”⁴⁹

Sadrâ'nın varlığa (vücûda) verdiği bu önem aslında İslâm düşünce geleneğinde Farabî ve İbn Sînâ'dan Mir Dâmâd'a (ö. 1631) kadar inanılan mahiyetin metafizik gerçekliğine karşı varlığın asalet ve gerçekliğini savunma çabasından ileri gelmektedir. Bu çabasının bir ürünü olan varlık merkezli felsefesi dört temel ilkeye dayandırılmaktadır:⁵⁰ Varlığın (vücûdun) yukarıda değindiğimiz bazı temel özelliklerinin birer açılımı mahiyetinde olan bu ilkelerden ilki Sadrâ'nın düşünce hayatında önemli dönüşümlere sebep olan ve felsefesinin girizgâhı kabul edilen asâletü'l-vücûd'tur.⁵¹ İkincisi vahdet-i vücûd, üçüncüsü teşkîkü'l-vücûd, dördüncüsü ise Sadrâ'nın felsefesinin özgün ve iddialı veçhesini temsil eden ve onun varlık felsefesinin mütemmim bir cüzü olan *hareket-i cevherî* teorisidir.

Zaman meselesine dair ortaya konulan tüm felsefî teorilerde zamanın hareketle olan sıkı bağı ve bu iki kavramın yekdiğerinin idrak edilmesindeki kilit rolü göze

47 Molla Sadrâ, *Meşâ'ir*, 5, a. mlf., *Esfâr*, II: 36-37.

48 Kalın, *Varlık ve İdrak*, 12; Salih Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 20.

49 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/54, Kalın, *Varlık ve İdrak*, 92'den naklen.

50 Ferah Ramin, “Mebânî Sadrü'l-Müteellih el-Felsefiyye” *Felsefetu Sadrü'l-Müteellihîn eş-Şirâzî el-Mebânî ve'l-Mütemerkizât*, (Beyrut: Darü'l-maârif al-hikemiye, 2008), 137.

51 Muhammed Hüseyin Tabatabâî, “Sadrüddin Muhammed bin İbrahim eş-Şirâzî, Mecdü'l Felsefeti fi'l-kerni Hadi Eşer el-Hicriyye”, *Felsefetu Sadrü'l-Müteellihîn eş-Şirâzî el-Mebânî ve'l-Mütemerkizât*, 8.

çarpmaktadır. Nitekim birçok düşünür, aralarındaki bu bağa vurgu yaparak zamanı hareketin sayısı olarak kabul etmiştir. Fakat daha titiz bir bakış, tıpkı hareketin zamanla ölçülüp kavranması gibi zamanın da hareket sayesinde idrak edildiğini izhar etmektedir.⁵² Molla Sadrâ zaman ile hareket arasındaki bu ayrılmaz bağı en fazla öne çıkaran düşünürlerden biri olduğundan, onun zaman teorisi için zorunlu bir mukaddime olan varlık felsefesi ve evrimsel hareket teorisi ele alınmalıdır. Sadrâ'nın varlık felsefesinin detaylı bir incelemesi ve bütüncül bir biçimde anlaşılması için bu temel ilkeleri başlıklar halinde izah etmeye çalışacağız.

2.1. Varlığın Ontolojik Önceliği (Asâletü'l-Vücûd)

Sadrâ'nın düşüncelerinde belirgin bir biçimde kendini izhar eden vücûd-mahiyet ayrımı İslâm düşünce tarihinde köklü bir geçmişe sahiptir. Vücûd ile mahiyet arasındaki ayrım Platon'a kadar (ö. M.Ö. 437) geri götürülse de İslâm filozoflarının Tanrı-âlem tasavvurlarıyla birlikte felsefî bir boyut kazanmıştır. İslâm felsefesinin en özgün mülâhazalarından biri olan söz konusu ayrım İslâm dünyasındaki metafizik-ontolojik düşünmenin temeli olarak değerlendirilmektedir.⁵³ İslâm felsefesinde ilk olarak Farâbî tarafından ortaya atılan vücûd-mahiyet ayrımı başta İbn Sînâ olmak üzere tüm İslâm filozoflarının metafizik mütalaalarının önemli bir parçası olmuştur.⁵⁴ Varlıkla ilgili sorulan ilk soruda bir şey *var mıdır?* diye sorulurken, o şeyin varlığı kabul edildikten sonra ikinci olarak ise var olan şey *nedir?* diye sorulur. İkinci soru bizi bir şeyi o şey yapanın ne olduğu, onu var kılan şeyin ve aslının vücûdu mu yoksa mahiyeti mi olduğu tartışmasının içine taşır. Dış âlemde gördüğümüz ağaç, araba ve yıldızlar gibi somut nesnelerin görünen varlığı dışında bir de zihindeki varlıklarını ifade eden mahiyetleri vardır. İşte *asâletü'l-vücûd* ile *asâletü'l-mahiye* problematiği varlık ile mahiyetten hangisinin önce ve asıl, hangisinin itibarî olduğu hakkındadır.

Vücûdun ontolojik önceliği anlamına gelen *asâletü'l-vücûd* görüşünün ilk izlerini İbn Sînâ'nın eserlerinde zımnen bulmak mümkün olsa da, İbn Sînâ varlık-mahiyet arasındaki ayırmada *asalet* tartışmasına girmeden varlığın sadece zorunlu, mümkün ve imkânsız (*mümtenî*) olması yönüyle ele almıştır. *Asâletü'l-vücûd* diye bir kavram

⁵² Dinanî, *age*, 60-61.

⁵³ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 129; Alawy, *age*, 64.

⁵⁴ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 94.

kullanmayan İbn Sînâ'nın bu anlama yorulan görüşleri ise net olmayıp muğlak ifadeler içermektedir.⁵⁵ Kaldı ki bazı yerlerde mahiyetin asıl olduğuna yorumlanan ifadeleri de bulunmaktadır.⁵⁶ İslâm felsefesinde bir mahiyet metafiziği geliştiren İshrâk Şeyhi Sühreverdî'nin öne sürdüğü mahiyetin vücûda karşı asıl olduğu tezi, Sadrâ'nın hocası Mîr Dâmâd tarafından da savunulur. Önceleri hocası Mîr Dâmâd ve Sühreverdî gibi mahiyetin asıl olduğuna inanan Sadrâ'nın düşünce hayatında en önemli dönüşüm, mahiyetin asıl olduğu görüşünü terk ederek varlık/vücûd'un asıl olduğuna kanaat etmesiyle başlar. İslâm düşüncesinde ontolojik tartışmalar bağlamında H. Corbin'in "devrim" olarak tabir ettiği⁵⁷ bu dönüşüm, Sadrâ'nın asâletü'l-vücûd teorisini vahdet-i vücûd, teşkikü'l-vücûd ve hareket-i cevherî gibi öğretilerle birleştirerek sistematik bir varlık felsefesi kurmasıyla sonuçlanmıştır. Sadrâ, ontolojik bakış açısını temelden değiştiren düşünce hayatındaki bu durumu şöyle aktarır:

"Gençlik yıllarımda, rabbim bana hidayet verip tecellilerini görmeme izin verene kadar 'mâhiyetlerin asıl, 'vücûd'un ise itibarî olduğu tezinin coşkulu bir savunucusu idim. Ansızın manevî gözüm açıldı ve hakikatin filozofların kabul ettiği görüşün aksine olduğunu tüm açıklığıyla müşahade ettim. Hamd, keşfin nuruyla beni batıl düşüncelerin karanlığından kurtarıp bu dünyada ve ahirette değişmeyecek olan görüşte karar kıldıran Cenab-ı Hakkadır. Artık inanıyorum ki varlıklar asıl gerçeklik, 'mahiyetler' ise 'vücûd'un kokusunu duymamış olan a'yan-ı sabitedir. 'Varlıklar', mutlak manada kendi kendine kâim olan Vücûd'dan, yani Nur-ı Hakiki'den sudûr eden ışık hüzmelerinden başka bir şey değildir. Bu varlıkların her biri bir takım zâtî nitelikler ve akli sıfatlar ile nitelenmiştir. İşte bu nitelik ve sıfatlar 'mâhiyet' olarak bilinen şeylerdir."⁵⁸

Mahiyeti eşyanın hakikatini teşkil eden yegâne fâil olarak gören Sühreverdî bu tezini iki delile dayandırır. Ona göre, varlık mahiyetin gerçek bir niteliği olarak kabul edildiğinde, mahiyet bu niteliğe sahip olmak için varlıktan önce var olmak durumundadır. Bu durumda varlık, zaten var olan şeyin bir niteliği olacaktır. İkinci delil ise eğer mahiyet değil de varlık gerçek fâil olarak kabul edilirse, o zaman varlık zahirî gerçekliğin bir bileşeni olmadan önce var olmak zorunda olacak ve sonsuza dek böyle devam edecektir.⁵⁹ Sühreverdî bu delillere dayanarak varlığın sadece cins bir

55 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, ed. Muhsin Bîdâfer, (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1371/1992), 154.

56 Behmenyâr İbn Merzûbân, *et- Tahsîl*, ed. Murtaza Mutahharî, (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1375/1996), 282; Seyyid Celaleddin Aştîyânî, *Şerh-ı Hâl ve Arâ-ı Felsefî Molla Sadrâ*, (Kum: Muessese-ı Bustan-ı Kitab, 1378/1999), 31.

57 Henry Corbin, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitab al-Masha'ir)*, (Introduction et traduction de Henry Corbin), (Tahran: Maisonneuve, 1988), 62, Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*, 113; Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 130.

58 Molla Sadrâ, *Meşâ'ir*, 35. Aksi belirtilmediği takdirde, Arapça, Farsça ve İngilizceden Türkçeye yapılan çeviriler bana aittir.

59 Sühreverdî, "Hikmetü'l-İshrâk", *Mecmuâ-ı Musanevât-ı Şeyh-i İshrâk* c. II, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkulî Habibi, (Tahran: İntişarat-ı Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375/1996), 64-72.

terim, nesnelerin çoğuna tatbik edilebilen fakat bilfiil varlıkta kendisine tekabül eden hiçbir somut şey bulunmayan “ikincil akledilir” (*el-ma‘kulu’s-sânî*) olduğunu savunur. Sadrâ ise varlığın kavram ve gerçekliği arasında ayrım koyamadığı için Sühreverdi’nin yanılğıya düştüğünü belirterek tıpkı “beyazlık beyazdır” diyemeyeceğimiz gibi mantıksal olarak “varlık vardır” da diyemeyiz, diye düşünür. Çünkü varlık, haricî âlemde başka bir şeye ihtiyaç duymadan kendi kendisine var olmaktadır. Dolayısıyla beyazlık “beyazlığa sahip bir şey” olmadığı gibi varlık da “varlığa sahip bir şey” değildir. Varlık eşyanın kendisiyle var olduğu gerçekliktir. Başka bir ifadeyle varlık, dolaylı bir gerçekleşme/tahakkuk veya varoluşa yükselen haricî bir nitelik olmayıp varlıkların kendisi sayesinde var oldukları gerçeklik ve hakikatin bizzat kendisidir.⁶⁰ Mahiyet ise kendisine varoluş eklenmiş gerçeklik olmayıp zihnin belli bir varlık durumundan devşirdiği soyutlamalardır.⁶¹ Bu nedenle varlıktan önce mahiyet dâhil herhangi bir şeyin varoluşu mümkün değildir. Varlık kendisiyle var olduğundan her şeyin evvelinde varlık vardır.⁶²

Her varlıkta aslolanın vücûd olduğunu savunurken Sadrâ, varlığın mahiyete göre önceliğinin sadece varlıktan önce varoluşun anlamsızlığı bakımından değil, aynı zamanda Tanrı’nın mahiyet içermeyen Mutlak Vücûd oluşu açısından da gerekli olduğunu söyler. Bu nedenle Tanrı’nın âlemle olan nedensel bağı ancak varoluşsal bir bağ olabilir. Tıpkı Tanrı’nın yegâne ve pür bir Vücûd’a sahip olması gibi her şey varoluş bakımından *basît* bir hakikate sahiptir.⁶³ Her varlığın dış âlemde bulunan bu basît varlığına mahiyetin eklenmesi ve ârız olması ise tamamen zihinde meydana gelen bir kavramsallaştırmanın sonucudur. Diğer bir ifadeyle dış âlemde varlık ve mahiyet diye iki ayrı varlık yoktur. Belki dış âlemde sadece basît yapısıyla varlık bulunmaktayken mahiyetin ona ârız olması ise zihnî bir terkiplerle oluşmaktadır.⁶⁴

Zihnin analitik bir işlemle her somut nesnede kabul ettiği vücûd ve mahiyet arasındaki ontolojik öncelik ve bu kavramların dış dünyada tekabül ettiği somut bir gerçekliğinin

60 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 4, 39; Ayrıca Krş, Kalın, *Varlık ve İdrak*, 100-101; Abdurresul Ubûdiyet, *Deramedî bî Nizam-ı Hikmet-i Sadrâî*, (Tahrân: Sazıman-ı Mutalââ ve Tedvîn-ı Kütüb-ı Ulûm-ı İnsanî Danişgâhha, 1394/2015), I:82-85.

61 Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 48.

62 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 39

63 Sajjad. H. Rizvi, “Molla Sadra Şirazi”, *Encyclopedia Iranica*, (27.06.2019) <http://www.iranicaonline.org/articles/molla-sadra-sirazi>.

64 Muhammed Takî Misbah Yezdî, *Amuzeş-ı Felsefê*, (Tahrân: Sazıman-ı Tebliğât-ı İslâmî, 1394/2015), I: 344.

olup olmadığına dayanan bu meselenin metafiziğin son derece kapalı ve girift konularından biri olduğu söylenmelidir. Bu karmaşık meselenin halli için varlığın kavram ve gerçekliği arasında ayırım koymak gerektiğini savunan Sadrâ'ya göre, dış dünyada bulunan her şey, zihnî bir durum değil, bizzat o şeyin varlığıdır. Kimilerinin sandığı gibi varlık, ne ikincil derecedeki akledilirlerdendir (*ma'kulat-ı sanî*) ne de somut bir varlık içermeyen spekülâtif durumlardır, aksine o zihnî bir varlığı barındırmayan aynî bir durumdur.⁶⁵ “Asalet”i varoluşsal öncelik ve asıl gerçeklik anlamında, “mahiyet”i ise asaletin karşıt anlamlısı olarak arızî ve itibarî anlamında kullanan Sadrâ'ya göre, varlık ile mahiyet arasında zamansal bir öncelik ve sonralıktan ziyade zâtî bir öncelik olup birbirini gerektirme (*mülazemet*) durumundan söz edilebilir. Yani varlığın önceliği gerçekleşme bakımından mahiyetten önce olup üstünlüğü ve asıllığı bundan kaynaklanmaktadır. Nitekim mahiyet varlığın geçirdiği özsel dönüşüm sonucu meydana gelmektedir. İkisinin münasebeti bir mevcudun diğerine tâbiliği değil, gölgenin bir şahsı takip etmesi veya bir siluetin sahibini onu etkilemeksizin izlemesi gibidir. Varlığın varoluşu başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın kendi başına kaîm iken, mahiyet ancak varlıkla var olabilmektedir.⁶⁶ Burada dikkat çekilmesi gereken husus, vücûdun asaletinden kastedilen şeyin dış dünyada vücûda karşılık gelen gerçekliğin mahiyet değil vücûd oluşudur. Dış dünyada zihnî işlemle vücûd+mahiyet şeklinde çeşitli fenomenal suretlere bürünen, “vücûd”dan başka bir şey değildir. Zihnin bağımsız mahiyetler olarak değerlendirdiği bu suretler hakikatte “vücûd”un çeşitli modaliteleri ve zâtî taayyünlerinden başka bir şey değildir.⁶⁷

Sadrâ'nın varlığın asaleti ilkesinden şu anlamlar çıkarılmaktadır: 1- En genel kavram olarak varlık şümulü ile her şeyi kuşatan bir kapsamlılığa sahiptir. 2- Varlık özü itibarıyla basît olduğundan var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymamaktadır 3- Varlık bütün sebeplere kaynaklık eden temel ilkedir 4- Varlık aynî olarak yegâne hakikattir.⁶⁸ Vücûd her şeyi kuşatan hakikatiyle bütün mümkünlerin varlığına yayılan

65 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 338, IX/185-186; Seyyid Celaleddin Aştîyânî, *Şerh ber Zâdü'l-müsafir*, (Kum: Deftâr-i Tebliğât-ı İslâmî, 2003), 212.

66 Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, thk. S. Celaleddin Aştîyânî, (Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360/1981), 8, a. mlf., *Meşâ'ir*, 4.

67 Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 151.

68 Parıldar, “Intentionality in Mulla Sadrâ”; Ramin, *age*, 139.

bir hakikate (*vücûdü'l-münbasit*) sahiptir⁶⁹ diyen Sadrâ, varlığın kapsamlılığını şöyle izah etmeye çalışır:

“Varlığın kapsamlılığı, küllînin cüzîleri kapsaması gibi bir kapsamlılık değildir. Çünkü varlığın hakikati ne cins, ne tür ne de arazın hakikati gibi bir hakikattir. Varlığın kapsamlılığı, bu nedenle arifler dışında kimsenin kavrayamadığı türden bir kapsamlılıktır. Arifler bazen onu “*nefesü'r-rahmanî*”, bazen de “*her şeyi kuşatan rahmet*” olarak tabir etmişlerdir.”⁷⁰

Varlığın özü itibarıyla herhangi bir terkip içermeyen basît oluşunu da onun asaleti anlamında yorumlayan Sadrâ'ya göre, basît hakikatiyle kaim olan varlık, mahiyet içeren mümkün varlıklardan farklı olarak ne cins ne de fasıl içerir.⁷¹ Sadrâ vücûdun bütün sebeplere kaynaklık eden temel ilke olduğu konusunda ise vücûdun “*İlk Sebep*”ten sadır olan ilk hakikat olduğunu söyler. Ona göre hakikate sahip olan her şey vücûd ile hakikat bulmaktadır. Vücûda, yaratılanların onunla yaratıldığı hakikat (*el-hakkü'l mahlûku bih*) denilmesi bundan dolayıdır. Çünkü vücûdun canlılığı ve nuru yerde ve gökte var olan her şeye nüfuz eder.⁷² Varlığın dış âlemde yegâne hakikat olduğuna gelince, Sadrâ bu ifadesiyle her mevcudun hakikatini onun aynî varlığına eşitler ve dış âlemde sadece varlığın bulunabileceğini belirtir.⁷³

Sadrâ'nın kavram ve gerçeklik arasındaki ayrımı ortaya koymaya dayanan asâletü'l-vücûd teorisinin asıl önemi, bu teorisinin onun düşüncesine kılavuzluk ederek varlık felsefesine temel teşkil etmesinden ileri gelmektedir. Sadrâ'nın, hocası Mir Dâmâd ve İshrâk Şeyhi Sühreverdî'den ayrılarak asaletin ve önceliğin mahiyette değil, varlıkta olduğu görüşüne yönelmesinde varlık temelli bir tasavvuf metafiziği kuran İbnü'l-Arabî'nin büyük etkisi olduğu ifade edilmelidir. Nitekim Sadrâ varlık ile mahiyet ayrımını İbnü'l-Arabî'nin âlemin hayalî-gölge varlık ile ayna teşbihlerine başvurarak izah eder. Sadrâ'ya göre aynadaki görüntülerine rağmen gerçek bir varlığa sahip olmayan mahiyetler Hakikî Vücûd'un zâtî taayyünlerinden başka bir şey değildir. Belki, Hakikî Vücûd'un gölgesi ve yansımasıdır. Sadrâ bunu şu ifadelerle dile getirir: “Her mevcutta aslolan Vücûd'dur; Vücûd'un dışındaki şeyler yani mâhiyetler ise bir yansıma, gölge ve siluet gibidir.”⁷⁴

69 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 327.

70 Molla Sadrâ, *Meşâ'ir*, 8.

71 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 53, 68; a.mlf., *Meşâ'ir*, 7; a.mlf., *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 7.

72 Molla Sadrâ, *Meşâ'ir*, 4; a. mlf., *Esfâr*, II: 327.

73 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 89.

74 Molla Sadrâ, *Meşâ'ir*, 4.

Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Allah-âlem ilişkisine dair görüşlerini Sadrâ varlık-mahiyet formunda ele alarak asâletü'l-vücûd nazariyesi için bir dayanak/referans olarak kullanır. Zira İbnü'l-Arabî Allah ve O'nun âlem ile ilgili bütün meselelerde hem vücûdun asaleti ve birliğini ispatlamaya çalışırken hem de âlem olarak Allah'ın dışındaki varlıkların yani masivânın nasıllığını anlatmaya koyulurken mükemmellik sıfatlarından hiçbirini Allah dışındaki varlıklara nispet etmez. Sadrâ da asalet-i vücûdu ispat etmeye çalışırken, vücûdun hiç bir hükmünü doğrudan ve bağımsız bir şekilde mahiyetlerle ilişkilendirmez. Sadrâ'ya göre Allah dışındaki varlıklar kendi kendine kaîm olan Vücûd'dan sudur eden ışık haleleridir. Ârızî bir varlığa sahip olan mâhiyet ise hakiki Vücûd'dan yansıyan bu varlıkların nitelik ve sıfatlarıdır. Her mevcutta öncelikle asıl gerçeklik "vücûd"dur. Vücûd haricinde kalan mâhiyet gibi şeyler ise birer yansıma yahut gölge gibidir.⁷⁵

Sadrâ'nın asâletü'l-vücûd ilkesiyle tasvir ettiği varlığın özelliklerine yakından baktığımızda, Allah'ın varlığını esas alarak bu tasviri yaptığı görülmektedir. Nitekim yukarıdaki açıklamalarda da bazı işaretlerini verdiğimiz gibi eserlerinde varlığın asaletini temellendirmeye çalıştığı bölümlerin satır aralarında varlığı, her şeyin kaynağı, tüm sebeplerin sebebi,⁷⁶ nurların nuru (*nurü'l-envâr*)⁷⁷ ve kendi başına kaim gibi Allah'ın varlığına işaret eden sıfatlarla nitelemektedir. Sadrâ'nın varlığın asaleti ilkesiyle ne kastettiği, onun varlık felsefesini bütünleyen diğer ilkeler olan vahdet-i vücûd ve teşkik ilkeleriyle daha iyi anlaşılacaktır.

2.2. Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücûd)

Vücûdun asaleti başlığında da değindiğimiz gibi İbnü'l-Arabî'nin Hakikî Varlık olarak kabul ettiği Zât-ı İlâhî'ye nispetle tüm mevcudatı Hakikî Varlık'ın gölgesi ve tecellisi olarak görmesi, Sadrâ'nın varlık teorisi üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Tasavvufi felsefeyi belki de en fazla yakınlaştıran nazariye olarak *vahdet-i vücûd*'un etkisinin derinliği, hem senteze dayalı bir nitelik arz eden, hem de varlık eksenli bir sistem olan Molla Sadrâ'nın aşkın hikmet perspektifinin temel bileşenlerinden biri olarak müşahade edilebilir. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünden bazı detaylarda

75 Krş, İbnü'l Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, III: 266-287; a. mlf., *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Hamza Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 103, 126; Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 284; a.mlf., *Meşâ'ir*, 4, 35.

76 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 328; *Meşâ'ir*, 8.

77 Molla Sadrâ, *Meşâ'ir*, 8, a. mlf., *Esfâr*, I: 69.

ayrılan Molla Sadrâ'nın vahdet-i vücûd anlayışı, kimi yorumcular tarafından “varlığın teşkîkî birliği” veya “varlığın şahsî birliği” gibi başlıklar⁷⁸ altında ele alınsa da, büyük oranda İbnü'l-Arabî'yle özdeşleşen vahdet-i vücûd teorisinin bir yorumundan başka bir şey değildir. Sadrâ'nın söz konusu yorumunun özü şöyledir: varlık âleminde çeşitli yoğunluk ve derecelerde görülen varlıklar ‘bir’ ve ‘tek’ olan Hakikî Varlık’ın birer sıfatı ve gölgesidir. Nitekim Sadrâ, vahdet-i vücûd ile tanışmasını Allah’ın ona bahsettiği bir lütuf olarak ifade ederken şöyle der:

“Allah bana doğru yolu gösterdi ve güçlü bir delil bahsetti. Bu delile göre Vücûd tek bir özel hakikatte hasredilmiştir. Öyle ki varlık dairesinde O’ndan başka bir mevcut yoktur. O’nun dışında görülen tüm varlıklar O’nun sıfatlarının zuhur ve tecellisinden ve sonsuz feyzinin taşmasından başka bir şey değildir.”⁷⁹

Şevâhidü'r-rubûbiyye adlı eserinde ise benzer ifadelerle vahdet-i vücûd görüşüne nasıl yöneldiğini şöyle ifade eder:

“Gerçek apaçık hale geldi ve hakikat güneşi doğdu. Böylece vücûd isminin onda vakî olan her şeyin Bir ve Kayyum olanın tecellisi ve Nuru'l-Envâr’ın parıltısından başka bir şey olmadığı belirgin hale geldi.”⁸⁰

Varlığı, âlemdeki hareketin temel ilkesi olarak gören ve bu hareketin dış âlemde var olan yegâne hakikat olduğunu savunan⁸¹ Sadrâ'nın bütün felsefî sistemi bir varlık felsefesi olarak nitelendirilebilir. Zira ona göre tüm kâinatta sâri olan ve bir bütün halinde hareket eden tek bir varlık vardır ve bu varlık her şeyin kaynağıdır. Görünür âlemdeki sonsuz dereceler halinde görünen kesrete rağmen varlığın özünün biricik hakikat olduğunu şöyle izah eder:

“Varlık, bir bütün olarak türlerinin farklılığına, mahiyetlerinin tekliğine, cins ve fasıllarının tanım bakımından çeşitliliğine, yüksek ve düşük makam ve derecelerine rağmen tek bir hakikat ve hüviyete sahip olan bir cevherdir.”⁸²

Vahdet-i Vücûd’ta “bir”liği sağlayan ile varlıktaki derecelenmeyi ve zahirî “kesret”i sağlayan şeyin aynı olduğunu söyleyen Sadrâ çeşitli misallerle bu durumu izah etmeye çalışır: Güneş, lamba ve ateş böceğinin her biri sahip olduğu ışıkla farklı ortamlarda taşıdıkları ışık miktarına göre ışık saçarken, onları ayıran da birleştiren de aslında sahip oldukları aynı ışığın yoğunluk dereceleridir. Keza varlık âleminde de Allah’ın varlığı,

78 Ramin, *age*, 141; Aydın, *age*, 24.

79 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 292.

80 Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 50.

81 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 37.

82 Molla Sadrâ, *Meşâ'ir*, 5.

bir ağacın veya bir insanın varlığı tümüyle yegâne hakikat olup tek bir varlığın ya da hakikatin farklı düzlemlerinden ibarettir.⁸³

Sadrâ'nın Vahdet-i Vücûd yorumu esasen Allah'ın varlığının *basîtu'l hakîka* oluşuna dayanmaktadır. 'Sırf ve mutlak hakikat' anlamında kullandığı *basîtu'l hakika* görüşüne göre Allah'ın mutlak varlığının en önemli özelliklerinden biri de basît olmasıdır.⁸⁴ Bu basît Vücûd'un en önemli özellikleri kemal, vahdet, ezelîlik ve sonsuzluktur. Bu özellikleri haiz ve illet-malûl silsilesine göre zorunlu varlık olan Allah'ın varlığı, madde ve suret gibi haricî, cins ve fasıl gibi zihinsel terkipler dâhil hiçbir terkip/birleşim barındırmayan mutlak anlamda tek, yalın ve her yönden pür bir varlıktır. Bu pür varlık, tüm eşyanın bi'l-fiil bütünüdür. Varlığı ile bütün mevcudatı içine alan ve özünde herhangi bir kesret barındırmayandır. Bütün yetkinlikleri (*kemâlâtı*) en pür haliyle mündemiç olan Vacibü'l Vücûd, âlemde kemal adına her ne varsa ona en yetkin bir biçimde sahiptir.⁸⁵

Herhangi bir terkip barındırmayan mutlak varlığı *basitu'l hakika* olarak kavramsallaştıran Sadrâ'ya göre özü, basît Vücûd olan Varlık "her şey"dir.⁸⁶ Başka bir ifadeyle çeşitli terkipler barındıran O'nun dışındaki mümkün varlıklar O'ndan ayrı değildir. Hatta 'kendisi' ve 'kendisi olmayan' gibi zihinsel ayrımlar yapılamaz. Tüm mümkün varlıklar ihtiyaç ve yokluğun göstergesi olan terkipten müteşekkil olup O'nun her türlü yokluk ve ihtiyaçtan münezze olan basît ve mutlak Vücûd'u ile vardırırlar. Çünkü Vücûd'un zihinsel kavramı dışındaki haricî hakikati O'ndan gayrı olamaz. Yani O, vahîd ve ahad olan basît ve mutlak Vücûdu ile varlığın tüm düzlemlerinde yer alan bütün varlığın menbâdır.⁸⁷ Varlık âlemindeki birliği ve Hakikî Varlık ile mümkün varlıklar arasındaki münasebeti, İbnü'l-Arabî ve diğer ariflerin

83 Seyyid Hüseyin Nasr, "Sadrüddin Şirâzî (Molla Sadrâ)", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c. III, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 63.

84 Basît; parçalanamayan, ya da her bir parçası kendisine eşit olan; ya da özü farklı- bileşkelerden mürekkep olmayan, ne cins ve fasıl zihnî/mantikî, ne de madde ve suret gibi harici herhangi bir terkip barındırmayan tek türden bir öze sahip olan demektir. Basît varlık, yokluk, imkân ve vücûb ile karışık olmayan salt varlıktır, (*mahdu'l vücûd*). Ezeli ve sonsuzdur. Seyyid Muhammed Hamaneî, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Denge Yayınları, 2006), 60-63; Seyyid Cafer Seccadî, *Ferheng-i Istilâhât-ı Felsefî-yi Molla Sadrâ*, (Tahran: Vezâret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, 1379/2000), 12130; Alawy, *age*, 42-50, 62; Aydın, *age*, 32-36.

85 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 368; a. mlf., *el-Arşîyye*, thk. Gulam Huseyn Ahenî, (Tahran: İntişârât-ı Mevla, 1361/1982), 40-41; a. mlf., *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 37,47; Aştîyânî, *Şerh-ı Hâl ve Arâ-ı Felsefî Molla Sadrâ*, 211-212.

86 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 368, III: 22.

87 *age*, II: 368.

sıklıkla kullandığı güneş-güneş ışını, derya-damla, isim-sıfat, şahıs-gölge gibi çeşitli teşbih, temsil ve kavramlar üzerinden izah eden Sadrâ, aynı zamanda varlık âlemine hayat bahşeden yegâne hakikat olan Vücûd'u nitelemek üzere yine ariflerden ödünç aldığı âlemde yayılan varlık anlamına gelen *el-vücûdu'l-münbasît* kavramını kullanır.⁸⁸

İbnü'l-Arabî'nin etkisi derin bir biçimde görülmekle beraber Sadrâ'nın vahdet-i vücûd teorisine farklı bir perspektif kattığı ve ona felsefî bir boyut kazandırdığı söylenebilir. Zira Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin meseleye aklî sınırın ötesinde, akli hayrete düşüren aşkın bir mesele şeklindeki yaklaşımını tevil eder ve onun meselenin yüceliği ve aklın erişiminden uzaklığı sebebiyle böyle düşündüğünü söyleyerek bu sözlerin aklın vahdet-i vücûdu inkâr ettiği anlamına gelmediğini savunur. Sadrâ'ya göre burhan ile irfanın ikisi de nur olup nurun nura muhalefeti mümkün değildir. Fakat varlığın kimi yüce ve aklın sınırlarını zorlayan mertebeleri vardır ki, akıl böyle durumlarda hayrete düşebilir. Ancak bu, o meselelerin aklî olmadığı veya akıl dışı olduğu anlamına gelmez. Belki aklın tek başına idrak etmekten aciz olduğu veya daha özel ve üstün bir akla ihtiyaç duyduğu söylenebilir.⁸⁹ Sadrâ bu konuda İbnü'l-Arabî'den farklı olarak, aklın ilahî lütufla vahdet-i vücûdu idrak edebileceğini savunur ve hatta konuyla ilgili aklî deliller serdedir.⁹⁰ Bu delillerden en önemlisi kuşkusuz vahdet-i vücûd yorumunun mütemmim bir cüzü olan varlığın teşkikî öğretisidir.

2.3. Varlığın Teşkiki

Sadrâ'nın varlık teorisinin üçüncü ilkesi olan teşkik öğretisine göre, varlığın herhangi bir terkip içermeyen basît yapısı aynı zamanda öncelik, sonralık, yoğunluk ve zaafı da

88 *age*, I: 47, 123; II: 44, 77, 216, 328, 353; III: 95; Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 190, 196, 202; Açıkgenç, "İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şîrâzî)", 303.

89 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 322.

90 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 71; II: 292. Molla Sadrâ, bu konuda da felsefesinin genel karakteristiğine uygun olarak kendisinden önceki düşünürlerin akıl ile ispatlanamaz dediği cismanî haşr meselesinde de olduğu gibi, meseleye aklî bir temel kazandırma çabasına girişir. Akıl ile nakil arasında bir ihtilaf olamayacağını savunan Sadrâ'nın bu tavrı ele aldığı bütün felsefî problemlerde kendini izhar eden 'aklın aşkın bir bilinç düzeyine yaptığı vurgu' göze çarpar. Cismanî haşr konusunda sergilediği benzer bir tavır için bkz: Mahmut Meçin, "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi", *Artuklu Akademi*, c.1, s. 1 (2014): 159-182.

kabul eden bir niteliğe sahiptir. Varlığın asaleti ve birliği ilkeleriyle bir bütünlük arz eden bu öğretide varlık tek hakikat olmakla beraber, basît yapısından kaynaklanan namütenahi esneklikle dış âlemde sonsuz dereceler şeklinde tezahür eder. Gözümüze çok çeşitli nesneler olarak görülen ontolojik kesret, her ne kadar tek bir hakikate sahip olan Vücûd’a karşı gözümüzü perdeliyorsa da, bu kesret vücûdun birliğine halel getirmez, çünkü onları ayıran şey aslında onları “bir”leştiren şeydir. Başka bir ifadeyle vücûd, âlemde sereyân eden cevval yapısıyla hem birliğin hem de çokluğun temel öznesidir.⁹¹ İbnü’l-Arabî’nin kesrette vahdet, vahdette kesret ilkesiyle izah ettiği varlıktaki vahdet/birlik ve kesret/çokluk arasındaki irtibatı Sadrâ Pehlevî düşünürlerin yanı sıra İbn Sînâ ve Sühreverdî’nin de kullandığı “teşvik” kavramıyla açıklamaktadır.⁹²

Sözlükte şüphe etmek anlamındaki “şekk” kökünden müştak olan teşvik, daha çok bir mantık terimi olarak bir lafzın, tanımı ve niteliğinde farklılık bulunan varlıkları değişik derecelerde ifade etmek için kullanılır.⁹³ Nitekim bazı Meşşâî düşünürler teşvik kavramını bu anlamıyla kullanırken⁹⁴ İşrak Şeyhi Sühreverdî ise mahiyetin asıl olduğu görüşüne uygun olarak teşvikin⁹⁵ yani derecelenmenin de mahiyetlerde gerçekleştiğini iddia etmektedir.⁹⁶ Sadrâ, teşvik öğretisinde özellikle Sühreverdî’nin nur metafiziğinden yararlanmakla beraber zihnin varlıktan soyutladığı kavramlar olan mahiyetlerin varlığa tabi olduğunu ve teşvikin ancak dış dünyada bir gerçekliği bulunan varlıkta olabileceğini savunur. Sadrâ’ya göre “nur”, mefhumuyla değil özünü oluşturan varlığıyla farklılaşarak dereceler halinde görünür.⁹⁷ Varlıktaki bu

91 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 120; a. mlf., *Şevâhidü’r-rubûbiyye*, 135.

92 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık (el-Makulât)*, thk. Said Zayed, (Kahire: Mektebetü Ayetullah el-Mer’âşî, 1404), 68, 72,244; Sühreverdî, *Kitabü’l-Telvîhâtü’l-levhiyye ve’l-arşîyye; Mecmuâ-ı Musanevât Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuî Habibi, (Tahran: İntişarat-ı Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375/1996), 1/36; a.mlf., *el-Meşari’ ve’l-Mutârahât, Mecmuâ-ı Musanevât-ı Şeyh-i İşrâk*, I: 297-303.

93 Bu anlamıyla bir lafzın aralarındaki ortak özellikten dolayı birden çok şeye delâlet etmesi anlamına gelen tevâtü’ teriminin zıddı olarak kullanılır. et-Ta’rîfât, “müşekkek” md. Tehânevî, *Keşşâfu İstîlâhâtü’l-Fünûn*, (Beyrut: trhsz), I: 780-782.

94 Örnek olarak bkz. Necmüddîn el-Kâtibî, *er-Risaletü’ş-şemsiyye*, thk., Muhsin Bidarfer, (Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1382/2003), 108,112; Nasıruddin et-Tûsî, *Esasu’l-İktibâs*, thk. Müderris Redewî, (Tahran: Danışgâh-ı Tahran, 1368), 12.

95 Teşvik, burada ontolojik bir kavram olarak anlam bularak belirgin ve statik bir yapıya sahip olmayan bir kavram ve nitelik olarak kullanılmıştır. Sühreverdî bu kavramı varlığın asıl gerçekliği olarak gördüğü mahiyetler için kullanırken, Sadrâ ise her varlıkta aslolanın vücûd olduğunu öne sürerek teşvikin de vücûdun kokusunu almayan mahiyetlerde değil, varlıkta (vücûd) meydana geldiğini savunur.

96 Sühreverdî, *el-Meşari’ ve’l-Mutârahât*, 297-301; a. mlf., *Hikmetü’l-İşrâk*, 87-88.

97 Molla Sadrâ, *Şevâhidü’r-rubûbiyye*, 135.

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

“Vücûd, cinsi ve faslı olmayan tek bir hakikat olup bütün eşyada aynı özüyle vardır. Tezahürleri onun özüne ve hüviyetine muhalif değildir. Aynı öze sahip olan bir bütünün farklı cüzleri/bireyleri birbirlerinden öncelik, sonralık, yetkinlik, noksanlık, yoğunluk, zayıflık gibi teşkikî varyasyonlarla birbirlerinden farklılaşır.”⁹⁸

Sadrâ'nın teşkikî hiyerarşik düzenini sistematik bir varlık düzeni olarak niteleyen Fazlur Rahman bu sistemin ne anlama geldiğini üç maddeyle izah eder: 1. Bütün her şeyde bulunan varlık, özünde birdir. Aksi takdirde eğer varlık bakımından şeyler arasında kesin ayrımlar olsaydı “varlık” kavramı hepsi için aynı anlamı ifade etmezdi. 2. Varlık, bir ve aynı olmakla beraber her bir varlığı benzersiz kılan köklü değişiklikler meydana getirir: varlıklar, herhangi bir kalıntı bırakmadan bütünüyle soyulabilen bir soğandan ziyade, bir takım temel ortak noktalara dayansa da her biri eşsiz olan "aile bireylerinin yüzleri" (*family faces*) gibidir. 3. Tüm varlık düzeylerinin içerildiği bu sistemde alt derecede bulunan tüm varlık formları cevherî hareket sayesinde daha yüksek formlara doğru gelişir.⁹⁹ Böylece Sadrâ'nın sistematik teşkik anlayışında, varlık âlemi en yüksekte en alt mertebesine kadar ve en alt mertebesinden en üst mertebesine kadar bir bütünlük arz etmektedir.

Her varlığın yoğunluk veya zaafını, öncelik veya sonralığını, eksiklik veya kemal derecesini belirleyen mutlak Varlık'tan aldığı pay oranıdır¹⁰⁰ diyen Sadrâ'ya göre varlıklar mükemmellik ve üstünlükte mertbe mertbedirler. En düşük mertbe olan ilk maddeden âlem-i kudsiye kadar bir yükseliş mevcuttur. Bu varlık düzeninde varlıklar arasındaki derecelenme ve temayüzü sağlayan, varlıkların ontolojik düzeyini ifade eden teşkiktir. Nitekim Sadrâ'nın ifadesiyle “varlık, her şeyde vardır. Ancak bu varoluş o varlığın ilim, kudret ve varlıktaki kemal derecesine göredir.”¹⁰¹ Varlık akılda akıl, nefiste nefis, toprakta toprak, cisimde cisim, cevherde cevher, yerde yer hasebince vardır. Varlığın Allah'a nisbeti, yer ve gök cisimleri üzerinde hissedilen ışık ve aydınlığın güneşe nisbeti gibidir.¹⁰² Nasıl ki yer ve gök cisimlerinin güneşten aldıkları ışığın farklılığıyla belirginlikleri ve ışımaları çeşitli ise aynı şekilde bir taştan bir

98 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 433-434.

99 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 36-37.

100 Molla Sadrâ, *Esfâr*, IX: 186.

101 Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 7.

102 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 353, VIII: 330; a. mlf., *Meşâ'ir*, 41.

bitkiye, bir hayvandan bir insana kadar tüm varlıklar Küllî Varlık'tan kendi kapasitelerine göre aldıkları varlık kıvamına göre merteye mertebedirler. “*En iyi kıvamda yaratılan insan*”¹⁰³ bu varlık oranından en fazla nasibini alan ve en altından en zirvesine kadar tüm varlık mertebelerini kat etme potansiyeline sahiptir.

Sadrâ'nın teşkik ilkesi varlığın ontolojik önceliği ve cevherî hareket teorisiyle birlikte sistematik bir öğretiyeye dönüşerek daha anlamlı hale gelir. Bu sistemde varoluş dereceleri Aristotelyen manada sabit maddeler olmadığından Aristoteles'in metafiziğinde görülen problemlere rastlanmaz.¹⁰⁴ Varlığın cevval yapısından kaynaklanan varlığın teşkikî özelliği, aynı özden farklı şeylerin vücûda gelmesine ve vücûda gelen her bir şey için zihnin farklı bir kavram/mahiyet üretmesine sebep olur. Zihinde eşya için üretilen kavramlar gerçek olmadığı gibi şeylerin varlığından ayrı da değildir. Bu nedenle teşkik öğretisiyle mutlak Varlık olan Allah ile diğer varlıklar arasındaki farklılığın mahiyetini izah etmeye çalışan Sadrâ'nın monistik felsefesinde, Meşşâîlerin bu sorunu çözmek için yaptığı gibi varlık kavramına farklı anlamlar yükleme ihtiyacı görülmez.¹⁰⁵ Aynı şekilde asaletin mahiyette olduğunu savunanlarda görülen teşkikin nicelikte mi, yoksa nitelikte mi olduğu tartışmaları da anlamsız hale gelir. Sadrâ'da gerek dış alemde gerek zihinde öncelik, sonralık, yoğunluk ve zayıflık bakımından farklı varlıklar değil, aynı varlığın çeşitli derecelerde tezahür eden modülasyonları vardır. Bu derecelenme ve modülasyonu sağlayan şey varlığa arız olan başka bir şeyle değil, varlığın kendi özüyle meydana gelmektedir.¹⁰⁶ Teşkik öğretisinin belki de en ilgi çekici yönü varlığın sadece birliği ve ortaklığının kaynağı değil aynı zamanda kesret ve ayrımının da kaynağı olarak görülmesidir. Varlık hiyerarşik bir düzenle çeşitli yoğunluk dereceleriyle farklılaşırken vahdeti içinde kesret arz etmektedir. Bu yönüyle teşkik öğretisi, varlığın ontolojik ve psikolojik dereceleri ile insanların farklı yetenek ve eğilimleri hakkında bir izah getirirken, aynı zamanda insan ve diğer varlıkların nihaî anlamdaki vahdetini de teyit eder.¹⁰⁷

Teşkik öğretisiyle tekâmüle dayalı bir varlık hiyerarşisi kuran Sadrâ'nın tasvir ettiği bu cevval yapının nihai mertebesinde İbnü'l-Arabî'den mülhem bir kavram olan insan-

103 *Kur'ân- Kerim*, Tin, 95/4.

104 Rizvî, “Molla Sadra Şirazi”, (20.05.2019) <http://www.iranicaonline.org/articles/molla-sadra-sirazi>.

105 Parıldar, “Intentionality in Mulla Şadrâ”, 182.

106 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 120-121

107 Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, çev. Şamil Öçal (İstanbul: Hece Yayınları, 2014), 131; Rizvî, “Molla Sadra Şirazi”, (20.05.2019), <http://www.iranicaonline.org/articles/molla-sadra-sirazi>.

ı kâmil portresi yer alır. Zira İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın bütün isimlerinin tecelli ettiği suret olarak gördüğü insan-i kâmil, vahdetle birliğin kesiştiği merteye olup mümkün varlıkların ulaşabileceği nihaî mertebedir.¹⁰⁸ İnsan-ı kâmil mertebesini teşkil öğretisine uyarlayan Sadrâ'nın çizdiği varlık hiyerarşisinde ise insan, henüz anılmaya değer bir varlık olmadığı en düşük vücûd derecesinden başlamak suretiyle içsel bir dönüşümle yüksek mertebelere doğru ilerler. Önce bitki, ardından hayvan ve akabinde insana dönüşür. Maddi âlemin son basamağında yer alan insan-ı kâmil veya velilik (velâyet) mertebesi insanın tüm maddi bağlardan sıyrıldığı ve insan suretiyle ulaşabildiği son mertebedir. Bütün varlıkların “bir” olduğu bu nihaî mertebede, insan maddî varlığın temsilcisidir.¹⁰⁹ Vücûddaki bu derecelenmeyi sağlayarak iniş (*nüzul*) ve yükseliş (*suûd*) yarıçaplarından oluşan varlık dairesinin başı ile sonunu birleştiren güç ise cevherî harekettir.

2.4. Varoluşsal Tekâmülî Hareket (Hareket-i Cevherî)

İstılahta kısaca “*kuvveden fiile tedrici bir yolla çıkmak*” şeklinde tanımlanan¹¹⁰ hareket felsefenin önemli problemlerinden biridir. Felsefede tezleri hâlâ kullanılan Parmenides (ö. M.Ö.515) ve Zenon'a (ö. M.Ö.425) göre evrende hareket yoktur. Görünen değişim bir algı yanılgısından başka bir şey değildir.¹¹¹ Herakleitos (ö. M.Ö. 475) ise “her şey akar” ve “aynı ırmakta ikinci defa yıkanmak imkânsızdır”¹¹² tezleriyle evrende hareketin varlığını kabul ederek her şeyin sabit ve değişmez görünmesinin algı yanılgısı olduğuna işaret eder. Hareketi “madde” ve “suret” kavramından yararlanarak açıklayan Aristoteles'te ise hareket ve değişim gerçeklik olarak vardır. Kendisinden sonra gelen doğu ve batı düşünürlerinin hareket konusundaki görüşlerini büyük oranda etkileyen Aristoteles'in İslâm filozoflarının da neredeyse tamamında etkisi görülür.¹¹³

108 İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 167, 295; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 37, 41; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 141-142.

109 Molla Sadrâ, *Esrârü'l-âyât*, thk. Muhammed Hâcevî, (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe, 1360/1981), 237-238; Rizvî, *Mulla Sadra and Metaphysics*, 129-130.

110 Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, (Tahran: Nasır Hüsrev, 1370), 37.

111 Alparslan Açıkgenç, “Sadreddin Şirâzî'de Hareket Nazariyesi”, *İslâmî Araştırmalar*, s. 2, (Ekim 1986), 64; Surûş, *age*, 20-21; Cavit Sunar, “Parmenides ve Varlık Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, s. 1 (1971): 18-19.

112 Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabaalıcı Yayınevi, 2009), 129.

113 Surûş, *age*, 21-22.

Hareket konusu İslâm felsefesinde zaman, mekân gibi kavramlarla birlikte tabiat bilimleri içerisinde incelenirken metafizikle ilgili görülen kozmik hareketler kısmı ise ilahiyat içinde ele alınır. Tabiatın konusu, en temel özelliklerinden biri hareket olan cisim olunca İslâm filozoflarının kozmolojilerinin merkezinde hareket konusu yer alır. Nitekim Kindî, fizik ve metafizik ilimlerini tanımlarken birincisine “değişenin ilmi”, ikincisine de “değişmeyen ilmi” der.¹¹⁴ Genel olarak tabiat bilimleri ve tabiat felsefesi alanlarında en geniş eserleri olan İbn Sînâ’nın da tabiat görüşü Aristoteles’te olduğu gibi hareket kavramı üzerine temellendirilir.¹¹⁵ Görülen o ki Aristoteles’in muharrik-müteharrik temelli felsefesi İslâm filozoflarında büyük oranda etkili olmuştur. Nitekim Fârâbî, İbn Sînâ ve Sühreverdî, Aristoteles’te olduğu gibi hareketin nesnenin özünde, esas hüviyetinde yani cevherinde değil nitelik, nicelik, mekân ve durum gibi sıfat ve arazlarında olduğuna inanmakta ve nesnenin cevherinde hareketi imkân dışı kabul etmekteydiler.¹¹⁶ Aristoteles her şeyde değişmeyen yegâne mahiyetin cevher olduğunu, bunun ise hareketi ve değişimi yüklediğini yani hareket ettirdiğini, ancak kendisinin sabit kaldığını savunur. Eğer her nesnede sabit kalan bir öz olmazsa o nesne değişim neticesinde bütünüyle başka bir nesneye dönüşeceğinden artık ona aynı nesne denilemez.¹¹⁷ Örneğin Ali’yi Ali yapan bazı temel nitelikler var ki bunlar hiçbir zaman değişmez. Bu özelliklerinin yanında Ali’nin saçı, boyu, rengi, sesi değişebilir. Hatta Ali bazı dışsal değişimler geçirebilir ki biz onu artık tanıyamayız. Buna rağmen o, şahsı ile Ali’dir. Çünkü onu Ali yapan temel nitelikleri değişmemiştir. Böylece değişmeyen temel özellikleri ile biz onun Ali olduğunu anlarız. İşte bu değişime uğramayan ve onu tanımamızı sağlayan gerçeklik onun cevheridir. İbn Sînâ da Aristoteles’te olduğu gibi cevherin değişmediğine ve onda hareketin olmayacağına ancak arazlarında/ilintilerinde hareketin olabileceğine inanmaktadır. İbn Sînâ’ya göre cevherin arazlarında hareket meydana gelebilmesi için kendisinin sabit olması

114 Kindî, *age*, 111-112.

115 İbn Sînâ, *Şifâ: et-Tabîyât*, I: 93-96; Ali Durusoy, “Hareket”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 16, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 121.

116 Bu kategorilerde meydana hareket kısaca şu şekilde örneklendirilebilir: *Nitelikteki harekete* insan, hayvan veya bitkilerde görülen dışsal değişiklikler ve içsel dönüşümler örnek verilebilir. Ham iken yeşil ve ekşi olan bir elmanın olgunlaştığında renginin kırmızı ve tadının tatlı olması gibi. *Nicelikteki hareket*; bir çocuğun ergenlik yaşına gelmesi, bir fidanın boy vererek ağaç olması gibi. *Mekânda hareket*, en aşikâr ve müşahade edilen hareket olup bir arabanın veya bir şahsın yer değiştirme hareketi veya bir kuşun uçuşu örnek verilebilir. *Konumdaki harekete* gök cisimlerinin kendi etrafında ve belirli bir ekseninde yaptıkları dairesel hareket veya tekerleklerin hareketi örnek verilebilir. Bkz. Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye*, 66; Alawy, *age*, 75-78.

117 Açıkgenç, “Sadreddin Şirazi’de Hareket Nazariyesi”, 65; S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, (Ankara: Kültür Bak. Yayınları, 1976), 73.

gerekir.¹¹⁸ Aristoteles'in nesnede değişen nicelik, nitelik ve mekân kategorilerine 'durum' kategorisini ekleyen İbn Sînâ, hareketin başlangıcı, sonu, sebebi, aldığı mesafe, gayesi ve hareketi yüklenen cevher gibi etkenlerin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini belirterek bu etkenlerden hareketi yüklenen cevherin değişmesi durumunda nesnenin suretinin değişeceğini, bu nedenle cevherde değişimin muhal olduğunu vurgular.¹¹⁹

Varlık âleminde soyut cevher ve maddî cisimler olmak üzere farklı tabiata sahip iki tür varlık olduğu kabul edilir. Bunlardan soyut cevherler salt bir vücûda sahip olduklarından herhangi bir potansiyel durum taşımamaktadırlar. Dolayısıyla sabit ve hareketsiz varlıklardır. Maddî cisimlere gelince bi'l-kuvve tabiatları gereği devamlı bir hareket ve değişim halindedirler. Hareketi, zaman ve mekân içerisinde meydana gelen olaylar zincirinin mütemadi yapısı¹²⁰ olarak gören Sadrâ'ya göre kuvve/potansiyel, her maddi varlığın ortaya çıkması sırasında ona verilen istidatların toplamıdır. Potansiyel durumdaki gizil yeteneklerin vücûda gelmesi için maddî varlık, tedricî ve mütemadi bir biçimde hareket etme mecburiyetindedir. Maddî varlık tabi olduğu hareketle ilerledikçe bir yandan onun potansiyel durumu azalırken öbür yandan fiiliyeti artar. Bu hareket, onun potansiyel durumu sona erip bütün istidatları fiiliyete erene kadar, yani zaman ve mekân sınırlarını aşana kadar devam eder.¹²¹ Maddi varlığın söz konusu hareketinin gerçekleştiği, hareketin yatağı anlamındaki kategoriler (*makulât*) konusunda ise Molla Sadrâ'ya kadar Aristoteles'in görüşleri hâkimdir.

Molla Sadrâ Aristoteles ve Meşşâî filozoflar gibi hareketi "kuvveden fiile çıkma" olarak tanımlar. Buna göre maddî varlık, içinde taşıdığı istidatları tedricî ve ittisalî bir biçimde fiiliyata erdirirken, yani gerçekleştirirken varlığın çeşitli mertebelerinde hareket etmekte ve değişim geçirmektedir.¹²² Varlık âleminde hiçbir varlık tümüyle bi'l-kuvve değildir, çünkü var olmak demek salt bi'l-kuvve olmamak demektir. O halde varlıklar, Yüce Allah'ın zatı gibi, ya tamamen bi'l-fiil olup tüm ontolojik yetkinlikleri haizdir ve özlerinde gerçekleşmeyen herhangi bir durum yoktur ya da bazı

118 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabiîyât*, I: 104, 123-124; Kudretullah Kurbanî, "Mebde' ve Meâd-ı İnsan der Purtûv-ı Hareket-i Cevheri Molla Sadrâ", *Fasılname-ı İlmi, Pijuheşgâh-i Danişgâh-ı Kum*, c. 8, s. 2 (Zemistan 1385/2006): 72.

119 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabiîyât*, I: 103; Açıkgenç, "Sadreddin Şirazi'de Hareket Nazariyesi", 66.

120 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 94.

121 Aştîyânî, *Şerh-ı Hâl ve Arâ-ı Felsefi Molla Sadrâ*, 54-56; Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye*, 67-68.

122 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 22, 31-33, 109.

yönlerden bi'l-fiil, bazı yönlerden ise bi'l-kuvvedirler. Bu varlıkların bi'l-kuvve oldukları yön veya yönlerden bi'l-fiil olma durumuna tedricî bir biçimde geçişlerine hareket denir.¹²³ Bu tedricî geçiş ve hareket bir anlamda noksanlıktan kemale doğru bir devinim halidir. O halde noksanlık ve kemalin bu devinim süresince hareket eden şeyin iki özelliği olduğu söylenebilir. Bu sebepten olacak ki Sadrâ, hareketi potansiyel durum ile fiilî durum arasında varlığı idame ettiren güç olarak tabir eder.¹²⁴

Hareketi tanımlarken Sadrâ, büyük oranda sabık tanımlara uygun bir tanım yapsa da, hareketin kaynağı ve gerçekleştiği kategoriler konusunda varlığın asaleti görüşünden de destek alarak bir paradigma değişikliğine gider ve böylece hareketin sadece ârazları değil, Aristoteles'in sabit nesne dediği maddi âlemin cevherini de kapsadığını savunur.¹²⁵ Aristoteles'in sabit nesne düşüncesine karşı çıkan Molla Sadrâ'ya göre, nesnenin mahiyeti değişmez olabilir, ancak nesnenin mahiyeti dış dünyada değil zihnimizdedir. Değişmeyen kavram zihnimizde olandır. Dış dünyada olan bir nesne için ise hareket ve değişim kaçınılmazdır. Cevher de dış dünyada olduğuna göre, o da değişir. Hatta en esaslı değişim cevherdedir. Çünkü ilintilerinde gerçekleşen diğer değişimler cevherdeki değişime tabidir.¹²⁶ Böylece Molla Sadrâ, Aristoteles'in cevherin dışına hasrettiği hareketi, cevher ve araz dâhil tüm varlığa şamil kılar. Hareket eden, cevherin bizzat kendisi olduğundan, cevherin kendi dışında haricî bir muharrike ihtiyaç duymadığını söyleyen Sadrâ, Aristoteles metafiziğinde iddia edilen hareketin dayandırılması gereken sabit özne fikrini de boşa çıkarmış olmaktadır.

Sadrâ hareketin kaynağını cismin arazlarında değil maddi varlığın özünde gizli olan bir güce dayandırırken, Aristoteles ve Meşşâîlerin kimliğin korunması için hareketsiz kalmasının gerekliliğini savunduğu cevherin sabit özne olarak kalmasının gerekli olmadığını söyler. Ona göre değişmez ilke vardır, fakat bu ilke özdeşlik ilkesi olarak kabul etmemiz gereken varlıktır (*vücûd*). Çünkü varlık, hem birliği hem çokluğu hem de bireysel kimliği teşkik özelliğiyle sağlayan bir yapıya sahiptir. Diğer bir ifadeyle bir şeyin kendisi olarak kalmasını sağlayan varlık olduğu gibi, aynı zamanda aralarındaki benzersizliği de temin eden varlıktır. Ancak bu varlık hem arazlarda hem de cevherde hareket için bir özne (*mevzû*) görevi de görmektedir. Bu açıdan varlığın

123 *age*, III: 26.

124 *age*, II: 209.

125 *age*, III: 180.

126 Molla Sadrâ, *Esfâr* IX:61; Açıkgenç, "Sadreddin Şirazî'de Hareket Nazariyesi", 66.

kendisi de değişip daha üst bir varoluş mertebesine doğru mütemadi bir hareket halinde olduğundan, âlemde hareketi üstlenen özne veya mevzû aramak gereksizdir.¹²⁷

Köklü bir düşünce geleneğine karşı çıkararak hareketin bizzat cevherde gerçekleştiğini savunurken Sadrâ, hareket teorisini çeşitli delillerle temellendirmeyi ihmal etmez. İlk olarak vücûdun asaleti görüşünden yola çıkan Sadrâ, maddî cismin cevherinin sabit kalarak arazlarında bir hareketin ve değişimin mümkün olamayacağını söyler ve cevherde bir hareket ve kaynaşma olmadıkça dışta bir değişimin olamayacağını savunur. Bir nesne sürekli ve bitişken/kesintisiz (*ittisalî*) bir biçimde kendi benliğinin kabuğundan çıkmadıkça, kendini kendi yükselişine araç kılmadıkça, öz yüreğinde hareket halinde olmadıkça ve kendi özünden mayalanmadıkça, onun yeni bir olgunluğa erişmesi mümkün değildir. Zahirdeki bir hareketin derununda var olan bir hareketin göstergesi olduğu tezini Sadrâ, ışığın ancak ışık yayan bir kaynaktan çıkabileceğini ve hakeza dumanın da ateşten çıkabileceğini söyleyerek temellendirmeye çalışır.¹²⁸ Dolayısıyla özü sabit kalan bir nesnenin hareketi kabul etmesi ya da cevheri değişmeye kabil olmayan bir nesnenin sıfat ve arazlarının değişmesi imkânsızdır.¹²⁹ Bu nedenle cevherde hareketin sadece caîz değil, aynı zamanda vâcib olduğunu söyleyen Sadrâ, hareketi sebatın (hareketsizliğin) gölgesinde veya sebat temeline dayanarak yorumlamanın imkânsız olduğunu vurgular.¹³⁰

Sadrâ'ya göre ârazın varlığı müstakil bir varlık değil, belki cevherin varlık mertebelerinden biridir, çünkü araz hiçbir şekilde kendi başına kalabilecek bir varlık olmayıp ancak cevherinin varlığının göstergesidir. Diğer açıdan nesnenin arazlarında meydana gelen değişikliğin bir sebebe dayanması gerekir ki o sebep de nesnenin cevherinden başka bir şey değildir, zira cevher arazın sebebidir. O halde arazda meydana gelen her değişim veya hareket cevher kaynaklıdır.¹³¹ Biz değişmeyi ilintide algıladığımız için ona atfederiz. Örneğin kırmızı bir nesne koyulaştığında aslında koyulaşan nesnenin kendisidir, çünkü eğer koyulaşan kırmızılık ise o halde o nesnede var olan kırmızı nereye gider? Eğer kaybolduysa demek ki değişen ve hareket eden kırmızılık değildir. Bu durumda değişen niteliğin nesnenin bizzat kendisi yani cevheri

127 Açıkgeç, "İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzî)", 305-306.

128 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 103-104; Surûş, *age*, 44.

129 Alawy, *age*, 94-95.

130 Molla Sadrâ, *et-Ta'likatu alâ Şerh-ı Hikmetü'l-İşrâk*, thk. Hüseyin Ziyâî, (California: Mazda Pub., 2010), 470; a. mlf., *Esfâr*, III: 61,62.

131 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 80-81.

olduğu söylenebilir. Biz ancak cevherin değişmesiyle arazlara yansıyan değişimleri algılayabiliyoruz.¹³²

Sadrâ cevherde hareketin varlığını ispat etmek üzere getirdiği bir diğer delilde ise maddî cismin cevherinin bizzat teşkikî bir yapıya sahip olduğunu ve değişimi kabul edici olduğuna dikkat çeker. Ona göre maddî varlıkların sahip oldukları vücûd özü itibariyle teşkikî bir varlık ve harekete sahip olmasaydı, hiçbir fidan ağaç, hiçbir çocuk yetişkin olmazdı. Dolayısıyla maddî cismin potansiyel durumunu gerçekliğe dönüştürmesi düşünülemezdi. Bu nedenle maddî cismin cevherinde hareketi sorgulamak “su neden ıslaktır?” gibi anlamsız bir sorudur.¹³³

Sadrâ Meşşâîlerin zamanı maddî cisimler için fiziksel bir kap olarak görmesine de karşı çıkarak varlığın hareket özelliğini muayyen kılan zamanın tıpkı sudaki nem ve ateşteki ısı gibi doğal ve içkin bir özellik olduğunu söyler.¹³⁴ Bu doğal hareket şu şekilde meydana gelir: Bir nesne, şu an içinde bulunduğu durumdan çıkar ve peyderpey ulaşabileceği başka bir duruma geçer. Olgunlaşabilecek olan ham elma, yere düşmekte olan bir taş, yaşlanacak bir genç, güçlü bir ağaç olabilecek bir fidan, birden ve ansızın değil, tedricî ve bitişken (*ittisalî*) bir süreçle ilk durumunu terk edip ardı sıra gelen ve devamlı terk ve edinimler sürecinde bir durumdan yeni bir duruma ulaştıklarında “hareket” ettikleri ve değişim/dönüşüm geçirdikleri söylenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta hareketin tedricî ve bitişken olduğu ile ayrı ayrı parçalardan oluşmadığıdır.¹³⁵ Her maddî cisim, kendi özünde/cevherinde taşıdığı güçle peyderpey gelen tekâmülî bir akış (*seyelân*), yenilenme (*teceddüd*) ve dönüşümle hareket etmektedir. Ardışık yenilenme ve hudûslardan müteşekkil olan bu tek parçalı hareketle her mümkün varlık, henüz sahip olmadığı fakat sahip olma potansiyeli taşıdığı varlık aşamasını tedricen elde eder. Özsel bir hareketle geçtiği ve elde ettiği bütün aşamalar onun varlığı ile o denli içe içedir ki, eğer söz konusu maddî cisimden hareketi alırsanız o cisim yok olur.¹³⁶

132 Açıkgenç, “Sadreddin Şirazî’de Hareket Nazariyesi”, 66; Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 81; Surûş, *age*, 65-66.

133 Molla Sadrâ, *Şevâhidü’r-rubûbiyye*, 85; Hamaneî, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 67-68.

134 Seyyid Muhammed Hamaneî, “Time, Temporal and Temporality”, *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life* ed. Anna-Teresa Tymieniecka, (Springer, 2007), 133.

135 Surûş, *age*, 30.

136 Hamaneî, “Time, Temporal and Temporality”, 133.

Meşşâîlerin Aristoteles'ten mülhemle maddî cismin özünü, yani bir şeyi kendisi yapan kimliğini koruması için cevherde hareketin olmaması gerektiği şeklindeki iddialarını boşa çıkarmak üzere Sadrâ, getirdiği bir diğer delilde ise cevherin hareketi sırasında geçirdiği dönüşümlerde eski formun kaybolmadan hareket ve değişimle birlikte güçlendiğini söyler. Ona göre cevherdeki değişim Meşşâîlerin sandığı gibi cevherin arazlarında meydana gelen ve bütünüyle kevn u fesat ile süren bir değişme veya İbnü'l-Arabî'nin âlemdeki her an yenilenme/yaratmayı ifade etmek üzere kullandığı soyunduktan sonra giyinme şeklinde değil, belki sonraki suretin önceki suretin tüm özelliklerini ihtiva ettiği daha üstün ve kâmil bir suret (*el-fadileh ba'de'l-fadileh, el-kemâl favke'l-kemâl*) şeklinde gerçekleşir.¹³⁷ Dolayısıyla yoğunluk ve zaafî kabul edici olan maddî cismin özü ve kimliği, söz konusu hareket ve değişimin hiçbir aşamasında kaybolmaz.

Molla Sadrâ'ya göre zamanın mahiyetine bakmakla da nesnenin cevherinde hareketin olduğu anlaşılabilir. Ona göre cisimlerin zamanlı oluşları onların varlığında bir sürekliliğin mevcut olduğuna işaret eder. Nitekim aynı biçimde cisimlerin mekâna bağlılığı da varlıklarındaki bir başka sürekliliğin belirtisidir. Kendinden önceki filozoflardan farklı olarak zamanı da varlığın boyutlarından bir boyut olarak kabul eden Sadrâ, bu boyutu maddenin hüviyetine arız olup onda öncelik ve sonralığa sebep olarak değil, ondaki değişimin ve hareketin alâmeti olarak kabul eder. Bir başka ifade ile sürekli ve aralıksız geçiş ve akış içinde bulunan maddî varlıklar zamanın doğuşuna sebep olurlar. Zaman hareketin analitik arazlarından olup özü itibarıyla her an yenilenme halinde olan tabiatın ittisalî yenilenmesinin miktarı/sayıdır. Bu nedenle her maddî fenomen zamandan bağımsız değildir. Belki zaman onların tabiatlarının özünde kodlanmıştır.¹³⁸ Onlardaki öncelik ve sonralık zamandan değil özlerindeki değişim ve hareketten kaynaklanmakta ve bu öncelik ve sonralık ise zamanı doğurmaktadır. Yani bir ağacın oluşum aşamaları temel alınarak da zaman belirlenebilir. Bu nedenle zaman müstakil bir varlık değil hareketin ve değişimin niceliğidir.¹³⁹

137 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 112-113, 292, IV: 275, V: 345. Karşılaştırmak için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 177-179.

138 Aştîyânî, *Şerh-ı Hâl ve Arâ-ı Felsefî Molla Sadrâ*, 61.

139 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 290-290; *Surûş, age*, 66-70.

Maddî cismin zamanlılığı meselesi daha açık bir biçimde şöyle ifade edilebilir: Olayların zamanlı oluşu ve gerçekleştirmelerine göre sıralanmaları dış bir etkenden değil, özlerindeki değişim ve hareketten kaynaklanır. Yani zamanın geçişi ve dakikaların art arda gelişini olaylar yaratır. “Zaman” kavramı ortaya çıkan olayların doğal ardışıklığından meydana gelir. Sanıldığı gibi zamanın parçalarının (dün, bugün gibi) birbirlerine oranla önceliği ve sonralığı yoktur. Gerçekleşen olaylar da zamanın bu cüzleriyle ölçülmez. Olaylardan bağımsız bir ölçüt olarak anladığımız zaman diye bir şey yoktur. Aksine var olan olayların kendileri ve bu olayların varoluş dizisi söz konusudur. Bizde zaman kavramının oluşmasını sağlayan, kâinatta apaçık bir biçimde müşahade edilen bir öncelik ve sonralık olgusudur. Dolayısıyla Molla Sadrâ maddî olan her nesneyi zamanlı bilir ki bu zaman hareket-i cevherînin bizzat kendisidir. Hareket-i cevherînin kesilmesi zamanın kesilmesi demektir.¹⁴⁰ Mümkün varlığın aşamalı ve bitişken hareketi sırasında kayıtlı olduğu bir boyut olarak zaman, maddenin durmak bilmeyen cevherî hareketini ölçmektedir. Bu anlamda Sadrâ zamanı, hareketin çocuğu olarak görür. İkinci bölümde Sadrâ’nın zaman anlayışı daha teferruatlı bir biçimde ele alınacağından burada sadece onun cevherî hareketin varlığına zamanı da bir delil olarak kullandığına işaret etmekle yetiniyoruz.

Molla Sadrâ’nın felsefesinin en parlak veçhesini temsil eden hareket-i cevherî, kelimenin tam anlamıyla toplayıcı ve birleştirici bir teoridir. Fizik ve metafizik, gayb ve şuhûd, mebde’ ve meâd, ruh ve beden, hareket, tekâmül ve yaratılış konuları bir bütünlük içinde ve yeni bir perspektifle anlam bulur.¹⁴¹ Bu bakımdan İslâm felsefesinin gerçekleştirdiği büyük atılımlardan biri olarak söz konusu teorinin sahibi bilinmeyi ve hakkında çok nadir olan çalışmalara nazaran gerek doğuda gerekse batıda daha derin ve etraflı araştırmaları hak etmektedir.¹⁴²

Sadrâ’nın varlık felsefesi elbette daha müstakil bir çalışmanın konusudur. Fakat bir sonraki bölümde ele alacağımız zaman anlayışına sağlam bir zemin oluşturmak adına ortaya koymaya çalıştığımız temel ilkeler Sadrâ’nın felsefesinin sacayakları mahiyetindedir. Nitekim Sadrâ’nın varlık felsefesinin fizikteki yansıması olan kozmolojisini¹⁴³ de belirleyen aynı ilkelere. Asâletü’l-vücûd, vahdetü’l-vücûd ve

140 Surûş, *age*, 66-71; Kurbanî, *age*, 75.

141 Surûş, *age*, 115;

142 Alawy, *age*, 166.

143 Açıkgeç, “İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzî)”, 307.

teşvikü'l-vücûd ilkelerini hareket-i cevherî teorisiyle birlikte işe koşturarak Sadrâ, özgün sayılabilecek sistematik bir kozmoloji ortaya koyar. Kendisinden önceki İslâm filozoflarının kozmolojilerinden de yararlanan Sadrâ'ya göre, salt yokluktan (*adem-i mahz*) en yüksek mertebeye kadar âlemde varoluşsal bir tekâmülî hareket söz konusudur. Bu varoluşsal hareket bidayet noktası nihayetiyle birleşen dairesel bir harekettir.¹⁴⁴ Cismanî suretlerden insan-ı kamil düzeyine varıncaya dek varlık düzeyleri yedi ana kategoriye ayrılrsa da, her kategorinin içinde aralarındaki modal değişiklikler dışında fark edemediğimiz sayısız varlık sınıfları bulunmaktadır.¹⁴⁵ Her alt kategorideki varlıkların, bir üst kategoridekilerinin özelliklerini bi'l-kuvve olarak, üst kategoridekilerin ise alt kategoride bulunanların tüm özelliklerini en latif şekliyle mündemiç olduğu¹⁴⁶ bu varoluşsal tekâmülî süreç kısaca şöyle işlemektedir: Yok hükmünde olan saf madde (*heyûla*), bi'l-kuvve bir varoluşa sahip olup varlığın Allah'tan feyezane etmesiyle ilk olarak en, boy ve yükseklik boyutları kazanır. Böylece cismanî bir suret kazanan madde, cansızlar âleminin türsel özelliklerini taşıyan dört unsuru oluşturur. Unsurî surette meydana gelen hava, su, toprak ve ateş kendi türsel suretlerini cevherî varoluşsal hareketle aşarak bir sonraki varlık safhası olan cansız varlıklar (*cemadî*) suretine dönüşür. Cansız varlıklar safhasının prototipleri kireç taşı, alçı ve amonyak gibi unsurî varlık safhasına yakın özellikte olan varlıklar iken, bu safhanın son örnekleri ise aynı zamanda canlı varlıklar âleminin de temel bazı özelliklerini taşıyan mercanlardır.¹⁴⁷ İki varlık safhasını birbirine bağlayan “ara form” veya “geçiş varlıkları” mesabesinde olan bu varlık türlerini Sadrâ “ortak sınır/mertebe” olarak nitelemektedir.¹⁴⁸

Varoluşsal tekâmülî hareketle devam eden varlık hiyerarşisinde canlı varlıklar safhasının en alt düzeyi olan bitkiler grubunda mercanlardan hemen sonra gelen madenler yer alırken en üst düzeyinde ise bitkilerden hayvanlara geçiş sınırında olan hurma ağacı bulunmaktadır. En alt düzeyi ile en üst düzeyi arasında yine sayısız dereceler bulunan bitkilerin kendi içindeki derecelenmesini Sadrâ, sahip oldukları özellikler bakımından başlıca üç safhada ele alır: Cansız varlıkların üst sınırına yakın olan ilk safhanın iptidâî bitki türlerinin belirleyici özelliği meyve vermeme ve

144 Molla Sadrâ, *Esfâr*, V: 347; a. mlf., *Esrâru'l-â-yât*, 110.

145 *age*, V: 344.

146 Molla Sadrâ, *Esfâr*, IX: 259; a. mlf., *Esrâru'l-â-yât*, 126.

147 Molla Sadrâ, *Esfâr*, V: 344.

148 Molla Sadrâ, *Esfâr*, IV: 274; a. mlf., *Şevâhidu'r-rubûbiyye*, 86.

ekilmeden tohumusuz üremez. Bu bitkilerin varlık bulması için su ve toprağın uygun karışımı, güneşin ısıtması ve rüzgarın esmesi yeterlidir.¹⁴⁹ Sadrâ'nın herhangi bir örnek sunmadığı bu bitki grubuna, karayosunları ve likenler gibi spor hücreleriyle çoğalan çeşitli çiçeksiz bitkiler örnek verilebilir.¹⁵⁰ Bitkiler âleminin ikinci safhasında bir önceki türün tüm özellikleri yanında artık meyve verme ve tohumla üreme özelliklerine de sahip olan bitki türleri yer almaktadır. İkinci safhanın en üst sınırında zeytin ağacı, üzüm ve hindistan cevizi gibi seçkin meyve ağaçları bulunur.¹⁵¹ Bitkiler âleminin son safhasında ise bu âlemin en yetkin özelliklerini haiz olan hurma ağacı bulunmaktadır.¹⁵² Belirginleşen cinsiyet özelliği, aşılama ve başı kesilince ölme gibi gittikçe hayvanlara benzeyen özellikleriyle hurma ağacı, bitkiler âleminin son ufkunu oluşturmaktadır.¹⁵³

Sadrâ'nın teşkike dayalı varlık hiyerarşisinin dördüncü safhasında hayvanlar âlemi yer alır. Bitkilerin en üstün türlerinden temel farkı topraktan ayrılma ve hareket etme özelliği olan bu âlemin türleri de varlıktan pay almak suretiyle sahip oldukları özellikler bakımından kendi içinde beş mertebeye ayrılır: Primitif hayvanlardan oluşan ilk mertebede çiftleşmeye ihtiyaç duymadan çoğalan kurtçuk ve çeşitli sinekler yer alır. İkinci mertebede öfke yetisi (*kuvve-i gadabiyye*) belirginleşen ve bu yetinin yoğunluğuna göre çeşitli his ve organlarla yaratılan hayvanlar bulunur. Örneğin öfke yetisi nispeten az olan kuş ve ceylan gibi hayvanlar kendilerini tehlikelerden korumak için hız, çeviklik ve kurnazlık gibi his ve yetilerle mücehhez olarak yaratılırken, öfke yetisi daha güçlü olan hayvanlar ise pençe ve boynuz gibi organlarla yaratılmışlardır.¹⁵⁴ Hayvanlar âleminin üçüncü mertebesinde türünün devamını sağlama, yavrusunu koruma, emzirme ve büyütme gibi yetilere sahip olan hayvanlar yer alırken, dördüncü mertebede ise at ve köpek gibi diğer alt türdeki yetilere ek olarak evcilleştirilebilme/eğitilebilme yetisine sahip olan hayvanlar yer alır.¹⁵⁵ Hayvanlar âleminin son sınırını temsil eden beşinci safhasında ise bakarak taklit etme gibi bazı temel insanî özelliklere sahip olan maymunlar yer alır. Hayvanî suret ile insanî suret arasında bir geçiş formu mahiyetinde olsa da maymunlar hayvanî suretin

149 Molla Sadrâ, *Esfâr*, V: 344.

150 Kavşut, *age*, 201.

151 Molla Sadrâ, *Esfâr*, V: 344-345.

152 *age*, V: 345.

153 Alawy, *age*, 122; Kavşut, *age*, 201.

154 Molla Sadrâ, *Esfâr*, V: 346.

155 Molla Sadrâ, *Esfâr*, V: 346.

teşvikî anlamda gelişiminin son sınırını oluşturmaktadır.¹⁵⁶ Yani hayvanî suretin bi'l-kuvve yetilerini tümüyle içeren maymun, insan suretine biyolojik olarak evrilmek için bir potansiyele sahip değildir.

Varoluşsal tekâmülî harekete dayalı varlık hiyerarşisinin beşinci mertebesinde insanlar bulunmaktadır. Konuşma, akletme ve ayırt etme, gibi yetilerle hayvanlardan ayrılan insanî suret bu yetilere ek olarak kavrama ve irade gibi yetilerdeki mükemmellik düzeyine göre en cahilinden insan-ı kâmile kadar sayısız derecelerde tezahür eder. Bütün alt mertebelerde bulunan varlıkların tüm yetkin özelliklerini latif bir şekilde taşıyan insanî suretin diğer unsurî, cismanî, nebatî ve hayvanî suretlerden farklı olarak kemal düzeyi kendi varlık âleminin suretiyle sınırlı değildir. İnsanî suretin mertebeleri ya yüce hikmetleri yorumlayabilen yüksek bir kavrama düzeyine sahip bir teosof (*hâkim-i ilahî*) ya da ilahî vahiyle müşerref olan nebi makamını elde edene kadar devam eder. Bu, insan-ı kâmil makamıdır. Bu makama erişen insan artık maddi âlemin son sınırlarına gelir ve taşıdığı potansiyelle kendi suretini aşarak meleklerin de bulunduğu kudsî âleme dâhil olur. İnsan böylece gerçek saadet olan kemal düzeyinin sonuna erişmiş olur.¹⁵⁷ En alt mertebesinden en yücesine âlemin tıpkı bir nefis gibi yaşayan bir varlık olduğunu söyleyen Sadrâ'ya göre, âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplayan insan, tabiat âleminin son varlığıdır. Âlemin hakikatleri yanında Hakk'ın isim ve sıfatlarını da elde etme potansiyeli taşıdığından, insanın tabiat âlemiyle hitama ermeyen hilafeti ulvî âlemde de devam etmektedir. Elde ettiği bu yüksek mertebe sebebiyle melekler Allah'ın emriyle insana secde ederler.¹⁵⁸

Sadrâ'nın bu tekâmül anlayışı İslâm düşünce tarihinde özellikle İbn Miskeveyh (ö. 1030) ve İhvân-ı Safâ'nın da savunduğu bir yaklaşımdır.¹⁵⁹ Sadrâ'nın mezkur düşünürlerin eserlerinden bihaber olması elbette düşünülemez. Fakat Sadrâ'nın, her ne kadar adlarını anmasa da mezkur düşünürlerden etkilenmekle beraber, vücûd kavramı üzerine bina ettiği varlık felsefesiyle uyumlu olan ve özellikle de cevherî hareket teorisiyle özgün bir form kazanan kozmik bir tekâmül anlayışı ortaya koyduğu söylenebilir.

156 age, V: 347, IX: 25.

157 age, V: 348.

158 age, V: 350.

159 Krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîrü'l-'Arak -Kitâbü't-Tahâre ve Tahâretü'n-Nefs*, thk. İmâd el-Hilâlî, (Beyrut: Menşurâtî'l-Cemel, 2011), 295-302; İhvân-ı Safâ, age, II: 167-171.

Allah'tan feyezana ederek başlayan tekâmülî hareket belli bir amaçla ilerleyerek Sadrâ'nın tasavvur ettiği varlık dairesinin başını sonu ile birleştirir. Biri iniş diğeri çıkış olmak üzere iki yaydan müteşekkil olan bu dairenin başlangıç noktası Allah'tan feyezana eden varlıkla başlayan ve yokluk mertebesindeki heyûlaya doğru inen yayına 'iniş yayı' (*el-kavsü 'n-nüzûlî*), heyuladan kudsî âleme, yani başladığı noktaya doğru yükselen diğeri yayına ise 'çıkış yayı' (*el-kavsü 's-suûdî*) denir.¹⁶⁰ Sadrâ'ya göre bu varlık dairesinin bütünlüğü içerisinde nedensel bir zincir kabul etmemiz gerekir, aksi halde bu varoluşsal düzen sağlanamaz. Fakat sonsuz olmayan bu nedensel zincir her ne kadar maddeden başlayıp Allah'ta bitiyor gibi sanılsa¹⁶¹ da, Sadrâ'nın da ifadesiyle aslında başlama noktası bitiş noktası ile aynıdır.¹⁶² İnsanın ve âlemin mebde' ve meâdını birleştiren Sadrâ'nın bu perspektifinde maddî varlık, cevherî hareketle her an değişerek yeni bir varlık mertebesine erişirken, âlem ise ilahî feyzi kesintisiz bir biçimde almaya devam etmektedir. Daha mükemmel ve belirgin olan bir "Varlık"a doğru gelişen bu tekâmülî cevval hareket tek yönlü olup aslında kaynağı ile nihâî hedefi bir, yani mebde' ile meâdı aynı nokta olan bir varlık dairesi içinde vukû bulmaktadır.¹⁶³ Saf ve mutlak Varlık olan Allah'tan ontolojik anlamda aşağıya doğru inen hareket ile aşağıdan yukarıya, en düşük varlık mertebesinde saf varlığa doğru olan bu iki hareket Sadrâ'nın varlık dairesinin bir hûlasasını ifade etmektedir.

Yukarıda özetle izah etmeye çalıştığımız Sadrâ'nın varlık dairesi aşağıdaki şekil üzerinden de müşahade edilebilir. Sadrâ'nın tekâmülî varlık düzeni daha önce Alparslan Açıkgenç¹⁶⁴ ve M. Sait Kavşut¹⁶⁵ tarafından da benzer bir biçimde şematize edilmiş olsa da, biz söz konusu hiyerarşik düzeni daha mücessem kılmak üzere farklı bir açıdan tasvir etmeye çalıştık.

160 Sadrâ *Esfâr*, V: 347; Alparslan Açıkgenç, "Molla Sadrâ", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 30, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005): 262.

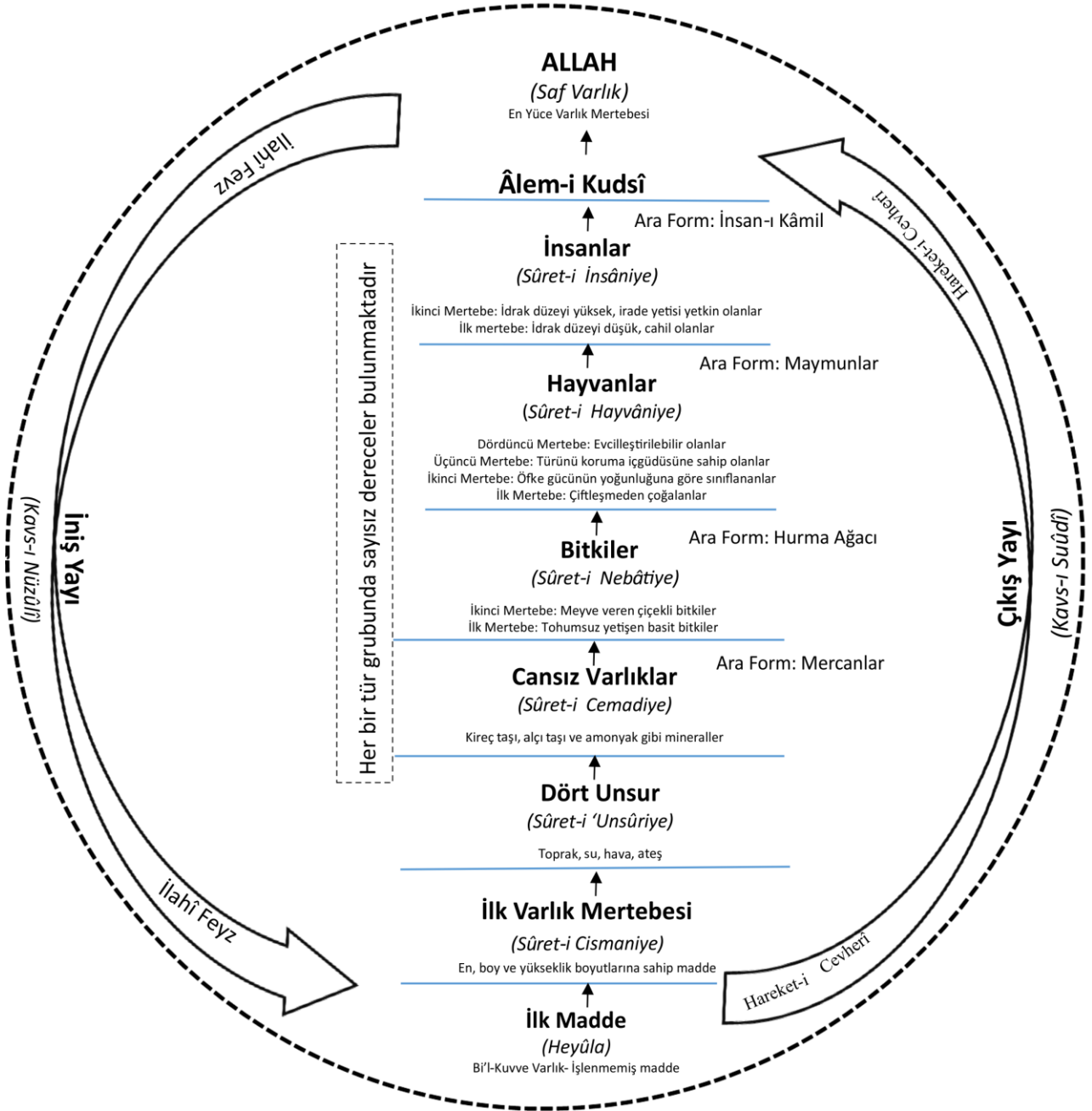
161 Alparslan Açıkgenç, "The Evolutionary Causal Process: A Textual Analysis of Sadra's Physics in the Asfâr, The Sixth Art, Ch. 18", in *Mulla Sadra & Comparative Philosophy on Causation*; ed. Seyed G. Safavi, (Salman-Azadeh Publication 2003): 253.

162 Molla Sadrâ, *Esfâr*, V: 347.

163 Açıkgenç, "İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şîrâzî)", 305-309.

164 Açıkgenç, "Molla Sadrâ", 261; a. mlf., "İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şîrâzî)", 309.

165 Kavşut, *age*, 206.



Şekil 1: Sadrâ'nın Tekâmülî Varlık Dairesi

Sadrâ'nın kozmik tekâmülî varlık dairesine bakıldığında, tüm varlıkların sahip oldukları varlık düzeyine göre ittisâlî ve hiyerarşik bir sıradüzeniyle aralarında herhangi bir boşluk olmayacak şekilde sıralandıkları görülmektedir. Asâletü'l-vücûd ve teşkik öğretilerini yeniden hatırlayacak olursak, Sadrâ'nın varoluşsal tekâmül anlayışında varlıkları kategorilere ayırarak bize farklı suretlerde gösteren temel saikin aslında sahip oldukları varlığın yoğunluğu/kıvamı olduğu anlaşılabacaktır. Bu hiyerarşik sistemde mertebeleşme ve zahirî kesret, deniz yüzeyinde beliren dalgalar veya suya atılan bir taşın oluşturduğu daireler gibidir. Suyu atılan taş, etrafında halka halka tezahür eden ve her biri kendisinden daha büyük olana doğru genişleyen daireler oluşturur. Taşın etkisi devam ettikçe daireler oluşmaya ve genişlemeye devam eder. Dolayısıyla tıpkı dalga veya dairelerin su üzerindeki taayyünleri gibi her şeyin aynı özün ve varlığın bir modülasyonu veya tezahürü olduğu mutlak monistik bir sistemde suretsel veya kategorik ayrımların itibarî birer tanımlama olduklarını söyleyebiliriz. Şu halde Sadrâ'nın varoluşsal tekâmül anlayışını modern evrim teorisiyle karşı karşıya getirmek kanaatimizce doğru değildir. Sadrâ'nın tekâmül anlayışı saydığımız ilkeler bağlamında değerlendirilerek onun monistik felsefesi içinde değerlendirilmelidir. Zira Sadrâ'nın varoluşsal tekâmül anlayışı, bir nedensellik zinciriyle belli bir amaca doğru gelişen ve her üstteki türün bir alttakinin tüm özelliklerini hâvî olduğu hiyerarşik bir yapıyı ifade etmektedir. Bu hiyerarşik yapıyı oluşturan varoluşsal hareketin en önemli özelliği tedricî olarak sürekli yenilenmesidir (*teceddüd-ı ittisali*). Dolayısıyla en düşük düzeyinden en yoğun düzeyine kadar tabiat âleminde tek bir hakikat vardır. Tabiat âleminde tedricî olarak sürekli kendini yenileyen cevher sayesinde tek bir hakikatten farklı ontolojik düzeylerin neşet ettiği bir yaratılış zinciri meydana gelir. R. Avens'in de ifadesiyle Sadrâ'nın varoluşsal hareket anlayışında mahiyet sabit kaldığından âlem evrim geçirmemekte, sadece farklı varlık seviyelerinde yükselmektedir. Varlık düzeyi yoğunlaştıkça varoluştaki derece de güçlenerek varlığın etkinliği ona göre artış göstermektedir.¹⁶⁶ Bu nedenle Sadrâ'nın varoluşsal tekâmül anlayışında, modern evrimci anlayışta olduğu gibi bir alttaki türün yok olmasıyla üsttekinin vücûda geldiği biyolojik anlamda türlerin zincirleme dönüşümü yoktur. Zamana bağlı niceliksel bir

166 Roberts Avens, "Theosophy of Mulla Sadra", *Hamdard Islamicus*, v. 9 (1986): 4.

değişimden ziyade varoluşsal ve niteliksel bir gelişimi savunan Sadrâ'nın sisteminde varlıklar sahip oldukları vücûdun yoğunluğuna göre mertebeler oluştururlar.¹⁶⁷

Hasılı, Sadrâ'nın varlık felsefesi, vücûdun asıl olduğu ilkesinden hareketle İslâm felsefesinde bir paradigma değişikliğine sebep olmuştur.¹⁶⁸ Nitekim vücûdun birliği ve teşkikî bu temel ilkenin peşi sıra gelerek sistematik bir varlık felsefesi ortaya koymaktadır. Hareket-i cevherî teorisi ise fizik ile metafizik arasında bağdaşık muhkem ve mazbut bir bağ kurarak Sadrâ'nın varlık felsefesine anlam kazandıran evrimsel ve varoluşsal bir hareket olarak kendini izhar etmektedir. Nitekim bu harekete göre tek yönlü ve tekâmül esasına göre hareket eden her maddî varlık, bir hedefe sahip olup bu hedefe ulaşmak için kendi özünde ve derununda yatışmaz ve cevval bir dönüşüm halindedir. Aynı zamanda Sadrâ'nın kozmolojisine de kaynaklık eden bu hareket anlayışı, varlık âlemindeki derecelenme ve kainâtın mebde' ile meâdi

167 Açıkgeç, "Molla Sadrâ", 262; Kavşut, *age*, 197. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ* adlı eserinde insanî suretin tekâmülünün diğer türlerden farkına dikkat çeker ve Sadrâ'nın tekâmül anlayışında "alttaki türler fert olarak değil, tür olarak bir üsteki türe dönüşebilir" der. Örneğin maymunun birey olarak değil fakat tür olarak insana dönüşebileceğini söyleyen Fazlur Rahman'ın bu iddiasını yakın zamanda yazdığı "el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Kelâmî-Felsefî Düşüncesi" adlı doktora tezinde ele alan Muhammet Sait Kavşut, söz konusu iddianın geçersizliğini savunur. Konumuzla doğrudan alakalı olmadığı için üzerinde uzunca durmaya gerek duymadığımız bu meselede Kavşut her ne kadar Sadrâ'da biyolojik veya aktüel evrimin olmadığı hususunda isabet etmiş olsa da, Fazlur Rahman'ın söz konusu ifadelerini doğru yorumlamadığı kanaatindeyiz. Zira Fazlur Rahman, "fertler değil türler -tür olarak- bir üst türe evrilebilir" şeklindeki ifadeleriyle bir türün diğer bir türe dönüşümü anlamında türlerin mutasyon veya aktüel bir evrim geçirebileceğini veya maymunun tür olarak dahi olsa insana dönüşebileceğini iddia etmemektedir. Demek istediği, Sadrâ'nın varlık anlayışında, türlerin bir mertebelenme şeklinde dizildiğidir, alt bir türün evrim geçirerek üstteki türe dönüşmesi değil. Nitekim Kavşut'un aktardığı pasajın hemen altında Fazlur Rahman, bir türün kendi içinde kaldığını ve bir hayvanın kendi türünün ötesine çıkamayacağını söyler. Bu durumda Fazlur Rahman'ın aynı pasaj içerisinde birbiriyle çelişiyor gibi görülen ifadelerinin sahilliği bir tarafa, birey olarak evrilemeyen bir türün bütün halde bir üst varlık düzeyine nasıl çıkacağı da ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Fazlur Rahman'ın ilgili ifadeleri ve Kavşut'un bu ifadelere getirdiği yorumları karşılaştırmak için bkz. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, 257-258; Kavşut, *age*, 190-196; Sadrâ'nın tekâmül anlayışı hakkında Sadrâ'nın *Esfâr*'daki ilgili bölümlerin tercümesini de içeren daha detaylı bir araştırma için bkz. Açıkgeç, "The Evolutionary Causal Process A Textual Analysis of Sadrâ's Physics in the Asfar, The Sixth Art, Ch. 18": 249-270.

168 Sadrâ'nın söz konusu teorisiyle gerçekten bir paradigma değişikliğine sebebiyet verip vermediğini anlamak için Sadrâ öncesi İslâm filozoflarının varlık/vücûd kavramını nasıl yorumladıkları ve Sadrâ'nın vücûdun asıl olduğu iddiasının ne anlama geldiği iyi bilinmelidir. Zira Sadrâ İslâm felsesine hâkim olan Aristoteles metafiziğinde eşyayı var olan şeyler (mevcudât) üzerinden tecrübe etmek yerine yegâne hakikat olan vücûdun faaliyetleri olarak görür. Meşşâî filozofların varlığın kavramı ile hakikati arasındaki ayrımı yapamadıklarını söyleyen Sadrâ vücûdun kavram olarak apaçık olmasına rağmen hakikatının ise son derece saklı ve irfânî bir tecrübe yaşamaksızın aklın tek başına idrak etmesinin mümkün olmadığını savunur. Yukarıda Sadrâ'nın varlık öğretisinin dayandığı temel ilkeler altında bunun ne anlama geldiğini izah etmeye çalıştık. Bu konuda detaylı ve mukayeseli okumalar için bkz. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 107-109, 129-170; Seyyed Hossein Nasr, "Existence (wujûd) and Quiddity (mahiyah) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, c. 29, s. 4 (Aralık 1989):409-428; Kalın, *Varlık ve İdrak*, 87-97.

arasındaki serencama da bütüncül bir açıklama getirerek onun varlık dairesinin başı ile sonunu birleştirmektedir.

3. TARİH BİLİNCİNİN TEŞEKKÜLÜNDE ZAMAN ÖĞRETİSİ

3.1. Düşünce Tarihinde Zaman Öğretisi

İnsanoğlunun doğumundan ölümüne dek kayıtlı olduğu zaman, düşünce tarihinde problem olarak çok köklü bir geçmişe sahiptir. Kayıtlı olduğu zamanın ve dolayısıyla sonlu olmanın bilincini taşıyan tek varlık olan insanın en büyük özlemlerinden biri, sonsuzluğa ve ölümsüzlüğe ulaşma arzusudur. İnsanoğlu, tarihin en kadîm dönemlerinden itibaren dinmek bilmeyen bu özlemiyle zamanın üstündeki sır perdesini aralamaya çalışmıştır. Bu çabanın sonucu olarak zaman mitolojiden dine, felsefeden bilime kadar her alanda zihinleri meşgul eden bir problem olmuştur. Bu anlamda zamanı tanrısal bir güç veya Tanrı'nın yarattığı ilk varlık olarak görenler olduğu gibi çok tanrılı toplumlarda onu ezeli ve ebedi bir tanrı olarak kabul edenler de vardır.¹⁶⁹ Zaman kavramının düşünce tarihinde geçirdiği problematik dönüşümleri kısaca ele aldığımız bu başlık altında zaman meselesinin tarihsel seyrinde önemli bir yere sahip olan ve Sadrâ'nın zaman öğretisinin arka planında etkisi muhtemel olan isim ve yaklaşımlar seçilmiştir.

Düşünce tarihinde zaman hakkında ortaya konulan ilk mülâhazalar, güneşin hareketlerine veya ayın değişen şekillerine bağlı olarak yapılmış ve bu bağlamda zamanın durmadan kendini tekrar eden döngüsel bir yapıda olduğu düşünülmüştür. Nitekim eski Mısır, Mezopotamya, Çin ve Hint toplumlarında sonsuz olan aynının kendini sürekli bir biçimde tekerrür etmesi anlamında döngüsel/dairesel zaman inancı hâkimdir.¹⁷⁰ Söz konusu toplumlar, günlük yaşamda işlerini düzenlemek için zaman kavramını somut nesneler üzerinden daha çok kültürel bir biçimde kullanmışlardır. Başka bir ifadeyle bu toplumlarda zaman kavramının bizzat kendisi ile zamanda olup

169 Örneğin Mısır, Mezopotamya, Hint ve Çin uygarlıklarında zaman kutsanan yüce bir varlık olarak görülürken eski İran'da "Zurvan", antik Yunan'da "Kronos", tanrı olarak kabul edilir. Bkz. Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 21-42; Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştiliğin Temel Öğretileri", (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2019), 106.

170 Topakkaya, *age*, 21-46.

bitenler arasında bir ayrım söz konusu değildir. Bu nedenle adı geçen toplumlarda felsefî açıdan soyut zaman kavramının var olduğu ve zamanın mahiyeti ve hakikatine dair bir mülâhazanın mevcut olduğu söylenemez.

Felsefî açıdan zaman tasavvurlarına geçmeden önce antik Yunan ve kadîm İran mitolojilerinde güçlü bir imgeye sahip olan zaman algısına kısaca değinmekte fayda var. Yunan mitolojisinde zamanla ilgili yaygın olan iki önemli kavramdan söz edilmelidir. Bunlardan ilki olan *Kairos*, en uygun zamanın kollanması ve uygun zamana göre davranılması, daha uygun bir ifade ile zamanın niteliği için kullanılırken, *Kronos* zamanın niceliksel özelliğini ifade etmek ve zamanı ölçmek için kullanılan bir tabirdir.¹⁷¹ Yunan Mitolojisinde zamanın babası olarak kabul edilen *Kronos*, Gaia ve Uranüs'ün son çocuğu olup kendi çocuklarını yutan, çıplak, yaşlı, kel kafalı, sakallı ve kanatlı omuzlara sahip olan korkunç bir varlık olarak tasvir edilir.¹⁷² Kozmolojik zaman olarak da bilinen *Kronos*'un bu mitolojik tasviri, zamanın yarattığı her şeyi yok etmesiyle izah edilmektedir.

Kadîm İran düşüncesine gelince, mitolojik ve dinî unsurların iç içe geçtiği zaman tasavvurunu belirleyen en önemli kavram “*Zurvan*”dır. Sınırsız zaman anlamında kullanılan *Zurvan*'ın kökeni Zerdüştiliğin kutsal kitabı *Avesta*'ya dayandırılrsa da, daha çok Sasaniler döneminin teoloji ve kozmolojisinde hâkim bir öğreti olarak bilinmektedir.¹⁷³ *Zurvanizm* diye tabir edilen *Zurvan* öğretisi, Zerdüştiliğin sonraki dönemlerinde yaşanan katı düalist eğilimlere bir tepki mahiyetinde tek tanrılı bir arayış olarak zuhur eder. Buna göre iyilik tanrısı olarak bilinen *Ahuramazda* (*Ohrmazd*) ile kötülük tanrısı *Ehrimen*'in (*Angre Mainyu*) ikiz potansiyel olarak aynı kaynaktan çıkmaları gerektiği düşüncesinden hareketle bu iki tanrının üstünde yer alan,

171 Topakkaya, *age*, 104-105.

172 Mitolojik olsa da antik Yunan'ın zaman düşüncesinin temelinde önemli bir yeri olan *Kronos* efsanesi, Hesiodos'un mitolojik tanrıları anlattığı *Theogonia* eserinde kısaca şöyle anlatılır: *Kronos*, gökyüzü tanrısı olan *Uranüs* ile yeryüzü tanrısı *Gaia*'nın beş erkek ve altı kızdan sonra doğan on ikinci ve son çocuklarıdır. Baba *Uranüs*, elli kol ve bacaklı (*kyklops*) çocuklarından korktuğu için onları her seferinde toprağın dibine (*Gaia*'nın bağırsaklarına) atar. Anne *Gaia*'nın bu duruma son verme planı en küçük çocuk *Kronos* tarafından icra edilir ve Baba *Uranüs*, *Gaia* ile ilişkiye girerken annesinden aldığı orakla *Kronos* tarafından hadım edilir. Böylece *Kronos*, gökyüzünü yeryüzünden ayırır ve gökyüzünün hâkimi olur. Ancak o da babası gibi bir akibete uğrama korkusuyla bütün çocuklarını yutar. Annesi *Rhea*'nın hilesiyle yutulmaktan kurtarılan son çocuk *Zeus*, babası *Kronos*'u tahtından indirerek sürgüne gönderir. Hesiodos, *Theogony*, ed. M. L. West, (Oxford: Oxford University Press, 1966).

173 Mehmet Alıcı, *Kadîm İran'da Din*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012), 237-249.

yaratılmayan ve ezeli-ebedî bir Tanrı olmalıdır.¹⁷⁴ Bu anlamda Zurvan kavramının bir öğreti haline gelerek kadîm İran düşüncesinin zaman tasavvurlarını tayin ettiği söylenebilir.¹⁷⁵

Zamanın kavramsal boyutu ve metafizik açıdan mahiyetine dair ilk tartışmalar antik Yunan filozoflarında görülür. Mitolojiden felsefeye geçiş süreci olan Sokrates öncesi dönemde zaman, daha çok hareket ve değişimle ilgili tartışmalarda bahse konu olur. Bu tartışmalarda öne çıkan iki temel iddiadan ilki, evrendeki “oluş”u ve değişimi yegâne gerçeklik kabul eden Herakleitos tarafından savunulurken, ikinci iddia hareketi ve değişimi bir yanılısma olarak gören Elea Okulu temsilcileri Parmenides ve Zenon tarafından benimsenmektedir.¹⁷⁶ Söz konusu filozoflara ait düşünceler, Platon ve Aristoteles’in eserlerinde geçen küçük notlar şeklindeki fragmanlar ve şiirler yoluyla bize ulaşsa da, bu fikirlerin felsefe tarihinde zamanın mahiyetine dair esaslı bir tartışmanın fitilini ateşlediği söylenebilir.

Başta hocası Sokrates olmak üzere kendinden önceki düşünürlerin fikirlerinin taşıyıcısı da olan Platon; zamanı doğrudan ve müstakil bir problem olarak görmese de, onu evrenin yaratılışı, hareket ve değişim meseleleri bağlamında ele aldığı görülür. *Timaeus* adlı diyalogunda evrendeki oluşun ancak zaman içinde anlaşılabileceğini söyleyen Platon’a göre zaman, sonsuzluğun bir gölgesi ve resminden başka bir şey değildir.¹⁷⁷

174 Meçin, “Zerdüştiliğin Temel Öğretileri”, 105-109.

175 Zerdüşti din adamlarının diliyle anlatılan mitolojik bir hikâyeye göre Zurvan/Zaman her şeyden önce var olan bir tanrı olup henüz hiçbir şey yokken gökleri, yeri ve yerin içindeki tüm varlıkları yaratmak için bir oğlu olmasını istedi. Bu isteğini gerçekleştirmek için 1000 yıl süreyle verdiği fidye ve kurbanlar sonuç verir ve Ahuramazda rahime düşer. Fakat bu sürede Ahuramazda’nın gerçekten doğup doğmayacağına dair bir şüphe hâsıl olur. Bu şüphe sürecinde yaşanan tereddüt ve düzensizlik nedeniyle Ehrimen rahme düşer. Zurvan, rahimde vücûda gelen bu iki varlığı fark ettiğinde ilk doğan çocuğunu dünyaya hâkim kılacağını söyler. Zurvan’ın bu düşüncesinden haberdar olan Ahuramazda ve Ehrimen’in mücadelesi daha rahimdeyken başlar. Ehrimen, ikizi Ahurmazda’ya dünyanın hükümdarlığını kaptırmamak için rahmi yararak Ahuramazda’dan önce doğar. Fakat Zurvan, sancılı bir doğum/yaratılışın ardından doğan bebeğini gördüğünde beklediği nuranî yüzü görmez ve büyük bir hayal kırıklığı yaşar. Zurvan, daha önce verdiği söz gereği dünya egemenliğini 9000 yıl boyunca Ehrimen’e verir. 9000 yılın ardından dünya egemenliğini, ebedî olarak muzaffer olmak üzere Ahurmazda’ya verir. Baba Zurvan’dan bu şekilde başlayan yaradılış sürecinde âlem, iki zıt gücün mücadelesine sahne oldu. Böylece Ahuramazda daima iyiliği yaratan tanrı olurken Ehrimen ise her zaman kötülüğü yaratan tanrı oldu. Bkz. Arthur Emanuel Kristensen, *Mazdapereşti Der İran-i Kadîm*, çev. Zebihullah Safa (Tahran: İntişârât-i Hirmend, 1388), 123-124; Meçin, “Zerdüştiliğin Temel Öğretileri”, 107-108.

176 Herakleitos, *age*, 129; Turetzky, *age*, 8-10; Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suat Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 64.

177 Platon, *Timaeus*, çev. E. Güney, L. Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 34d, 37d, 39d.

Aristoteles antik Yunan düşünürleri arasında zamanın mahiyeti üzerine en çok yoğunlaşan ve kendinden sonraki zaman tasavvurlarının şekillenmesinde önemli rol oynayan bir filozoftur. Zaman kavramını daha analitik bir yaklaşımla ele alan Aristoteles, zamanın doğası ve nitelikleri üzerine odaklanır. Zamanın varlığa mı yokluğa mı ait bir kavram olduğunu soran Aristoteles'e göre geçmiş ve gelecek, zamanın birer boyutu değil, aslında yok hükmünde olan birer parçalarıdır. Bu anlamda Aristoteles'e göre zaman, var olmayan parçalardan meydana geldiği izlenimi verdiğinden varlığa ait değil yokluğa ait bir kavram olmaktadır. Zira geçmiş artık var olmadığından, gelecek ise henüz var olmamış olduğundan zaman, temelde “şimdi” üzerinden anlaşılmalıdır. Şimdi, geçmiş ve gelecek parçaları arasında kendine ait bir sabitesi olmayan bir sınır oluşturduğundan önemli bir işleve sahiptir. Şimdi, her an geçmişe dönüşmeye ve başka şimdiler tarafından yerinden edilmeye hazır bir konumda olduğundan sabit olmaktan uzaktır ve bu haliyle zamanın bir parçası değildir. Ancak “şimdi” geçmiş ve geleceği birbirine bağlamak ve zamanın sürekliliğini sağlamak gibi iki önemli görev üstlenmektedir. Bu nedenle “şimdi” aslında varlığın kendini açtığı tek zaman modudur¹⁷⁸ diyen Aristoteles'e göre zaman, bağımsız bir varlık olarak değil, izafi bir varlık olarak görülmelidir.

Zamanın varlığının ardından zamanın hakikatini/özünü tartışan Aristoteles'e göre zamanın mahiyeti ancak değişimi, yani doğal cisimdeki öncelik ve sonralığı fark etmekle idrak edilebilir. Dolayısıyla doğanın ve zamanın özü değişimdir. Bu değişimin farkına varılmadan her ikisi de kavranamaz. Bu noktada zaman ile hareket arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeken Aristoteles'e göre zaman bizzat hareket değildir, fakat hareketten de uzak olduğu söylenemez.¹⁷⁹ Diğer bir ifadeyle hareket olmadan zaman elde edilemez. O halde zaman, “öncelik ve sonralık bakımından hareketin sayısı” olmalıdır.¹⁸⁰ Aristoteles'in kendi fizik anlayışı üzerinden temellendirdiği ve öncülü hareket olan zaman teorisi, başta İslâm felsefesi olmak üzere kendisinden sonraki 2000 yıllık dönemde hâkim görüş olmayı başarmıştır. Newton'un (ö. 1727) mutlak zaman anlayışına kadar etkisini devam ettiren bu teori, mutlak bir uzayın içerisinde var olan

178 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 217b-218a; Topakkaya, *age*, 114-115.

179 *age*, 218b.

180 *age*, 219b.

ve herkes için aynı sonuçları doğuran bir harekete dayandığı için zaman tasavvurları arasında “nesnel zaman” anlayışı olarak bilinir.¹⁸¹

Düşünce tarihinde zaman problemine dair görüşleri zikredilmeye değer olan bir diğer isim, Hristiyan felsefesinin en önemli isimlerinden biri olan Augustinus’tur. Zamanı teolojik bir perspektifle Tanrı’nın sonsuzluğu karşısında yokluğa doğru giden bir şey olarak tanımlayan¹⁸² Augustinus’un zaman öğretisi değişmez ve sabit sonsuzluğu, sürekli akan ve sabit bir varlığa sahip olmayan sonlu zaman karşıtlığı üzerinden anlama çabası olarak değerlendirilebilir.¹⁸³ Bu anlamda zamanı anlamak için öncelikle sonsuzluğu, sonsuz olan Tanrı ile sonlu olan insan arasındaki ilişkiyi, yani yaratan ile yaratılan ilişkisini bilmemiz gerekiyor.¹⁸⁴ Ona göre hudûs-kıdem problemi de sonsuzluk-zaman arasındaki ilişkinin anlaşılmasından ve aradaki ayrımın net olarak ortaya konulamamasından kaynaklanmaktadır. Tanrı’nın evrenden önceliği, zamansal değil ontolojik bakımdan bir önceliktir. Dolayısıyla zaman meselesiyle ilgili tartışmaların odağındaki “Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu?” sorusu anlamsız bir sorudur.¹⁸⁵ Hareket ile bu hareketin zihindeki ölçüsü olan zamanın birbirinden ayrı şeyler olduğunu savunan Augustinus’un zaman problemine getirdiği açılım Aristoteles’in nesnel zaman anlayışına karşı öznel zamanı savunmasıdır. Ona göre zamanın varlığı harekete bağlı değildir. Zira evrende herhangi bir hareketin olmadığı durumlarda bile zaman, zihindeki varlığını korur.¹⁸⁶ Bir yandan evrenin yaratılışı konusunda zamanın hareketle başladığını savunan Augustinus’un, öbür yandan hareketin olmadığı bir durumda da zamanın varlığını savunması zaman meselesine dair düşüncelerinde kimi tutarsızlıklara yorulabilir. Bununla birlikte zaman problemine dair nihai yaklaşımı *İtirafılar* adlı eserinde şu meşhur ifadelerinden anlaşılmaktadır:

181 Aristoteles zamanı, mutlak bir uzayın içinde var olan ve evrensel sonuçlar doğuran bir harekete bağlı bildiği için, onun zaman anlayışı zaman tasavvurları içinde “nesnel zaman” olarak görülür. Hareketi zaman için öncül bir kavram olarak gören Aristoteles’in zaman anlayışının izafi olmasının yanı sıra aynı zamanda nesnel olarak tabir edilmesinin sebebi zamanın hareket eden bir nesne ile birlikte var olabileceği düşüncesidir. Dolayısıyla bu nesnellik genel geçer veya mutlak anlamında değildir. Bkz. Cenker Oktav ve Osman Caner Taslaman, “Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri” *Kader*, c. 15, s. 3 (2017): 721.

182 Augustinus, Aristoteles, Heidegger, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 45.

183 Topakkaya, *age*, 127.

184 Aristoteles, Augustinus, Heidegger, *Zaman Kavramı*, 45.

185 Augustinus, Aristoteles, Heidegger, *Zaman Kavramı*, 45; Turetzky, *age*, 58.

186 Augustinus, *İtirafılar*, 11, 14, 17.

“O halde zaman ne? Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, biri sorup da ona açıklama yapmamı isterse bilmiyorum. Buna rağmen bildiğimden eminim diyeceğim bir şey varsa o da şudur: Hiçbir şey geçip gitmemiş olsa geçmiş zaman olmaz, hiçbir şey gelecek olmasa gelecek zaman olmaz, hiçbir şey şu an olmamış olsa şimdiki zaman olmaz.”¹⁸⁷

İslâm düşünce geleneğinde ise özellikle imkân ve hudûs epistemolojisiyle ilgili çok erken dönemlerde başlayan münazaraların yanı sıra Tanrı-âlem ilişkisi ve nedensellik gibi meselelerde zaman, tartışmaların seyrini belirleyen önemli kavramlardan biri olmuştur. Kelâm geleneğinde ilk dönemlerden itibaren geliştirilen atomculuk, cisimle birlikte hareket, mekân ve zamanın da atomcu bir perspektiften tanımlanması sonucunu doğurmuş ve zamanın “an” denilen en küçük birimine ulaşıldığında artık bölünmenin olanaksız olduğu savunulmuştur. Bu anlayıştan hareketle kelâm geleneğinde ekseriyetle süreksizlik üzerine kurulu bir kâinat anlayışı hâkim olmuştur.¹⁸⁸ Klasik dönem İslâm filozoflarının zaman anlayışlarına gelince genel anlamda Helenistik filozofların etkisi görülmektedir. Bu dönemde zaman etrafındaki tartışmaları Platon’un *Timaeus*, Aristoteles’in *Fizik* ve Plotinus’un *Enneadlar* adlı eserlerinin zamanla ilgili bölümleri tayin etmiştir. İlk İslâm filozofu kabul edilen Kindî (ö. 873), Aristoteles’in cisim, hareket ve zamanın ayrılmazlığına dayanan öğretisini kabul etmekle beraber zamanın ezelî ve ebedî olduğu hususunda ona karşı çıkar. Kindî’ye göre İslâmî naslarda da vazedildiği üzere ezelî ve ebedî olan sadece Allah’tır. Bu nedenle zaman ezelî ve ebedî olmayıp başı ve sonu olan bir niceliktir.¹⁸⁹ Klasik dönem İslâm filozoflarından Ebu Bekir er-Razî (ö. 925), Aristocu çizgiden farklı bir zaman tasavvuruna sahiptir. Varlık âleminde Tanrı ile birlikte beş ezelî ilkenin varlığına inanan Razî’ye göre bu ilkeler; Tanrı, küllî nefis, heyula, boşluk (halâ), ve mutlak zaman anlamında kullandığı *dehr*dir.¹⁹⁰ Razî’ye göre zaman mutlak anlamda var olup hareketle ontik bir bağı yoktur. Ona göre gök kürelerin hareketi sona erse de özü hareket ve süreklilik olan dehr mutlaklıktır. Razî, savunduğu ezelî ve mutlak zaman

187 *age*, 14.

188 İlhan Kutluer, “Zaman”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013): 111.

189 Kindî, “Kitab fi’l felsefeti’l ûlâ”, “*Resâilü’l Kindî el-felsefiyye*” içinde, thk. Muhammed Ebu Ride (Kahire: Daru’l Fikru’l Arabî, 1950), 49- 58.

190 Antik Yunan ve İslâm düşünce geleneklerinde zaman hakkında benzeri olmayan böyle yaklaşımın köklerinin eski İran inancında yer alan beş ezelî ilkeye dayandığı ve Razî’nin hocası İranşehrî’den esinlenerek böyle bir kanaate vardığı veya Razî’nin bu fikirleri Harran Sabîîlerinden aldığı şeklinde çeşitli yorumlar yapılmaktadır. Bkz. Mehmet Dağ, “Yunan ve İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, s. 2, (1975): 86-87; Hüseyin Karaman, “Ebu Bekir er-Razî’nin “Beş Ezeli İlke” Anlayışının Kaynağı Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 28 (2005/1): 75-91.

anlayışının Platon'un "zaman, ebediyetin hareket eden formudur" düşüncesiyle bağdaştığını savunur.¹⁹¹

Zamanı sayı metafiziğine dayalı felsefesi içerisinde ele alan İhvân-ı Safâ da zamanın sürekli var olduğuna inanır. Pisagoryen sayı mistisizminin yanı sıra Batlamyusçu astronomiden de esinlenen İhvân, tekil sayıların insanın zihninde tümel bir sayı kavramı oluşturması gibi, ardı sıra gelen gece ve gündüz gibi zaman cüzlerinin de insan zihninde tümel bir zaman formunu oluşturduğunu söyler.¹⁹²

İbn Sînâ ise Aristoteles'in "öncelik ve sonralık bakımından hareketin sayısı" şeklindeki zaman tanımını kabul ederek zamanın ancak hareketle idrak edilebileceğini savunur. Aristoteles'i takiben izafî bir zamanın varlığına inanan İbn Sînâ, maddenin zaman ve hareketle birlikte sonsuz olduğunu ancak Tanrı'nın zaman ve hareketten zamansal değil özsel (zâtî) olarak mukaddem olduğunu savunur. Zamanın kendi başına kaim bir varlık değil, hareketle var olan ve yok olan bir varlığı olduğunu söyler.¹⁹³ İbn Sînâ'nın bu yaklaşımıyla Aristocu bir zaman anlayışına sahip olduğu açıktır. Bununla birlikte kendi dönemindeki zaman tartışmalarını da gündemine alan İbn Sînâ, hem zamanın bir varlığının olmadığını savunanlara hem de zamanı kendi başına kaim mutlak bir cevher olarak gören tabiatçı filozoflara eleştiriler getirir.¹⁹⁴

İslâm düşünürleri arasında zaman problemiyle özel olarak ilgilenen ve Meşşâî çizgiden farklı bir zaman tasavvuruna sahip olan önemli isimlerden biri de Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'dir. Ebü'l-Berekât (ö. 1152) Aristoteles ve takipçilerinden farklı olarak zamanı hem fizik hem de metafizik bir problem olarak görür. Zamanın varlığının harekete bağlı izafî bir varlık olmadığını savunan Bağdadî'ye göre, hareketin olmadığı durumlarda da zaman var olduğundan zaman, zihnî değil aynî bir varlıktır. Zaman hareketle ve hareketsizlikle ölçülmez, bilakis hareket zamanla ölçülür. Çünkü zamansal bilinç, hareket bilincinden öncedir. Aristoteles'in savunduğu gibi zamanın hareketi değil, varlığı ölçtüğünü öne süren Bağdadî, zaman ile varlık

191 Ebu Bekir er-Razî, "Ebu Bekir er-Razî ile Ebu Hatim er-Razî arasında geçen tartışma", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 90-91.

192 İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-ı Safâ*, (Beyrut: Darü's-Sadr, 1957), II: 17-18.

193 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, I: 148-159; Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIX (1973): 112-113.

194 İbn Sînâ'nın zaman anlayışı ve söz konusu eleştirilerin detayları için bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 292-314.

arasında zorunlu bir ilişkinin varlığına işaret eder.¹⁹⁵ Her maddi varlığın doğasında bir zamanlılık olduğunu söyleyen Bağdadî'nin bu yönüyle Molla Sadrâ'nın zaman anlayışı üzerindeki etkili olduğu söylenebilir.

Zaman problemi konusunda özgün fikirleriyle Molla Sadrâ'nın zaman anlayışını etkileyen bir diğer İslâm düşünürü olan İbnü'l-Arabî ise zamanın kendi başına kaim ve gerçek bir varlığa sahip olmayan zihinsel bir araç olduğunu kabul etmektedir. Ona göre zaman, feleklerin hareketlerinin kat ettiği vehmî müddete karşılık gelmektedir.¹⁹⁶ Bu yaklaşımıyla İbnü'l-Arabî, Meşşâî filozofların yanı sıra Ebu Bekir Razî ve Ebu'l Berekât el-Bağdadî'den farklı olarak zamanın hareket ve mekânla birlikte aynî/haricî bir varlığının olmadığını ve insanoğlunun vehminden kaynaklandığını savunur. Bununla beraber zamanı mekân, cevher ve araz-form ile birlikte tabiatın dört temel unsuru arasında sayan İbnü'l-Arabî, dünyada zuhûr eden her şeyin bu dört temel unsurdan müteşekkil olduğunu söyler. *Vahdet-i Vücûd* anlayışı içerisinde yorumladığı bu unsurlardan her birinin *cevher-i ferd*'in bir yansıması ve suretinden başka bir şey olmadığını ifade etmekle beraber varlığın birliği (*vahdet*) ile görünür âlemdeki çokluk (*kesret*) arasındaki münasebeti anlamak için zamanın hakikatini anlamının önemine vurgu yapar.¹⁹⁷

Aristoteles fiziği ekseninde gelişen ilk dönem zaman görüşleri, zamanın harekete bağlı veya ondan bağımsız olması üzerinde yoğunlaşır. Düşünce tarihinde zaman problemine dair ikinci dönem ise Newton fiziğine dayalı gelişen evren anlayışıyla başlar. Zamanın harekete değil, hareketin zamana bağlı olduğunu savunan Newton'a göre zaman her türlü hareketten ve evrendeki tüm varlıklardan bağımsız, kendi başına kaim bir varlıktır. Zaman, içinde her şeyin var olduğu ve değiştiği bir kap gibi tasavvur edilir. Evrenin her yerinde, bir düzen içinde değişmeden akan zaman değişen ve meydana gelen olaylardan etkilenmez. Bu nedenle mutlak zamanın izafi ölçülerle ifade edilemeyen bir gerçekliği vardır. Hareket ve değişime bağlı olarak var olan izafi

195 Ebu'l Berekât el-Bağdadî, *el-Mu'teber fi'l Hikme*, (Danışgâh-ı İsfahân, 1373/1994), 35-41; Ebu'l Berekât el-Bağdadî'nin zaman görüşü hakkında daha fazla bilgi için bkz: Mehmet Dağ, "The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Bağdadi with Special Reference to His Concept of Time" (Doktora Tezi, University of Durham, 1970); Kemal Sözen, "Ebu'l Berekât El-Bağdadî'nin Zaman Teorisi", *Dinî Araştırmalar*, c. IV, s.10 (2001): 161-186; Mustafa Çağrı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdadî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 10, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994): 300-309.:

196 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), I: 269, II: 380.

197 Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabî: Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2016), 69-70.

zamanın varlığı ise dünyanın varlığına bağlıdır.¹⁹⁸ Mutlak zamanın, sadece hareket veya değişimden değil, insan zihninden de bağımsız bir varlığa sahip olduğunu savunan Newton, zamanı mekânla birlikte evrenin nesnel bir dayanağı ve aşkın bir gerçekliğe sahip olan mutlak bir varlık olarak görür. Ona göre zaman ve mekân, mutlaklık ve sonsuzluğunu mutlak olan Tanrı'dan almaktadır. Bu anlamda, o zamanın Tanrı ile birlikte ezelî olarak yaratılıştan önce var olduğuna inanır.¹⁹⁹ Gassendi'yle (ö. 1655) birlikte gündeme gelerek Newton mekaniğinin en önemli iddialarından kabul edilen mutlak zaman anlayışı, Descartes (ö.1650) ve J. Locke (ö.1704) gibi düşünürler tarafından da savunulmuş ve Einstein'ın (ö. 1955) izafiyet teorisine kadar süregelen dönemde zamanla ilgili tartışmaların seyrini tayin eden hâkim görüş olmuştur.

Newton sonrası dönemde zaman problemi hakkında zikredilmesi gereken önemli isimlerden biri de Kant'tır. Newton'un maddi dünyadan bütünüyle soyutlanmış mutlak zamanını matematiksel uygulamalar ve yasaların teşekkülüne olanak tanınması yönüyle önemli bulsa da Kant (ö.1804), zamanın öznel ve ideal olduğunu savunarak Newton'un mutlak zaman anlayışına eleştiriler getirir. Nesneleri belli bir yasaya göre düzenlemek için zamanın öznel olmasının şart olduğunu söyleyen Kant, Newton'un mutlak zaman anlayışını eksik bulduğu gibi Leibniz'in (ö. 1716) ilişkisel zaman anlayışını da zamanın en önemli bileşeni olan eşzamanlılığı ihmal ettiği için doğru bulmaz.²⁰⁰ Zaman tasavvurunun her şeyden önce geldiğini söyleyen Kant'a göre zaman diskursif/ampirik bir kavram değil ruhun derinliklerinden kaynaklanan tecrübe öncesi ve sezgisel bir kavramdır.²⁰¹ Zaman, uzay/mekân ile birlikte idrakimizin *a priori* formu olarak deneyimleri düzenleyen bilginin ön koşuludur. Zaman idrakin iç gözü yetisi olarak eşzamanlılık ve ardışıklık algımıza kaynaklık eder.²⁰² Kant'ın zaman kavramına, düşünce tarihinde evrenin yaratılışı ve hareketle ilgili tartışmalarda ele alınan kozmolojik bir problem olmaktan ziyade epistemolojik bir açıdan baktığı ve böylece zaman problemine farklı bir perspektif getirdiği görülmektedir.

198 Turetzky, *age*, 74.

199 Topakkaya, *age*, 152-157; Oktav ve Taslaman, *age*, 722.

200 Turetzky, *age*, 86; Topakkaya, *age*, 174.

201 Topakkaya, *age*, 171,177-179.

202 Topakkaya, *age*, 177-180.

Tarih felsefesiyle meşhur olan Hegel’de (ö. 1831) ise tarihteki gelişmeler zaman içerisinde gerçekleştiğinden, tıpkı idenin mekânda doğa olarak tezahür etmesi gibi dünya tarihi de Tin’in zamanda kendini sergilemesidir.²⁰³ Hegel’e göre zaman boş sezgi suretinde kendini bilince takdim eden kesin varoluş düşüncesidir. Bu nedenle Mutlak Tin, zamanın salt düşüncesini ele geçirip zamanı yok etmedikçe zaman içinde kendini göstermeye mahkûmdur.²⁰⁴ Bu anlamda zaman henüz kendini gerçekleştirmeyen Tin için bir yazgı ve zorunluluk olarak addedilir. Bütün tabiat, tarih ve akıl Tin’in kendini açıklaması ve gerçekleştirmesiyle ortaya çıkarken bu sürecin önemli unsurlarından biri kuşkusuz zamandır. Bu süreçte zaman kavramsal bazda bilinçte, somut anlamda tabiatta, bireysel ve sosyal yaşamda ve hepsinden önemlisi *a priori* anlamda Tin’de kendisini gösterir.²⁰⁵ Hegel’in Tin kavramıyla birlikte ele aldığı zamanı bilincin bir fenomeni olarak gördüğünü ve bu fenomenin gerek tabiatta gerekse bilinçte Mutlak Tin’in bir momenti olarak tezahür ettiğini söyleyebiliriz.

Einstein’ın izafiyet teorisine dayanarak kütle çekimi ve artan hızla birlikte zamanın da değiştiğini ispat etmesi modern fizikte devrim etkisi yaratır ve böylece Newton’un mutlak zaman anlayışı hükmünü yitirir. Einstein, geliştirdiği izafî zaman kuramında ne Aristoteles’in yaptığı gibi hareketi zamana önceler, ne de Newton’un yaptığı gibi zamanı harekete önceler. Einstein’ın izafî zamanı insanın eylemlerinden etkilenip değişebilen ve herkes için farklı işleyen bir özelliğe sahiptir. Einstein’a göre uzay ve zaman, birer algı olup bu algı içinde bulunduğumuz konum ve yaptığımız hareketlere göre şekil alır. Bir cismin hızına ve konumuna göre, zaman hızlı veya yavaş akar. Zaman ve mekânı evrendeki oluşun etkin ve dinamik bileşenleri olarak gören Einstein, zaman kavramı yerine ‘mekân/uzay zaman’ (*space time*) kavramını tercih eder. Bununla zamanı, uzayın üç boyutu yanında bir dördüncü boyut veya koordinat olarak görür ve zaman ile mekân arasındaki ayrılmaz ilişkiye vurgu yapar.²⁰⁶

Modern dönemin ardından, özellikle izafiyet teorisinden sonra, Newton’un fiziğinde iddia edildiği gibi zamanın tek başına kaim bir kavram olmadığı düşüncesi dönemin düşünürleri tarafından kabul görür. Nitekim ‘içsel zaman bilinci’ tanımı ile Husserl

203 G.W. Friedericch Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991), 155.

204 G.W. Friedericch Hegel, *The Phenomonology of Mind*, çev. J. B. Ballie (Londra: Gerorge Allen and Unwin Ltd., 1964), 800.

205 Topakkaya, *age*, 192.

206 Hawking, Mlodinow, *age*, 32-35; Oktav ve Taslaman, *age*, 724.

(ö.1938), bilinci zamanla birlikte, zamanı da bilinçle birlikte ele alarak var olmak için bilinç ve zamanın birbirine muhtaç olduğunu söyler.²⁰⁷ Bergson (ö.1941) ise benzer bir biçimde gerçek zaman anlamında kullandığı ‘süre’yi, akış halindeki evrende meydana gelen niteliksel değişimlerin içinde gerçekleştiği şey olarak tanımlarken sürenin mutlak ve sabit olmadığına, bilinç ve hatırlamayla birlikte bir tekâmüle doğru evirildiğine inanır.²⁰⁸ Heidegger’e (ö.1976) gelince, o var olanın (*Dasein*) varlıkla kopan bağının zaman ile yeniden kurulabileceğini savunarak zaman kavramını varlıkla birlikte ele alır.²⁰⁹

Hâsılı, modern dönem sonrası düşünürlerin Einstein’ın izafî zaman teorisinin etkisiyle mutlak zaman anlayışından uzaklaştıklarını ve zamanın bilinçten bilince, varlıktan varlığa veya başka bir vasıtayla, bir şekilde izafî olduğu görüşünü savunduklarını söylemek mümkündür.²¹⁰ Einstein’ın izafiyet teorisinin bir başka etkisi ise felsefî zamanın artık tamamen fizikî bir kavram halini alması üzerinde müşahade edilebilir. Bu durum Reichenbach’ın (ö.1953) ifadesiyle, zaman probleminin çözümünün bundan böyle ancak matematiksel fizik sayesinde mümkün olabileceği yönündeki kanaati pekiştirmiştir.²¹¹ Başka bir ifadeyle, modern bilimde geline aşama metafiziğe giden yolun fizik ilminden geçtiği, dolayısıyla metafizik ve kozmolojik zamanın fiziksel zaman bir tarafa bırakılarak kavranamayacağı düşüncesini güçlendirmiştir.

3.2. Molla Sadrâ’da Zaman Öğretisi

Aristoteles’in “önce ve sonra bakımından hareketin sayısı” şeklindeki zaman tanımını İslâm filozofları üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Modern felsefede ise Kant’tan sonra zaman, transandantal (*müteâîl, aşkın*) yapısıyla sezgilerimizin a priori biçimi olarak görülürken zamanın genişleyen evrenin dördüncü boyutu olarak tartışılmaya başlaması ise A. Einstein’ın hocası olan Minkowski’ye dayandırılır. Oysa maddî varlıkların mekânsal boyutlarının yanı sıra zamansal bir boyuta da sahip oldukları düşüncesi Minkowski’den yaklaşık üç asır önce Molla Sadrâ tarafından da savunulmuştur. Söz konusu düşüncenin ilk olarak kimin tarafından ortaya atıldığı ve

207 Edmund Husserl, “İçsel Zaman Bilinci”, çev. Doğan Şahiner *Cogito*, s. 11 (1997):18.

208 Topakkaya, *age*, 209, 216-220;

209 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006), 17.

210 Oktav ve Taslaman, *age*, 724.

211 Hans Reichenbach, *The Direction of Time*, (Berkeley: University of California Press, 1971), 17.

iki ismin ortaya attığı dördüncü boyutun bağlam olarak farklı olup olmadığı tartışmasını dışarıda bırakan çalışmamızın bu bölümünde Molla Sadrâ'nın zaman teorisini ele alacağız. Filozofumuzun zamanı ele alırken izlediği sıralamaya uygun olarak öncelikle zamanın varlığına dair görüşlerine yer vereceğiz. Ardından zamanın hakikati; zaman, hareket ve varlık ilişkisi; 'an'ın hakikati ve hudûs-kıdem meselesi gibi alt başlıklarla Sadrâ'nın zaman teorisini detaylı bir biçimde irdelleyeceğiz.

3.2.1. Zamanın Varlığı

Sadrâ başta *Esfâr* olmak üzere birçok eserinde zaman konusunu teferruatlı bir biçimde ele alır.²¹² *Esfâr*'ın üçüncü cildinde kuvve ve fiil meselesini zikrettiği yedinci merhalenin on bir faslını zaman konusuna ayırır. Söz konusu fasıllarda öncelikle zamanın varlığını tartışan Sadrâ, kendisinden önce İslâm felsefesinde zamanın ispatına dair öne sürülen iki delili ele alır. Bu delillere dayanarak zamanın varlığını temellendirmeye çalışan Sadrâ, ardından zamanın hakikatine/mahiyetine dair mülâhazalarını aktarır. Zamanın nasıl bir varlık türüne sahip olduğunu, başka bir ifadeyle varlığını kabul ettiği zamanın aynî mi, yoksa zihnî bir varlığa mı sahip olduğunu tartışır. Zamanın varlığı konusunda Esirüddin Ebherî'nin *el-Hidayetü'l-Esiriyye* eserine yazdığı şerhin ilgili bölümünde ise zaman konusunda filozoflar arasında büyük görüş ayrılığı olduğunu belirtir. Zamanın aynî bir varlığa sahip olduğunu savunanlar olduğu gibi, onun vehmî/hayalî bir varlığa sahip olduğunu iddia edenlerin de bulunduğunu söyleyen Sadrâ ayrıca kimilerinin zamanı cevher olarak kabul ettiğini, kimilerinin ise onu araz olarak gördüğünü ifade eder. Bunun yanında zamanın varlığını inkâr edenlerin de olduğuna dikkat çeken Sadrâ, bu görüşü savunanların delillerini tartışarak çürütmeye çalışır.²¹³ Ona göre başta İbn Sînâ olmak üzere, kendinden önceki filozofların başvurduğu iki delil yoluyla zamanın var olduğu temellendirilebilir. Bunlardan ilki tabiiyyûn dediği fizikçilerin delili, ikincisi ise ilahiyyûn dediği metafizikçilerin delilidir.

212 Bkz. Molla Sadrâ, *Risaletü fi'l-hudûs*, thk. Seyyid Hüseyin Museviyân, (Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1378/1999), 93-116 ; a. mlf., *Şerhu'l-hidayetü'l-Esiriyye*, thk. Muhammed Mustafa Foladkâr, (Beyrut: Müessesetü't Tarihü'l Arabî, 1422), 120-144.

213 Molla Sadrâ, *Şerhu'l-hidayetü'l-Esiriyye*, 120-125.

3.2.1.1. Fizikçilerin Delili

Sadrâ, tabiiyyûn denilen doğa filozoflarının hareketli cisimlerin hızını müşahade etmeye dayanan delili yoluyla zamanın varlığının ispat edilebileceğini savunur. Üç temel varsayımdan yola çıkan bu delilin ilk varsayımına göre, başlangıç ve bitiş noktaları aynı olan iki hareketli nesne beraber hareket etmeye başlayarak aynı mesafeyi kat edebilir ve aynı anda durabilir. Aynı anda hareket eden iki otomobilin bir yolu 100'er km/s hızla geçerek aynı anda varış noktasına varması gibi. İkinci varsayımda ise iki hareketli nesne aynı anda hareket edip aynı anda durmalarına rağmen aldıkları mesafe farklı olabilir. Örneğin iki otomobilden biri saatte 100 km yol alırken diğeri aynı süre içerisinde 50 km yol almıştır. Üçüncü varsayıma gelince birinin hızı 100 km, diğeri 50 km olan iki otomobilden ilki 100 km'lik bir mesafeyi 1 saatte alırken ikinci otomobil ise aynı mesafeyi 2 saatte alabilir.²¹⁴ Bu varsayımlara dikkatle baktığımızda ilk varsayımda zaman ve mekân koşulları eşit olduğundan hareketi herhangi bir şeyle ölçmek mümkün değilken, diğeri iki varsayımdan hareketin iki farklı niceliğe sahip olduğunu anlıyoruz. Diğeri bir ifadeyle ikinci ve üçüncü varsayımda hareket eden iki nesnenin mukayesesinde hareketi belirgin kılan iki farklı ölçüt karşımıza çıkmaktadır. Bu ölçütlerden mekân, ikinci varsayımda izhar olan sürekli/ardışık (*ittisalî*) ve bölünebilen nicelik iken, ikinci ölçüt olan zaman ise üçüncü varsayımdan elde edilen sürekli/ardışık (*ittisalî*) ve bölünemeyen niceliktir.

Sadrâ'nın yorumcuları arasında kabul edilen Mutahharî fizikçilerin delilini yorumlarken, hareketin mekân dışında sahip olduğu diğeri bir boyut olan zamanı şöyle bir örnekle izah etmeye çalışır: Tahran-Kum arasındaki yolu kat eden iki araç aynı güzergâhı takip etmesine rağmen biri söz konusu mesafeyi bir saatte diğeri ise iki saatte almaktadır. İkinci aracın hareket süresi daha uzun olduğundan, hareketinin de daha uzun ve fazla olduğunu varsayarız. Oysa mesafe bakımından her iki araç aynı yolu kat etmiştir. Daha hızlı olan araç, söz konusu mesafeyi daha az bir zamanda katederken, daha yavaş olanı ise daha uzun bir sürede kat etmiştir. Bu gözlem sonucunda hareketin mekân haricinde zaman boyutuna da sahip olduğunu anlıyoruz. İki hareketi mukayese ettiğimizde mesafeleri aynı olan iki hareketlinin yavaş ve hızlılığından zaman boyutuna ulaşırken, zamanı aynı olan iki hareketlinin

214 Mutahharî, *Hareket ve Zaman der Felsefê İslâm*, II: 185-186; krş. Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 115.

mukayesesinden ise mekân boyutuna ulaşıyoruz.²¹⁵ Mutahharî'nin getirdiği bu örnekte iki hareketli arasında sürat dışındaki tüm değişkenleri eşitlemek suretiyle hareketin özünde içkin olan zaman boyutunun daha belirgin bir biçimde ortaya çıktığı görülmektedir.

Zamanın varlığını ispat etmede Sadrâ'nın başvurduğu fizikî delil, İbn Sînâ'nın da başvurduğu bir delil olup bu delil, özünde fizikçilerin tabîî varlıkların hareketlerinin süratini müşahade etmekten yola çıkarak her hareketin mesafe ve zaman olmak üzere iki niceliğe sahip olduğuna dayanmaktadır. Nitekim Sadrâ'nın önde gelen şarihlerinden Sebzevârî, Sadrâ'nın *Esfâr*'da geçen söz konusu delilini yorumlarken delilin özetle hareketin hızlilik ve yavaşlığa dayandığını belirtir. Süratin az zamanda çok mesafe kat etme, yavaşlığın ise çok zamanda az mesafe kat etme şeklinde bilindiğine işaret ederek hızlı veya yavaş her hareketin kendine ait nisbî bir zamanının olduğunu söyler.²¹⁶ Sadrâ'nın bir diğer şarihi Tabatabâî ise İbn Sînâ'nın da zamanı ispat etmede bu delili kullandığını belirterek delili şöyle yorumlar: Her hareket sahip olduğu kendisine özgü zamanla ölçülür ve diğer hareketlerin zamanından ayrılır. Zamanın cismanî varlığın hareketine nispeti geometrik/matematiksel bir cismin (*cismü't-talimî*) doğal bir cisimle (*cismü't-tabîî*) olan ilişkisi gibidir.²¹⁷ Doğal cismin tıpkı geometrik bir şekil olarak müphem olmaktan çıkıp muayyen hale gelmesi gibi, hareket de zaman ile muayyen hale gelmektedir. Sadrâ'ya göre tabiatçı filozoflarının fizikte kullandıkları bu delille zamanın varlığı kanıtlanabilir.

215 Mutahharî, *Hareket ve Zaman der Felsefê İslâm*, II: 187.

216 Hâdî Sebzevârî, *Şerhu Esfârü'l-erbaa*, III: 115, (1. dipnot). Referans gösterdiğimiz eser *Esfâr*'ın 9 ciltli, 1981 Beyrut, Darü'l İhyaü't-Turas baskısı şerhli nüshasıdır. Söz konusu nüsha Sadrâ'nın şarihlerinden Hâdî Sebzevârî, Molla Alî-i Nûrî, Ali Müderris-i Tebrîzî, İsmâil b. Semî-i İsfahânî, Muhammed b. Ma'sûm Alî-i Heydecî ve Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin yazdığı hâşiye ve şerhleri de dipnot şeklinde ihtiva etmektedir. Yapılan her bir şerhin kime ait olduğunu belirtmek için dipnotun sonuna şarihin isminin ilk harfi rumuz olarak kullanılmıştır. Örneğin Sebzevârî için “س”, Tabatabâî için “ط”, Nurî İsfahânî için “ن” harfi kullanılarak şerhin sahibine atıfta bulunulmuştur.

217 Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Şerhu Esfârü'l-erbaa*, III: 115, (2. dipnot). Cisimleri sınıflandırırken birçok düşünür iki tür cisim olduğunu savunur. Bunlardan eni, boyu ve genişliği belli olan veya üç boyutu ölçülebilenleri *cismü't talimî*; belirgin bir boyutu olmayan cisimleri ise doğal cisim olarak adlandırırlar. Sadrâ, zaman ile hareket arasındaki münasebeti bu iki cisim türünün birbirlerine olan münasebetine benzetir. Bkz, *Esfâr*, III: 110, 132, 140, IV: 14, 16.

3.2.1.2. Metafizikçilerin Delili²¹⁸

Sadrâ'ya göre zamanın varlığına dair öne sürülebilecek ikinci delil ise metafizikçilerin daha çok hudûs ve kıdem problemi için kullandıkları delildir. Söz konusu delil şöyle formüle edilir: Hâdis olan (sonradan meydana gelen) her varlığın yokluğu üzerinden bir zaman geçmiştir. Başka bir ifadeyle her hadîs varlık, kendisinden önce var olan başka bir varlık ile mesbuktur/öncelenmiştir. Bu öncelik, “bir”in “iki”ye önceliği ya da “baba”nın “çocuk”a önceliği gibi bir öncelik değildir. Çünkü birin ikiyle veya babanın çocukla aynı anda bulunması mümkündür. Oysa bu “öncelik”, “sonralık”la bir araya gelmeye asla kabil değildir. Bu öncelik aynı zamanda varlıktan önceki yokluk gibi bir durum da değildir. O halde her öncelik ile ona nispet edilen sonralık arasında sayısız “önce” ve “sonra” gerçekleşir ve bu öncelik ile sonralık silsilesi hiçbir sınırdan durmaz. İşte o öncelik, özü itibarıyla sonralığa dönüşmeye kabil olmayıp zamanı var eden kaynaktır.²¹⁹ Başka bir ifadeyle, bu delile göre her hâdis kendisine göre bir önceliğe sahip olan yani mukaddem olan başka bir şeyden sonra meydana gelir ki bu öncelik ile sonralığın bir araya gelmesi asla mümkün değildir. Örnek olarak 19. yüzyılda yaşayan insanlar 21. yüzyılda yaşayan bizlere göre bir önceliğe sahiptirler. Bu öncelik zamansal bir önceliktir. Çünkü yirminci yüzyılda yaşayan insanlar bizim varlığımıza göre ‘önce’ olan yokluğumuzla aynı zamanda yaşamaktaydılar. Bu nedenle bu öncelik ve sonralık zincirlemesi hiçbir sınırdan ve hiçbir zamanda durmaz. Sadrâ buradan şu sonuca varır: Sabit olamayan özü sürekli yenilenme ve ortaya çıkmadan müteşekkil bir hüviyete sahip olan zaman, ardışık ve kesintisiz hareketlerin varlığına paralel bir biçimde vardır.²²⁰

Metafizikçiler (*ilahiyûn*,) zamanın çıkarsandığı öncelik (*takaddüm*) ve sonralığı (*taahhur*) izah ederken öncelik ve sonralığın zamansal olanı dışında başka türleri de olduğunu belirterek zamansal olanının diğerlerinden farkını ortaya koymaya çalışırlar. Onlara göre tam sebebin (*ilelû't-tamme*), sonucuna olan önceliği gibi nedensel öncelik, bir sayısının iki sayısına olan önceliği gibi tabîi öncelik ve üstünlüğe dayalı öncelik gibi öncelik-sonralık türleri bulunmaktadır. Bunlardan biri de zamansal önceliktir.

218 Sadrâ bu delilin müdafilerine “ilahiyûn” demektedir. Fakat İslâm düşünce geleneğinde ilahiyât ilmi ekseriyetle metafizik olarak kabul edildiğinden, biz burada kelâmcılar veya teologlar demek yerine delilin içeriğini ve önceki delil ile farkını belirgin kılmak için metafizikçiler olarak çevirmeyi daha uygun gördük.

219 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 115-116; a. mlf., *Risaletü fi'l-hudûs*, 94.

220 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 115-116;

Zamansal önceliğe örnek olarak her hâdisin yokluğunun varlığından önceliği verilebilir. Zamansal öncelik-sonralığın diğer öncelik-sonralık türlerinden farkı “önce” önce olması bakımından “sonra” ile sonra olması bakımından bir araya gelmesinin imkânsız olmasıdır.²²¹ Örneğin bugünden önce olan dün, dün olması bakımından bugünle aynı zamanda bulunamaz. Aynı şekilde dünden sonra olan bugün, düne olan “sonralık” nispeti bakımından dün ile aynı zamanda bulunamaz.

Yukarıda zikrettiğimiz her iki delilde de Sadrâ’nın zamanın hareketle olan zorunlu münasebetine ve tabîyetine vurgu yaptığı ve zamanı aynî ve müstakil bir varlık olarak görmediği anlaşılmaktadır. Seyyal cismin iki analitik arazi olarak kabul ettiği hareket ve zaman sadece zihinde yekdiğerinden ve cisimden ayrılır. Bu perspektifte hareket, hareket eden ve zaman aynı şey olup tek bir varlıkla vardılar. Yani seyyal cismin varlığı, hareket ve zamanın bizzat varlığıdır. Ona göre zaman, aynî ve müstakil varlığa sahip olmadığı gibi bütünüyle vehmî veya yanılısamadan ibaret olan mevhum bir varlık da değildir. Belki zaman, aynî bir zemin ve kaynaktan çıkarsanan zihnî bir varlıktır.²²² Zaman ölçülen harekete karşılık gelir. Bu ölçüm ise dış âlemde değil zihinde gerçekleşen bir işlem olduğundan, zamanı dış âlemde aramak anlamsızdır. Fazlur Rahman’ın da ifade ettiği gibi, Sadrâ’ya göre zamanın doğası üzerine biraz eğilen her gözlemci onun kendi zihni dışında herhangi bir gerçekliğe sahip olmadığını görür. Zaman siyah veya beyaz gibi nesneyi dışsal olarak niteleyen bir nitelik olmayıp belki zihnî itibarla ortaya çıkar. Bu nedenle o harici olarak bir varlığa sahip değildir.²²³ Görülüyor ki Sadrâ eşyanın haricî arazlarından görmediği zamanın hareketten ayrı ve müstakil bir varlığının da olmadığını savunmaktadır. Ona göre zaman eşyanın analitik arazlarından olup sadece zihinde ve zihinsel analitik yoluyla ancak arız ve maruz olma durumu gibi hareketten ayırt edilebilir. Dış âlemde ise tek bir varlıktan başkası yoktur. Zaman, mekân ve mesafe tek bir varlıkla vardılar.²²⁴ Dakik bir ifadeyle zihinsel yapımızın dışında bir gerçekliğe sahip olmayan zaman, fiziksel realiteye yerleştirdiğimiz bir kategori veya çerçeve olarak tabir edilebilir.²²⁵

221 Mutahharî, *Hareket ve Zaman der Felsefê İslâm*, 190.

222 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 141; Abbas Şeyh Şuâî, “Mutalaâ-yı Tatbikî Derbar-ı Zeman der Felsefê Aristo ve Hikmet-i Mûteâliye”, *Hiredname-ı Sadrâ*, s. 23 (Bahar, 80): 64.

223 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 109.

224 Yezdî, *age*, II: 172.

225 Kalın, “From the Temporal Time to the Eternal Now”, 20.

Zamanın zihnî bir varlığa sahip olduğunu savunurken kastettiği zihnî varlığın mevhum bir varlık olmadığının altını çizen Sadrâ'nın zihnî varlıktan tam olarak ne kastettiğini anlamak için bu ifadeyi biraz açmakta yarar var. Varlığı aynî-zihnî olarak sınıflandırmak İslâm filozoflarına özgü bir tasnif biçimidir. Özellikle Fahreddin er-Râzî ve Nasıruddin et-Tûsî'den sonra İslâm felsefesinde bağımsız bir mesele olarak ele alınan bu konu Molla Sadrâ'nın varlık eksenli düşüncesinde de geniş bir biçimde yer alır. Sadrâ'ya göre varlık dış âlemde tek bir hüviyete sahiptir. Fakat eşyanın insan zihninden bağımsız ve nesnel olan haricî/aynî varlığının husûlî bilgilerle veya kavramsal analiz yoluyla zihinde vücûda gelen ve sübjektif olan başka bir varlığı vardır. Zihnî veya ilmî varlık dediği bu varlık, eşyanın aynî/haricî varlığının zihin tarafından tasavvur edilmesiyle hâsıl olmaktadır. Fakat zihnî varlık soyutlandığı aynî varlığın hakikatinden farklı bir varlığa sahip olmayıp aynı varlığın iki farklı bakış açısından görülen yegâne gerçekliğidir. Sadrâ'ya göre soyutlanan zihnî varlığın (*el-vücûdu'l-intizâî*) gerçek varlıkla (*el-vücûdu'l-hakîkî*) olan ilişkisi “insanlık”ın bir insanla olan ilişkisi gibidir.²²⁶ Bir şeyin dış âlemde var olmasının anlamı, o şeyin kendine özgü eser ve etkileri olan bir varlığa sahip olmasıdır. Bir şeyin zihinde olmasının anlamı ise o şeyin sadece nefiste ve idrak yetisinde bulunması demek değildir. Aksi halde nefiste bulunan bilgi ve kudret gibi nitelikler, bilgi ve kudret sahibi kişiler için salt zihnî varlıklar olacaktır.²²⁷

Sadrâ eşyanın kavram ve gerçekliği arasındaki ayrıma dayanan aynî-zihnî varlık ayrımı konusunda zihnî varlığa da ontolojik bir varlık statüsü verirken, aynı zamanda zihnî varlığın vücûdun kokusunu duymamış olan mahiyetler gibi olmadığını savunmaktadır. Zira hatırlanacağı gibi, Sadrâ'da mahiyet, varlığa tâbî olarak zihinde meydana gelen varlığın farklı tarz ve özelliklerinden başka bir şey değildir. Zihnî tahlil düzeyinde mahiyet varlıktan önce iken, eşyanın gerçeklik düzeyinde ise varlık mahiyetten öncedir. Zira kavramsal hükümlerin kaynağı olan zihin sadece eşyanın genel niteliklerini idrak edebilir. Örneğin bir dağ düşündüğümüzde, dağın dış dünyadaki somut varlığını ispat etmeksizin o dağı zihnimizde canlandırabiliriz. “O var mıdır?” sorusunu sormadan onu ele alıp açıklayabiliriz. Herhangi bir biçimde varlık

226 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 255; a. mlf., *et-Tasavvur ve't-Tasdik*, (Kum: İntişarat-ı Bidar, 1371/1992), 1-6.

227 Molla Sadrâ, “Asaletu Ca'li'l-vucûd”, *Mecmu'ât-ı resâilî felsefî-yi Sadr el-Müteellihîn* thk. Hamit Naci İsfahânî, (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1375/1996), 191; a. mlf., *et-Tasavvur ve't-Tasdik*, 2; Kalın, *Varlık ve İdrak*, 97.

bulmamış mahiyetin ise aslında bir mahiyet olduğu başka bir ifadeyle var olduğu söylenemez.²²⁸ Sadrâ mitolojik Anka kuşu gibi dış âlemde var olmayan nesneleri zihnî düşünemediğini, bu nesneler hakkında örneğin “Anka uçuyor” veya “bir üçgenin iki açısının toplamı diğer açısına eşittir” gibi yargılarda bulunabildiğini ve bir nesnenin birkaç örneğinden yola çıkarak o nesne hakkında genellemelerde bulunabildiğini söyleyerek zihnî varlığa ontolojik bir statü kazandırmaya çalışır.²²⁹ Bu nedenle zihnî varlığın da aynî varlıktan soyutlanan (*intizâfî*) bir varlığı olduğunu söylese de, Sadrâ’nın zihnî varlığa mahiyete göre ontolojik anlamda daha üstün bir anlam yüklediği görülmektedir.

Sadrâ’nın varlığı aynî-zihnî olarak ayırması onun varlığı bir bütün olarak ele alan bütüncül yaklaşımına aykırı değildir. Zira ona göre aynı ontolojik kökene sahip olmakla birlikte varlığın iki farklı doğasını anlamak ve bunlar arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için kavramsal düzeyde böyle bir ayrıma gitmek gerekmektedir.²³⁰ Varlığın aynî-zihnî olarak ayırmasını öncelikle varlığın farklı yoğunluk dereceleri üzerinden izah etmeye çalışan Sadrâ, nitekim zihnî varlık²³¹ olarak kabul ettiği zamanın da varlığı yoklukla karışık olan varoluşun en alt derecesinde yer aldığını savunur.²³²

Zamanın varlığını inkâr edenlere karşı öne sürülen yukarıdaki delillere geri döndüğümüzde, bu delillerin zamanın varlığını net bir biçimde ispat etmekten ziyade, hareketli cisimlerin özünde var olan bir niceliğe ve insan zihninin ardışık hareketleri “önce” ve “sonra” diye birbirinden ayırt ederek bir hareketin ve dolayısıyla maddî cismin özünde içkin olan zamansallığa işaret ettiklerini söyleyebiliriz. Nitekim fizikçilerin delili, hareketli cismin hızlılığı ve yavaşlığına dayanarak hareketin özündeki zamanlılığı kestirmeye çalışır. İlahiyatçıların delili ise hudûs ve kıdem temelinden yola çıkıp daimi hudûs ve yenilenmeyle hareketli cismin özünde gerçekleşen ardışık değişimleri önce ve sonra diye isimlendirerek zamansal bir öncelik

228 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 56-59; Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 345; Kalın, *Varlık ve İdrak*, 95-96.

229 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 99, 244, 269-270.

230 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 263; Ahmet Pirinç, “İslâm Düşüncesi’nde Zihni Varlık (Vucud-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirmesi” *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 2 (2014): 133.

231 Molla Sadrâ’nın bilgi felsefesiyle de yakından ilgili olan zihnî varlığa dair daha detaylı ve ileri okumalar için bkz. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 215-218; Açıkgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, 84-91; Ubûdiyet, *age*, I: 178; Kalın, *Varlık ve İdrak*, 90-97; Sedat Baran, “Molla Sadrâ’da Zihnî Varlık”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, c. 4, s. 1 (2018): 169-188.

232 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 151.

ve sonralığın varlığına ulaşır. Oysa “önce” ve “sonra” kavramları bizzat zamansal kavramlar olup ancak zamanın varlığının kabul edilmesiyle anlam kazanabilirler. Kanaatimizce burada problem gibi görülen durum iki sebebe dayanmaktadır: ilki hudûs ve kıdem meselesinin de çözümünde düğüm noktası olan dilin ifade sınırlılığı ile izah edilebilir. İkincisi ise Kant’ın da ifadesiyle her türlü deneyden önce insanda a priori olarak hazır bulunan zaman ve mekân formlarının her türlü algının temel formları olarak işlev görmeleridir. Bu sebeple insan zihni bir şeyi algılamaya çalışırken zaman formunu hesaba katmamazlık gibi bir lükse sahip değildir.²³³ Ayrıca aynî bir varlığa sahip olmayan zamanın mücerret yapısının da onun ontolojik varlığını net bir biçimde ispat etmeyi son derece zorlaştırdığını söyleyebiliriz.

Aslında zamanı ispat etmek için filozoflar deliller öne sürmüş olsalar da onlardan çoğu, zamanın varlığının a priori bir durum olduğuna ve herhangi bir delile ihtiyaç duymadığına inanmaktadırlar. Deliller zamanın varlığını ispat etmek için değil, belki sadece zamanın varlığını fark etmek/idrak etmek içindir. Bu sebeple getirilen delillerin zamanın varlığını ispat etmek yerine, daha çok zamanın mahiyeti üzerinde durduklarını söyleyebiliriz. Nitekim bu hususa dikkat çeken Mutahharî, Fahreddin er-Râzî’nin şöyle dediğini nakleder: “Zaman varlığı zahir, mahiyeti gizli olan bir kavramdır. Bu nedenle zamanın mahiyeti üzerine araştırma yapılmalıdır. Zamanın varlığı bu kadar açık olduğundan dolayı varlığını ispat etmek için bir şekilde onun varlığını varsaymadıkça herhangi bir şey yapamayız.”²³⁴ Belki bu sebepten dolayı Molla Sadrâ’nın da zamanın varlığı konusunda yeni bir şey söylemediği, sadece meseleye dair kendinden önceki yaklaşımlardan özellikle İbn Sînâ’nın düşüncelerinden yola çıkarak zamanın varlığını inkâr edenlerle aynî varlığını savunanlar arasında bir orta yol bulmaya çalıştığı görülmektedir. Çalışmamızın bu başlığı altında Sadrâ’nın insanı çepeçevre kuşatan zamanı hayal ürünü ve zihni bir yanılsama olarak görmeyerek insanın zamanlılık boyutuna işaret ettiğini ve ontolojik bakımdan zamanı zihnî bir varlık olarak kabul ettiğini ortaya koyduktan sonra Sadrâ’nın zamanın hakikatine dair görüşlerini ele alacağız.

233 Kant’ın söz konusu düşüncelerinin detayları için bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 47; krş. Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takyettin Mengüşoğlu (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2007), 80-87; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 308-310.

234 Mutahharî, *Hareket ve Zaman der Felsefê İslâmî*, II: 201.

3.2.2. Zamanın Hakikati

Zamanın varlığı aslında onun hakikatinden çok farklı bir şey değildir. Zira bir şeyin varlığı hakkında konuştuğumuzda onun zihnimizde vukû bulan anlamı ve hâsıl olan sureti onun hakikatine dair bilgimizin eseridir. Dolayısıyla yukarıda ifade edildiği gibi, zamanın varlığına dair ortaya konulan deliller daha çok onun hakikatine ve mahiyetine işaret etmektedir. Bununla birlikte zamanı bir yanılsama olarak gören Elea Okulu mensupları gibi istisnaları dışarıda tutarsak, düşünce tarihinde zamanın varlığı ile ilgili filozoflar arasında ciddi bir görüş ayrılığı yoksa da, hakikatinin ne olduğu konusunda birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Evrenin yaratılışı ve sonu, tabiatın yapısı ve yasaları gibi daha çok kozmolojik ve fizikî tartışmalarda düşünce tarihinde hep gündemde olmasına rağmen zaman, üstündeki esrarlı perdeyle geçmişte olduğu gibi modern felsefede de zihinleri meşgul etmeye devam etmektedir. Zira düşünce tarihinde evrenin sırrını çözmeye yeltenen her düşünürün karşısında zaman çözülmesi gereken en önemli problemlerden biri olarak tebarüz etmiştir. Zamanın varlığını kabul etmekle beraber, hakikati/mahiyetinin bir muamma olduğu birçok düşünür tarafından dile getirilmiş ve hakikati hep merak konusu olmuştur. Günlük yaşamda insanı her yanıyla saran mevcudiyetiyle yokluğu inkâr edilemeyen zaman o halde nasıl bir şeydir? Zaman hareketin kendisi midir, yoksa hareketin miktarı mıdır? Zamanın başı ve sonu var mıdır? Zaman bölünebilen bir yapıda mıdır? Zaman mutlak mıdır, yoksa izafi midir? Bu başlık altında buna benzer soruların açtığı tartışma zemininde zamanın hakikatini Molla Sadrâ merkezli bir perspektifle ele almaya çalışacağız.

Zamanın hakikatine dair yaklaşımlar arasında tartışmaların seyrini belirleyen en önemli yaklaşım, Aristoteles'in zaman teorisidir. Zamanı *hareketin sayısı* olarak gören ve daha çok zamanı hareketli nesnelerle ilişkili görerek fizik boyutuyla ilgilenen Aristoteles'in zaman anlayışı, İslâm filozofları arasında büyük oranda kabul görmüştür. Nitekim düşünce hayatının ilk yıllarında Molla Sadrâ'nın da söz konusu anlayışın etkisinde olduğu görülür. Sadrâ Meşşâî felsefenin etkisiyle kaleme aldığı *Şerhu'l-hidayetu'l-Esiriyye*, ve *T'alikat alâ şerh-ı hikmetü'l-işrâk*²³⁵ gibi eserlerde zamanı öncelik ve sonralık bakımından hareketin miktarı olarak tanımlarken, onun asâletü'l-vücûd ve hareket-i cevherî öğretileriyle düşünce dünyasında görülen

235 Molla Sadrâ, *Şerhu'l-hidayetu'l-Esiriyye*, 122, 124; Ali Esğher Muslih, "Meselê Zeman der Nezerê Molla Sadrâ ve Kayserî", *Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ*, (Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1380/2001), 4: 468.

dönüşüm zaman anlayışı üzerinde de etkisini gösterir. Nitekim felsefî öğretilerini sistematik bir bütünlük içinde ele aldığı *Esfâr* eserinde cevherî hareket teorisine uygun bir zaman teorisi ortaya koyar. Burada onun sabık görüşlerini sarf-ı nazar ederek nihâî görüşlerini temsil eden *Esfâr* üzerinden zaman anlayışını ortaya koymaya çalışacağız. Zamanı tabiatın cevherî hareketinin miktarı olarak tanımlayan Sadrâ, zamanın özü itibariyle parçalanamayan ardışık/bitişik bir nicelik türü (*kemmiyet-ül-muttasılâh*) olduğunu söyler.²³⁶ Bu yaklaşımıyla Sadrâ, zamanın sürekliliğini maddî varlıkların kesintisiz hareketine dayandırırken zaman, hareket ve varlık arasında üniter/ayrılmaz bir bağ kurar ve zamanı varlığın doğal boyutlarından biri olarak kabul eder.²³⁷

Sadrâ her ne kadar Aristoteles gibi zamanı hareketin sayısı olarak görse de, onun zaman telakkisi, bazı temel hususlar bakımından farklılık arz eder. Zira aralarındaki paradigma değişikliği olarak tanımlanabilecek görüş ayrılığı hareketin gerçekleştiği kategorilere dayanmaktadır. Aristoteles cevheri sabit kabul ederek hareketi, cevherin arazlarına has kılarken, Sadrâ hareketin, cevherin uzağında değil bizzat cevherin kendisinde meydana geldiğini savunur. Buna bağlı olarak Aristoteles zamanı feleğin durumunun hareket miktarı olarak görürken Sadrâ'ya göre ise zaman özülle yenilenen maddî cevherin hareket miktarıdır. Buna ek olarak, Sadrâ zamanı maddî cismin mekânsal boyutu yanında ayrı bir boyut olarak görür.²³⁸ Sadrâ'nın felsefesinin iki anahtar kavramı olan *teşvikü'l-vücûd* ve *hareket-i cevherînin* bir sonucu olarak, var olan her şey sürekli bir akış halinde ve dereceli olduğu gibi, zaman da hareket ve seyelan halindedir. Bu nedenle Aristoteles'in *Fizik IV*'te tartıştığı sabit cevherin hareket miktarı şeklindeki zaman düşüncesinden farklı olarak Sadrâ'da zaman, yayılan ve dönüşen cevval bir cevherin doğal sonucu haline gelir.²³⁹

Sadrâ Aristoteles'in izafî zaman anlayışını takip ederek zamanın hareketle olan bağıllığını kabul etse de, buna ilaveten zamanın idrak edilmesinde insan zihninin rolüne vurgu yapar. Ona göre, zaman hareketin zihinde taayyün etmesiyle anlam bulmaktadır. "Hareket, akıl yardımıyla duyumsanan veya duygu yardımıyla akledilen bir şeydir"²⁴⁰ diyen Sadrâ'ya göre zamanın idrakinde de aynı şekilde akıl duyunun

236 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 116.

237 Kalın, "From the Temporal Time to the Eternal Now", 21.

238 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 140.

239 Rizvî, "Time and Creation: The Contribution of Some Safavid Philosophies", 728-729.

240 Surûş, *age*, 29-30.

yardıma, duyu da aklın yardımına koşmaktadır. Zira hareket ham bir duygu değil, bilakis duyumsanan şeyleri akleden bir yorumdur.²⁴¹

Sadrâ zamanı hareketin sayısı olarak tanımlarken aslında hareketin sayısından kastı, hareketli olan varlığın, başka bir ifadeyle özü itibariyle yatışmaz ve kesintisiz bir hareket halinde olan evrenin ve maddi nesnelerin aşamalı/teşvikî varlıklarının ölçüsüdür.²⁴² Sadrâ'nın “*zaman, varlığın ölçüsüdür*” (*mikdaru'l-vücûd*)²⁴³ şeklindeki ifadelerini hareket-i cevherî teorisi ışığında okuduğumuzda, varlıkların en temel özelliği olarak gördüğü sürekli yenilenme ve hareketin onun felsefesinde varoluşsal bir nitelik taşıdığı izhar olacaktır. Nitekim hareketi bu anlamda “öznesi için varoluşsal bir tekâmül ve nitelik ölçüsü”²⁴⁴ olarak gören Sadrâ, zamanı da bu aşamalı varlığın tekâmül düzeyinin ölçüsü görür.²⁴⁵ Daha açık bir ifadeyle, zaman özü itibariyle yenilenen tabiatın aşamalı varlığının öncelik ve sonralık bakımından ölçüsünü ifade eder.

Filozofumuza göre mutlak Varlık olan Allah dışındaki tüm varlıklar seyyal bir varlığa sahip olduklarından ve herhangi sabit bir noktada durmaksızın hareket ettiklerinden, doğal olarak bir nokta üzerinde ilerleyerek çizdikleri hareket hattında öncelik ve sonralık, başlangıç ve sonuç gibi bölümler meydana getirmektedir. Maddî varlıkların hareket çizgisi üzerinde oluşturduğu çeşitli noktaların mecmuası olan zaman işte bu varlıkların cevherî hareketinin ölçüsünden başka bir şey değildir. Biz bu hareketteki öncelik ve sonralık durumunu ölçmek için onu “an”, “lahza” ve “hal” veya “geçmiş”, “şimdi” ve “gelecek” diye parçalara ayırırız. Maddî varlıklardaki teşvikî varlığı idrak etmek için yaptığımız ve bütünüyle zihnî bir ayırım olan bu durumu ise gerçek

Ali Endişe, “Zaman, Bûd-ı Çarom”, *Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ*, (Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1380/2001), 4/480.

242 Sadrâ'nın farklı eserlerini referans göstererek üç farklı zaman tanımında bulunduğunu iddia eden Shirzad P. Herfeh, *Şevâhidü'r-rubûbiyye* ve *Hudûsu'l-âlem* eserlerinde Sadrâ'nın zamanı hareketin ölçüsü olarak görürken *Esfâr*'da ise zamanı hareketin değil, varlığın ölçüsü olarak tanımladığını iddia eder. Fakat söz konusu eserlerindeki zaman tanımları birlikte değerlendirildiğinde Sadrâ'nın hareketi de tıpkı zaman gibi bağımsız bir varlık olarak değil, ikisini de varlığın seyyal yapısından çıkarsanan zihnî kavramlar olarak kabul ettiği görülecektir. Dolayısıyla Sadrâ'nın Meşşâî felsefenin etkisiyle kaleme aldığı *Şerhü'l hidayetü'l-Esiriyye* gibi ilk dönem eserleri dışındaki eserlerinde iddia edildiği gibi zaman tanımları arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. bkz, Shirzad Peik Herfeh, “A Description and Analysis of the Concept of ‘Time’ in Mulla Sadra’s Transcendent Wisdom (al-Hikma al-Muta’liye) Based on His Doctrine of ‘Trans-Substantial Motion’ (Haraka Jawhariyya)”, *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (Konya: 2015), I: 211.

243 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 139.

244 *age*, III: 193.

245 Kalın, “From the Temporal Time to the Eternal Now”, 21.

varsayarız. Oysa zaman tabiatın cevherindeki hareketten soyutlanan/çıkarılan bir şeydir.²⁴⁶ Hareket-i cevherîye bağlı zihinde hasıl olan zaman, aynî bir varlığa sahip olmadığından bir evrimsel değişime uğramaz, fakat her an değişim halinde olan fiziksel tabiatın hareketini ve teceddüdünü ölçer.²⁴⁷ Varlık cevherî hareketle peyderpey değişime maruz kalırken geçirdiği evrelerin ardışık ve kesintisizliği ancak zaman kavramıyla fark edilebilir. Aslında varoluşsal hareketin başından beri zaman var olmasına rağmen, değişimin kesintisiz ardışıklığı ve yavaşlığı nedeniyle zamandaki evrimsel süreç hemen fark edilmez. Ancak varlıkta modal bir değişim gerçekleştiğinde bu süreç daha net bir biçimde ortaya çıkarak varlıktaki zamansal boyutu daha anlaşılır bir biçimde fark etmemiz mümkün hale gelir. Nitekim Sadrâ cismın anlık (*defi*) olan mekân boyutuna göre tedricî olan zaman boyutunun bu yapısı sebebiyle kolay fark edilmediğini söyleyerek aralarındaki bu ayrıma dikkat çeker.²⁴⁸

Tabiatın tedricî ve durmak bilmeyen hareketli yapısından zamanlılık boyutuna ulaşan Sadrâ'da zaman, varlığın bir modalitesi/türü (*darb mine'l-vücûd*) olarak karşımıza çıkar.²⁴⁹ Bütün öğretilerini varlık temelli bir sistem üzerinde tesis eden Sadrâ'nın kendi ifadesiyle “vücûd (varlık), her şeyde vardır. Ancak bu vücûd, her mevcudun ilim, kudret ve varlıktaki kemal derecesi hasebinedir.”²⁵⁰ Zamanda ise düşük mertebeli, varlığı yoklukla karışık olan bir varlık türü vardır.²⁵¹ Böylece zaman ile varlık arasında muhkem bir ilişki kuran Sadrâ, mekânla birlikte zamanı da maddî varlıkların bir uzam ve boyutu olarak görürken, nihayetinde bu kavramsal ayrımların tamamen zihnî olduklarını ve aynî olarak tümünün tek bir varlığa sahip olduğunu söyler:

“Bil ki mesafe (mekân), hareket ve zaman tek bir varlığa sahiptir. Onların bazılarının diğerlerine arız olması haricî bir ilintilenme değildir. Belki bilişsel bir işlemle zihin aralarına fark koymakta ve her biri için özel bir hüküm uygun görmektedir. O halde mesafe, nicelik ve nitelik (kem, keyf) gibi kategorilerden biridir. Hareket ise onun yenilenmesi ve potansiyelden fiile çıkması olup zihnî çıkarsamanın bir adıdır. Onların ittisali/sürekliliği ise mesafenin bizzat sürekliliğidir. İşte zaman bu sürekliliğin miktarı ve belirgin kılınmasıdır.”²⁵²

246 Hamanei, “Time, Temporal and Temporality”, 133.

247 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 140; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 108; Açıkgöç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, 105.

248 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 140-141.

249 *age*, III: 151.

250 Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 7-8.

251 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 151.

252 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 180.

Yukarıdaki ifadelerinde Sadrâ, zaman ile hareket arasında da bir mülazemet (gereklilik) ilişkisi olduğunu ve birbirleriyle ancak muayyen olabildiklerini ifade etmektedir. Nitekim başka bir yerde aralarındaki bu ilişkiyi şöyle dile getirir: “Zaman hareketin sayısındır. Bu nedenle hareketten gafil olan kimse zamanın da farkında olmayacaktır. Ashab-ı Kehf ve bazı müminler için anlatılan hikâyeler bu tezi pekiştirmektedir.”²⁵³

Sadrâ maddi varlığın özünde taşıdığı zamanlılığı söz konusu varlıkların mekânsal boyutu gibi bir boyut olarak görür. Kendi başına, cevherinde taşıdığı hareketle yenilenen doğanın bu iki (zaman-mekân) boyutu, siyahlık veya beyazlık gibi cismin fiziksel özelliklerinden değil, aksine onun tabî bir boyutu ve uzamıdır. Sadrâ’nın bu konuda gayet sarîh olan ifadeleri şöyledir:

“Tabiat iki boyut ve iki ölçüye sahiptir. İlki, zamansal öncelik ve sonralığın hayalî boyutunu kabul eden zamansal ve tedricî olan boyuttur. İkincisi ise mekânsal öncelik ve sonralığı kabul eden uzamsal/mekânsal olan anlık (*defî, tedricî olmayan*) mekânsal boyuttur. Ölçünün boyutla olan ilişkisi, belirgin (muayyen) olanın belirsiz (müphem) olanla ilişkisi gibidir. Bunların ikisi de varlıkta bir iken (*mutahidâni fi ’l-vucûd*) zihinde itibarî olarak birbirilerinden ayrılırlar.”²⁵⁴

Sadrâ yukarıdaki ifadeleriyle maddî varlıkların en temel özelliklerinden biri olarak gördüğü “sürekli yenilenme” (*teceddüd-ı ittisali*)ye işaret ederek bu özelliklerinin onları zamanlı kıldığını savunmaktadır. Ona göre, tabiat mekânsal öncelik ve sonralık boyutunun yanı sıra bir diğer boyuta da sahiptir. Ancak bu boyut anlık (*defî*) olan mekânsal boyuttan farklı olarak tabiatın tedricî ve sürekli (*ittisali*) bir yenilenmesinden çıkarsanır. Tıpkı bir nabzın veya kalbin atışı gibi kesintisiz bir biçimde hareket eden tabiatın/varlık sürekli bir yenilenme halindedir. Bu kesintisiz ve biteviye hareketin doğal bir sonucu olan zamanın da en temel özelliklerinden biri sürekli yenilenmedir. Başka bir ifadeyle, zaman sayılan harekete karşılık gelir. Fakat bu sayı, sayılan şeyin hakikatine bir şey katmaz. Sadece zihnî bir kavramsallaştırma sonucu hareketle ve hareketli olan nesneyle ayrılır. Zamanın ne dış dünyada aynı bir varlığa sahip olduğunu ne de vehmî/hayalî bir varlık olduğunu söyleyen Sadrâ’ya göre, dünyanın/âlemin bizzat temelinde/özünde kodlanmış olan zaman, bu âlemin ve varlıklarının hareketlerinin önce ve sonrasının izahı olup bu izahı zihin yerine getirmektedir. Zamanın geçmesi, yavaş veya hızlı akışı zihin tarafından ardışık

253 Molla Sadrâ, *Şerhu ’l-hidayetu ’l-Esiriyye*, 169.

254 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 140.

hareketlerin önce ve sonra diye ayırt edilmesi sayesinde ancak algılanabilir.²⁵⁵ Sadrâ bu yaklaşımıyla zamanı, âlemde içkin ve doğal olan mekânsal boyut gibi bir boyut olarak görür. Bu nedenle mekânsal-zamansal varlığı aşan birlik modu dışındaki tüm varlık modaliteleri zamanda algılanmalıdır.²⁵⁶

Sadrâ'nın felsefî sisteminin en temel sacayağı olan *hareket-i cevherî* teorisi için getirdiği en güçlü delil zamanın hakikatidir. Bu delile göre eşyanın özü zamanlıdır. Eşyanın uzunluk ve ağırlık özellikleri olmadığında onları uzunluk ve ağırlık ölçüleriyle ölçemediğimiz gibi, aynı şekilde eğer eşyanın özünde zaman olmazsa onları zamanla ölçemez ve onlar için bir ömür biçemeyiz. Bu minvalde zamanın mahiyetine bakmakla nesnenin cevherinde hareketin olduğu anlaşılabilir. Cisimlerin zamanlı oluşları onların varlığında bir sürekliliğin var olduğuna işaret eder. Nitekim aynı biçimde cisimlerin mekâna bağlılığı da varlıklarındaki bir başka sürekliliğin belirtisidir. Buradan hareketle zamanı varlığın boyutlarından bir boyut olarak kabul eden Sadrâ, bu boyutu maddeye arız olup onda öncelik ve sonralığa sebep olan değil, ondaki değişimin ve hareketin alâmeti olarak kabul eder. Bir başka ifadeyle, sürekli ve aralıksız geçiş ve akış içinde bulunan maddî varlıklar zamanın doğumuna sebep olurlar. Onlardaki öncelik ve sonralık zamandan değil özlerindeki değişim ve hareketten kaynaklanmakta ve bu öncelik ve sonralık ise zamanı doğurmaktadır. Yani bir ağacın oluşum aşamaları temel alınarak da zaman belirlenebilir. Bu nedenle zaman müstakil bir varlık değil, hareketin ve değişimin niceliğidir.²⁵⁷

Sadrâ'nın savunduğu gibi maddî varlıkların zamanlı oluşları daha açık bir biçimde şöyle ifade edilebilir: Olayların zamanlı oluşu ve gerçekleşmelerine göre sıralanmaları dış bir etkenden değil, özlerindeki değişim ve hareketten kaynaklanır. Zamanın geçişi ve dakikaların art arda gelişini olaylar yaratırken “zaman” kavramı bu olayların doğal sıralı oluşundan meydana gelir. Yoksa önceleri sandığımız gibi zamanın parçalarının (dün, bugün gibi) birbirlerine oranla önceliği ve sonralığı yoktur. Gerçekleşen olaylar da zamanın bu cüzleriyle ölçülmez.²⁵⁸ Olaylardan bağımsız bir ölçek olarak anladığımız zaman diye bir şey yoktur. Var olan olayların kendileri ve bu olayların varoluş dizisi söz konusudur. Kâinatta apaçık bir biçimde müşahade edilen bir öncelik

255 Kalın, “From the Temporal Time to the Eternal Now”, 19-21.

256 Açıkgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, 105.

257 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VIII: 290-291; Surûş, *age*, 66-70; Kurbanî, *age*, 75.

258 Kalın, “From the Temporal Time to the Eternal Now”, 22.

ve sonralık olgusunu algılıyoruz ki, bu olgu bize zaman kavramını vermektedir. Dolayısıyla Molla Sadrâ maddi olan her nesneyi zamanlı bilir ki bu zaman hareket-i cevherînin bizzat kendisidir. Hareket-i cevherînin kesilmesi zamanın kesilmesi demektir.²⁵⁹ Sadrâ böylece maddî varlıkların doğasında bulunan zamanlılığı cevherî hareketle özdeşleştirerek zaman ile varlık arasında sıkı bir bağ kurar ve zamanı yenilenen, yayılan ve tekâmüle doğru seyreden maddi varlığın bir boyutu olarak kabul eder. Varlık ile zaman arasındaki bu sıkı ilişkinin izlerine İslâm felsefesinde Ebü'l-Berekât Bağdadî'nin düşüncelerinde kısmen de olsa rastlanır. Batı felsefesinde ise varlık ile zaman arasında benzer bir bağ, Molla Sadrâ'dan yaklaşık üç asır sonra yaşayan Heidegger'in düşüncelerinde görülür.²⁶⁰

Sadrâ hocası Mir Dâmâd'ın Allah-âlem ilişkisinde savunduğu dehr teorisinden farklı olarak, doğanın yatışmaz yapısını ve onun bir neticesi olan zamanı, varlıkların yaratılış biçimiyle ilgili olan “ilahî feyz”in doğrudan bir sonucu olarak görür. İbnü'l-Arabî'nin *halk-ı cedîd* ve *kabz u bast* kavramlarıyla ifade ettiği Allah-âlem ilişkisini bazı nüans farklarıyla kabul eden Sadrâ, bunu *hareket-i cevherî* teorisiyle daha rasyonel bir zemine oturtur.²⁶¹ Bilindiği üzere İslâm felsefesinde çeşitli yaratılış teorileri olup bunlar arasında en meşhur olan iki teori ‘*ibd’â*’ ve ‘*halk*’ teorisidir. Bunlardan ilki ansızın ve mutlak yokluktan yaratılışı savunurken, ikincisi ise zamansal yokluğun ardından, âlemin bir şeyden tedricî olarak yaratılışını savunur. Her iki yaratılış teorisi de ilahî feyz kaynaklıdır, ancak maddi olmayan varlıkların yaratılışı tam bir tecellinin sonucu iken, maddî varlıklar mükerrer ve devamlı bir yaratma veya kesintisiz ve ardışık bir feyzin neticesinde vücûd bulurlar. Sadrâ’da varlığın zamansal boyutu, tam

259 Surûş, *age*, 66-71; Kurbanî, *age*, 75.

260 Karşılaştırmak için bkz. Bağdâdî, *Kitabu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, I-III, Heidegger, *age*, 225 vd; Ayrıca Bkz. Açıkgöç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology*, 123 vd.

261 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 177, 229; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 144. İbnü'l-Arabî âlemdeki sürekli yaratılışı ve yenilenmeyi, soyunduktan sonra giyinme anlamına gelen *ليس بعد خلق* kavramıyla ifade ederken Sadrâ ise *ليس بعد ليس* demeyi tercih eder. İbnü'l-Arabî Eş'ârîler'in araz için savundukları “araz iki zamana kalmaz” ifadelerini “mevcut iki zamana kalmaz” şeklinde revize ederek *ليس بعد خلق* kavramıyla bir varlığın sürekli bir biçimde yok olup yeniden hayat bulduğunu ve bu yenilenme sırasında geride kalan her şeyin mâdum, sonraki varlığın ise bütünüyle yeni olduğunu savunur. Sadrâ ise cevherî bir hareketle kemale doğru ilerleyen varlığın peyderpey büründüğü suretlerde, sonraki sureti önceki suretin üstüne giydiğini ve onu içine alarak daha üstün bir surete ulaştığını savunur. Sadrâ kendi görüşünü çeşitli delillerle temellendirirken İbnü'l-Arabî ise görüşlerini teyit etmek için şu ayetleri referans olarak gösterir: “Sizi benzerlerinizle değiştirecek ve sizi bilmediğiniz bir mahiyette yeniden yaratacağız.” Vakıa 56/61; “Onlar, yeniden yaratmanın (imkânından) kuşku duymaktalar.” Kâf 50/15; “O, her an yeni bir yaratma halindedir.” Rahman 55/. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 177-179; Hacı Yusuf, *age*, 196-199; Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 112-113, 292.

da burada ilahî feyzin kesintisiz ve devamlılığından ortaya çıkmaktadır. Zira söz konusu ilahî feyzle yenilenen tabiatın cevherî hareketinin mahsulü olan zaman, bu biteviye ve sürekli ilahî feyzin niceliksel veya matematiksel ifadesinden başka bir şey değildir.²⁶² Mutlak Varlık'ın kesintisiz feyziyle, âlemde maddî varlıklar arasında bu feyzi almanın yoğunluğuna göre teşkikî bir sıradüzeni oluşur. Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli husus, ilahî feyzin kesintisizliğiyle maddenin cevherî hareketinin cevval yapısı arasında Sadrâ'nın bir bağ kurması ve zamanı bu bağın idrak edilmesi, görünür kılınması ve ölçülebilmesi için zihnî bir varlık olarak kabul etmesidir. Sadrâ'nın bu yaklaşımıyla zamanı fizikî bir problem olarak gören Aristoteles ve takipçilerinden farklı bir zaman tasavvuru ortaya koyarak varoluşsal hareketin sayısı ve varlığın bir modalitesi olarak ele aldığı görülmektedir. Zira Sadrâ'da Aristoteles'ten mülhem göksel cisimlerin dairesel hareketinin sayısı şeklindeki yaygın tanımdan farklı olarak zaman, maddî cismin cevherinden kaynaklanan hareketinin seyir hattını öncelik ve sonralık bakımından muayyen kılan bir nicelik türü olarak takdim edilmektedir. Yine bu yaklaşımda maddî cismin cevval hareketi ile ilahî feyzin kesintisizliği arasında tesis edilen sebep sonuç ilişkisi ile zaman, ilahî feyzin niceliksel bir ifadesi olarak telakki edilmektedir.

3.2.3. Zaman, Hareket ve Varlık İlişkisi

Zamanın hakikatini daha net bir biçimde ortaya koymak için hareket ve varlıkla olan ilişkisi daha belirgin kılınmalıdır. Zira malum olduğu üzere zamana dair yapılan her tanımlama hareket ve varlıkla olan münasebeti üzerinden yapılmaktadır. Nitekim Sadrâ da zamanı öncelik ve sonralık bakımından sürekli bir yenilenme halinde olan cevval tabiatın hareketinin ölçüsü olarak tanımlarken, zaman ile hareket arasında sıkı ve güçlü bir bağ olduğunu vurgular. Ona göre özü itibariyle hareketli olan cismanî varlık zaman sayesinde öncelik ve sonralığı ölçülerek belirgin kılınmaktadır. Maddî cisim için zaman, üç boyutlu geometrik/matematiksel cisim (*cismü't-talimî*) gibidir.²⁶³ Doğal cismin tıpkı en, boy ve derinlik boyutlarını kabul ederek müphem olmaktan çıkıp belli ölçülere sahip muayyen bir cisim (*cismü't-talimî*) halini alması gibi, maddî varlık da zaman sayesinde teşkikî varlık mertebesi belirlenerek muayyen hale

262 Hamanei, "Time, Temporal and Temporality", 134.

263 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 110; a. mlf., *Risaletu fi'l-hudûs*, 53-54, 122; Sadrâ benzer şekilde maddî cisim ile zaman arasındaki ilişkiyi heyula-suret ilişkisine de benzetir. Bkz. Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 329-330.

gelmektedir. Başka bir ifadeyle zamanın harekete, hareketin de varlığa olan nispeti matematiksel/geometrik cismin doğal cisme olan nispeti gibidir. Hareket bu anlamda zamanın sebebi, zaman ise hareketin sayısı olmaktadır. Fakat buradaki sebeplilik aynı veya zamansal bir sebeplilik olmayıp tamamen analitiktir. Zira dış âlemde farklı bir varlığa sahip olmayan hareket ve zamanı zihin ayrı varlıklar olarak yorumlamakta ve aralarında itibarî bir sebeplilik vazetmektedir.²⁶⁴ Seyyal varlık müphem haldeyken hareket, muayyen durumdayken ise zaman olarak adlandırılır. Aslında varlık da hareket de özünde tektir. Zaman harekete arız olarak onda itibarî bir kesret meydana getirir de aslında dış âlemde tek bir varlıktan başka bir şey yoktur. Sadrâ'nın zamanın harekete arız olmasına dair bu minval üzere olan ifadeleri şöyledir:

“Zamanın harekete arız olması, bir varlığın başka bir varlığa ârız olması değil, kuşkusuz analitik bir durumdur. Belki faslın cinse arız olması türünden bir durumdur. Ârızın maruzuna önceliği tamamen itibari olup zihinde gerçekleşen bir işlem olduğundan, dış âlemde ne sebep ne sonuç, ne ârız ne de maruz vardır. Çünkü hepsi tektir.”²⁶⁵

Görüldüğü üzere, zamanı tek başına bir varlığa sahip olmayan izafî bir kavram olarak gören Sadrâ'da varlık yegâne ve biricik bir hakikate sahiptir. Hareket ve zaman bu hakikatin sadece itibarî birer uzamı olarak varlığı belirgin kılmaktadırlar. Geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zamansal diziler ise varlıktaki seyelanın öncelik ve sonralığını idrak etmek için tasarlanan zihinsel kurgulardır. Nihaî olarak bunların tümü bizi varlığa geri döndürür. Çünkü hepsi varlığın çeşitli durumlarının birer ifadesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle zaman hakkında konuşmak varlığın belli bir biçimi, başka bir ifadeyle gelişen, dönüşen, yayılan ve ölçülen olarak varlık hakkında konuşmaktır.²⁶⁶

Zaman ile hareket arasındaki ilişki bir teselsül ve kısır döngüye dayalı bir ilişki değil, aksine bir “ölçü” ile “ölçülen” nesne arasındaki münasebet gibidir. Zaman ile hareket arasındaki ilişkiyi daha iyi kavramak için ölçü ile ölçülen şeyin birbirine göre durumunu bilmek gerekir. Özü itibariyle ölçülmeye kabil olan bir nesne ölçüye göre bilinebilir. Elbette ölçünün bilinmesi de ölçülmeye kabil olan nesne olmadan mümkün değildir.²⁶⁷ Başka bir ifadeyle ölçü, ölçülen nesneyi müphem olmaktan çıkarıp muayyen kılarken, ölçünün varlığı ölçtüğü nesneyle mukayyettir. Bu nedenle zaman

264 Neceffefra, *Hareket ve Zaman der Felsefê*, 195.

265 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 200.

266 Kalın, “From the Temporal Time to the Eternal Now”, 22.

267 Dinanî, *age*, 551.

ve hareketin birbirini gerektirdiğini, başka bir ifadeyle aralarında bir mülazemet ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Burada hareketin tanımını yeniden hatırlamakta yarar var. Sadrâ birçok eserinde kendinden önceki hareket tanımlarına sadık kalarak, hareketi potansiyelden fiile tedricen çıkma olarak tanımlarken, bu tedricî çıkışın ölçüsü olarak zamanı ise cevherî hareketin nitelikleri olan ittisal/süreklilik, yenilenme ve yok olma boyutlarının miktarı olarak tanımlar.²⁶⁸ Yukarıda da ifade edildiği üzere, hareket özünde seyyal bir boyuta sahip olduğundan bu seyyal boyut doğal olarak kendine özgü bir zamana sahiptir.

Sadrâ, zamanın varlıkla ilişkisini mekân üzerinden de izah etmeye çalışır. Ona göre zaman varlığın mekânsal boyutu gibi bir boyut olup tabiatın mütemadi hareketini öncelik ve sonralık bakımından ölçen bir ölçüdür.²⁶⁹ Zaman ve mekân, biri tedricî diğeri anlık (*defî*) olmak üzere tabîi cismin iki boyutu olup siyahlık, beyazlık veya küresel şekil gibi fiziksel/haricî bir özellik değil, cismin özünde içkin ve varlığının bir uzamıdır. Sadrâ'da varlığın zaman ve mekân boyutlarıyla olan ilişkisini yorumlayan İbrahim Dinanî, cismanî bir varlık için zamanı bir dadıya, mekânı ise bir beşiğe benzetir. Cismanî âlem, zaman dadısı ve mekân beşiği olmaksızın kaim olamaz. Cismanî bir varlık olan insan da zamanın çocuğu olup mekân yatağında yaşamını sürdürmektedir.²⁷⁰ Dinanî'nin cismânî varlıkla olan münasebetleri bağlamında zaman ve mekân için tercih ettiği dadı ve beşik teşbihinin söz konusu münasebeti tam olarak karşılayıp karşılamadığı elbette tartışılabilir. Zira dadı ve beşik bebeğin doğasında içkin olmayan özellikler iken zaman ve mekân boyutları ise doğal cismin muayyen kılınması ve idrak edilmesi için cismin doğasında içkin olan boyutlardır. Bununla birlikte varlığın cevval yapısı ile hareket ve zaman arasındaki zorunlu ilişkiyi somutlaştırmada söz konusu teşbihin dikkate değer olduğunu ifade etmeliyiz.

Sebzevârî'nin şu ifadeleri varlık, hareket ve zaman arasındaki ilişkiyi hülasa etmektedir: Sadrâ'ya göre, tabiat özü itibariyle seyyal, hareket onun yenilenmesi, zaman ise seyyal tabiatın yenileyici (*teceddüdi*) hareketinin ölçüsüdür.²⁷¹ Buradan yola çıkarak zaman, hareket ve varlık arasındaki münasebet bir şeye benzetilecekse,

268 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 109, 180; a. mlf. *Risaletu fi'l-hudûs*, 53-54; a. mlf. *Mefâtihu'l-gayb*, thk. Muhammed Hacevî, (Tahran: Muessese-i Tahkikât-ı Ferhengî, 1363/1984), 395; a. mlf. *Arşîyye*, 231; a. mlf. *Meşâ'ir*, 65.

269 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 140.

270 Dinanî, *age*, 551.

271 Sebzevârî, *Şerhu Esfârü'l-erbaa*, III: 200.

kanaatimizce en uygun teşbih akan bir nehirdir. Bu teşbihte su varlığı, suyun akışı hareketi, suyun akışıyla oluşturduğu mecra ise zamanı temsil etmektedir. Aslında var olan sadece sudur/varlıktır. Hareket/akış ve zaman/akış hızı ise suyun/varlığın modaliteleri olup suyun varlığına tabidirler. Daha açık bir ifadeyle tıpkı su olmadan mecra ve akış hızının bir anlamı olmadığı gibi, dış âlemde zaman ve hareketin varlıktan ayrı ve bağımsız bir varlığı da yoktur. Fakat tabiatın durmaksızın yenilenmesini ancak zihinsel ve zamansal ardışıklar, öncelik ve sonralıklar şeklinde algılayabiliriz.

Zamansal ardışıklığın da maddî cismin seyyal yapısından kaynaklanan bir özellik olduğunu söyleyen Sadrâ'ya göre, her maddî cisim kendine özgü bir hareket ve zamana sahip olduğundan, maddî cisimlerde öncelik ve sonralık tıpkı dün, bugün ve yarın, ya da sayılardaki sıralama gibi tabîdir. Bu nedenle bir cismin neden şimdi değil de, başka bir zamanda yaratıldığını sorgulamak “neden dört, beşin yerinde değil” demek gibi yersiz bir sorudur. Çünkü “beş” in “beş” olması “dört” ile “altı” arasında yer almasını gerekli kılmaktadır. Bu durumda her maddî varlık seyyal yapısı gereği ona özgü olan zamanda tahakkuk etmek durumundadır.²⁷² Zaman, Sadrâ'da varlığın en temel özelliği olarak kabul ettiği bu sürekli yenilenmenin (*teceddüd-ı ittisalî*) ölçüsü olarak tebarüz ederken, zamanın varlıkla olan muhkem bağı ve varoluşsal boyutu tam da burada izhar olmaktadır. Çünkü Sadrâ'da zaman tekâmülî bir harekete sahip olan varlığın uzunluk, genişlik ve derinlik gibi mekânsal boyutları yanında seyyal yapısını (*seyyalü'l-hüvviyeh*) ve teşkikî derecelerini muayyen kılan dördüncü bir boyuttur.

3.2.4. An nedir?

Zaman ile “an” arasındaki münasebet felsefe tarihinde zaman konusuyla ilgilenen hemen her düşünürün ilgisini çekmiştir. Sadrâ da zamanın varlığı ve mahiyetinden sonra “an”ın ne olduğunu bir başlık altında ele almaktadır. “An”ın iki anlamına işaret eden Sadrâ'ya göre bunlardan ilki muttasıl zamanın seyelanından meydana gelen ve geçmiş ile gelecek zaman arasında sınır (*tarf*) mahiyetinde olandır. İkinci anlamında ise akışıyla/seyelanıyla zamanı meydana getiren ve sonsuza dek bölünmeye kabil olan “an”dır.²⁷³ Sadrâ'ya göre “an”ın gerçek bir varlığı yoksa da, zamanın farazî bir cüz'ü

272 Necefiefra, *Hareket ve Zaman der Felsefê*, 195-196.

273 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 166.

ve onun teşkil edici unsurudur. Fakat bu “an” zamanın bölünemeyen en küçük parçası olarak tabir edilen bir zaman dilimi değildir. Çünkü cevherî hareketle daimî bir seyyalan ve devinim halinde olan tabiatta en küçük bir duraksama olmadığından, “an” olarak tabir edilebilecek sabit bir zaman diliminden bahsetmek mümkün değildir. O halde zamanın en küçük parçası olarak kabul edilen ‘an’ sabit olan bir zaman dilimini değil, aksine iki zamansal miktar arasındaki ortak sınırı ifade etmek için kullanılır. Tabiatın kesintisiz hareketi sırasında sürekli akışıyla zamanı oluşturan seyyal bir durum söz konusudur. İşte hareket, mesafe ve zaman arasındaki intibakı da gösteren bu durum “an” değil, belki “seyyal an” olarak tabir edilmelidir.²⁷⁴

Varlığın farklı kategorileri olarak hareket, mekân ve zamanın birbiriyle uyumlu olduklarına dikkat çeken Sadrâ’ya göre, tıpkı devamlılığıyla mekânı oluşturduğunu farz ettiğimiz nokta gibi veya harekette seyyalanıyla hareketin sürekliliğini sağlayan ardışık hareket ve geçişler gibi zamanda da sürekliliği sağlayan şey “seyyal an”dır. Tıpkı kesintisizliği ve ardışıklığıyla çizgiyi oluşturan noktalar gibi devamlı surette akan seyyal an da akışıyla zamanı sürekli kılmakta ve kesintisiz harekete mutabık olan mütemadi zamanı oluşturmaktadır.²⁷⁵ Nokta ile çizgi arasındaki benzetme “seyyal an” ile zaman arasındaki münasebeti kanaatimizce tam karşılamayabilir. Çünkü her ne kadar kastedilen çizgi, aralarında en küçük bir boşluk dahi bulunmayan noktalardan müteşekkil olarak düşünülse de nokta sabit bir durumu ifade ettiğinden seyyal an için tam uygun bir tabir olmayabilir. Bunun yerine çizgi çizen kalemin ucunun kâğıt üzerinde veya dikiş makinesi iğnesinin kumaş üzerinde bıraktığı ardışık ve akış halindeki muttasıl izler “seyyal an”ı daha iyi tabir edebilir.

“An”ı zamanın bölünemeyen en küçük cüzü olarak tanımlayan atomcu Kelâmcıların görüşlerini kabul etmeyen Sadrâ İbn Sînâ ve Mir Dâmâd’tan esinlenerek kullandığı²⁷⁶ “seyyal an” kavramını kendi cevherî hareket teorisine uyarlayarak yorumlar. Sadrâ’ya göre eğer sanıldığı gibi “an” zamanın parçalanamayan en küçük birimi olursa, “an”ın herhangi bir boyuta sahip olmaması gerekir. Zira eğer boyutlu olursa zorunlu olarak parçalanabilir de olması gerekir. Bu durumda boyutlu olan zamanın, boyutu olmayan

²⁷⁴ *age*, III: 173.

²⁷⁵ *age*, III: 173-174.

²⁷⁶ İbn Sînâ, *Şifâ*’da zaman bahsinde söz konusu zaman dilimi için “müşterek an” kavramını kullanırken, Mir Dâmâd ise “seyyal an” kavramını kullanır ve bu kavram üzerinde uzunca durur. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât*, I: 160-172; Mir Dâmâd, *Kabasât*, thk. Mehdi Muhakkik vd. (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1367), 206-217.

anlardan müteşekkil olması nasıl mümkün olacaktır? Örneğin içinde bulunduğumuz dakikayı ele aldığımızda aslında bu dakikanın da bir tarafının geçmiş, öbür tarafının ise gelecek veya bir tarafının önce, diğer tarafının ise sonra olduğunu görürüz. Daha titiz bir ayrımla ele aldığımızda bu iki parçayı da yine sonsuza kadar aynı şekilde bölmemiz mümkündür. Bu nedenle ‘zamanın bölünemeyen en küçük parçası’ diye tanımlayacağımız sabit bir zaman dilimi olmadığı için, “şimdiki zaman” (*hal*) olarak da ifade edilen “an”ı, geçmiş ile gelecek arasındaki sınır (*tarf*) veya ulaşılabilen en küçük parçası dahi bi'l-kuvve parçalanabilen ve akış halinde olan seyyal bir zaman dilimi olarak tanımlayabiliriz.²⁷⁷ Diğer bir ifadeyle, zamanı ardışık “an”ların terkihi olarak görmek doğru olmaz, fakat “seyyal an” olarak tabir edilen bir kavramın, akışıyla zamanı meydana getirdiği söylenebilir.²⁷⁸ O halde Sadrâ'ya göre şimdiki zaman (*hal*) olarak kabul ettiğimiz bir zaman biriminin sonsuza dek bölünebilen bir zaman anlayışı için zamanın iki ucu olan geçmiş ve gelecek arasında sadece geçici ve farazî bir sınır olduğu görülmektedir.

Sadrâ'ya göre tüm maddî varlıklar, seyyal bir varlığa sahip olup bir noktada durağan olmadıklarından tabîî olarak hareket ettikleri hat üzerindeki noktaları geçerken insan zihni bu seyir hattında ‘öncelik’, ‘sonralık’, ‘başlangıç’, ‘son’ gibi bölümler oluşturur. O halde seyir hattı üzerinde oluşan bu bölümlerin mecmuası olan zaman, aslında ‘an’, ‘lahza’ veya ‘hal’ gibi farazî dilimlere ayırdığımız maddî cisimlerin cevherî hareketinden başka bir şey değildir.²⁷⁹ Yani ‘an’ tıpkı önce, sonra ve şimdi gibi varlığın seyyal boyutunu algılamak için kullandığımız zamansal ifadeler zihinsel bir işlem ve analitik bir sınıflandırma olup sonsuza dek bölünmeye kabildir. Bir tarafı önce, diğer tarafı sonra olduğu için aslında ‘şimdi’ veya ‘an’ diye bir zaman dilimine rast gelmemiz mümkün değildir. Çünkü kesintisiz bir yenilenme (*teceddüd-i ittisalî*) halinde olan varlığın hareketinin ölçüsü olan zamanda, teologların zamanın varlığı için getirdikleri delilde olduğu gibi, bir araya gelmeleri asla mümkün olmayan bir öncelik ve sonralık durumu söz konusudur. Dolayısıyla zamanın en küçük parçası bile ‘önce’ ve ‘sonra’ olmak üzere bölünebilmekte ve bu bölünme ila nihaye devam etmektedir. Bu nedenle Demokritos’un madde için öngördüğü bölünemeyen zerre teorisi zaman

277 Mutahharî, *Hareket ve Zaman der Felsefê İslâm*, II: 204; Yezdî, *age*, II: 157.

278 Mohsen Kadivar, “Tahlil ve Nakd-ı Mewhum Buden-ı Zaman”, *Name-ı Mufîd*, s. 90 (Zemistan 1396): 68.

279 Hamanei, “Time, Temporal and Temporality”, 133.

için geçerli değildir.²⁸⁰ Sadrâ'nın hareket ve zamanın varlığını yokluklarıyla karışık bilmesinin sebebi işte bu seyyal durumlarıdır.²⁸¹ Çünkü zamanın her bir parçası diğerinin yokluğunu gerektirmekte ve mütemadi hudûs ve zevallerle varlığını devam ettirmektedir. Nitekim onun hudûsu aslında zevali, zevali ise aslında hudûsudur. Bu nedenle Sadrâ, seyyal varlıkta bir yanı sabit ve daimî, diğer tarafı ise yenilenen ve yok olan iki cihet olduğunu kabul etmektedir. Sabit ciheti zamanın da sürekliliğini sağlayan *tavassutî* (aracı) hareket cihetiyken, diğer ciheti ise zamanın hudûs ve zevaline sebep olan *teceddüdî* (yenilenen) boyutudur.²⁸²

Sadrâ'nın kesintisiz olarak kabul ettiği ilahî feyz ve onunla mutabık bildiği cevherî hareket teorisini hatırladığımızda, cevherî hareketin ölçüsü olan zamanın en küçük parçasında bile hareketin vaki olduğu ve sebatın mümkün olmadığı daha iyi anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ittisalî harekete muvafık olan zamanı, hareketsiz ardışık resimlerden oluşan çizgi romanlar gibi en küçük parçası sabit olan 'an'ların terkihi olarak görmek yerine, sonsuza dek bölünen parçalarıyla akış halindeki 'seyyal an'lardan müteşekkil bilmek ve bu 'an'ı 'önce' ile 'sonra' arasındaki sınır olarak kabul etmek gerekir. Zaman ile 'an' ilişkisini tesis eden bu yorum zaman için bir başlangıcın olup olmadığı veya zamansız bir varlığın imkânı sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

3.2.5. Zamanın Başlangıcı ve Sonu Var mıdır?

Sadrâ'ya göre Allah'tan başka hiçbir şey, hatta yokluk bile zamana mukaddem değildir. Varlık ile hareket ve zaman arasında bir illiyet (*nedensellik*) olsa da bu illiyet illetin malûlünden zamansal olarak önce geldiği türden bir illiyet değil, zâtî bir illiyettir. Çünkü her zamandan önce bir zaman ve her hareketten önce gelen bir hareket vardır.²⁸³ Bir şeyin illeti o şeyin zatından ayrı olması gerekir, fakat bu ayrılık zamansal bir öncelik anlamında değildir. Allah'ın zamandan önceliğini Sadrâ, Allah-âlem münasebetiyle ilişkilendirerek lambanın ışığa veya kâtibin yazıya nispetle önceliğine benzetir.²⁸⁴

280 Mutahharî, *Hareket ve Zaman der Felsefê İslâm*, II: 207-208.

281 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 28, 175.

282 Rıza Ekberyan, "Tebyin-ı Vücûdiy-ı Zaman der Felsefê Sadrü'l Müteellihîn", *Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ*, (Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1380/2001), I: 381-382.

283 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 124.

284 *age*, III: 126-127.

Zamanın tek bir fâili olması gerektiğini söyleyen Sadrâ, bunu zamanın bitimsiz bir birlik (*vahdetün ittisaliyah*) ve yenilenen çokluk (*kesretün teceddüdiyah*) özelliklerinin zorunlu bir sebebi olarak görür. Çünkü teklik sıfatı ancak tek bir fâil tarafından tek bir mevsuf için mümkün olabilir. Bu nedenle zamanın fâilinin kendi özünde madde ve maddenin ârazlarından ârî olması gerekir. Zaman tabîi cisimlerin en kadîm ve mükemmel olanıdır diyen Sadrâ, zamanın sürekliliğini koruması için başka bir cisimden veya başka bir cismin ondan meydana gelmemesi gerektiğini savunur. Çünkü zaman varlıklara mukaddem olup hiçbir şey ondan önce olmadığından, zamanın başka bir şeyden veya başka bir şeyin ondan meydana gelmesi mümkün değildir. Aksi halde zaman sürekliliğini (*ittisal*) yitirir.²⁸⁵ “Önce” olduğu düşünülen her şey "önce" olduğu düşünülen zaman içinde ortaya çıktığından dolayı zaman sonsuzdur. Bu nedenle zamanın zamansallığı bile zamanın sonsuzluğunu içerir. Sadrâ'ya göre bu anlamda zaman mekândan farklıdır, zira mekânın “sınırsızlığı” mekânın ötesindeki mekânı içermez. Elbette “mekân ötesi” zihinde bir imaj veya bir fikir var edebilir, fakat bu gerçek mekân anlamına gelmez. Zamana gelince “zaman ötesi zaman” düşüncesi bile gerçek zamanı içerir.²⁸⁶

Âlemin zaman içinde yaratılıp yaratılmadığı tartışmasıyla ilgili ortaya atılan hâdis-kadîm kavramlarından yola çıkarak zamanın bir başlangıcının olmadığını temellendirmeye çalışan Sadrâ, her hâdisin varlığı üzerinden varlığıyla bir araya gelmesi mümkün olmayan bir yokluğun geçmesi gerektiğini hatırlatır. Buna göre zamanın hâdis olduğu kabul edildiğinde, başka bir ifadeyle zaman için bir başlangıç anı farz edildiğinde bu anın başka bir zamanla mesbuk olması gerekir ve bu durum zamanın başlangıcı için tayin edilen her an için geçerlidir. O halde zaman için mutlak bir başlangıç/bidayet ve son/nihayet yoktur. Bu sebepten olacak ki, der Sadrâ, felsefe muallimleri, zamanın hâdis olduğuna inanan kimselerin farkında olmadan zamanın kadîm olduğuna inanmaktadırlar.²⁸⁷ Zaman için, tıpkı hareket-i cevherîde olduğu gibi bir limitin (*tarf*) var olmasının muhal olduğuna vurgu yapan Sadrâ'ya göre zaman için muayyen bir başlangıç ve bitiş anı tayin edilemez. Bu nedenle, zamanın olmadığı bir yokluk anının varolduğunu öne sürerek zamanın da hâdis olduğunu savunan

285 *age*, III: 118.

286 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 148; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, 110.

287 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 148.

kelâmcıların görüşlerini teselsüle (kısırdöngüye) yol açacağı gerekçesiyle reddeder.²⁸⁸ Aslında “önce” olarak düşünülen her şey kaçınılmaz olarak zamanlı olmaktadır. Çünkü “önce” ifadesinin kendisi bu bağlamda zaman içermektedir.

Sadrâ’da zamanın süreklilik ve yenilenme gibi özelliklerinin aynı zamanda onun özel varlığının mantıksal iktizaları olduğu görülmektedir. Öncelik, başlangıç, birliktelik, son gibi ifadeler zamanın cüzlerinin bazı temel anlamları arasındadır. Zamanın her bir cüzü onun asli özelliklerinden birine karşılık gelir. Örneğin dünün yarından önceliği dünün bir özelliği iken, dünden sonralık ise aynı şekilde yarının özelliğidir. Buradan hareketle zamanın fiziksel varlıklardan farklı özel bir varlık türüne sahip olduğu söylenebilir.²⁸⁹ Zamanı bu özel varlığıyla, öncesinde zamansal olarak herhangi bir varlık veya yokluğun olmadığı anlamda kadîm olarak bilmek tüm varlığı zamansal boyutuyla algılayabilen bir varlık olan insan için oldukça zor görünmektedir. Nitekim zamanın bu özel varlık türüne sıklıkla vurgu yapan Sadrâ’ya göre, zamanın bu belirsiz (*mevhum*) yapısı sebebiyle kimilerinin onu araz, kimilerinin ise onu cevher kabul ettiğini, cevher kabul edenlerin de kendi içinde ayrılarak bazılarının zamanı maddi cevher, bazılarının ise akli hakikatlerden kabul ederek maddeden soyutlanmış bir cevher olarak gördüklerini söyler. Bazıları ise zamanın bilinen anlamından daha ulvî bir mahiyete sahip olduğunu veya zamanın her şeyden önceliğini her şeyin yaratıcısı olduğu manasında anlayarak zamanın bizzat Vacibu’l-Vücûd olduğunu öne sürerler. Bu bağlamda Sadrâ “*zamana sövmeyin, zira zaman Yüce Allah’tır.*” hadisini de böyle bir gerekçeye dayandırır.²⁹⁰

Hâsılı, Sadrâ cevherî hareket gibi zamanı da başlangıcı olmayan öncesiz bir varlık olarak görmekte ve sadece Allah’ın varlığının zâtî bir öncelikle zamana mukaddem olabileceğini söylemektedir. Sadrâ’nın bu yaklaşımı zamanı beş ezelî ilkedен biri olarak gören Zekeriya Razî’nin görüşleriyle karıştırılmamalıdır. Çünkü Sadrâ’nın

288 *age*, III: 148-152.

289 Kalın, “From the Temporal Time to the Eternal Now”, 20.

290 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 146-147. Söz konusu hadiste geçen dehr ifadesini yorumlayan Sebzevârî, insanların bir musibet karşısında musibetin sebebi olarak zamanı gösterip ‘dehr’e sövdüklerini, bunun üzerine Peygamber’in onları bundan sakındırarak başlarına gelen musibetlerin sebebinin zaman olmadığını Allah olduğunu ifade etmek için bu hadisi söylemiş olabileceğini belirtir. Bütün güç ve kudretin Allah’ın elinde olduğunu, dolayısıyla musibetlerin de zamanın da Allah’ın bir eseri olduğunu ve Allah’ın eserlerine sövmenin Allah’a sövmek anlamına geldiğine işaret eder. Sebzevârî, *Şerh-ı Manzûme*, thk. Hasan Zâde Amûlî, Mesud Talibî, (Tahran: Neşr-ı Nâb, 1369/1990), IV: 332-334. Söz konusu hadisi yorumlayanlardan Mutahharî ise bu hadisin iyilik ve kötülük tanrısına inanan Zurvanîlerin düalist inançlarından İslâm’a geçen bir söz olabileceğine dair bazı görüşlerin olduğuna dikkat çeker. Mutahharî, *Hareket ve Zaman der Felsefê İslâm*, II: 183.

zamanın kıdeminden kastı, hiçbir şeyin zamansal bir öncelik bakımından zamana mukaddem olamayacağıdır. Ayrıca zaman Sadrâ'da tabiatın cevherî hareketi ve varlıkla sıkı bir biçimde bağliken Zekerîya Razi'nin giriş bölümünde kısaca değindiğimiz ezeli ve ebedi zaman anlayışı ise varlıkla herhangi ontolojik bir bağı olmayan mutlak bir zaman tasavvurudur. Sadrâ'nın zamanın kıdemi ile ilgili görüşleri hudûs ve kıdem probleminde daha net biçimde müşahade edilebilir.

3.3. Hudûs ve Kıdem Problemi

Sadrâ'nın cevherî hareket teorisi ve zaman anlayışına bağıli olarak ele aldığı önemli problemlerden biri de âlemin zaman içinde yaratılıp yaratılmadığı tartışmasına dayanan hudûs-kıdem problemidir. Hem ontolojik hem de kozmolojik yönü bulunan problemin anahtar kavramı kuşkusuz zamandır.²⁹¹ Bu nedenle Sadrâ'nın zaman anlayışının bir bileşeni olarak söz konusu problemi nasıl ele aldığı ve ona nasıl bir çözüm getirdiğı önemlidir. Genelde kelâmcılar ile filozoflar arasındaki hararetli tartışmaların ana gündemini şekillendiren söz konusu problemin özü şöyledir: Kelâmcılar âlemin kadîm olduğunun Tanrı'dan başka ezeli varlıkların kabul edilmesi anlamına geleceğini öne sürerek âlemin zamanda yaratıldığına inanırken, filozoflar ise Tanrı'nın var olduğu ama âlemin var olmadığı bir yokluk döneminin söz konusu olamayacağını savunarak âlemin zaman içinde değil, Tanrı'nın ezeli varlığıyla zamansız olduğunu savunur. Molla Sadrâ'nın mezkûr probleme getirdiğı çözüm önerisine geçmeden önce İslâm düşünce geleneğinde oldukça canlı bir tartışma zeminine sahip olan problemin tarihine kısaca bakmakta yarar var.

Klasik metafiziğin önemli problemlerinden biri olan âlemin varlık bulmasının zamansal açıdan mahiyeti, İslâm düşünce geleneğinde kelâmcılar ile filozoflar tarafından farklı yorumlanmış ve geniş bir müktesebat oluşturmuştur. Her iki tarafın Tanrı ve yaratmaya dair tasavvurlarından kaynaklanan bu yorum farklılığı Gazzâlî (ö. 1111) tarafından iman-küfür tefriki olarak addedilirken,²⁹² İbn Rüşd'e (ö. 1198) göre ise terminolojik bir ihtilaf ve salt bir isimlendirme tartışmasından ibarettir.²⁹³ Âlemin zamansal olarak Tanrı'dan sonra yaratıldığını savunan kelâmcılar tezlerini "hudûs"

291 Mehmet Nesim Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yönelttiğı Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü", *Felsefe Dünyası*, s. 56 (2012/2): 249.

292 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felasife*, thk. Süleyman Dünya, (Tahran: Şems-i Tebrizî, 1382/2003), 293.

293 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 41.

kavramıyla formüle ederek bu kavramın aynı zamanda kelâmî bir delil olarak şöhret bulmasını da sağlamışlardır.²⁹⁴ Bir şeyin yokluğundan sonra var olması anlamına gelen hudûs²⁹⁵ kavramından kelâmcılar zamansal bir sonralığı anlarken, filozoflar ise zâtî veya ontolojik bir hudûsun da mümkün olduğunu savunmuşlardır. Başka bir ifadeyle, hudûs kavramını sadece kelâmcılar değil, âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden filozoflar da kullanmaktadırlar. Fakat âlemin yaratılması hususunda kelâmcılar tüm âlemin zaman içinde yaratıldığını öne sürerek zamansal hudûsu savunurken, filozoflar ise âlemi ay üstü ve ay altı şeklinde ayırarak ay üstü âlemin Tanrı tarafından ezelde yaratıldığını savunur ve ay üstü âlemin zâtî hudûsla yaratıldığını kabul ederler.²⁹⁶ Zâtî hudûs sadece ontolojik olarak nedenin kendisini sonuca öncelerken zamansal hudûs nedeni hem ontolojik hem de zamansal olarak sonuca önceler. Âlemin nasıl yaratıldığına bir açıklama gayreti olarak İslâm düşüncesinde savunulan zamansal ve zâtî hudûs dışında bir diğer hudûs türü ise Molla Sadrâ'nın hocası Mîr Dâmâd tarafından ortaya atılan dehrî hudûstur. Meselenin tarihi boyutu ve Molla Sadrâ'nın meseleye getirdiği çözümün arka planını netleştirmek için hudûsun bu üç türünü biraz daha açmakta yarar var.

3.3.1. Zamansal Hudûs

Âlemin Allah tarafından zamanda yaratıldığı tezine dayanan bu yaklaşım genellikle kelâmcıların hudûs görüşü olarak bilinir. Âlemin yoktan var edildiğine inanan kelâmcılara göre âlemin var olmadan önce yok olduğu bir zaman vardır. Sadece Allah kadîm olabilir, *mâsivâ* olarak adlandırılan Allah dışındaki her şey, varlığı yoklukla öncelenmiş anlamında hâdistir. Bir şeyin yokluğunun varlık bulmasından zamansal olarak önce olması, başka bir ifadeyle yokluğunun varlığına mukaddem olması anlamına gelen hudûs kavramıyla meseleye yaklaşan kelâmcılar, âlemin varlık nedenini, formüle ettikleri hudûs deliliyle açıklama yoluna giderler. Buna göre her hâdis olanın bir *muhdese* ihtiyaç duyduğunu, âlem de hâdis olduğuna göre Allah tarafından zamanda yaratıldığı şeklinde bir kıyas yolunu izlerler.²⁹⁷ Hudûs kavramının,

294 Muhammed Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, c.1. s. 2 (2011): 105.

295 Cürçânî, *age*, 37.

296 Hüseyin Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, 122-123; Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 18, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998): 305-308.

297 Topaloğlu, “Hudûs”, 305

özünde zamansal bir sonralık taşıdığından hareketle zâtî ve zamansal bir ayrıma gitmeden hudûsu *bir şeyin yokluktan sonra var olması* şeklindeki yalın anlamıyla kullanırlar.

Âlemin zamansal hudûsla yaratıldığını savunan ilk kelâmcılar cevher ve araz anlayışını esas alarak iddialarını temellendirmeye çalışırlar. Mu‘tezilî kelâmcıların geliştirerek kullandığı bu teori, âlemin zamanda yaratılması için ortaya konulan bir yaklaşım olmasının yanı sıra, Allah’ın varlığını ispat etmek üzere kullanılan *Kelâm Kozmolojik Delil* olarak da bilinir. Bu yaklaşıma göre âlemin hâdis olmasının nedeni, varlık bulmak için Tanrı’ya ihtiyaç duymasıdır. Şayet âlem hâdis değil de kadîm olsaydı, var olmak için herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaz ve böyle bir durumda birden fazla zorunlu varlık söz konusu olurdu.²⁹⁸ Örneğin bu yaklaşımın önde gelen kelâmcılarından Bâkılânî’ye (ö. 1013) göre, âlem özü itibarıyla araz olup her araz hâdistir ve var olmak için bir fâile ihtiyaç duyar. Tıpkı yazının bir yazıcıya veya bir binanın bir ustaya ihtiyaç duyması gibi âlemin de bir yaratıcıya ihtiyacı vardır. Dolayısıyla âlemin hâdis olması, âlemin yokken sonradan var olma niteliğinden kaynaklanmaktadır.²⁹⁹

Hudûs teorisinin bir diğer müdafî olan Gazzâlî ise Meşşâîlerin ay-üstü ve ay-altı âlem ayrımı ile sudûr teorisine şiddetle karşı çıkarak, Allah dışında semavî küreler dâhil hiçbir varlığın kadîm/ezelî olamayacağını söyler. Gazzâlî, âlemin kadîm olduğuna dair filozofların delillerine getirdiği itirazlar üzerinden zamansal hudûsu temellendirmeye çalışır. Gazzâlî’ye göre, Allah âlemden önce var olup âlem zorunlu sebep-sonuç ilişkisiyle değil, O’nun iradesiyle yaratılmıştır.³⁰⁰ İnsan vehminin *öncelik* kavramını zorunlu olarak zamansal bir bağlamla kavradığına dikkat çeken Gazzâlî, vehim her ne kadar kabule yanaşmasa da, “âlemin varlığından önce gerçek varlık manasında bir *önce* yoktur” der. Fakat âlemin yaratılmasından önce Allah’a özgü ezeli bir zaman da olabileceğine inanır.³⁰¹ Diğer bir ifadeyle, Gazzâlî âlemin yaratılması ile birlikte başlayan ve âlemin yaratılmasından önce ebedi ve tabiatüstü bir zaman olmak üzere

298 Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, (Ankara: DİB Yayınları, 1998), 82 vd; Muhammed Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler” *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 15 s. 28 (2010/1): 117-120.

299 Ebu Bekir el-Bâkılânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1957), 22-24; Topaloğlu, “Hudûs”, 306; Kılıç, “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, 18-119.

300 Gazzâlî, *age*, 48., 80.

301 *age*, 96-98.

iki farklı zamanın var olabileceğini ileri sürer.³⁰² Filozofların savunduğu gibi Allah ile âlem arasında bir illet malûl ilişkisinden hâsıl olan zorunlu ve zâtî bir öncelik değil mevhum da olsa zamansal bir öncelik olduğunu savunan Gazzâlî'nin, zamanın âlemle birlikte yaratıldığına ve dolayısıyla âlemden önce gerçek bir zamanın değil, hayali/vehmî bir zamanın varlığına inandığı görülmektedir. İnsan kimi kararlarını erteleyebildiğine göre, Allah'ın da yaratmaya gücü yetmesine rağmen âlemi yaratmayı murat etmeyip bir süre beklediğini söylerken Gazzâlî de tıpkı filozoflar gibi Allah'ın ulûhiyetine hâlel getirmeme çabasıdadır. Fakat onun Allah'ın yaratmayı ertelemesinin gerekçesi filozoflara tutarlı gelmez.

3.3.2. Zâtî Hudûs

Zâtî hudûs âlemin Tanrı tarafından ezeli bir yaratılışla yaratıldığını, bu anlamda âlemin hâdis olmakla birlikte herhangi bir zaman diliminde yaratılmadığını savunan ve daha çok İslâm filozoflarından İbn Sînâ ile bilinen bir yaratılış teorisidir. Bu teorinin hakkıyla anlaşılabilmesi için kuşkusuz teoriye zemin kazandıran illiyet ve sudûr anlayışlarından da haberdar olmak gerekir. Aristoteles'in ilk neden/muharrik anlayışının hâkim olduğu Meşşâî varlık anlayışında Tanrı ile âlemin yaratılması arasında illiyet teorisine dayalı bir ilişki vardır. Varlık âlemini mümkün ve zorunlu olmak üzere ayıran bu teoriye göre varlığı kendi özünden olan *Zorunlu Varlık* dışında tüm varlıklar ancak bir sebeple var olabilen mümkün varlıklardır. Bu anlamda mâsivâ olarak âlemin tümü mümkün olup Zorunlu Varlık olan Tanrı'ya göre malûldür. Her malûl, illetine göre hâdis olup illeti tarafından öncelenmiştir.³⁰³ İbn Sînâ'ya göre, kelâmcıların iddia ettiği gibi âlemin varlık sebebi, yokluk tarafından öncelenmesi, yani hudûsu değil, bir sebebe (*illet*) ihtiyaç duymasıdır.³⁰⁴ Bir şeyin sebebe ihtiyaç duyup duymaması sanıldığı gibi zaman içinde yaratıldığı anlamında hudûsla değil, imkânla alakalıdır. Başka bir ifadeyle bir şeyin mümkün olup olmaması herhangi bir sebebe ihtiyaç duymadığı anlamına gelmez. Bu bağlamda, İbn Sînâ “yoklukla öncelenen bir şeyin zaman içinde varlık bulması” olarak tanımlanan hudûsu, zâtî ve zamanlı olmak

302 Leaman, *age*, 48.

303 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut: Mektebû'l-İ'lâmi'l İslâmî, 1404), 84-85; a. mlf., *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 167-169; Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 233-238.

304 Kılıç, “İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu”, 105.

üzere ikiye ayırmaktadır. Bu ayrıma onu sevk eden illiyet teorisiyle beraber Meşşâî filozofların kozmolojisinin izahı olan sudûr teorisidir.

Âlemin, tabîî olarak Tanrı'dan taşan cömertliğiyle vücûda geldiğini savlayan sudûr teorisine göre, ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayrılan âlemin iki tarafında illet-malûl ilişkisi aynı değildir. Semavî akıllar, nefis ve feleklerin bulunduğu ay-üstü âlemde illet hareketten münezzeh olup malûlü için özü gereği varlık veren bir yaratıcı olduğundan malûlünden zamansal olarak değil zâtî/ontolojik olarak öncedir. Ay-üstü âlemde illet-malûl ilişkisi illetin malûlünü gerektirdiği bir birliktelik (*ma'îyyet*) ilişkisidir, çünkü illet var oldukça malul de var olmak durumundadır.³⁰⁵ Ay-üstü âlemde ontolojik bir zorunluluktan kaynaklanan illet ile malûl arasındaki ilişkide yaratma aracısız ve zâtî olarak meydana geldiğinden zamansal bir hudûs söz konusu olamaz. Bu yaratmayı doğrudan ve zamansız yaratma anlamında *ibda'* ile ifade eden İbn Sînâ'ya göre semavî varlıkların imkânı, varlıklarından önce değil, varlıklarıyla beraber olduğundan dolayı varlık kazanmaları herhangi bir maddenin aracılığıyla gerçekleşmez.³⁰⁶ Dolayısıyla bu yaratmada ne illet ne de malûl tarafında kuvveden fiile çıkma olarak tarif edilen herhangi bir hareket ve değişim olmadığından, hareketin sayısı/ölçüsü olan zamandan söz edilemez.

İbn Sînâ illetin malûlden zâtî önceliğini meşhur *el* ve *anahtar* teşbihiyle izah etmeye çalışır. Buna göre el ile anahtar aynı anda hareket etse de anahtara hareket veren el olduğundan elin hareketi zâtî olarak anahtarın hareketinden öncedir.³⁰⁷ Aynı zamanda güneş ile ışığı arasındaki ilişki üzerinden de zâtî hudûsu izah etmeye çalışan İbn Sînâ'ya göre, ışık güneşten bağımsız bulunamadığı gibi güneşin var olduğu fakat ışığının olmadığı bir zaman dilimi düşünülemez. Bu nedenle güneşin, ışığıyla olan ilişkisi bir illet-malûl ilişkisi olup güneş, ışığıyla zamanda beraberken zâtî/ontolojik anlamda sonradır.³⁰⁸ Zâtî hudûsa göre tıpkı güneş ve ışığı ilişkisinde olduğu gibi, Tanrı ile âlem arasında bir zorunlu beraberlik durumu bulunmaktadır. Aksi durumda, âlem

305 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 163-169; Kılıç, *İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu*, 105-106.

306 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 266-270; Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 140, Atay, semavî varlıkların geçmişlerinde bir imkân bulunmaması sebebiyle İbn Sînâ tarafından yetkin olarak *ibda'* ile yaratıldıklarını yorumlarken yetkinlik düzeyi anlamında semavî varlıkların Tanrı'dan daha aşağı olduklarına dikkat çeker. Aksi takdirde kelâmcıların zamansal hudûsu savunurken uzak durmaya çalıştıkları ezeli varlıkların sayısı artacaktır.

307 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 165; a. mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (Nasıruddin et-Tûsî'nin Şerhli Metni) (Kum: Neşrû'l-Belağ, 1375/1996), 106.

308 Mutahharî, *Felsefe Dersleri*, I: 353-354.

şayet zamanda yaratılmış olsaydı, Tanrı'nın var olduğu ama âlemin var olmadığı bir yokluk dönemi söz konusu olurdu. Ne var ki böyle bir durum Tanrı'nın başta yaratıcı olmak üzere birçok sıfatının bu yokluk döneminde atıl kalması veya bu sıfatlarını sonradan kazanması gibi teolojik bir tutarsızlığa yol açacak ve Tanrı'nın varlığıyla ezeli ve ebedî olan sıfatlarına halel getirecektir.³⁰⁹ Bu nedenle Tanrı âlemin sebebi olarak zâtî veya ontolojik bir takaddüm ile âlemden önce olup âlem Tanrı'nın varlığıyla doğrudan ve zamansız olarak yaratılmıştır.

Hudûsun hem zâtî hem de zamansal olabileceğini söyleyen İbn Sînâ, oluş ve bozuluşa konu olan ay-altı âlemin zamansal bir hudûsla yaratıldığını söyler. Zâtî hudûsta illet, malûlünden sadece zat itibariyle önce iken, zamansal hudûsta illet malûlünden hem zat hem de zamansal olarak öncedir. Başka bir ifadeyle, ay-altı âlemdeki varlıklar içinde bulunmadıkları bir zaman ile mesbukturlar.³¹⁰ Sudûr teorisine göre ay-üstü âlemde yer alan feleklerin hareketiyle Faal Akıl ay-altı âleme varlık bahşeder. Bu yaratmada ay-altı âlemdeki varlıkların varlık bulması kuvveden fiile çıkma biçiminde olduğundan, maddenin aracılığıyla, dolayısıyla zamansal bir hudûsla gerçekleşmektedir. Bu anlamda zâtî hudûs ile zamansal hudûs arasındaki yaratılış şeklini *ibda'* ve *hudûs* kavramlarıyla ayırt eden İbn Sînâ aynı zamanda ay-üstü ve ay-altı olarak ayırdığı varlık kategorilerindeki illet ile malûl arasındaki zamansal ilişkinin farklılığını kavramsal olarak da ifade eder. Buna göre ezeli olan Tanrı ile zâtî hudûsla vücûda gelen ay-üstü âlem arasındaki ilişki *sermedî* bir ilişki iken, ay-üstü âlem ile ay-altı âlemdeki zamanlı varlıklar arasındaki ilişki *dehrî*, ay-altı âlemdeki zamanlı varlıkların kendi aralarındaki ilişki ise *zamanî* bir ilişkidir.³¹¹ İbn Sînâ'nın âlemi ay-üstü ve ay-altı şeklinde kategorik bir ayrımla bölerek ay-üstü âlemdeki varlıkları ezelde Tanrı ile beraber ve yetkin görmesi, her ne kadar Tanrı'nın yetkinliği ile aynı görmese de, başta Gazzâlî olmak üzere kendinden sonraki birçok kimse tarafından eleştirilmiştir. Nitekim Mîr Dâmâd'ın *dehrî* hudûs ve Molla Sadrâ'nın cevherî harekete dayalı hudûs teorilerinde de bu minvalde yapılan eleştiriler göze çarpmaktadır.

309 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, tsh. A. Nûrânî, (Tahran: Muessese-i Mütâla'ât-i İslâmî, 1363/1984), 46; a. mlf. *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 380; Ayrıca bkz. Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 142-143; Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltili Eleştiriler", 131-132.

310 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 106.

311 Doru, *age*, 258-259.

3.3.3. Dehrî Hudûs

Zamansal hudûs ile zâtî hudûsun söz konusu problemi çözemediklerini iddia eden Mîr Dâmâd, sabık yaklaşımlara getirdiği eleştiriler üzerinden şekillenen bir kozmogoni tasavvuruyla problemi ele alır. O, yokluktan sonra meydana geldiği iddia edilen varlık ile yokluk arasındaki zaman farklılığı nedeniyle yokluğu ortadan kaldırmadığı, yanı sıra Tanrı'nın ezelî cömertliğinin cari olmadığı bir zaman tasavvuru öngördüğü gerekçesiyle zamansal hudûsa eleştiriler getirir.³¹² İbn Sînâ'nın savunduğu zâtî hudûsun kategorik âlem anlayışından etkilenmekle beraber yaklaşımın felsefî bir temele dayanmadığını ve özellikle İbn Sînâ'nın *sermed* ve *dehr* kategorilerine yerleştirdiği varlıkların yekdiğeriyle ilişkisi konusunda muğlak bir algı oluşturduğunu iddia eder.³¹³ Mîr Dâmâd'ın bütün çabası, Fazlur Rahman'ın da ifadesiyle, Tanrı ile mümkün varlıklar arasında tamamen lâfzî ve zihnî bir ayırım içinde buharlaşma tehdidiyle karşı karşıya kalan zâtî hudûsu yorumlayarak *dehr* veya sonsuz zaman mertebesinde gerçekleşen daha gerçekçi bir hudûsun imkânını temellendirmeye çalışmaktır.³¹⁴ Belki onu bu çabaya iten asıl saikin ise tüm nitelikleriyle sonsuz bir makama yerleştirdiği Tanrı ile yarattığı âlemi, zamansal düzeyde de olsa, aynı kategoriye koymaktan imtina etmesi olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ'nın ezelî olarak kabul ettiği Tanrı ile Akıllar ve semavî küreler arasındaki ilişkiyi bazen *sermed* bazen de *dehr* kavramıyla ifade ederek bu ilişkiyi zihnî boyuta indirgemesi onu, ontolojisinde Zorunlu ile mümkün arasına çektiği keskin çizgiden uzaklaştırmıştır.³¹⁵ İbn Sînâ'nın her ne kadar zorunlu ile mümkün arasındaki büyük uçurumu kapatmak için böyle bir şey yaptığı iddia edilse de,³¹⁶ bu durumu Tanrı ile âlem arasındaki ayırımın buharlaşmasına bir tehdit olarak gören Mîr Dâmâd'a göre, mutlak anlamda sonsuz olan Tanrı'nın, zaman ve mekânın yaratıcısı olarak hiçbir varlıkla zamansal bir beraberliği olamaz. *Sermed* makamında bulunan Tanrı'nın imkân âlemiyle olan beraberliği zamansal ve mekânsal bir beraberlik değil ölçülemeyen bir

312 *age*, 263.

313 Mîr Dâmâd, *Kabasât*, 8-9.

314 Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı", çev. M. Nesim Doru, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 27 (2012): 234.

315 Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı", 234; Doru, *age*, 261.

316 Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 122.

kuşatma ilişkisidir.³¹⁷ Zamansal varlık kategorilerinden *sermed* ile *dehr*'i İbn Sînâ'nın aksine net bir şekilde birbirinden ayıran Mîr Dâmâd'a göre, *sermed* makamı her türlü zaman ve mekândan münezze olan Tanrı'ya aittir. Tanrı'dan açık bir ayrışma veya kopuşla (*infikakî*) yaratılan imkân âlemi ise Tanrı'ya nispetle *dehr* boyutundadır.³¹⁸ Sermed boyutunda ibdâ ve tekvinin sahibi olan yalnızca Tanrı'dır. Akılların ve semavî kürelerin ne zamansal bir beraberlikle, ne de illet ve malûl ilişkisine dayalı bir sonralıkla *sermed* boyutunda yer alması mümkündür. Malulün illetiyle aynı varlık mertebesinde olamayacağını söyleyen Dâmâd'â göre illet-malûl ilişkisi *sermed* boyutunda değil *dehr*'de gerçekleşir.³¹⁹ Bu nedenle Mîr Dâmâd'a göre, sermedî bir önceliğe sahip olan Tanrı ile âlem arasında sarîh bir yokluk dikkate alındığında, âlemin yaratılmasının *dehrî hudûs* olarak adlandırılması daha doğru ve daha münasiptir.³²⁰

Gerek zamansal hudûsta, gerekse zatî hudûsta "zamanda yaratma" anlamında kullanılan hudûsun yanlış kullanıldığına dikkat çeken Mir Dâmâd'a göre „şayet Allah'ın kâinat veya ilk varlıkları, zamanda yarattığı söylenirse, o halde bu zamandan önce ne kadar zaman geçtiği sorusu akla gelecektir. Oysa Allah zamandan münezze olduğı için bu soruya verilebilecek en mantıklı cevap ilk yaratmadan önce zamanın bulunmadığıdır. Şu halde ilk yaratılan varlığa kadar hiç zaman geçmedi ise o varlığın yaratılması da zaman içinde değildir. Dolayısıyla ilk yaratmanın geçmiş, şimdi ve gelecek gibi boyutları olmayan ve saf zaman anlamına gelen *dehr* kavramıyla ifade edilmesi gerekir.³²¹

İbn Sînâ'nın ay-üstü ve ay-altı âlem ayrımını kabul etmeyen ve âlemin bir bütün olarak tek aşamada açık bir yokluktan sonra yaratıldığını savunan Dâmâd, varlıkların ontolojik konumunu ve aralarındaki dinamik ilişkiyi belirtmek için ise benzer bir ayrıma gitme ihtiyacı hisseder. Mîr Dâmâd'ın anlaşılması kolay olmayan hudûs yaklaşımında son derece önem arz eden bu ayrım üçlü bir kategori halinde *sermed*, *dehr* ve *zaman* kavramları ile ifade edilir. İbn Sînâ'nın varlık kategorileri arasındaki

317 Mir Dâmâd, *Kabasât*, 123; a.mlf., *el-İmazât*, *Musannefât-ı Mîr Dâmâd* içinde, thk. Abdullah Nurânî, (Tahran: İntişârât-ı Encümen-ı Asâr ve Mefâhir-ı Ferheng, 1381/2002), 13-14.

318 Mir Dâmâd, *age*, 25-26; a.mlf., *el-İmazât*, 5; Doru, *age*, 262.

319 Mir Dâmâd, *Kabasât*, 75.

320 *age*, 7.

321 Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı", 235; Alparslan Açıkgenç, "İslâm Düşüncesinde Zaman Anlayışının Felsefî Tahlili" *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (Konya: 2015), 26.

zamansal ilişkiyi ifade etmek için kullandığı bu kavramlara, Mîr Dâmâd ayrıca her biri belirli bir varlık türünün muayyen ontolojik mekânını temsil eden üç farklı boyut anlamını da katmaktadır. Bu üçlü taksimde ezelîlik makamını temsil eden *sermed*, saf varlığın (mutlak veya teolojik olarak Tanrı) metafizik boyutudur. Zaman-üstü alanla ilgili olan *dehr* ise maddi olmayan semavî akıllar ve sabit kürelerin alanını temsil eder. *Zaman*’a gelince oluş ve bozuluşla değişen seyyal varlıkların fiziki boyutudur.³²²

Dâmâd’a göre Tanrı ile âlem arasında illet ve malûl ilişkisi olsa da filozofların sandığı gibi ibda‘ yoluyla yaratılan varlıklar ile Tanrı arasında zamansal bir beraberlik mümkün değildir. Bu varlıkların var oluşu *dehr* boyutunda *dehrî* bir öncelikle salt yokluk tarafından öncelenmiştir.³²³ Hudûs yaklaşımında kilit bir role sahip olan *dehr* kavramıyla ilgili Dâmâd’ın “*dehr*, zamanın kabıdır, çünkü onu kapsar”³²⁴, “*dehr*, zamanla beraberdir (fakat zaman değildir). Nasıl ki *sermed* *dehr*’den daha yüce, mukaddes ve genişse *dehr* de zamandan daha yüce ve daha geniştir”³²⁵ şeklindeki ifadelerine topluca baktığımızda, *dehrin* zamanı da kapsamakla birlikte oluş ve bozuluş âleminin hareketinden ve fiziki zamanından azade olan fakat ezelî olmayan bir tür zamansızlık boyutu anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Bu anlamıyla Dâmâd’ın *dehri*, tıpkı İbn Sînâ’nın kullandığı anlamıyla değişim ve dönüşüme uğramayan semavî kürelerin tâbi olduğu zaman kategorisi olarak kullanmakla birlikte, sonsuz zaman anlamına gelen fakat Tanrı’nın ezelîliğine münhasır daha yüce bir makamı ifade eden *sermed* kategorisinden ayrı, ontolojik ve metafizik bir mekân olarak nitelediği görülmektedir. Nitekim Mîr Dâmâd’ın *dehr* görüşünü yorumlayan Fazlur Rahman *dehri*, zamanın uzamı olmaksızın yaratma veya ‘*imkân*’ın var olduğu ‘salt zaman’ âlemi olarak yorumlarken,³²⁶ Izutsu ise *dehri*, zaman üstülük ve maddi olmayan bütün varlıkların metafizik boyutu olarak tanımlar.³²⁷

Sermed ile *dehr* boyutlarını ayırmada Dâmâd’ın Tanrı ile âlem arasına ontolojik anlamda kesin bir ayrım koyma niyeti ve kaygısı net bir biçimde göze çarpmaktadır. Felsefesinin genel bir özelliği haline gelen bu maksudundan hareketle *dehr* âleminin

322 Toshihiko Izutsu, “Mîr Dâmâd ve Metafizigi”, çev. M. Nesim Doru *Eskiye*, s. 30 (Bahar 2015): 177-178.

323 Mîr Dâmâd, *İmâzât*, 3-4.

324 Mîr Dâmâd, *Kabasât*, 8.

325 *age*, 5.

326 Fazlur Rahman, “Mîr Dâmâd’ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran’da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı”, 235.

327 Izutsu, “Mîr Dâmâd ve Metafizigi”, 178.

öncesinde zaman üstü bir yokluk arayan Dâmâd âlemin bu yoklukla açık bir biçimde ayrılarak/koparak yaratıldığını savunur.³²⁸ Dehrî hudûsu, zâtî hudûstan olduğu kadar zamansal hudûstan da ayıran bu yaklaşımın özü, zamansal bir uzamın olmadığı dehr boyutunda açık bir yokluk tarafından öncelenen âlemin bir bütün olarak var edildiği esasına dayanır. Dehr ve zaman boyutunda varlık bulan varlıkların hudûsunda ‘varlıktan önce açık bir yokluk’ görüşü Dâmad’ın varlık kategorileri arasındaki hiyerarşiyi de tayin etmektedir. Zira Dâmâd’a göre her bir varlık mertebesi sonraki mertebenin sebebidir. Başka bir ifadeyle her varlık mertebesi bir üst mertebesinde yer alan yokluğun vücut bulmuş halidir. Dolayısıyla zamansal âlem dehr âleminde, dehr âlemi ise sermed âleminde mevcut değildir.³²⁹ Tanrı ile imkân âlemi arasındaki ontolojik ayrımın zâtî hudûs ile müphem hale geldiğini savunan Mîr Dâmâd, dehrî hudûsla âlemdeki varlıkları kategorik bir ayrıma tâbi tutarak aralarındaki ontolojik ayrımı daha mütemayiz kıldığını ve hudûs problemini çözdüğünü düşünüyordu. Fakat onun parlak öğrencisi Molla Sadrâ, hocasının hudûs görüşünü tatmin edici bulmayacak ve cevherî hareket teorisine mutabık bir çözüm önerisi ortaya atacaktı.

3.3.4. Sadrâ’nın Hudûs Görüşü

Sabık hudûs yaklaşımlarından yola çıkarak problemi ele alan Molla Sadrâ problemin çözümünde zaman kavramının önemine dikkat çeker. Varlığın özünde taşıdığı cevval ve yatışmaz hareketin ölçüsü olarak tanımladığı zamanın âlemin hareketiyle başladığını, dolayısıyla âlemin zamansal bir hudûsla her an yeniden yaratıldığını söyler. Sadrâ’ya göre ilahî kitaplar da âlemin zamanlı bir hudûsla yaratıldığını buyurur.³³⁰ Fakat Sadrâ zamansal hudûsla kelâmcıların savunduğu anlamda üzerinde zamansal yokluğun geçtiği bir hudûsu kastetmediğini ısrarla vurgulayarak, âlemin yaratılmasına zamansal bir yokluğu mukaddem gören yaklaşımın vahyin öğretilerinden uzak olduğu gibi, sağlam bir aklî delilden de yoksun olduğunu söyler.³³¹

Bir önceki meselede hatırlanacağı gibi, Sadrâ zamanın bir başlangıcının olmadığını savunarak her zamandan önce bir zamanın var olduğunu savunmaktaydı. Benzer şekilde ilahî feyz ve cömertliğin kesintisizliği ile kudretin ezelîliğinden yola çıkarak

328 Doru, *age*, 268.

329 *age*, 269.

330 Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru ’l-ilâhiyye*, tsh. Seyyid Muhammed Hamanei, (Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i Sadrâ, 1387/2008), 64; a. mlf., *Esrâru ’l-âyât*, 90.

331 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 328-329; a.mlf., *Risaletu fi ’l-hudûs*, 15-16,27.

yaratılışın da muayyen bir başlangıcının olmadığını söyleyen filozofumuz, ilahî feyzi maddenin cevval hareketinin sebebi olarak gördüğünden, ne yaratılış için ne de zaman için bir başlangıç noktası tayin etmenin mümkün olduğunu ifade eder.³³² Bu nedenle Sadrâ kendi hudûs anlayışını zamansal hudûs olarak nitelese de, onun hudûs anlayışı, âlemin yaratılışının öncesinde zamanın varlığını kabul eden ve böyle bir zamanın belli bir noktasında âlemin yaratıldığını öngören kelâmcıların zamansal hudûsundan farklıdır. Çünkü ona göre zaman, âlemin dinamik yapısından hâsıl olan bir kavram ve varlığın bir boyutu olduğundan, âlemin yaratılmasından önce kelâmcıların iddia ettiği gibi mevhum veya boş bir zamanın varlığı söz konusu olamaz. Ayrıca ‘âlem’in kapsamını oluş ve bozuluşa tâbi olan cismânî varlıklarla münhasır gören Sadrâ’ya göre, Tanrı’nın esmasının suretleri olan ayrıık (*mufarık*) suretler mâsivâyâ ve dolayısıyla âlemin kapsamına alınamaz.³³³ Sadrâ’nın hudûs anlayışı bu anlamda âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ayıran Meşşâî filozofların zâtî hudûsu ile Mîr Dâmâd’ın sermed, dehr ve zaman şeklinde âlemi ontolojik bir konumlandırmayla ayıran dehrî hudûsundan da ayrılmaktadır.

Sadrâ, felsefesinin genel karakteristiğine uygun olarak hudûs ve kıdem probleminde kendinden önceki İslâm düşünürlerinin görüşlerini vahyin öğretileriyle uyumlu kılmaya çalışır. Söz konusu uyumu sağlamaya çalışırken hikmetin şeriate muhalif olamayacağını sıklıkla dile getiren³³⁴ Sadrâ, hudûsun bir iman meselesi olduğunu, bu nedenle körü körüne kabul etmek yerine onun rasyonel bir zemine oturtulması gerektiğini söyler.³³⁵ Bu amaçla özgün teorisi cevherî hareketten yola çıkarak savunduğu zamansal hudûs için rasyonel bir zemin tesis etmeye çalışır. Birinci bölümde detaylı bir biçimde ele aldığımız cevherî hareket teorisine göre âlem, cevheri itibariyle devamlı surette hareket halinde olup, zaman bu cevherî hareketin sayısıdır. Dolayısıyla âlemin var olmadığı bir hareket hali ve hareketin olmadığı bir zaman/an söz konusu olamaz. Bu nedenle “âlem ne zaman yaratıldı?” sorusu anlamsız bir sorudur. Zira Newton’un mutlak zaman anlayışının aksine, âlemin dışında bağımsız olarak akan bir zaman yoktur. Zaman, her an yenilenmekte olan âlemin/maddenin hareketinden soyutlanan zihnî bir kavram olduğuna göre, âlemin yaratılış zamanını

332 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 326-329.

333 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 315; a. mlf., *Mefâtihu’l-gayb*, 396; a.mlf., *Risaletu fi’l-hudûs*, 5.

334 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 326.

335 Molla Sadrâ, *Hudûsu’l-âlem*, thk. Seyid Hüseyin Museviyân, (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1366/1987), 182,

sorgulamak veya ona bir başlangıç anı tayin etmeye çalışmak beyhude bir çabadır.³³⁶ Âlemi çevreleyen ve âlemin dışında var olan bir zamandan bahsedemeyiz, fakat âlem her zerresiyle her an yenilenmekte olduğundan bu yenilenmeyle âlemin her cüzü hudûs halindedir. Müttemadi bir hareketle hudûs ve yenilenme halinde olan maddî cisimlerden müteşekkil cismanî âlemin bütünü, parçalarının tâbi olduğu koşullara bağlı olarak cevherî bir harekete tâbi olup her an yaratılmakta/yenilenmektedir.³³⁷ Sadrâ'ya göre yenilenme her varlığın özsel niteliklerinden olup söz konusu varlığın an be an yenilenmesi zaman yatağında ve o varlığın cevherinde vukû bulmaktadır. İşte bu nedenle bu hudûsa 'zamanlı hudûs' denilmelidir. Buna göre bütün tabiî varlıkların cevherleri her an hudûs halindedir. Tabiat âlemi de her an değişim (*tebeddül*) ve akış (*seyelan*) halinde yenilenen bu cüzlerinin toplamından başka bir şey olmadığına göre o halde tabiat âlemi her lahza zamanlı hudûsla yenilenmektedir.³³⁸

Sadrâ'nın hudûs yaklaşımının sabık hudûs teorilerinden farkını belirgin kılmak için bu yaklaşımın dayandığı ilkeler şöyle sıralanabilir:

1- Sadrâ'nın tüm felsefesine hâkim olan cevherî hareket teorisi hudûs anlayışının da nirengi taşıyıcı oluşturmaktadır. Buna göre âlemin her zerresi özü itibariyle her an hareket halinde olup âlemde sürekli bir hudûs hali yaşanmaktadır. Öyle ki cevherden araza âlemde bulunan varlıkların hiçbirisi iki 'an'a kalmaz. Böyle bir hudûsla her an yenilenen varlıklar elbette zaman içinde vücûda gelmektedirler. Zaman kavramı işte bu sürekli tebeddül ve teceddüden soyutlanan bir kavram olduğundan hudûsun başlangıç zamanı bilinemez. Bu sorunun peşinden ne kadar geriye gidilirse gidilsin, âlemin hudûs halinde olduğu görülecektir. Başka bir ifadeyle âlem hâdislerin silsilesinden müteşekkildir. Bu silsilede ilk hâdis olana hiçbir şekilde ulaşılamaz.³³⁹ Bu tavzih doğal olarak bizi ikinci ilkeye götürmektedir.

2- Âlemi oluşturan her maddî cismin, özü itibariyle hareket etmesini ve bu hareketle hudûsa gelmesini sağlayan ezeli, ebedî ve kesintisiz olan ilahî feyzdir. Âleme hayat bahşeden bu ilahî feyzin zaman içinde muayyen bir noktadan başladığını söylemek doğru değildir.³⁴⁰ Zira Allah'ın varlığıyla varolagelen bu feyz de ezeli.

336 Surûş, *age*, 91-93.

337 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 297.

338 Aştîyânî, *Şerh-ı Hâl ve Arâ-ı Felsefî Molla Sadrâ*, 76-77.

339 Molla Sadrâ, *Meşâir*, 64-65; Ubûdiyet, *age*, I: 384-385; Surûş, *age*, 94-95.

340 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 282.

İlahî feyzle yenilenen tabiatın cevherî hareketinin mahsulü olan zaman ise bu biteviye ve sürekli olan ilahî feyzin niceliksel ifadesidir. Dolayısıyla ilahî feyzin başı ve sonu belli olmadığı gibi, bu feyzle meydana gelen hudûsun da zamansal bir başlangıcı yoktur. Fakat ilahî feyzin ezeliîliği ne münferit olarak mümkün varlıkların, ne de bütün olarak âlemin ezeliî olmasını gerekli kılar³⁴¹ diyen Sadrâ ezeliîlik ve kıdem sıfatlarını Allah'a has kılma noktasında taviz vermeyen bir tavır takınır.

3- Sadrâ'ya göre 'âlem' kavramı ilahî alanın dışında kalan mâsivâyı ve cismânî varlıkları ifade etmektedir. Tanrı'nın esmasının suretleri olan mufarık akıllar ve suretler ise ilahî alana ait olup 'âlem'in dışındadır.³⁴² Cismânî olmayan bu soyut varlıklar daimî hudûs halinde olan âlemin koşullarına tâbi değildirler.

4- Âlem hudûsa tâbi olan cüzlerinin mecmuasıdır. Cüzleri sürekli yenilenme halinde olan âlemin, cüzlerinin tâbi olduğu koşullardan bağımsız küllî yapısına özgü farklı bir durumda olması söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle cüzleri hâdis olan küllî âlem de hâdis olmak durumundadır.³⁴³ 'Bütün'ün onu oluşturan tek tek öğelerden daha fazla bir mevcudiyete sahip olmadığını söyleyen Sadrâ'ya göre, âlem tüm cüzleriyle zamanlı olaylardan asla arınık değildir.³⁴⁴ Dolayısıyla âlem teşekkül bulduğu cüzleriyle hâdistir.

Bu ilkelerden hareketle denilebilir ki Sadrâ'ya göre 'âlem' denilen varlık alanı içinde her şey zaman mecrası içinde akan bir hudûs halindedir. Âlem tüm cüzleriyle sürekli bir tebeddül ve teceddüd halinde her an yeniden yaratılmaktadır. Bu bağlamda âlem iki anda asla aynı durum üzerine sabit kalmayan yatışmaz ve cevval bir haldedir. Öncesiz ve kesintisiz olan ilahî feyzle başlayan yaratma için muayyen bir bidayet anı belirlenemediğinden, hudûsun da başlangıç anı bilinemez. Yani âlem, öncesinde yokluk olan muayyen bir zaman diliminde yaratıldığı anlamda hâdis değil, yaratmanın zaman mecrasında gerçekleştiği anlamda hâdistir. Sadrâ'nın zaman telakkisi hudûsu kendisiyle olan ve hiçbir zaman kesintiye uğramayan cevherî hareketin miktarı şeklindedir. Böyle bir hudûsun ve zamanın başlangıcı yoktur, çünkü Allah var olduğundan beri yaratılış da varolagelmıştır. "O, her an yeni bir yaratmadadır."³⁴⁵ Allah her daim var olmuş ve olacaktır. O halde varlıkların hudûsu da her daim olmuş

341 *age*, VII: 306.

342 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 315, VII: 297-298; a. mlf., *Risaletu fi'l-hudûs*, 112; a. mlf., *Arşîyye*, 232.

343 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 297; *Ubûdiyet*, *age*, I: 384; *Surûş*, *age*, 93.

344 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 158.

345 Rahman, 55/29.

ve bu hudûsla beraber yaratma da hiçbir zaman kesintiye uğramamış ve uğramayacaktır. Allah'ın cömertliği asla kesintiye uğramayan ve sona ermeyen bir cömertliktir diyen Sadrâ, “Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız”³⁴⁶ mealindeki ayeti de, ilahî feyzle özdeşleştirdiği hudûsun başlangıçsız olduğuna delil olarak gösterir.³⁴⁷

Görüldüğü üzere hudûsun zamanlı olduğunu söylerken Sadrâ, hudûsun muayyen bir zamanda başladığını kastetmemektedir. Ona göre hudûsun zamanlılığı kelâmcılarla filozoflar arasında tartışma konusu olan âlemin yaratılışının başlangıç anını belirleme anlamında değildir. Onun hudûsun zamanlılığından kastı âlemin cevherî hareketinden elde edilen zamanın hudûsla olan zorunlu birlikteliğidir. Zira geçtiği üzere cevherî harekete göre âlemde bulunan her varlık özü itibarıyla her an yenilenirken, zaman bu yenilenmenin ölçüsü olarak ona eşlik etmektedir. Dolayısıyla her an hudûs halinde olan âlemin hareket ve değişimi zamanla muayyen hale gelmektedir. Bu yaklaşımdan hareketle ilahî feyz ile âlemin yaratılışı/hudûsu arasında varoluşsal bir ilişki kurarak zamanı da bu ilişkinin ölçüsü olarak kabul ettiğimizde, âlemin dışında bir zaman bulunmadığı için “âlem ne zaman yaratıldı?” sorusu da tıpkı “zaman ne zaman yaratıldı?” sorusu gibi güzaf olmaktadır. Başka bir ifadeyle âlemin varlığı, zamanın varlığıyla beraber başladığından ve âlemin varlığından önce zaman olmadığından, var olması mümkün olmayan böyle bir dönem hakkında soru sormak yersizdir.

Sadrâ cevherî hareket teorisine dayanan hudûs anlayışına bağlı olarak metafiziğin çetin problemlerinden bir diğeri olan sabit ile değişkenin münasebeti meselesine de açıklık getirmektedir. Değişken âlemin değişimden münezze olan yaratıcıya nasıl bağlanacağı, müşahade edildiği üzere sabık hudûs yaklaşımlarında da tartışmaların odağında yer almaktaydı. Nitekim Meşşâî filozoflar bu problemi aşmak için âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ayırarak ay-altı âlemdeki değişikliklerin ay-üstünde bulunan feleklerin hareketlerine bağlı olduğu bir âlem tasavvuru ortaya koymuşlardı. Mîr Dâmâd ise benzer bir biçimde *dehr* dediği aracı bir âlem kategorisi ile problemi çözmeye çalışmıştı. Kategorik âlem anlayışını kabul etmeyen Sadrâ, hareket-i cevherî teorisine dayanarak probleme çözüm bulmaya çalışır. Ona göre değişken olan bir malûl, hareket halinde olmayan ve harekete geçirilen bir nesne, illetine iki açıdan

346 İbrahim, 14/34.

347 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 149, VII: 122.

muhtaçtır: ilki yaratılma, ikincisi ise harekete geçme. Fakat özü/cevheri itibariyle hareket halinde olan nesnelerde ise ikincisine ihtiyaç yoktur. Bu nesnelerin yaratılışı cevherî hareketi de haiz olan bir yaratmadır. Başka bir ifadeyle, yaratılmaları ile hareket etmeleri iki ayrı (*mürekkeb*) ihtiyaç değil, belki basît bir ihtiyaç olup ilki, ikincisini mündemiçtir. Dolayısıyla bu nesnelerin yaratılışları bizzat ‘hareket’ ve ‘akış’ demektir.³⁴⁸ Sadrâ’nın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

“Eğer bir şeyin değişimi, o şeyin zâtî sıfatı değilse, yani değişimi özünden kaynaklı değilse bu şey kendisini değiştirecek, yenileyecek başka bir sebebe ihtiyaç duyar. Ancak söz konusu şey, değişimin sebebini kendi özünde taşıyorsa kendisini yenileyecek haricî bir sebebe ihtiyaç duymaz. Sadece kendisini bu zâtî özelliklerini haiz bir şekilde yaratacak bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Şüphesiz varlığın özünde yenilenme ve sevelanı sağlayan bir durum vardır ki bize göre bu tabiattır. Başkalarına göre bu hareket ve zamandır. Her şeyin bir sabit bir de değişken yönü vardır. Tabiat sabit olmak bakımından (kaynağı itibariyle) ‘mebde’ye bağlı iken değişken yönüyle ise tabiattaki yenilenmeye ve hudûsa sebep olmaktadır. Tabiatın ana maddesi olan heyûla Allah tarafından yaratılmış olup suretiyle tabiatın sabit yönünü teşkil etmektedir. Bu maddenin yapısında ise potansiyel olarak yer alan imkânların gerçeklik kazanması cismânî varlıklarda hudûs ve zevallere sebep olur. İşte bu şekilde kadîm ile hâdis arasında bir ilişki hâsıl olur. Böylece ulemanın çözmekte aciz kaldığı bir problem çözüme kavuşmuş olur.”³⁴⁹

Aynı yöndeki benzer görüşlerini *Mefâtihu ’l-gayb* adlı eserinde ise şöyle dile getirir:

“Biz kesin olarak biliyoruz ki, cismi bir mekândan başka bir mekâna, ya da bir nitelikten diğerine dönüştüren bir yatkinlik ve cismin onunla kaim olduğu bir güç vardır. Bu [güç] ‘tabiat’ denilen yetiden başka bir şey değildir.”³⁵⁰

Âlemdeki değişimin kaynağını varlığın/tabiatın cevherinde taşıdığı yatışmaz ve bîkarar yapıya dayandıran Sadrâ, değişkeni sabite, hâdis olanı ise kadîme bağlayan gücün tabiatın bu varoluşsal hareketi olduğunu savunur. Tabiatın bir cihetiyle kadîm olana diğer cihetiyle ise değişen ve dönüşen âleme bağlı olduğunu söyleyen Sadrâ, Meşşâî Meşşâîfilozofların değişkenin sabite bağlanma probleminde başvurdukları göksel kürelerin rolünü tabiatın kendisine atfettiği görülmektedir.³⁵¹ Bu yaklaşımda nedensellik zinciri varoluşsal olduğundan İbn Sînâ ve Mîr Dâmâd’ta mahiyetin önceliği konusunda görülen problemler ortaya çıkmaz. İmkân bu nedenle bir varoluşsal yoksunluk göstergesi olup zorunlu olan varoluşsal bir nedene bağılıktır.³⁵² Bu sebeple Molla Sadrâ’nın evrenin yaratılışına dair teorisi İbn Sînâ’nın salt mantıksal ve oldukça araçsal mahiyetçi yaratılış teorisi ile Mîr Dâmâd’ın zaman ötesi aracı ebedi yaratılış teorisini uzlaştıran bir yorum olarak görülebilir.³⁵³ Hatta bu uzlaşıya

348 Surûş, *age*, 101; Ramin, *age*, 150.

349 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 68-69.

350 Molla Sadrâ, *Mefâtihu ’l-gayb*, 388.

351 Kalın, *Mulla Sadra's theory of substantial movement*, 100.

352 Molla Sadrâ, *Hudûsu ’l-âlem*, 191-193.

353 Rizvî, “Time and Creation: The Contribution of Some Safavid Philosophies”, 730.

kelâmcıların zamansal hudûsu da eklenebilir. Kant gibi kimi filozofların metafiziğın en çetrefilli ve ebediyen çözülemez düğümü olarak niteledikleri³⁵⁴ bu çetin problemde Sadrâ'nın elini güçlendiren ve ona uzlaştırmacı bir çözüm bulma fırsatını veren kuşkusuz cevherî hareket teorisidir. Nitekim söz konusu teori bir yandan ona âlemin bir süreç olarak ezelf olduğunu ileri sürme diğeryandan ise ona, her şey cevheri itibariyle devamlı bir değışim halinde olup bir an bile durmadığından, âlemin zamanda yaratıldığını savunma imkânını vermektedir.³⁵⁵

Sadrâ'nın cevherî hareket teorisine dayanan hudûs yaklaşımıyla sabık yaklaşımlarda görülen kimi çıkmazları izale etmesine ve uzlaştırmacı bir tutumla söz konusu yaklaşımları vahiyle uzlaştırmaya çalışmasına rağmen problemi nihaî olarak çözdüğünü söyleyemeyiz. Zaman, hareket ve ilahî feyz arasında kurduğu muhkem bağ elbette probleme farklı bir boyut kazandırmış ve âlemin dışında müstakil bir zamanın var olamayacağını söylemekle kelâmcıların zamansal hudûs hakkındaki iddialarını temelden sarsmıştır. Sabık yaklaşımlarda da görüldüğü üzere, Sadrâ'nın kastettiğı cismanî âlemin zamanlı hudûsu konusunda ciddi bir fikir ayrılığı yoktur. Gerek zamansal hudûsta gerek zâtî hudûsta, gerekse dehrî hudûsta cismanî varlıkların zaman içinde yaratıldığına dair bir itiraz söz konusu değildir. Asıl ihtilaf Meşşâîlerin ay-üstü âlem ile Mîr Dâmâd'ın dehr âleminde bulunan Akıllar ve semavî varlıkların hudûsunun mahiyeti hakkındadır. Nitekim Sadrâ hudûs konusunda Meşşâîlerin ay-üstü ve ay-altı âlem ayrımını kabul etmese de, varlıkları cismanî ve mücerret olarak ayırmakta ve mücerret varlıkları âlemin sınırının dışında tutarak bu varlıkları zamandan münezzeh olan tanrısal alana ait olarak görmektedir. Bu tür varlıklar bi'l-fiil akıl derecesine yükseldikleri için Zat-i İlâhiden ayrı bir varlıkları yoktur.³⁵⁶ Sadrâ, cevherî hareketle hudûsu bütünleştirdiğinden değışimden uzak, istikrar makamı olan mukaddes tanrısal sahada hareketin ve zamanın olmadığını, dolayısıyla hudûsun gerçekleşmediğini savunmaktadır. Zira ona göre hareket, potansiyel bir durum içeren ve bütünüyle maddeden soyutlanmayan varlıklar için geçerlidir. Maddeden bütünüyle soyutlanmış ve herhangi bir fakr ve ihtiyaç hali bulunmayan mücerret Akıllar ile Allah'ın isim ve sıfatları ise hareket ve zamandan muaftırlar. Hudûs, Sadrâ'ya göre

354 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. çev. Norman Kemp Smith (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 396

355 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 111.

356 Molla Sadrâ, *Risaletu fi'l-hudûs*, 139-141.

ilahî feyzin tabîî sonucu olarak zamanda gerçekleştiği için bu feyz hareketten ve zamandan münezze olan ilahî isim ve sıfatların makamında herhangi bir hudûsa sebep olmamaktadır. Başka bir ifadeyle, ilahî isim ve sıfatlar ile mufarık akıllar, varlıklarında tahakkuk etmeyen herhangi bir beklenti ve kuvve bulunmadığı için hareketten ve zamandan bağışık olup Zat-ı İlâhî ile aklî bir ittisal ile bağılırlar.³⁵⁷ Dolayısıyla hudûs, cismânîyetten henüz bütünüyle sıyrılamayıp bu sahaya dâhil olmayan varlıklar üzerine caridir.

Hudûs-kıdem problemine dair ortaya konulan yaklaşımlara toplu olarak baktığımızda, Molla Sadrâ'nın yorumu da dâhil bütün yaklaşımlarda zaman kavramının tıpkı bir nirengi taşı gibi bütün tartışmaların seyrini belirleyen ve bu yaklaşımları yekdiğerinden tefrik eden bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim kelâmcılar ile filozoflar arasındaki ihtilafın asıl kaynağı, zaman kavramına yükledikleri anlamla alakalıdır. Fazlur Rahman'ın da işaret ettiği gibi bir kelâmcı “âlem zamanlıdır” derken “zamanlılıktan” ne kastettiğini net bir biçimde bilmemektedir. Zira eğer o “zamanlılıktan” âlemin “kendi başına değil, Tanrı tarafından yaratıldığını” kastettiğini söylerse onun muhaliflerinin de tam olarak aynı şeyi kabul ettiğini görecektir.³⁵⁸ Gerek kelâmcılar gerekse filozoflar Tanrı'nın âlem ve zamandan önceliğini kabul etmektedirler. Tek fark kelâmcıların âlemin sadece Tanrı'nın varlığına değil, aynı zamanda O'nun iradesine de bağılı olduğuna vurgu yaparak âlemin yaratılışından önce bir yokluk döneminin de olabileceğine de inanmalarıdır. Tanrı'nın âlemden önceliğinin zamansal mı, yoksa zâtî veya mantıkî bir öncelik mi olduğu konusunda bir kısır döngüye dönüşen tartışmaların asıl sebebi kanaatimizce zamanın mahiyeti konusundaki görüş ayrılıklarıdır. Dolayısıyla hudûs ve kıdem probleminin kaderinin son derece girift ve soyut olan zaman kavramına bağılı olduğu görülmektedir. Bu kavramın üzerindeki esrarlı perdenin tüm insanî çabalara rağmen hala kalkmamış olması, zamanla kayıtlı olan insan zihninin belki de zaman ötesi bir alanı veya zamansızlığı kavramaktan aciz oluşuyla izah edilebilir. Nitekim hudûs-kıdem probleminde asıl ihtilafın, öncelik ve sonralık gibi zamansal kavramların zaman ötesi olarak tabir edilen bir varlık alanı için de kullanılması ve zamanla kayıtlı olan insan zihninin zamansızlığı idrak etmekte zorlanmasından ileri geldiği görülmektedir.

357 *age*, 144-145.

358 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 111.

4. MOLLA SADRÂ'DA TARİH BİLİNCİNİN ARKA PLANI

4.1. Tarih Bilinci Kavramı

Bu bölümde varlık ve zaman anlayışından hareketle Sadrâ'nın tarih bilincinin arka planını anlamaya ve aydınlatmaya çalışacağız. Fakat Sadrâ'nın nasıl bir tarih bilincine sahip olduğuna geçmeden önce, tarih bilincini kavram olarak tahlil ederek ne anlam ifade ettiğini irdelleyecek ve bu kavramın düşünsel arka planına kısaca değineceğiz. Böylece tarih bilinci kavramıyla ne kastettiğimiz de ana hatlarıyla belirlenmiş olacaktır.

İnsanî bir yeti olan bilinç insanın kendi varoluşu üzerinde tefekkür etmesi ve kendi 'ben'inin farkına varmasıyla ulaşılan epistemolojik ve ontolojik bir durumdur. Bu anlamda bilinç kendi mevcut durumunun farkına vararak kendini geleceğe ve geçmişe göre yeniden düzenlemedir.³⁵⁹ Bilincin zihinsel bir merteye olduğuna işaret eden Muhammed İkbâl (ö. 1938) bilinci kendine yoğunlaşma hali ve hayatın ileriye doğru akışını aydınlatmak için parlak bir vizyon temin etme olarak tanımlar.³⁶⁰ Varoluşçu felsefenin önde gelen simalarından Heidegger'e atfen söyleyecek olursak, bilinç varolanın (*dasein*) zamansal yanı başta olmak üzere varoluşsal yapısını bütün yönleriyle idrak etmekle ancak elde edilir.³⁶¹ Benzer ifadelerle İkbâl der ki, bilinçli varoluş zaman içinde varoluş demektir.³⁶² Bilinci, insanı kendi yapan yeti ve kişisel özelliğin teminatı olarak gören Locke'a göre ise kişinin kendine ait bilinci, büyük ölçüde geçmişte ortaya koyduklarıyla örtüşür. Buna geleceğe dair düşünceler de eklenince, kişilik ya da bilinç bütüncül bir halde kendini vücûda getirmektedir.³⁶³

359 Ayhan Bıçak, "Tarih Bilinci", *Felsefe Dünyası*, s. 20 (Bahar, 1996): 48; Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki, Pauliina Remes, *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, (Netherlands: Springer Verlag, 2007), 7.

360 Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 73.

361 Heidegger, *age*, 400.

362 İkbâl, *age*, 80.

363 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Ara Yayınları, 1992), 10.

Buradan hareketle insanî bir meleke olan bilincin bir farkındalık durumu ve kişinin yaşamının akışını ve istikametini basiretle yönlendirme yetisi olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte bilinç hakkında ortaya konulan yaklaşımlarda özellikle yaşamın zamansal boyutuna yönelik bir kavrayışa vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu cihetten bakıldığında ‘tarih bilinci’ terkininin birbirleriyle sıkı bir ilişkiye sahip iki kavramdan mürekkep olduğu görülecektir. Hermenötik alanda önemli katkılarıyla bilinen H. G. Gadamer (ö.2002) bilinç ile tarih arasındaki bu yakın ilişkiye vurgu yaparak tarih bilincini şöyle tanımlar: “*Tarih bilinci, kendini, kendi aracılığı ile ve kendi tarihi içinde anlama/anlamlandırma çabasıdır.*”³⁶⁴ Bu ifadeleriyle Gadamer, Heidegger’den hareketle tarih bilincini, kişinin yaşadığı hayatı sorgulayıcı bir tutumla yorumlaması ve tarihsel/zamansal varoluşunu idrak etmesi olarak görür.

Tarih bilinci, durmaksızın akan zamanı en yalın haliyle hissederek zamanda meydana gelen olaylar ve değişen koşullar arasında değişmeyen sabit ilkelere ulaşmak ve bu ilkelere yola çıkarak geçmişte yaşayan bir unsur olarak tarihe bütüncül bir açıdan bakmaktır. Bu nedenle tarih bilincinde öne çıkan en önemli husus zamana karşı duyarlılıktır. Kişinin geçmişini, içinde bulunduğu anı ve onun gereklerini kavraması ve bir gelecek perspektifine sahip olmasıdır. Bu anlamıyla tarih bilinci, yaşamın dün, bugün ve yarını üzerine etkin bir bilince sahip olmaktır.³⁶⁵ Daha geniş bir anlamda ise tarih bilinci, insanî varoluşun bütün alanlarını kuşatan bir tezahürler manzumesi olarak insanın bizzat kendi varoluşuna ilişkin idrakidir.³⁶⁶ Bu itibarla varoluşsal bir olay ve bir öz-bilinç durumu olduğu görülen tarih bilinci, insanın geçmiş, hal ve gelecek gibi kavramları yerinde kullanarak zamanın ruhunu yakalayabilmesi ve kendi varlığını evrenin cevval yapısı içinde konumlandırabilmesi olarak tanımlanabilir. Tarihi, geçmişte yaşanan olayları aralarında bütünsel bir ilişki kurma, sorgulayıcı bir bakışla değerlendirme ve olayların doğasına nüfuz etme gereği duymadan, sadece söz konusu olayları çeşitli örüntüler içerisinde hikâye ederek sunan ve meteoroloji gibi bugünden yarına değişen bilgiler veren, bu nedenle bilim olup olmadığı tartışılan bir

364 Hans G. Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu" *Toplum Bilimlerde Yorumcu Yaklaşım* içinde çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990), 98.

365 İlhami Güler, “İslâm Toplumlarında Tarih Bilinci Neden Zayıf?”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, c. 10, s. 21 (2001): 86-87.

366 Ömer Türker, “İdrak Eden Öznenin Sürekliliği Sorunu: Tarih Bizim Neyimiz Olur?” *Sabah Ülkesi*, s. 60 (Temmuz 2019): 37.

disiplinden kurtararak bir düşünce bilimi olma hüviyetine kavuşturan da tarih bilincidir.³⁶⁷

Zamanın, Molla Sadrâ'nın tanımıyla, cevherî hareketin sayısı olduğunu hatırladığımızda zamana karşı duyarlılığın, tabiatın mütemadi değişim ve dönüşümüne karşı bir sağgörü olduğu daha net biçimde görülecektir. Yaşamın devingen yapısını tecrübe ederken hepimiz zamanla ilgili çeşitli sorularla karşılaşırız. Geçmişimiz nereye doğru gitmektedir? Geleceğimiz nasıl olacaktır? Hatırlamak gibi geçmişle ilişkili olan veya rüya/hayal görmek/kurmak gibi geleceğe yorumlanan yetiler her insanı bu türden sorulara muhatap kılmaktadır. Bu sorular geçmiş, şimdi ve geleceğin birbiriyle nasıl bir ilişkiye sahip olduklarını da sorgulayarak insana kendi zamansal boyutunu fark etme, geçmiş tecrübelerinden hareketle geleceğine basiretle bakma ve dolayısıyla bir tarih bilinci kazanma imkânını vermektedir. İnsan bu sorgulamayı hafıza ve hayal yetileriyle yerine getirmektedir. Bu anlamda “*hafıza, dünyayı bir süreç olarak ortaya koymak ve onu tarihsel veri yapmaktır*” diyen Shotweell’a göre hafıza, bilincin oluşmasında aslî bir unsur olarak görev yaparken aynı zamanda geçmişini kendinde saklayarak tarihin oluşmasını da sağlar. Bilincin oluşmasında önemli bir yeti olan hayal ise hafızanın sağladığı tarihsel verilerle geçmişin gelecekte yaşamasını ve dolayısıyla tarihsel sürecin devamını sağlar. Zamanın geçmiş ve gelecek boyutları arasında yer alan insanda, gelecek hayalde, geçmiş ise hafızada yer alır. Tarih, iki sonsuzluk (geçmiş ve gelecek) arasında vukû bulan kayıtlardan oluşurken, bilinç bu iki sonsuzluk arasında bir köprü inşa eder. Tarihin bilinçle olan kökten bağlantısı tam da burada kendini gösterir.³⁶⁸

Bilinç, hatırlama ve zaman konusunda önemli tespitleri olan Bergson’a göre, geçmişe dair hatırlama ne kadar zengin ve bilinç ne kadar canlı olursa, gelecek de o denli zengin ve eylem alanı bakımından daha geniş olacaktır.³⁶⁹ “*Bilinç, varolmuş bulunan şey ile henüz var olmayan gelecek arasında atılmış bir köprüdür*”³⁷⁰ diyen Bergson, bilincin işlevinin, artık varolmayan şeyi ezberde bulundurmak ve onu henüz varolmamış olan gelecekteki şeyin üzerine bindirmek olduğunu ve bu işlemi de ancak bilinçli bir

367 R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 33-36,75.

368 Bıçak, “Tarih Bilinci”, 48.

369 Topakkaya, *age*, 216.

370 Henry Bergson, *Zihin Kudreti*, çev. Miraç Katırcıoğlu (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 15.

varlığın yapabileceğini söyler.³⁷¹ İnsan bilincinin hareketi saymaya yatkın olduğuna işaret eden Bergson, zamanı ortaya çıkaran yetinin de insan bilinci olduğuna dikkat çeker.³⁷² Bu anlamda insana özgü varoluşsal bir istidat olan bilincin, insanın kimliğini (*identity*) ve kişisel özdeşliğini sağlayan ve ölüm sonrası hayatta da onun varoluşunu gerçekleştirecek/sürdürececek yeti olduğu konusunda çeşitli teoriler öne sürülmüştür.³⁷³ Nitekim Sadrâ'ya göre kişisel özdeşliği sağlayarak ölüm sonrasında nefisle beraber kalan ve kişisel kimliğin koruyucusu olan yeti, kendi benlik şuurunun taşıyıcısı olan hayal gücüdür.³⁷⁴ Tarih bilincinin oluşumunda Bergson'un vurgu yaptığı hafıza yetisini Sadrâ'nın kişisel özdeşliğin taşıyıcısı olarak kabul ettiği hayal gücü yetisi ile birlikte düşündüğümüzde, tarih bilincinin geçmişte yaşananları hafızada canlı tutarak geleceğe dair kurulan düşlere bir payanda yapmakla oluştuğu söylenebilir.

Zaman ile hareket arasındaki münasebeti izah ederken Sadrâ'nın başvurduğu tabii-geometrik cisim örneğini hatırlayacak olursak, benzer bir korelasyonun bilinç ile zaman/tarih arasında da var olduğunu söyleyebiliriz. Sadrâ'ya göre tıpkı tabii bir cismin üç boyut kazanarak geometrik/matematiksel bir cisim haline gelmesi gibi, evrenin cevval yapısı da zaman mefhumu sayesinde müphem olmaktan çıkarak muayyen kılınmaktadır. Benzer şekilde zaman mefhumu ve tarih düşüncesinin de ona duyarlı olan bir bilinçle zuhur ettiği ve oluştuğu görülmektedir. Söz konusu bilinç sayesinde zamanı deneyimleyerek varlığının zamansal bir boyuta sahip olduğunu idrak eden yegâne özne olan insan, bu vasfını daima varolanın ötesine bakma/göz dikme kabiliyetinden almaktadır.³⁷⁵ Böylece insan, zamansal duyarlılığı ve tarih bilinci sayesinde kendi varoluşu hakkında bir tasavvura sahip olmakta ve evreni bir bütün

371 *age*, 14.

372 Topakkaya, *age*, 207.

373 Bkz. Richard Swinburne, "Personal Identity": The Dualist Theory", *Personal Identity*, ed. Sydney Shoemaker, Richard Swinburne, (Basil: Blackwell, 1984): 8-11, Brian Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, (Londra: Routledge, 1998), 98, Eyüp Aktürk, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 94-114.

374 Molla Sadrâ, *Esfâr*, IX/191-192; a.mlf., *Zâdü'l-müsafir*, (Kum: Defter-i Tebliğat-ı İslâmî, 2003), 20. Sadrâ'nın hayal gücü ile J. Locke'un veya Bergson'un kastettiği bilinç ve hafıza arasında bir özdeşlik kurulup kurulamayacağı elbette tartışılabilir. Ancak çalışmamızın kapsamı itibariyle detaylarına girmeden şunları söyleyebiliriz. Sadrâ hayal gücünü nefsin bir yetisi olarak kabul edip nefis-hayal gücü ortaklığı ile kişisel özdeşliğin ahirete taşınacağına inanırken, J. Locke ise bilinci/hafızayı kişisel özdeşliğin devamlılığı için tek başına yeterli görmektedir. Bergson'a gelince bilinci geçmiş ile gelecek arasında kurulan bir köprü olarak görmektedir. En önemli benzerlik ise üç yetinin de psikolojik/nefsani bir nitelik olduğudur. Tarih bilinci bağlamında belki aralarında şöyle bir ilgi kurulabilir: Hafıza geçmiş, hayal gücü geleceği, bilinç ise ikisini birbirine bağlayarak bir işbölümü içinde tarihi meydana getiren insanî yetilerdir.

375 Dinânî, *age*, 368-369

halinde idrak ederek mebdè' ile meâd arasındaki yolculuğunu anlamlı kılmaktadır. O halde insanın doğasında sayma eylemine yatkın olan bilincin/zihninin, tabiatın hareketli yapısından yola çıkarak varlığın zamansal bir boyutunun farkına vardığını söyleyebiliriz. Varlığın zamansal bir boyuta sahip olduğu idraki ise geçmiş ile gelecek arasında çeşitli neden sonuç ilişkileri tesis ederek bir tarih bilinci oluşturmaktadır. Bu nedenle varlığın zamansal boyutunun farkındalığı ile tarih bilinci arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Hatta denilebilir ki insanın tarih bilinci onun zaman bilinci olmaksızın mümkün değildir.³⁷⁶

Zamana duyarlı olan bilinçle tarihe yönelen insan deveran halinde bulunan âlemden meydana gelen vakaları hikâye etmek, vakanüvis marifetiyle kaydetmek ve aktarmak ve aralarında bir sebep-sonuç ilişkisi kurmak suretiyle değerlendirerek değişen olaylardan sabiteler çıkarmak gibi çeşitli usul ve bakış açılarıyla yorumlamıştır. Örneğin antikçağda *istoria* kavramıyla ifade edilen tarih, haber alma ve tanık olunan olay anlamında kullanılmış ve Aristoteles tarafından aklî bilgi kapsamına alınmamıştır. İnsanın yapıp etmelerinde ve doğanın yapısında değişmeden sabit kalan hiçbir şeyin olmadığına inanan Yunanlılar, her an değişen münferit olayların bilgi değeri taşımadığını, dolayısıyla tarihî olaylardan aklî bir çıkarımın elde edilemeyeceğini savunarak tarihe bilimsel bir değer atfetmezlerdi. Bu yaklaşıma göre geçmiş ve gelecek, evrenle ilgili sübjektif zaman boyutları olup rastlantısal olarak dönüp duran ve sürekliliği olmayan durumlardır. Başka bir ifadeyle, tarih tesadüfi olarak tekrar eden bir süreçtir.³⁷⁷ Bu nedenle özellikle Aristoteles'te görülen felsefe-tarih veya *theoria-historia* karşıtlığı antik Yunan düşüncesinde tarihin bilim dışı edebi bir tür olarak kabul edilmesine yol açmıştır.³⁷⁸ *Istoria* kavramının doğal olaylara ilişkin geleneksel bilgiyle sınırlı olmadığını savunan Herodot (ö. m.ö.420) aynı zamanda insanların ve toplumların başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi (*episteme*) anlamına geldiğini savunarak söz konusu tasavvurun değişmesi yolunda ilk teşebbüste bulunan kişidir. Tarihi insan ve toplumla ilişkilendirip bilgi değeri olan bir

376 Dinânî, *age*, 367.

377 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, (İstanbul: Notos Kitap, 2016), 28-29.

378 Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 1451b; R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 54-57; Özlem, *age*, 22, 25-28.

disiplin biçiminde kabul görmesini sağlayan Herodot'un bu yaklaşımı ona "tarihin babası" vasfını kazandırmıştır.³⁷⁹

Herodot'un *istoria* kavramına kazandırdığı *dilden dile aktarılan veya bizzat yaşayarak tanık olunan insanî-toplumsal bilgi* şeklindeki yaklaşım bir başka antikçağ düşünürü olan Thukydides (ö. m.ö. 395) tarafından bir adım ileri götürülür. Thukydides *istoria* kavramının sadece aktarma ve kaydetme eylemini değil, aynı zamanda insanî-toplumsal olayları tahlil etme ve yorumlama etkinliğini de içerdiğini savunarak bir anlamda tarihin felsefî/düşünsel boyutuna işaret eder.³⁸⁰ Herodot ve Thukydides'in ardından antikçağın tarih ufkunda bir genişleme görülür. Tarihin insanî eylemlerle olan ilişkisini gördükten sonra, Yunanlıların tarihe bakışının mitolojik olmaktan çıkıp toplumsal bir bilince evrildiği söylenebilir. Büyük İskender'in fetihleriyle başka toplumlarla karşılaşan Yunanlılar için "dünya" artık coğrafi bir mekândan ziyade, canlı birliğe sahip olup süreklilik arz eden tarihsel bir alan anlamına gelir.³⁸¹ Bununla birlikte tarihin bir bilim olarak antik Yunanlılar tarafından genel anlamda kabul görmediği birçok tarih düşünürü tarafından dile getirilir.³⁸²

Döngüsel tarih bilincinden çizgisel tarih bilincine geçiş dönemi olan Ortaçağ'da Hristiyanlıkla birlikte tarih bilincinin dinî bir etki altına girdiği görülür. Arka planında evrenin ve insanın yaratılışını tek Tanrı'ya dayandıran *Eski Ahit* öğretilerinin yön verdiği Ortaçağ'ın Hristiyan tarih anlayışına göre tarih, belli bir amaca doğru yönelmiş, başlangıcı ve sonu olan, kendi içinde süreklilik arz eden bir özelliğe sahiptir. Teolojinin Batı düşüncesi üzerine bıraktığı kalıcı bir miras olarak değerlendirilen bu yaklaşım *tarihsel zamandan* başka bir şey değildir. Aynı zamanda bu yaklaşımla beraber "*geleceğe dair bir beklentiyle geçmişi tanıma ve bilme*" anlamındaki bir tarihsel bilinç de Batı düşüncesine aktarılır.³⁸³ Tanrı inancı ve insanların yaşarken yaptıkları eylemlerin hesabını muayyen bir "son"da kutsal bir gücün huzurunda vererek ödüllendirileceği ya da cezalandırılacağı inancının kökleri Hristiyanlık ve Yahudilikten çok öncelere dayanır. Daha sonra İslâm'a da geçen bu 'ahiret' veya 'öbür

379 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 63; Özlem, *age*, 26.

380 Özlem, *age*, 26; Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 126.

381 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 66-70.

382 Arnold Toynbee, *A Study of History*, Abridgements of Volumes I-VI by D. C. Somervell, (Londra: Oxford University Press, 1956), 44-45.

383 Özlem, *age*, 31.

dünya' denilen çizgisel tarih anlayışı tarihsel zaman bilincinin oluşmasını sağlar. Belli bir ırkın tarihiyle ilgilenen Yahudilikten farklı olarak, Hristiyanlık evrensel bir tarih bilinciyle 'insanlık' tarihine yaklaşır. Bu yaklaşım özetle Tanrı'nın muradıyla şekillenen ve insanı bu muradın gerçekleşmesi yolunda bir araç olarak gören evrensel bir dünya tarihidir.³⁸⁴

Ortaçağ Hristiyan kiliselerinin resmi tarih anlayışını belirleyen kişi hiç kuşkusuz ilk tarih filozofu olarak görülen Augustinus'tur. Batı felsefesinin ürettiği tüm tarih felsefelerinde etkisi görülen Augustinus'un tarih anlayışının izleri "tarih yüzyılı" sayılan 19. yüzyılın tarih felsefelerinde de görülebilir. Bu anlayışın öne çıkan en önemli özellikleri insanî varoluşu başı ve sonu belli olan bir süreç içinde ele alarak tarihsel zaman ve tarihsel süreç kavramlarını tarihe kazandırması, insanlığın tarihini tek bir soyun birliğine dayandırıp Âdem'den başlatmakla Batı düşüncesindeki "insanlığın birliği" düşüncesine kaynaklık etmesi ve tüm tarihin *dünya tarihi* olarak değerlendirilmesine yol açmasıdır. Ayrıca Hristiyanlığın kıyamet/kurtuluş günü umudu imgesi Hegel'de (ö. 1831) insanlığın özgürlüğe kavuşma veya Marx'ta (ö. 1883) sınıfsız topluma ulaşma şeklinde 18. ve 19. yüzyıldaki tüm tarih filozoflarını bir gelecek düşüncesi hususunda etkilemiştir. Tanrısal sürecin hâkim olduğu Hristiyanlığın tarih bilinci Antik Çağın döngüsel tarih anlayışının yerine kendi içinde bir süreklilik ve gelişim arz eden çizgisel bir tarih anlayışını ikame etmiştir. Bu çizgisel tarih anlayışı modern dönemlerin en etkili tarih felsefelerinde bile tarih bilinci kavramının, tarihin nedensel olarak birbirine bağlı ve düz bir çizgi üzerinde sıralanan sürekli olaylar dizgesi olarak görülmesine neden olmuştur.³⁸⁵

Çizgisel tarih anlayışının bir diğer varyasyonu Ortaçağ'da İslâm dünyasında müşahade edilebilir. Âlemin yaratılışı ile başlayıp kıyamete dek sürececek Tanrısal bir plandan müteşekkil olan tarihsel süreçte Hristiyanlıktan farklı olarak İslâm inancına göre insan tarihin nesnesi ve aracı değildir. Her ne kadar tarihin Tanrı tarafından başı ve sonu saptanmış bir süreç olduğuna inanılsa da, bu süreçte insan katı bir determinizmin pençesinde iradesiz bir alet değil, belki yeryüzünün halifeliği makamına oturan tarihin öznesi ve yapıcısıdır.³⁸⁶ İslâm düşünce geleneğinde tarih bilinci bakımından mütecanis

384 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 87; Özlem, *age*, 31-32.

385 Özlem, *age*, 36-37.

386 Abdülhamid Sıddıkî, İmadüddin Halil, *Tarihin Yorumu*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978), 107-108.

bir yaklaşımdan söz etmek zor olsa da, genel anlamda tarih, unutulması gereken önemsiz hatıralar değil, aksine sürekli hatırlanması ve ibret alınması gereken bir olaylar manzumesidir. Nitekim İslâm düşünürlerinin tarihe yaklaşımını büyük oranda tayin eden Kur’ân-ı Kerim, geçmişte yaşanan milletlerin kıssalarını anlatırken Tanrı’nın tabiata hükmeden değişmez yasalarına işaret ederek muhatabını bunlar üzerine tefekkür etmeye davet eder.³⁸⁷ Kur’ân sık sık önceki milletlerin yaşadıklarından manzaralar sunarak çıkarılması gereken dinî ve ahlakî derslere dikkat çeker.³⁸⁸ Bu nedenle İslâm düşünürlerinin tarihî olaylara yaklaşımı büyük oranda “kıssadan hisse” çıkarma şeklinde olmuştur.³⁸⁹

Başta İslâm dini için kurucu bir aktör olan Hz. Muhammed olmak üzere ondan sonra gelen halifelerin biyografileri üzerindeki rivayet kültürüyle oluşan çalışmalar, İslâm’ın ilk dönemlerinde tarih bilincinin oluşması ve tarihin peyderpey gelişen bir alan haline gelmesinde önemli rol oynamıştır.³⁹⁰ Biyografi türündeki eserlerin yanı sıra, hadis ilminde ravîlerin aktardıkları haberler ve bilgilerin derlenmesi ve bunların doğruluğunun denetlenmesi için geliştirilen çeşitli yol ve yöntemler de tarih bilincinin oluşumuna önemli katkılar sağlamıştır. Hicretten iki asır sonrasına gelindiğinde İslâm tarihçilerinin artık biyografik ve kronolojik öykülemeye dayalı bir tarih anlayışıyla yetinmedikleri görülür. İbn Miskeveyh ve özellikle Ortaçağ’ın tarih anlayışı içinde istisna sayılan İbn Haldun (ö. 1406) ile birlikte tarih geçmişe eleştirel bakma, geçmiş ile gelecek arasında benzerlikler kurma, geçmişten yola çıkarak toplumların ortaya çıkış, yükseliş ve çöküşlerine dair saptamalarda bulunma ve bu saptamalarla geleceği imar eden bir bilim (*umran*) olarak görülmeye başlar.³⁹¹

İbn Miskeveyh ve İbn Haldun’la birlikte İslâm dünyasında tarih öykülemeye dayalı bir yöntemden uzaklaşırken aynı zamanda teolojik bir yorumdan da kurtuluyordu. İbn Miskeveyh *Tecâribü’l-Ümem* adlı eserin hemen başında tarihe bu minvaldeki

387 İkbâl, *age*, 176; Sıddıkî, Halil, *Tarihin Yorumu*, 143; Sadık Kılıç, “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”, *I. Kur’ân Sempozyumu*, (Ankara: 1994): 87-98.

388 Kasım Şulul, *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 19-21.

389 Özlem, *age*, 41.

390 Franz Rosenthal, *History of Muslim Historiography*, Leiden: E. J. Brill, 1968, 101; Abdulaziz ed-Durî, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, çev., L. I. Conrad (Princeton: NJ: Princeton University Press, 1983), 27.

391 B. H. Sıddıkî, “Miskawayh on the Purposes of Historiography”, *The Muslim World*, 61 (1971): 21; Zaid Ahmed, “Müslüman Tarih Felsefesi”, *Tarih Okulu*, çev. Kazım Uzun 13 (Sonbahar-Kış 2012): 185-186; *age*, 41.

yaklaşımını izah ederken sabık tarihçilerin yöntemini sert bir biçimde eleştirir. Tarihin toplumsal ve siyasi yönüne dikkat çeken İbn Miskeveyh, geçmişte yaşanan olaylardan devletlerin ortaya çıkması, yükselmesi, gelişmesi ve çökmesi gibi insanların ibret almaları gereken pek çok tecrübe bulunduğunu belirterek sonraki nesillere bu tecrübeleri aktarmak için eserini kaleme aldığını ifade eder.³⁹²

İbn Haldun'un ise başyapıtı olan *Mukaddime li-Kitabü'l-İber* adlı eserinin isminden de anlaşılacağı üzere, Kur'an'ın tarihe ibret gözüyle bakma yöntemini uygun şekilde kullandığı görülür. İktbal'e göre *Mukaddime*'nin bütün mesajı insanı tarihe ibret gözüyle bakmaya sevk eden Kur'an'ın mesajından alınan ilhamın eseridir.³⁹³ İbn Haldun tarihin bir öykülemekten ibaret olmadığını ve geçmişi doğru yorumlayarak bugünü ve geleceği anlamaya yönelik aklî/felsefî bir etkinlik olduğunu ifade eder.³⁹⁴ Nitekim yaptığı ilim tasnifinde de tarihi aklî ilimler arasında zikreden İbn Haldun'a göre tarih her ne kadar zahiren geçmiş olayları ve dönemleri aktarsa da, aslında bütün bu olayları nedenleri ve temel saikleriyle derinliğine araştırarak tahlil eden bir ilimdir.³⁹⁵ Döngüsel bir tarih anlayışına sahip olan İbn Haldun'un tarihe uyarladığı nedensellik anlayışında gaye ve sûrî sebeplerden ziyade fâil ve maddî sebeplere yaptığı güçlü bir vurgu göze çarpar.³⁹⁶ Tarihteki olgu ve olayları tahlil ederken tümevarımsal (*endüktif*) bir metotla yasalara ulaşmak isteyen İbn Haldun insan ve toplum yapısındaki düzen ile tabiatın doğal düzeni arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Ona göre her toplum canlı bir organizma gibi doğar, büyür ve ölür. Tarihin ve toplumun yapısı tıpkı doğada süregelen değişmez yasalar gibidir. Bu yasalar tarihin ve doğanın döngüsel hareketinin bilinciyle kavranabilir.³⁹⁷ Ona göre toplumda tarih bilincinin oluşması ve yerleşmesinde "asabiye" dediği sosyal bağlılık ve dayanışmayı sağlayan bir duygu başat rol oynamaktadır. Tarihin en önemli niteliklerinden biri insanların bir grubun üyesi olma bilincine sahip olmalarıdır. İbn Haldun bu aidiyet bilincinin oluşmasında asabiye kavramının insan ve toplumları etkileyerek tarih sahnesindeki

392 İbn Miskeveyh, *Tecaribü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Himem*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), I: 3-4.

393 İktbal, *age*, 177.

394 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 165; Mustafa Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, s. 10 (2010 Güz): 25-55.

395 İbn Haldun, *age*, 3-4.

396 Ali Çaksu, "İbn Haldun ve Hegel'de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek", *Divân: İlmî Araştırmalar*, c. 7, s. 12 (2002/1): 83.

397 İbn Haldun, *age*, 190; Özlem, *age*, 45-46.

ontolojik konumlarını tayin ettiğini savunur.³⁹⁸ Fakat iktidarın hüküm sürdüğü dönemlerde asabiye duygusu medeniyet ve kamu yararı üzerinde yıkıcı bir etkiye sebep olabilir.³⁹⁹ Gerek tarih ilmine tümevarım yöntemini dâhil etmekle, gerekse “*umran ilmi*” ve “*asabiye*” kavramsallaştırmalarıyla tarihe yeni bir paradigma kazandırmakla, İbn Haldun’un tarih düşüncesi için sadece İslâm dünyasında değil, Batı düşünce tarihinde de önemli bir isim olduğu söylenebilir.

Batı düşüncesinde Rönesans ve ardından gelen Aydınlanma hareketleriyle birlikte tarih bilincinde önemli değişimler yaşanır. Ortaçağ’ın edilgen insan tasavvurundan kurtulma çabaları, insana ve mahiyetine dair ilgiyi arttırarak hümanizm düşüncesini doğurur. Bu dönemde “daha çok insan daha az Tanrı” sloganıyla hareket eden hümanizm, insanın Tanrısal iradenin hâkim olduğu bir dünyada birer alet olmaktan kurtulması ve kendi akli ve duygularıyla yaşayan bir “birey” olması gerektiğini savunuyordu. Hümanizmin etkisiyle teolojik bir tarih anlayışından giderek uzaklaşılırken Batı düşüncesinde bireysellikte birlikte ulusal bir bilincin de neşvünema bulduğu görülür. Bu dönemde tarihin ahlakçılık ve öğütçülükten kurtularak “gerçek nedenler” üzerine eğilmesi gerektiğini söyleyen ilk kişi olan Nicolai Machiavelli (ö.1527), politik tarihçiliğin kurucusu olarak, tarihi olayları gerçek nedenleriyle anlatmanın her şeyden önce geçmişi doğru bilmek isteyen devlet adamlarına pragmatik anlamda çok hizmet edeceğini savunur.⁴⁰⁰ Felsefenin sınırlarını aklî bilgiyle münhasır kılan Antik Çağ ve Ortaçağ’ın bilim anlayışına karşı çıkarak “yeni bilim” anlayışıyla modern felsefenin yapıtaşlarını döşeyen Francis Bacon (ö.1626) ise tarih ile insan belleği arasında bir ilişki kurar. Doğadan elde edilen deneysel bilginin değerine dikkat çekerek doğa bilimlerinin tarihini felsefenin esası olarak görür, çünkü

398 İbn Haldûn, *age*, 334-335; Ali Çaksu, “Causality in History: Ibn Khaldun’s and Hegel’s Transformation of Aristotelian Causes” (Doktora Tezi, Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, 1999), 11-14; Akif Kayapınar, “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İbn Haldun Özel Sayısı c. 1, s. 15 (2006): 86.

399 Çaksu, “Causality in History”, 11-14; İbn Haldun’un “asabiye” kavramı bu anlamda Ahmet Davutoğlu’nun “ben idraki” tabirine benzetilebilir. Davutoğlu’na göre medeniyetlerin kurulmasını, yükselmesini ve diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı kararlı bir duruş sergileyerek bir medeniyet prototipinin tebarüz etmesini sağlayan en önemli unsur olan ‘ben’ idraki esnek bir düzeyde korunmadığında medeniyetleri tahrip eden bir düşünceye dönüşebilir. Karşılaştırmak için bkz. Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, c. 2, s. 3, (1997/1): 1-53.

400 Özlem, *age*, 52.

“yasa” elde etmeye elverişli düzenli olgular doğal olgular olduğundan bir *theoria/felsefe* etkinliği evvel emirde bu olgulara yönelmelidir.⁴⁰¹

Bununla birlikte modern felsefenin ilk asırlarının tarih bilincine baktığımızda Antik Çağ’da görüldüğü kadar keskin olmasa da, *theoria-historia* ayrımının hala etkisini sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Nitekim modern dönemin ilk filozoflarından olan Descartes (ö.1650) ve Leibniz (ö.1716) tarihe verdikleri bütün değere rağmen, tarihin hiçbir zaman hakikat iddiası olan bir bilim olamayacağını savunurlar.⁴⁰² Fakat tarihe karşı bu ikircikli tutum da çok sürmez. İtalyan düşünür Vico (ö.1744) ile Alman düşünür Herder (ö.1803) ortaya koydukları tarih tasavvurlarıyla modern felsefenin *theoria-historia* karşıtlığını aşmasına ve esaslı bir tarih felsefesinin teşekkül bulmasına büyük katkı sunar. Vico tarihte eleştirel yöntemi son derece başarılı bir biçimde kullanarak tarihsel düşüncenin yazılı kanıtlara bağımlılıktan kurtarılmasını sağlar. Ayrıca özgün, bağımsız ve bilimsel bir veri çözümlemesiyle tarihin eleştirel yönünün yanı sıra yaratıcı yönünün de olduğunu gösterir.⁴⁰³ Herder ise evrende her şeyin bir bütünlük içinde hareket ettiğini ve nihayetinde birbirine ulaştığını söyleyerek evreni bölünmez bir bütün olarak tasavvur eden dinamik ve felsefî bir dünya tarihi tasarımlar. Tıpkı İbn Haldun gibi doğa ile insanlık tarihini birbiriyle çok yakın ilişkili gören Herder, ikisinin yekdiğerinin devamı ve devam eden bir sürecin ardışık iki basamağı olduğunu söyler. İkisi de durmadan dönüşen, yeni biçimlere bürünen ve sürekli bir oluşum halinde olan canlı organizmalardır.⁴⁰⁴ Tarihin ilerleyen ve tekâmül eden bir yapıda olmadığını savunan Herder, tarihte her dönemin kendi içinde hedeflerinin olduğunu, bu hedeflerin de değişken olduğunu, dolayısıyla tarihin bir bütün olarak belli ereğe doğru hareket etmediğini söyler.⁴⁰⁵ Tarihin yönü konusunda Vico’ya benzer şekilde kendini yenilemeyen döngüsel bir tarih bilincine sahip olduğu görülen Herder’in tarih tasavvuru kendisinden sonra gelen Alman Tarih Okulu üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Tarih bilincinin düşünsel arka planında öne çıkan isimlerden biri de Kant’tır. Tarihi insanın aklî yönünün inkişaf sürecinin bir aşaması olarak sayan Kant’a göre, tarihsel

401 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 97; Özlem, *age*, 54-55.

402 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 98; Özlem, *age*, 56-57.

403 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 111.

404 Özlem, *age*, 52; Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 138-140.

405 Özlem, *age*, 81; Gökberk, *age*, 136-140.

süreç akıllı bir varlık olan insanın potansiyelinin gelişmesi için gereklidir.⁴⁰⁶ Başka bir ifadeyle, tarih tabiatın insana bahşettiği aklî melekelerin tecessüm ve tezahür etme sürecidir.⁴⁰⁷ Tarihe dair kaleme aldığı makalelerinde tarihin idesi ve amacı üzerinde duran Kant, tarihi insanın akli sayesinde doğanın mekanik düzeninden peyderpey kurtularak özgürlük ve ahlakîliğin hâkim olduğu bir süreç olarak görür. Tekâmül eden evrensel bir tarih bilincine sahip olan Kant’a göre evrensel tarih gerçekleştirilebilir bir ülküdür. Tekâmül eden tarihin itici gücü ise akıl değil, tutku ve hırs gibi aklî/ahlakî olmayan yetilerdir. Tarihin tasarımı ilahî planın varlığını yadsımayan Kant, bu planın insanî potansiyellerin gerçekleşmesini destekleyen bir plan olduğunu savunur.⁴⁰⁸ Hülâsa Kant’a göre, insanın aklî ve ahlakî tekâmülü için tarih, “*en üstün iyi*” idealine ulaşmak için gereklidir.

Herder’in başlattığı tarihsel hareketi zirveye çıkaran Hegel ise tarih bilincinin “aklın dünyaya egemen olduğu, öyleyse dünya tarihinde akla uygun bir sürecin varlığını kavrama” ile başladığını savunur. Bu öncülden hareketle, tarih felsefesi tarihin düşünsel yoldan incelenmesi ve tarihte olan bitenin nedenleriyle anlaşılma çabasıdır.⁴⁰⁹ Bunu felsefî tarih olarak yorumlayan Hegel’e göre felsefî tarih insanlığın evrensel bir tarihi olarak ilk çağlardan bugünün uygarlığına doğru mantıksal bir ilerleme kat eder. Aynı zamanda kozmik bir süreci de ifade eden felsefî tarih dünyanın kendi bilinci içinde *tin* olarak kendini gerçekleştirdiği bir süreci de sergiler. Tarihte olup biten her şey insan iradesiyle meydana gelir. Dolayısıyla tarihsel sürecin itici gücü insan aklıdır.⁴¹⁰ Hegel’e göre tarih düşüncesi çok eskilere dayansa da, bu düşünce insanların bir devlet yapısı içinde örgütlenip ortak hatıraya ve kamusal bir geçmişe sahip olmalarından sonra tarih bilincine dönüşür.⁴¹¹

Antik Çağ’dan tarih yüzyılı olarak kabul edilen 19. yüzyıla geldiğimizde düşünürlerin ve toplumların tarih bilincinde önemli farklılıklar ve dönüşümler göze çarpar. Değişmez olan şeylerin bilgisinin hakiki bilgi (*episteme*) kabul edildiği Antik Çağ’da mitolojik öğelerle iç içe olan tarih, rastlantısal ve geçici olaylardan müteşekkil

406 Immanuel Kant, “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View”, *Kant on History*, ed. Lewis White Beck, (New York: McMillian Publishing Company, 1963), 11.

407 İbrahim Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 104.

408 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 146-148; Özlem, *age*, 91-93.

409 Özlem, *age*, 126.

410 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 159-161.

411 Özlem, *age*, 131.

görülerek bilgiden sayılmaz. Bu nedenle her ne kadar evrenin düzenli yasaları hakkında derin araştırmalar yapılıyor ve tarihin bir tekerrürden ibaret olduğuna inanılıyorsa da, insanî-toplumsal yaşam ile tabiatın yasaları arasında bir bağ kurulmadığı için tarih bilincinin çok zayıf olduğu söylenebilir. Çizgisel tarih anlayışına geçiş dönemi olan Ortaçağ'da ise Tanrı'nın planı dâhilinde şekillenen ve insanı bu planın icrası yolunda bir araç olarak gören evrensel bir dünya tarihi anlayışının hâkim olduğu görülür. Katı bir determinizmin egemen olduğu bu dönemin tarih bilincinde Tanrı tarihin yapıcısı, insan ise nesnesi konumundadır. İslâm dünyasında çizgisel tarih anlayışı görülmekle beraber insan tarihin nesnesi değil, öznesidir. İslâm tarihe sürekli hatırlanması ve ibret alınması gereken bir olaylar manzumesi olarak bakar. Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan kıssalardan referans alan bu tarih anlayışını benimseyen İbn Miskeveyh ve İbn Haldun İslâm dünyasında tarihin biyografik ve öyküleme tarzından sıyrılarak geçmişe dair eleştirel bir okumayla medeniyetlerin oluşum, gelişim ve yok olma süreçlerine dair önemli ilkelere ulaşılabilceğini gösterir. Modern döneme gelindiğinde ise insan merkezli gelişen bilim anlayışına paralel olarak doğa bilimleri ile insan ve toplum yaşamı arasında çeşitli bağların tesis edildiği görülür. Tarih insanın potansiyellerinin gerçekleşmesi ve inkişafı için gerekli ve zorunlu bir süreç olarak telakki edilirken, evrenin de bu sürecin bir uzantısı olduğu savunularak evrensel bir insanlık ve dünya tarihi tasarımlanır.

4.2. Zaman Tasavvuru ile Tarih Bilinci Arasındaki İlişki

Geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi içinde “nereden geldik, nereye gidiyoruz?” kabilinden sorular, Kant'ın da ifadesiyle insanın sormaktan ve cevabını aramaktan vazgeçmeyeceği sorulardır.⁴¹² Bu tür sorulara bir cevap verme girişimi olarak görülebilecek olan tarih bilinci, geçmişte yaşanan olayları vakanüvis marifetiyle hikâye etmekten ziyade, geçmiş geleceğin içinde yaşayan canlı bir organizma olarak addeden ve ikinci sorunun (nereye gidiyoruz?) yanıtını ilk soruya verilecek doğru cevapta saklı gören bir ufukla dünyaya bakıştır. Zira insanın nereden geldiği sorgusu; kim olduğu, hali hazırda nerede olduğu ve nereye yöneldiğini bilmesi için bir önkoşuldur.⁴¹³ Bu bağlamda “tarih”, *bilimden önce bir bilinç* konusudur. Salt geçmiş

⁴¹² age, 19.

⁴¹³ Vwadek P. Marciniak, *Towards a History of Consciousness: Space, Time, and Death*, (New York: Peter Lang, 2006), 1.

bilme arzusuyla izah edilemeyecek bir anlama sahip olan tarih zaman, mekân ve bilincin karmaşık ilişkisinden hâsıl olmaktadır.⁴¹⁴ Dolayısıyla insan eylemlerinin içinde gerçekleştiği bir kap/zarf veya evren ve maddi nesnelerin hareketli ve yatışmaz yapısını ölçen bir kıstas olarak tasavvur edilen zaman ile insanlığın geçmişinden yola çıkarak dünya tarihini anlamaya çalışan tarih bilinci arasında sıkı ve ayrılmaz bir ilişki bulunmaktadır.

Bir kavramı ya da problemi anlamamanın yolu o kavram veya problemi oluşturan öğeleri doğru tanımlamaktan geçer. Bu kabulden hareketle tarihi oluşturan öğelerden biri olan zaman kavramının tarih için temel öncüllerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle zaman tarihte yaşanan değişimleri, oluşumları ve hareketleri belli bir düzen içinde sıralamak için tarihin hareket noktasını teşkil eden asli bir unsurdur. Tarih yazımında geçmiş olayların sınıflandırılması, birbirleriyle bağlantılarının belirlenmesi ve anlam bütünlüğünün sağlanması, dönemlerin ve çağların birbirleriyle mukayese edilerek doğru sonuçların ortaya konulması için tarihin zaman anlamında kullanılması büyük bir önem arz etmektedir.⁴¹⁵ Bu nedenle tarih bir anlamda zaman kavramı olmadan düşünülemeyecek bir disiplindir, zira tarihin konusu büyük oranda insanlığın geçmiş zamanda yapıp ettiklerinden ibarettir. Kronolojik ve sıradan kullanımı açısından zaman geçmiş, şimdi ve gelecekte ibaret olsa da, kültürel açıdan ise şimdi, geçmiş geleceğe taşıma aracıdır. Diğer bir ifadeyle, geçmiş zamanda kalan hadiseler arkamızı dönmeden, geçmişe “şimdi”den teveccüh ederek doğru bir perspektiften baktığımızda, geçmiş de bize yönünü dönecek ve geleceğe dair görüş ufkumuzu aydınlatan bir projeksiyon görevini görecektir.⁴¹⁶ Dolayısıyla tarihi anlamak, doğru bir tarih bilincine ulaşmak ve esaslı bir tarih felsefesi yapmak, tüm boyutlarıyla zamanın gerçek anlamda ne olduğuna tutarlı bir cevap vermekle mümkündür.⁴¹⁷ Zaman, insanın bütün faaliyetlerinin içinde gerçekleştiği bir kavram olarak evrende kesintisiz meydana gelen oluşu ve hareketi ölçer ve onları soyut ve müphem olmaktan çıkararak başını ve sonunu muayyen kılan varlığın bir uzamı olarak belirir. Bu açıdan zaman

414 Mehmet Evkuran, “Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine”, *Milel ve Nihal*, c. 4, s. 3 (2007): 31.

415 Ayhan Bıçak, “Tarih Sorunu”, *Kutadgu Bilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, s. 1, (Ocak 2002): 107

416 Şafak Ural, “Tarih Yazıcılığından Tarih Yapıcılığına, (“Zaman” Kavramının Kültürel İşlevi)”, *Keşf-i Kadîmden Vaz’-ı Cedîde: İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, ed. İbrahim Özcoşar vd., (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 59,63.

417 Topakkaya, *age*, 16.

insanın yaşadıklarının kaydını tutarak geçmişi belirgin kılar ve bir tanık olarak tarihin oluşmasına kaynaklık eder.

Gerek tarihi olayların tekerrürden ibaret olduğunu savunan döngüsel/dairesel tarih anlayışında, gerekse tarihi olayların bir amaca doğru ilerlediğini öne süren ereksel veya doğrusal tarih anlayışında zaman kavramı önemli bir role sahiptir. Zira tikel insan eylemlerinden yola çıkarak tümel insanlık tarihinin akış yönünü bulmaya çalışan söz konusu yaklaşımlar, bu eylemlerin, içinde gerçekleştiği zamanı hesaba katmak durumundadır. Nitekim insan eylemleriyle doğa yasaları arasında yakın bir ilişki olduğuna inanan Kant, insanın aklî kemale ve nihâi mutluluğa ermek için tarihsel süreci vaz edilmiş bir doğa planı olarak yorumlar. Kant'a göre tarihteki bu doğa planını keşfetmek ve evrensel bir tarih bilincine ulaşmak için insan eylemlerini ve bu eylemlerin içinde gerçekleştiği zamansal boyutunu doğru okumak gerekir.⁴¹⁸ Zamansallığın bizzat tarihselliğin kurucu unsuru olduğunu savunan Heidegger'e göre ise var olan (*Dasein*), zamansal yapısıyla bizzat tarihsel bir varoluşa sahip olmayı gerektirir. *Dasein*'in başına gelen, doğada cereyan eden tüm olaylar zaman içinde gerçekleşir.⁴¹⁹ İnsanın ve içinde yaşadığı dünyanın zamansallığı, bu anlamda tarihselliği var eden sebep olarak karşımıza çıkar.

Tarihin teşekkülünde zaman kavramı aslî bir unsur olarak yer alırken zamanın insanın reel yaşamı için bir gösterge olabilmesi tarihe dönüşmesiyle mümkündür. Zaman soyut bir akış olarak değil, somut göstergeler sistemi olan tarih olarak bilinçle etkileşime geçtiğinde geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç boyutlu bir nitelik kazanarak işlev görür. Bilinç bu durumda doğanın ve evrenin işleyişine dair gözlemlerden elde ettiği düzen fikrinden ve zamanın söz konusu boyutlarından hareketle olaylar arasında bir neden sonuç ilişkisi kurmak zorunda hisseder. Kendi doğal ve boş akışı içinde hiçbir etkileşim potansiyeli taşımayan zaman, ancak geçmiş, şimdi ve gelecek boyutlarıyla tarihe konu olduğunda bilinç/varlık için bir referans hâline gelebilir.⁴²⁰ Bu anlamda zaman kavramı ile tarih bilinci arasında bir gereksinme ve karşılıklılık ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

418 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 140-147.

419 Heidegger, *age*, 400.

420 Evkuran, *age*, 38.

Tarih ve zaman arasındaki bu yakın ilişki daha çok bilinçte kendini gösterir. Zira zaman Kant’a atıfla zihnin *a priori* bir kalıbı olarak tarihsel bilgiyi de düzenleyerek bilgi dünyamızı ve tarihsel algımızı şekillendirir. İlerlemeci bir tarih tasarımına sahip olan Kant’a göre, potansiyel güçlerle doğan akıl sahibi insanın, gizil güçlerini gerçekleştirmek üzere yapıp ettiği tüm eylemler aslında tarihin oluşum sebebidir. Kant’ın da ifadesiyle tarihsel süreç insanın aklî kemale ermesi için gereklidir.⁴²¹ Zaman ile tarih arasında benzer bir bağ kuran Molla Sadrâ’ya göre ise tabiat dünyası bütünüyle kendi cevherî hareketiyle nihâî hedefe doğru hareket etmekte ve her an yeni bir olay meydana getirmektedir. Biz meydana gelen bu olaylara "tarih", tabiatın bu sürekli çizgisine ise "zaman" deriz. Başka bir ifadeyle âlem, bütünüyle Yaratan’ın sürekli feyz ve tecellisi ile hareket ederken, zaman bu ilahi feyzin matematiksel ve niceliksel ifadesi olarak karşımıza çıkar.⁴²² Diğer bir ifadeyle, zaman varlığın sonsuz akışını idrak eden öznenin zihninde taayyün eder.⁴²³ Tarih bilincinin ise varlığın akışıyla zihinde beliren önce ve sonra gibi niceliksel boyutları aralarında nedensel bir ilişki kurmak suretiyle onları birbirine bağlayarak insanın kendi varoluşunun geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere tüm yönlerini kuşatan bir idrak hali olarak ortaya çıkar. Varlığın hareketle, hareketin ise zaman sayesinde müphem olmaktan çıkıp belirgin hale geldiğini savunarak zamanı varlığın bir uzamı olarak telakki eden Molla Sadrâ’nın zaman tasavvuru ile tarih bilinci arasında çok muhkem ve kavi bir ilişki bulunmaktadır. Zira Sadrâ felsefesinin özgün ve iddialı öğretisi olan cevherî harekete göre, tabiatın durmak bilmeyen yapısıyla çizdiği doğrusal çizgi üzerinde meydana gelen olaylar arasında nedensel bir bağ kuran zihin, zamanı da itibarî bir işlemle geçmiş, şimdi ve gelecek olarak tasnif ederek zamanı tarihe dönüştürür. Kâinatın tüm özelliklerini kendinde barındıran insanın yapısında cevherî bir hareketin var olduğunu savunan Sadrâ, bu hareketle insanın ve âlemin mebd’ ile meâdını birleştirerek “nereden geliyoruz, nereye gidiyoruz?” şeklindeki insanlık tarihinin o kadîm sorusuna bir yanıt bulmaya çalışır.

421 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 137-138,147.

422 Hamanei, “Time, Temporal and Temporality”, 135.

423 Türker, *age*, 36.

4.3. Sadrâ'nın Tarih Bilincinin Düşünsel Arka Planı

Evvela Sadrâ'nın, tarihi bir bilim olarak tetkik ettiği veya tarihî bir olay ile ilgili kaleme aldığı özel bir eserinin olmadığını belirtelim. Bu nedenle Sadrâ'nın tarih bilincini irdelerken onun bir tarih felsefecisi olmadığını söylemeliyiz. Lakin bu durum onun bir tarih bilincine sahip olmadığı anlamına gelmez. Zira yukarıda tarih bilincinin kavramsal analizini yaparken gördüğümüz üzere bu kavram, kişinin evrene ve insana dair tasavvuru ile kendi benliğini ve varoluşunu evrenin cevval yapısı içinde anlama ve konumlandırma çabasından vücûda gelmektedir. Bu nedenle filozofumuzun tarih bilincinin düşünsel arka planını ilk iki bölümde ele aldığımız varlık, hareket ve zaman anlayışından yola çıkarak insan ve evrene dair ortaya koyduğu perspektiften çıkarmaya çalışacağız. Diğer bir ifadeyle Sadrâ'nın tarih bilincini irdelerken, tarihî bilginin mümkün olup olmadığından yola çıkarak tarih düşüncesini ele alan ve tarihçilerin kullandığı metotları tartışarak bir tarih felsefesi yapmaya çalışan analitik tarih felsefesi bağlamında bir tarihe yaklaşım biçimini kast etmiyoruz. Onun yerine daha çok insan ve evrenin tarihsel süreciyle ilgilenen, bu sürecin bir anlamının olup olmadığını araştırarak tarihî olayların arkasındaki “gizli plan”ı ve nihaî amacı deşifre etmeye çalışan metafizik tarih felsefesi bağlamında bir tarih bilincini kastediyoruz.⁴²⁴

Böyle bir yaklaşımın tarih bilincini tazammun edip etmediğine karar vermek için yukarıda tarih bilinci kavramına atfedilen anlamı hatırlatmakta fayda var. Geçtiği üzere tarih bilinci, kısaca, geçip giden hayatın akışı içinde kişinin varoluşunun kökeni ve geleceği hakkında bir farkındalığa sahip olmasıdır. Başka bir ifadeyle tarih felsefesinin de en önemli sorularından olan nereden geldik, nereye gidiyoruz sorularına yanıt verme çabasıdır. Dolayısıyla tarihin bir bilinç olarak anlam kazanması varlık âleminde meydana gelen olayların belli bir plan ve amaç doğrultusunda gerçekleştiği, bu plan ve amacın gerisindeki ilke ve yasaları tespit etmeye yönelik bir arayışla mümkün hale gelir.⁴²⁵ Varlığın cevherî hareketle belli bir amaca doğru gelişimini varlığın tekâmül süreci olarak gören Sadrâ'nın eserlerinde böyle bir arayışı yoğun bir biçimde görmekteyiz. Bu nedenle varlık âlemini bir bütün olarak ele alıp

424 Sözü edilen iki tarih felsefesi yaklaşımını karşılaştırmak için bkz. Çaksu, “İbn Haldun ve Hegel’de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek”, 53-54. Tarihe felsefî yaklaşımlar ve Tarih bilinci konusunda ileri okumalar için bkz: Paul M. Livingston, *Philosophical History and the Problem of Consciousness*, (Cambridge: Cambridge University Press: 2004).

425 Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 29.

tarihsel süreciyle ilgilenen ve özellikle bu sürecin bir gayeye doğru sürekli bir dönüşüm halinde olduğunu savunan Sadrâ'nın bu yöndeki düşünceleri metafizik ve teleolojik bir tarih bilinci olarak değerlendirilebilir. Bu tarihî bilincin izlerini sürerken Sadrâ'nın varoluşsal tekamülî hareket anlayışını ve varlığın cevval hareketinin sayısı olarak gördüğü zaman tasavvurunu merkeze alacağız. Bu minvalde evvela sebep ve sonuç ilişkisiyle tarihî olguları birbirine bağlayan nedensellik teorisi bağlamında Sadrâ'nın tarih bilincinin düşünsel arka planını netleştirmeye çalışacağız.

4.3.1. Nedensellik Teorisi

İslâm felsefesinde illiyet, modern felsefede ise sebeplilik (*causality*) kavramları ile ifade edilen nedensellik düşüncesi ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik yönleriyle felsefenin en temel problemlerinden biridir. Bu düşünce özünde varlık âleminde bütün mevcudatın birbiriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu etrafında yapılan tartışmalara dayanmaktadır. Birçok felsefî problemin alanına girse de, burada söz konusu düşünceyi Molla Sadrâ özelinde daha çok tarih bilincinin oluşumuna temel teşkil etmesi bakımından ele alacağız. Felsefede her maddi varlığın malûl olduğu ve her malûlün ise bir illete dayanması gerektiği konusu üzerinde uzlaşılan bir konudur.⁴²⁶ Tarihte de malum olduğu üzere, her olayın arkasında yatan sebepleri açığa çıkarmak ve bu sebeplerin söz konusu olayın oluşumundaki etkisini izhar etmek tarihçinin en önemli vazifelerinden biridir.⁴²⁷ Her ne kadar bir tarihî olayı ele alırken aktörlerin gerçek niyetleri, amaç ve anlayışları gibi tarihî faktörler hakkında yeterli bilgiye sahip olamasak da ve bu türden bir bilgiye ulaşmak için deney yapma imkânımız olmasa da, tarih bilinciyle nedensellik anlayışı arasında güçlü bir münasebetin olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu münasebet, tarihte bir gelişimin/evrimin olup olmadığı, tarihin bir sonunun veya gayesinin bulunup bulunmadığı, tarihte sosyal kanunların var olup olmadığı, varsa bunların tabiat kanunlarına benzeyip benzemediği ve tarihin Tanrı'yla ilişkisi gibi hem geçmiş hem de bugünü ilgilendiren meselelerde daha net görülebilir.⁴²⁸ Niteim E. H. Carr tarih düşüncesi ile nedensellik arasındaki köklü bağı

426 İlhan Kutluer, "İllyet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000): 120.

427 Raymond Aron, *Introduction to The Philosophy of History*, ing. çev. George J. Irwin (Boston: Beacon Press, 1961), 158.

428 Çaksu, "İbn Haldun ve Hegel'de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek", 51-52.

açıklarken “*tarih araştırmaları, neden araştırmalarıdır*” der.⁴²⁹ Bu cihetten bakıldığında, tabiattaki yasaların oluşumunda etkili olan nedenleri bulmaya çalışan filozof ile tarihî olayların gerisindeki nedenleri araştıran tarihçinin çalışma alanlarının birbirine çok yakın olduğu görülecektir.

İki nesne arasındaki irtibattan yola çıkan insan zihninin doğal yatkınlığı sayesinde soyutlama yoluyla ulaştığı bir düşünce olan nedensellik düşüncesi, tıpkı zaman gibi felsefede ikincil akledilirlerden kabul edilir. Aralarındaki yakınlık ile ontolojik öncelik ve sonralıktan hareketle sebep (*illet*) ve sonuç (*malûl*) olarak nitelenen iki kavramdan illeti İslâm filozofları “*varlığıyla başka bir varlığın vücûda geldiği varlık*”⁴³⁰ veya “*varlığı bir başkasının varlığını gecikmeksizin gerektiren*”⁴³¹ olarak tanımlarken, malûlü ise “*varlığı başka bir varlığa muhtaç olan varlık*”⁴³² şeklinde tanımlarlar. Yapılan tanımlarda da görüleceği üzere, nedensellik ilişkisi bulunan iki nesneden illetin malûle varlık bahşetmesi ve malûlün var olmak için illete ihtiyaç duyması biçiminde bir ilişki söz konusudur.

Nedensellik probleminde sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyetinin probleme dair öne sürülen yaklaşımları da tayin ettiği görülmektedir. Buna göre söz konusu ilişki Aristoteles ve İslâm felsefesinin Meşşâî ekolüne göre zorunlu aklî prensiplerden kabul edilirken,⁴³³ Gazzâlî ve İngiliz filozof David Hume (ö. 1776) gibilerine göre ise sebep ile sonuç arasındaki ilişki zorunlu değil, zihinsel bir çağrışım ve alışkanlıktan kaynaklanmaktadır.⁴³⁴ Sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi bilginin ve bilimin temeli olarak gören filozoflar meseleyi son derece önemsemişlerdir. Nitekim Aristoteles metafiziğin ilk konusu olarak ele aldığı nedenselliği en yüksek, en kesin ve en öğretici bilgi olarak nitelerken,⁴³⁵ Aristoteles’in en önemli şarihlerinden kabul edilen İbn Rüşd ise insanın bir nesneye dair bilgisinin o şeyin sebeplerini bilmeye bağlı olduğunu söyleyerek bir anlamda bilgiyi “sebeplerin bilgisi” olarak görür.⁴³⁶ Kant’a gelince,

429 Edward H. Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim Yayınları), 1987, 115.

430 İbn Sînâ, *El-hudûd*, (Kahire: el- Hey’etü’l-Misriyye, 1989), 260; Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 121.

431 Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 62.

432 Molla Sadrâ, *Şevâhidü’r-rubûbiyye*, 187.

433 Aristoteles, *Metafizik*, 155 (995b); İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 257-300; Kutluer, “İlliyyet”, 121.

434 Gazzâlî, *Tehafütü’l-felâsife*, 225-236; David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (New York: Oxford University Press, 1999), 121.

435 Aristoteles, *Metafizik*, 982a.

436 Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 20, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999): 263.

Hume için “beni dogmatik uykumdan uyandırdı” dese de, o Hume’un nedenselliği reddeden düşüncelerini eleştirerek bilime temel teşkil eden nedensellik ilişkisinin bir alışkanlığa indirgenemeyeceğini belirtir.⁴³⁷ Nedensellik konusunda büyük oranda İbn Sînâ’nın etkisinde olan Molla Sadrâ ise nedensellik ilişkisinin vücûda duyulan ihtiyaçtan (*fakr*) kaynaklandığını belirtirken bu ilişkiyi Meşşâî filozoflardan esinlenerek vacip ve mümkün kavramları üzerinden izah etmeye çalışır. Mümkün olan her varlığın vücûda gelmek için bir sebebe ihtiyaç duyduğunu a priori olarak bilsek de bu bilginin bir deneyime dönüşerek sabit kılınması ise aklî bir işlem sonucu meydana gelmektedir.⁴³⁸

Sebeup ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyetine dair nedensellik probleminin bir diğer boyutu ise sonucun sebebe hangi açılardan ihtiyaç duyduğu meselesidir. Bir şeyin varlık sebebini bilmenin o şeyi gerçekten bilmek anlamına geldiğini söyleyen Aristoteles’e göre, var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyan her tabiî varlık için dört sebep vardır. Bunlar fâil, sûrî, maddî ve gayedir.⁴³⁹ Örneğin bir kitabın vücûda gelebilmesi için fâil sebep olarak bir yazara, sûrî sebep olarak şekil ve boyuta, maddî sebep olarak kitabın oluşumunda kullanılan kâğıt ve kalem gibi malzemelere, gâî sebep olarak ise kitabın yazılış amacına ihtiyaç duyar. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak bir şeyin varlık bulması için şu dört soru sorulabilir: 1- Nedir? 2- Ne/kim tarafından yapılmıştır? 3- Neden yapılmıştır? 4- Ne amaçla yapılmıştır?⁴⁴⁰ Aristoteles’in yaptığı bu sebep sınıflamasını Meşşâî filozoflar gibi Molla Sadrâ da kullanarak mezkûr sebeplerin varlığının bir nesnenin var olması, herhangi birinin yokluğunun ise nesnenin yokluğu anlamına geldiğini söyler.⁴⁴¹

Bu ayrımın yanı sıra illet, malûlün varlığı için tek başına yeterli olup olmaması bakımından ise “tam illet” ve “eksik illet” olarak da ayrı bir tasnife tabi tutulur. Bu ayrımların teferruatları ve illet ile malûl arasındaki münasebetin mahiyeti konusunda Molla Sadrâ ile diğer filozoflar arasında benzer ve farklı görüşlerin detaylarını sarf-ı nazar ederek tarih bilincine konu olması bağlamında filozofumuzun nedensellik anlayışını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Sadrâ, malûlün vücûd

437 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 45-46.

438 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II, 131-132; Yiğit, *age*, 46.

439 Aristoteles, *Metafizik*, 1013a-1013b.

440 Çaksu, “İbn Haldun ve Hegel’de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek”, 56.

441 Molla Sadrâ, *Şevâhidü’r-rubûbiyye*, 187.

bakımından bir yoksunluk halinde bulunduğundan malûlün otonom bir varlığının bulunmadığına ve varlık bulmak için illete veya varlığını yokluğuna tercih eden bir tercih ediciye muhtaç olduğuna inanır.⁴⁴² Dolayısıyla nedenselliğin hareket noktası kelâmcıların savunduğu gibi hudûs değil, filozofların imkân kavramıyla ifade ettiği kendi başına varlık bulmadaki eksiklik ve zaafıdır. Nedenselliği bu ontolojik yoksunluk ilkesi üzerine temellendiren Sadrâ'nın nedensellik anlayışı “âlemde var olan her şey bir sebeple vardır” önermesinden hareket eder. Sebep zincirinin bir kısır döngü halinde ilelebet süremeyeceği, başka bir ifadeyle teselsüle yol açacak şekilde sonsuz bir sebepliliğin devam edemeyeceği konusunda da Sadrâ, başta İbn Sînâ olmak üzere seleflerinin delilleri üzerinden teselsülün muhal olduğunu belirtir.⁴⁴³

Sadrâ'nın tarih bilincine temel teşkil etmesi bakımından nedensellik anlayışına baktığımızda filozofumuzun nedenselliği tabiatın bir yasası olarak kabul ettiği ve varlık âleminde meydana gelen olayları tesadüfün veya kör bir talihin eseri olarak görmediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Sadrâ'nın varoluşun tarihini esas alan nedensellik anlayışı tıpkı tarihte meydana gelen tikel olaylardan yola çıkarak evrendeki olayların geçmiş ve geleceği arasında tümel ilkeler ve genel yasalara ulaşan tarihçilerin yöntemiyle örtüşmektedir. Nitekim Sadrâ'nın varlık felsefesinin şekillendirdiği nedensellik anlayışında tüm mevcudatı vücûda getiren sebepler zinciri, özü varlık olan, dolayısıyla var olmak için herhangi bir nedene ihtiyaç duymayan *İlk Neden*'de son bulur. *İlk Neden* bütün sebeplerin sebebi olarak tüm varlığın O'ndan başlayıp yine O'na döndüğü, vücûdu kendisiyle kaim olan Allah'tır. Varlık anlayışını ele aldığımız ilk bölümde hatırlanacağı üzere, Sadrâ Allah'ın varlığını tüm mümkün varlıkların sebebi ve kesintisiz feyziyle varlık bahşeden membaı olarak görmektedir.⁴⁴⁴ Dolayısıyla Allah tüm mevcudata varlık vermesi bakımından fâil neden, bütün varlığın ona müteveccih olması ve nihayetinde ona kavuşacak olması bakımından ise gâî nedendir. Buradan hareketle Sadrâ'nın nedensellik anlayışında, Aristoteles'in dört sebebi arasında özellikle fâil ve gâî sebebe dayalı bir nedensellik tasavvuruna sahip olduğu söylenebilir. Bu anlamda âlemi bütünüyle kendi cevheri

442 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 221, II: 131; Yezdî, *age*, II: 37; Muhsin Gareviyân, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 14.

443 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 148.

444 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 292, 368; a.mlf., *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 150.

hareketiyle nihâî gayesine doğru hareket eden ve her an yeni bir yaratmaya şahit olarak gören Sadrâ'nın tarihe yaklaşımı teleolojik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Hâsılı, Sadrâ'nın nedensellik yorumu varlık âleminde vücûda gelen tüm varlıkların varoluş sebebine, kaynağına, kökenine ve varoluş gayesine dair genel ilkeler ortaya koyduğu için onun tarih bilincine de sağlam bir temel teşkil ettiği rahatlıkla söylenebilir. Zira yukarıda zikrettiğimiz gibi varlık âleminde meydana gelen olaylar arasında zamansal ve ontolojik anlamda tesis edilen nedensellik bağı insanın nereden geldiği ve nereye gittiğine dair bir tarih bilincinin oluşmasını sağlamaktadır. Bu bilinçle insan kesintisiz bir biçimde akan varlığı/zamanı en yalın haliyle hissederek âlemde meydana gelen olaylar ve değişen koşullar arasında değişmeyen sabit ilkelere ulaşmakta ve bu ilkelere yola çıkarak geçmişi gelecekte yaşayan bir izdüşümü haline getirmektedir. Sadrâ nedensellik anlayışıyla bunu yapmaya çalışırken tarihin akışında ilahî müdahalenin olup olmadığına da açıklık getirmektedir.

4.3.2. Tarihin Akışında İlahî Müdahalenin Yeri

Nedensellik teorisiyle tarih bilinci arasındaki irtibatı kuran önemli meselelerden biri de tarihin akışına Allah'ın müdahale edip etmediği meselesidir. Zira tabiat âleminde cereyan eden mukadderatın ve tarihin aktörü olarak görülen insanın eylemlerinin arkasındaki sebepler, tarih bilincinin oluşumunda büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle tarihî olayları doğru analiz etmek için tarihin akışında insan iradesinin rolü ve insan iradesinin dışında/üstünde bir güç olup olmadığı farklı biçimlerde mülâhaza edilen bir meseledir. Allah'ın ilim, irade ve kudretinin mahiyeti, insanın eylemlerinde hür olup olmadığı, mucize ve kötülük problemi gibi konuları da ilgilendiren geniş bir tartışma zeminine sahip olan bu mesele şu türden sorularla bahse konu olur: Allah tarihin akışına müdahale eder mi? Tarihin akışında nedensellik yasasını askıya alan bir durum mümkün müdür? Tabiatla nedensellik yasasına göre işleyen sistemde insan iradesinin işlevi nedir? İnsan, eylemleriyle tarihin akışını etkileyebilir mi? Tabiatın dayandığı nedensellik yasası insan iradesiyle uyumlu mudur, yoksa insan iradesini nefyedecek şekilde zorunlu (*cebrî*) bir şekilde mi işlemektedir? Düşünce tarihinde Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında gündeme gelen bu sorulara farklı yaklaşımlarla cevap verildiği görülür. Tanrı'yı tabiatın her anında yeni bir yaratma halinde görenler olduğu gibi, Tanrı'nın âlemi bir düzenle yaratıp bu düzenin herhangi bir müdahale olmaksızın işlediğini kabul edenler de olmuştur. Ayrıca tarihin akışında Tanrı'nın müdahalesine aşırı vurgu yapanlar, insanı katı bir determinizmin pençesinde görerek mekanik bir

evren anlayışıyla meseleye yaklaşırken, insanın iradesine önem atfederek nedensellik yasasının insan iradesini nefyetmediği şeklinde cevap verenler de olmuştur. Bu meselenin tarih bilinciyle olan münasebeti, nedensellik düşüncesine bağlı olarak tarihin akışını belirleyen *kevnî* (yaratılışla ilgili) hadiseler ve insan eylemlerinin arkasındaki asıl sebebe ulaşma çabasında izhar olmaktadır. Bu çabanın bir tezahürü olarak biz Molla Sadrâ'nın tarih bilincinin düşünsel arka planını aydınlatmak için söz konusu meseleye yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

Sadrâ'nın tabiat âleminde değişmez bir yasa olarak kabul ettiği nedensellik yasasını onun varlık anlayışıyla birlikte değerlendirdiğimizde tüm sebeplerin sebebi olan Allah'ın, tarihin akışına müdahalesine olumlu cevap verdiği görülür. Zira Sadrâ'nın varlık anlayışında mümkün varlıkların tümü "*fakr*" dediği ontolojik bir gereksinim ve bağımlılıkla varlığın membâna muhtaç ve bağılırlar. Bu ihtiyaç ve bağıllık sadece yaratılış anıyla sınırlı değil, süreklilik arz eden bir bağıllıktır.⁴⁴⁵ Bu bağlamda Sadrâ "*O, her an yeni bir yaratmadadır*"⁴⁴⁶ ayetine sıklıkla vurgu yaparak kevnî sürecin olmuş bitmiş bir hadise değil, olmakta olan ve ilahî feyzin devamlılığıyla sürekli ve organize bir biçimde devam eden bir durum olduğunu söyler.⁴⁴⁷ Sadrâ'nın "*özü basît olan varlık her şeyin hakikatidir*"⁴⁴⁸ önermesi temel bir ilke olarak onun ontolojisini özetlerken, bu ilkeyle beraber varlığın teşkikî ilkesi yani, varlığın basît özüyle beraber çeşitli yoğunluk derecelerine sahip oluşu da tabiat âleminde cereyan eden tüm hadiselerde O'nun bizzat müdahil olduğunu tazammun etmektedir. Çünkü basît özü itibariyle Varlık, yegâne hakikat olarak tüm mevcudata nüfûz ederek hayat bahşederken, aynı zamanda her mevcudun varlıktan aldığı pay hasebince onun varoluşu üzerine müessirdir. O'nun varlığıyla kaim olmayan hiçbir şey olmadığı için, O'nun iradesi dışında vukû bulan hiçbir eylem de yoktur.⁴⁴⁹

Nedensellik zincirinde Allah'ın zorunlu varlık olarak tüm sebeplerin sebebi olduğuna vurgu yapan Sadrâ, İbrahimî dinlerde de inanıldığı üzere, tarihin akışına her an müdahil olan bir Allah tasavvuruna sahiptir. Söz konusu tasavvurda Allah, Aristoteles'in ilk muharriki gibi sadece âlemi yaratan ve akabinde onu kendi haline

445 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 218-219, 233-234.

446 Rahman, 55/29.

447 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 373-377.

448 *age*, II: 368, III: 66.

449 *age*, VI: 373; a. mlf., "Halku'l A'mâl Cebr ve İhtiyâr", çev. Sadi Yılmaz Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), c. 5, s. 9 (2017/1): 283.

bırakan bir yaratıcı değil, bütün varlığı ve yaratmanın an be an devam ettiği varlık âlemindeki tüm mukadderatı ihata eden ve idare eden bir yaratıcıdır.⁴⁵⁰ Diğer bir ifadeyle varlık âlemi, cevval yapısını her an faal olan ilahî müdahalenin tesiri altında olmasına borçludur.

Sadrâ'da Allah'ın tarihin akışına müdahil oluşu tabiat olaylarında bir düzenin olmadığı, Allah'ın gelişigüzel bir biçimde her an yeni bir kural koyup kaldırabildiği ve nedensellik sisteminin askıya alındığı bir müdahale şeklinde anlaşılmamalıdır. Söz konusu müdahale Allah'ın özünden ayrı olmayan ezelî ilmi çerçevesinde değerlendirildiğinde, Allah'ın bilmesi, yaratması, irade etmesi ve müdahale etmesinin yekdiğerinden ayrı fiiller olmadığı görülecektir.⁴⁵¹ Dolayısıyla kâinatta ilminin ihata etmediği hiçbir şey bulunmayan Allah'ın müdahil olmadığı herhangi bir hadisenin vukû bulması mümkün değildir. O'nun Zorunlu Varlığıyla sebep olduğu tüm mümkün varlıkların vücûda gelmesinde, ilmi kudretini, kudreti de iradesini tahakkuk ettiren ontolojik ve tabî bir müdahalesi söz konusudur. Tüm varlığa sirayet eden vücûdu ilim, kudret ve hayat ile aynı olan biricik hakikattir. Bu nedenle hiçbir varlığın ilim ve eylemi Mutlak Vücûd'un ilim ve eylemi dışında tasavvur edilemez.⁴⁵² Buradan hareketle tabiat yasalarını “*sünnetullah*” olarak tanımlayarak bu yasaların değişmez olduğuna sıklıkla vurgu yapan⁴⁵³ Sadrâ'ya göre, Allah'ın tarihin akışına müdahalesi yaratıcı, düzenleyici, koruyucu ve kontrol edici bir müdahale olup zaman ve mekândan azade bir nitelik arz etmektedir.

Mamafih, âlemin kevnî akışına Allah'ın kesintisiz bir biçimde müdahil olduğunun kabulü bizi bir takım sorularla karşı karşıya getirmektedir. Bu sorular genel olarak Allah'ın müdahalesinin boyutları ve buna bağlı olarak tarihin akışında insan iradesinin etkisinin olup olmadığıyla alakalıdır. Zira tarihin akışı üzerinde Allah'ın mutlak hükümran olduğunu ve tüm tarihî hadiseleri kontrol ettiğini savunmak insan iradesini etkisizleştiren teolojik determinizm gibi eleştirilere konu olurken, aynı zamanda kötülük ve günah gibi hadiselerin de Allah'a nispet edilmesi gibi birtakım teolojik

450 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 373; a.mlf., “Halku'l A'mâl Cebr ve İhtiyâr” 283; İbrahim Kalın, “Will, Necessity and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition”, *Creation and the God of Abraham*, ed. David Burrell, Janet Soskice and Carlo Cogliati, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 120-132.

451 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 355-357.

452 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 150; a. mlf., “Halku'l A'mâl Cebr ve İhtiyâr”, 283.

453 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 154, IX/158.

problemlere sebep olmaktadır. Söz konusu problemleri aşmak için çeşitli yaklaşımlar öne sürülmüştür.⁴⁵⁴ Bu yaklaşımlardan biri de Sadrâ'nın varlık merkezli felsefesinde görülebilir. Kâinatın kevnî sürecinde Allah'ın müdahalesini gerekli gören Sadrâ, kevnî tarihte Allah'ın iradesinin tahakkuku zorunlu olan bir müdahale olduğunu savunur. Kâinatın belli bir düzen üzere yaratılışı, varlıkların teşkikî bir düzenle vücûda gelişi ve sünnetullah dediği tabiatın değişmez yasalarının işleyişi gibi Allah'ın bizzat iradesiyle tahakkuk bulan tarihin kevnî süreciyle alakalı durumlar bu türden bir müdahale olarak sayılabilir. Fakat tarihin kevnî sürecinin yanı sıra insanın kendi iradesiyle yaptığı zahirî eylemler ise, Allah'ın ilim ve iradesi dâhilinde olmakla birlikte tahakkuk bulması insan iradesine bırakılmış olan fiillerdir.⁴⁵⁵

Sadrâ, Allah ile insan iradesinin farkını varlık merkezli felsefesine uygun olarak izah etmeye çalışır. İradenin varlıkla özdeşliğine işaret ederek tıpkı vücûd gibi iradenin de her varlıkta sarî olmakla beraber özünde birlik ve teşkik özelliklerine sahip olduğunu savunur. İrade, çeşitli yoğunluk derecelerine sahip olup her varlığın ontolojik düzeyine göre tecelli etmektedir. Buna göre irade en kâmil düzeyiyle Allah ve akıllar âleminde ilim, nefis âleminde şevk, tabiat âleminde ise meyil olarak taayyün eder.⁴⁵⁶ Her varlık düzeyinde farklı yoğunlukta tezahür eden irade, tıpkı varlık gibi yegâne hakikate sahip olup Zorunlu varlıkta tahakkuku zorunlu iken mümkün varlıklarda ise tahakkuku mümkündür. Allah'ın iradesi tıpkı ilmi gibi ona zaid olan bir sıfat değilken insanın iradesi ise ona zaid olan bir sıfattır.⁴⁵⁷ Dolayısıyla Allah, tüm mümkün varlıkların varlık sebebi olduğu gibi ezeli ilmiyle tüm mümkün varlıkların iradesini de ihata etmektedir.

Sadrâ'ya göre insanın eylemlerinde hür olup olmadığı meselesinin iki yönü bulunmaktadır. Bir taraftan tüm mevcudatın nedensellik teorisine uygun olarak varlık bulması, evvel emirde tabiat âleminin ötesinde tasarlanmış olmasını gerekli kılarken, diğer taraftan insanın sahip olduğu yetilerle hür bir iradeye sahip olma gereği

454 Öne sürülen yaklaşımlar için bkz. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 215-237; Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008), 92-119.

455 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 345; a.mlf., “Halku'l A'mâl Cebr ve İhtiyâr”, 283-284; Sedat Baran, “Molla Sadra'da Cebr ve İhtiyar Problemi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, s. 2 (2016): 109.

456 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 342-343.

457 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 342-343.

bulunmaktadır. Tüm sebeplerin sebebi olan Allah, şayet bütün varlığa hükmedemiyor ve âlemden meydana gelen herhangi bir şey O'nun ilim, kudret ve iradesi dışında vukû buluyorsa, şu halde O, her şeyin nedeni olamaz. Diğer tarafta eğer her şey O'nun ilim, kudret ve iradesiyle gerçekleşiyorsa, o halde insan herhangi bir özgürlüğe sahip olamaz.⁴⁵⁸ Meselenin birbirini nakzettiği görülen bu iki yönü yekdiğeriyle nasıl uyumlu kılınabilir? Sadrâ problemin çözümünü varlık felsefesi ve nedensellik teorisi bağlamında insan iradesini Allah'ın iradesinin zorunlu bir sonucu olarak kabul etmekte görür. Diğer bir ifadeyle insan iradesi, Allah'ın küllî iradesi ve her şeyi kuşatan etkinlik sahası dışına çıkmayacak bir biçimde tecelli etmektedir.⁴⁵⁹ Kudret ve irade kavramlarını işe koşturan Sadrâ insan kudretinin Allah'ın bi'l-fiil ve kemal düzeyinde olan kudreti yanında nakıs ve bi'l-kuvve olduğunu söyler. Bu nedenle insan, eylemlerinin gerçek fâili olsa da, bütün işler nihayetinde "tam illet" olan Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğinden insan, iradesiyle eylemleri için "yeter şart" değildir.⁴⁶⁰

Sadrâ, *Halku'l-A'mâl Cebr ve İhtiyâr* adlı risalesinde insanın eylemlerinde hür olup olmadığına dair öne sürülen görüşleri zikrederken kendi görüşünden önce zikrettiği üç görüş arasında filozofların görüşünü Mu'tezile ve Cebriyye'nin görüşlerine göre hakikate daha yakın görür.⁴⁶¹ Evrende tüm varlıkların illet-malûl ilişkisiyle yaratıldığına inanan filozoflara göre, Allah bütün illetlerin illeti olarak insan eylemlerinde uzak illet hükmündedir. İnsan özgür iradesiyle yaptığı fiillerinin fâili olmakla birlikte, insan iradesinin Allah'ın iradesine nispeti uzak sebebin dolaylı yakın sebebi şeklindedir. Zira Allah diğer varlıklardan farklı olarak akıl ve irade sahibi olan insanın fiillerinin sudûrunun doğrudan bir şekilde olmasını istemediğinden, insanın fiillerini yakın illet olan akıl ve iradesiyle gerçekleştirmesini istemiştir.⁴⁶² Dolayısıyla tıpkı ılık suda hem soğuk hem de sıcak bir niteliğin mevcudiyeti gibi, mümkün varlıkların fiilleri de hem kendilerinin hem de Allah'ın fiilleridir.⁴⁶³ Bu nedenle insan, eylemlerinde cebr olmamakla beraber mümkün varlık olması hasebiyle, nedenler silsilesinde uzak bir sebebe dayanmak durumundadır.⁴⁶⁴ Filozofların görüşlerini

458 Molla Sadrâ, "Risaletu fi'l-kaza ve'l-kader", *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'ê*, (Tahran: Mektebetü'n-Nur, 1302/1923), 196.

459 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 378-379.

460 Molla Sadrâ, "Risaletu fi'l-kaza ve'l-kader", 197-199.

461 Molla Sadrâ, "Halku'l A'mâl Cebr ve İhtiyâr", 280-281.

462 *age*, 282.

463 Molla Sadrâ, "Risaletu fi'l-kaza ve'l-kader", 226.

464 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 372; a. mlf., "Halku'l A'mâl Cebr ve İhtiyâr", 282.

aktarıırken insan eylemlerinde Allah'ın uzak sebep olarak rolünü rıza ve irade kavramları üzerinden izah eden Sadrâ, Allah'ın kullarından sâdır olan günahları irade etse de buna razı olmadığını söyler. İrade etmek ile razı olmak arasındaki ince farkı ise şu örnekle açıklar: Parmağını yılan sokan bir kimse tedavisi için kendi iradesiyle parmağının kesilmesini tercih eder. Ancak o kişi her ne kadar parmağının kesilmesine razı olmasa da, kendi sağlığı için parmağının kesilmesini ister.⁴⁶⁵

Sadrâ, filozofların yaklaşımını ilk iki yaklaşıma göre hakikate daha yakın görmekte beraber, meseleye dair kendi görüşünü ayrı bir başlıkta takdim eder. “*İlimde derinleşenler*”e atfettiği görüşe göre, insan eylemlerinde filozofların yakın illet-uzak illet kavramlarının bir işlevi yoktur. Varlık felsefesinin esasları olan asâletü'l-vücûd, teşkik ve vahdet-i vücûd öğretilerine uygun olarak bir çözüm getiren Sadrâ'ya göre, insanın Allah'tan gayrı bir iradesi yoktur. İrade varlığın bir niteliği olarak dikey düzlemde tektir. Fakat teşkik öğretisine göre, tıpkı varlık gibi irade de varlıktan aldığı pay oranına göre her varlıkta yoğun veya zayıf olabilir. İnsanın yaptığı tüm eylemlerde sahip olduğu irade aslında Allah'ın iradesidir.⁴⁶⁶ Sadrâ bu girift meselede Allah'ın insan eylemlerindeki rolünü insan nefsinin bedendeki tasarrufu/idaresi örneğiyle izah etmeye çalışır. Buna göre derin bir nazar ile bakıldığında insanda her duyu organı ve yetinin, yerine getirdiği fiilin hem o yetinin fiili, hem de bütün yetilerin kumanda merkezi olan nefsin fiili olduğu görülecektir. Örneğin görme eylemi gözün, işitme ise kulağın fiili olduğu hususunda şüphe olmadığı gibi, bu fiillerin aynı zamanda nefsin fiili olduğu konusunda da şüphe yoktur. Nefis bedende gören göz, işiten kulak, tutan el ve yürüyen ayak hükmündedir. Zira nefis, bedendeki tüm uzuv ve yetileri ayakta tutan, birleştiren ve onlara hükmeden bir hüviyete sahiptir. Bu nedenle her yetinin reisi konumunda olan nefsin gücü ve iradesi olmadan herhangi bir organ veya yetiden bir fiil sadır olmaz.⁴⁶⁷ Şu halde insan, iradesiyle tıpkı gözün görmesi gibi kendi eylemlerinin doğrudan fâili iken, Allah da kuşatıcı iradesiyle tıpkı bedendeki nefis gibi bütün işlerin O'ndan başladığı ve yine O'na döndüğü gerçek fâildir.

Tarihin akışına ilahî müdahale ve insanın eylemlerindeki hürriyete yaklaşımında Sadrâ, insanı kendi eylemlerinin doğrudan fâili olarak görmekle söz konusu eylemleriyle insanın aynı zamanda tarihin de öznesi olduğunu kabul etmektedir. Bu

465 Molla Sadrâ, “Halku'l A'mâl Cebr ve İhtiyâr”, 282.

466 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 380; Baran, “Molla Sadra'da Cebr ve İhtiyar Problemi”, 107.

467 Molla Sadrâ, “Halku'l A'mâl Cebr ve İhtiyâr”, 286-287.

yaklaşımıyla Sadrâ, insanı ilahî planın işlediği dünyada katı bir determinizmin pençesinde edilgen bir nesne olarak gören Ortaçağ Hristiyan anlayışı ve Cebriyye'nin görüşlerinden ayrılarak insan iradesini küllî iradenin bir boyutu olarak kabul etmektedir. Allah'ın insan eylemlerindeki rolü insanın iradesini nakzeden bir durumu değil, âlemin dinamik yapısıyla her an Allah'a bağlılığını ifade eder. Zira ilk bölümde de geçtiği üzere, Sadrâ'ya göre Allah her an yeni bir yaratmadadır. Ontolojik bir yoksunluk halinde Allah'a muhtaç olan varlıkların bağlılığı sadece yaratılış anında değil, tüm varoluş serüveninde devam eder. Sadrâ'da Allah-âlem ilişkisi Aristotelesçi ve Newtoncu gelenekte tasavvur edilen saat-saat yapımcısı ilişkisi gibi de değildir. Zira saat yapımcısı saati yaptıktan sonra kendi haline bıraktığından aradaki ilişki zayıf, geçici ve mekaniktir. Oysa Sadrâ'nın dinamik evren anlayışında yaratan ile yaratılan arasındaki ilişki ontolojik, devamlı ve yakın bir ilişkidir.⁴⁶⁸

4.3.3. Mucizelerin Hakikati

Felsefede mucize kavramı genellikle Tanrı ve O'nun âlemle ilişkisi çerçevesinde bahse konu olur. Bu bağlamda mucizeleri tarihin akışına Tanrı'nın doğrudan müdahalesi olarak değerlendirenler olduğu gibi, bu türden olayları tabiat yasaları ile açıklanamayan hadiseler olarak görenler veya teyide muhtaç tarihsel olaylar olarak da görenler vardır.⁴⁶⁹ Bu türden yaklaşımların detaylarına girmeden filozofumuz Molla Sadrâ'nın tarih bilincine ışık tutması için mucizevî olaylara dair görüşlerini mütalaa edeceğiz.

Sadrâ nedensellik anlayışına uygun bir yaklaşımla, tarihin akışında ve tabiatta meydana gelen tüm hadiselerin kör bir talihin veya bir tesadüfün eseri değil, her şeyi hikmet eliyle bir sebebe dayanarak yaratan Allah'ın eseri olduğuna inanır. Allah'ın eylem alanı olan tabiatta tüm sebepleri bilen için hiçbir şans veya rastlantı söz konusu değildir. Bir eylemin sebebini görmüyor veya kavramıyor oluşumuz o eylemin sebepsiz veya rastlantı eseri olduğu anlamına gelmez, zira bir eylemin birçok sebebi olabileceği gibi bazen sebep bize örtük de olabilir. Dolayısıyla her eylemin bir gayeye

468 Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 174.

469 Söz konusu yaklaşımlar hakkında detaylı değerlendirmeler için bkz. Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 121-161; Peterson, ve diğ., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 248-267; Kemal Batak, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 20 (2009): 33-68.

matuf olduğu muhakkaktır.⁴⁷⁰ Buradan hareketle mucize ve kerametlerin mahiyetine açıklık getirmeye çalışan Sadrâ, mucize olarak tanımlanan hadiselerin varlığını inkâr etmemekle beraber, onların tabiat yasalarını ihlal eden hadiseler olmadığına inanır. Ona göre mucizevî hadiseler maddî dünyaya taalluku sebebiyle insanın idrak seviyesini aşan durumlar olsa da, bu hadiseler tabiat âlemindeki nedensellik bağına askıya alan tabiatüstü durumlar değildir. İnsanın maddî dünyayla taalluku azaldıkça, insan bu dünyanın ötesiyle bağına sağlayan içsel yetilerini daha aktif kullanmakta ve böylece ona örtük gelen nedenlerin bilgisine vâkıf olabilmektedir.⁴⁷¹

Şevâhidu'r-rubûbiyye ve *el-Mebde'* ve *'l-meâd* adlı eserlerinde Sadrâ, mucizeler, kerametler ve harikulade durumlara dair görüşlerini aktarırken insan nefsinin his, hayal ve akıl olmak üzere üç idrak gücüyle mücehhez olduğuna dikkat çeker ve mucize gibi durumların tahakkuk ve idrakinin bu insanî yetilerin kemaline bağlı olduğunu ifade eder.⁴⁷² Ona göre bu üç idrak yetisiyle insan nefsi tabiat âlemiyle sınırlı olmayan bir varlığa sahiptir. Her bir idrak varlığın bir boyutudur (*darbun mine'l vücûd*). Duyusal hislerinin yetkinliğiyle nefis cismanî unsurları etkileme gücüne ulaşırken, hayal gücünün yetkinliğiyle gaybî ve misalî durumları müşahade etme kabiliyetine erişir. Akılî yetinin kemaliyle ise insan cismânîyetten bütünüyle soyutlanarak yüce melekler zümresine dâhil olur. Bu üç idrak yetisinin en yetkin halini kendinde cem eden kişiye mucize ve keramet gibi durumlar müyesser olur.⁴⁷³

Nefis daha çok bedenın dış duyuları olan hislerle tabiat âleminde tasarrufta bulunurken, bu hislerin idrak düzeyleri tabiat âlemiyle sınırlıdır. Fakat nefis yetkinleşirken maddeyle/bedenle olan münasebeti de gittikçe azalmakta ve bedenın dışında bulunan hayal yetisini daha etkin kullanabilmektedir. Mucize ve keramet gibi harikulade durumların hayal yetisini etkin kullanan insanlara göre sebebinin meçhul ve açıklanamaz durumlar olmadığına söyleyen Sadrâ, uyku hali gibi nefsin bedenle iştigalinin asgarî düzeyde olduğu zamanlarda da hayal yetisinin etkinliği sayesinde bu gibi durumların yaşanabildiğini söyler.⁴⁷⁴ İçsel duyuları nefsin hakikatlere ulaşmasında birer kapı olarak gören Sadrâ'ya göre nefis bu duyuları ne kadar etkin

470 Molla Sadrâ, *Esfâr*, II: 325-326.

471 Molla Sadrâ, *Şevâhidu'r-rubûbiyye*, 340 vd.

472 Molla Sadrâ, *el-Mebde'* ve *'l-meâd*, (Tahrân: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1354/1975), 480; a. mlf., *Şevâhidu'r-rubûbiyye*, 341.

473 Molla Sadrâ, *el-Mebde'* ve *'l-meâd*, 480; a. mlf., *Şevâhidu'r-rubûbiyye*, 341.

474 Molla Sadrâ, *el-Mebde'* ve *'l-meâd*, 480.

kullanırsa, teşkikî varlık düzeyine koşut olarak hakikatleri idrak etme düzeyi de artmakta ve buna bağlı olarak nefis, tabiat âleminin sınırlarını aşarak daha üst âlemlere çıkabilmektedir. Tekemmül eden varlık düzeyine uygun olarak kudret ve irade yetileri de gelişen insan, bir takım harikulade güçlere sahip olabilmektedir. Örnek olarak, peygamberler bu yetilerini kullanan en yetkin insanlar olarak tıpkı bir nehrin okyanusla birleşmesi gibi kendi hayal güçlerini hayal/misâl âleminin engin sınırlarıyla buluşturarak tabiat âleminin cismânî unsurlarını etkileme gücüne ulaşabilmektedirler. Nitekim Hz. İbrahim'in nefsinin ulaştığı üstün hilm sayesinde Allah tarafından ona ateşi söndürebilme, Hz. Musa'ya ise nefsinin öfke ve hiddetinin gücü dolayısıyla denize hükmedebilme yetkisi verilmiştir.⁴⁷⁵ Yetkin güçleriyle tabiat âleminde tasarruf gücüne erişmelerine rağmen bu kimselerin âlemdaki nedensellik düzenini bozmadığını söyleyen Sadrâ, tıpkı havanın çok farklı beşerî etkenlerin tesiri altında değişmesi gibi, ilahî bir güce erişen nefislerin de âlemde cismanî unsurlara nüfuz edebildiklerini söyler.⁴⁷⁶ Mucize gibi harikulade durumları izah etmede nefsin hayal gücü yetisine büyük önem verdiği görülen Sadrâ'nın hayal gücüne dair görüşlerini ileriki sayfalarda daha ayrıntılı biçimde ele alacağız. Fakat Sadrâ'nın nedensellik anlayışı çerçevesinde mucizevî hadiselerle dair yorumuna baktığımızda şöyle bir sonuç hâsıl olmaktadır: Mucize gibi durumlar âlemde carî olan intizama ve varlıklar arasındaki neden sonuç ilişkisine hâlel getirmemektedir.⁴⁷⁷ Zira âlemde karmaşa değil, kozmosun/düzenin hâkim olduğuna ve her şeyin bir amaç ve sebeple yaratıldığına inanan Sadrâ'ya göre, âlem mutlak inayet ve hayr üzerine kurulan bir düzene sahip olup bu düzen mümkün olan en mükemmel düzendir.⁴⁷⁸

Sadrâ'da tarih bilincinin arka planına baktığımızda, tarihte ilahi plan doğrultusunda hareket eden dinamik bir sürecin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Meşşâî geleneğin mümkün ve zorunlu ayrımını esas alarak kendi öğretilerine uyarlayan Sadrâ'ya göre, Zorunlu Varlık olan Allah dışında evrende bulunan tüm varlıklar bir sebep zinciriyle ve bir amaçla yaratılmaktadır. Sadrâ'nın yaradılışa dair tasavvurunu ortaya koyan bu yaklaşım onu, ilk sebebi inkâr eden ve âlemde her şeyin kör bir talihle meydana

475 Molla Sadrâ, "el-Varîdatu'l-kalbiyye fî ma'rifeti'r-rubûbiyye", *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'ê*, 274.

476 Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 482; a. mlf., *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 343.

477 Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 482; a. mlf., *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 343-344.

478 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 91; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-meâd*, 207.

geldiğini savunan maddeci ve tabiatçı filozofların yanı sıra, nedenselliği bir alışkanlığa indirgeyen Eş'ârî kelâmcılardan da ayırmaktadır.

Tabiat âleminde her şeyin bir gaye ile ve bir fâil tarafından vücûda geldiğine inanan Sadrâ'nın nedensellik teorisi, tarihin akışına Allah'ın müdahalesi ve mucize meseleleri hakkındaki değerlendirmelerine toplu olarak baktığımızda tarih bilincine dair önemli detaylar içermektedir. Malum olduğu üzere tarihte de tabiat olaylarındaki gibi net bir biçimde olmasa da bir nedensellik bulunmaktadır. Zira tarihte geçmiş ile gelecek arasında bağlar kurularak tarihi olayları anlama imkânı ancak olaylar arasında bir nedensellik bağının tesis edilmesiyle mümkündür.⁴⁷⁹ Cevherî hareketle birlikte tarihsel sürekliliği de sağlayan bu nedensellik bağı insana varlık sebebi üzerinde tefekkür ederek geçmişini hatırlama, geleceğine yönelme ve evrenin içerisindeki yerini idrak etme imkânı vermektedir. Diğer bir ifadeyle, âlemde vukû bulan olaylar arasındaki nedensellik bağı insanın nereden geldiği ve nereye gittiğine dair bireysel ve toplumsal anlamda bir tarih bilincinin oluşmasını sağlamakta ve genel bir dünya veya insanlık tarihinin dünü, bugünü ve yarını hakkında bir idrak kazandırmaktadır. Bir gaye istikametinde hareket eden tarihin akışına *İlk Sebep* ve hayat bahşeden kaynak olarak Allah'ın müdahalesi ise zamansal ve mekanik bir münasebetin sonucu değil, ontolojik bir ihtiyacın gereği olup süreklilik arz eden bir müdahaledir. Her daim faal olan bu müdahalenin cari olduğu ilahî etkinlik sahasında insanın iradesiyle yaptığı eylemlerin, Allah'ın ilim ve iradesi dışında olmamakla beraber tahakkuk bulması insanın ihtiyarına bırakılmıştır. Bu nedenle insan, eylemlerinin doğrudan faili olarak tarihin akışında söz sahibi olan bir varlıktır. Mucizevî hadiseler gelince, bu hadiseler tabiat yasalarını ihlal eden, teyide muhtaç veya açıklanamayan olaylar olmayıp hakikati, insanın varlık düzeyiyle beraber yetkinleşen idrak seviyesine bağlıdır. İnsan maddî dünyanın bağlarından uzaklaştıkça bu türden hadiselerin tahakkuk ve idraki de daha mümkün hale gelmektedir.

479 Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 225.

5. MOLLA SADRÂ'DA TARİH BİLİNCİ

5.1. Sadrâ'nın Tarih Bilincini Yansıtan Görüşleri

Varoluşun zamansal süreciyle yakından ilgilenen Sadrâ'nın tarih bilinci aslında onun varlık ve zaman anlayışının bir yansımasıdır. Zira insan varlığın sürekli akışını zamansal duyarlılığıyla idrak ederken, aynı duyarlılıkla tarihin başlangıcı, istikameti, amacı ve sonu konusunda da bir bilinç edinmektedir. Sadrâ'nın bu bağlamdaki tarih bilincini irdeleyeceğimiz bu bölümde amacımız Sadrâ'nın bir tarih felsefecisi olduğunu iddia etmekten ziyade, onun varlık ve zaman arasında kurduğu güçlü münasebette tebarüz eden tarih bilincine ışık tutmaktır. Bir önceki bölümde de geçtiği üzere, Sadrâ'nın tarihi ilmî veya felsefî bakımdan ele aldığı herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Bununla birlikte varlık merkezli felsefesinde tarih bilincini yansıtan birçok görüşe rastlamak mümkündür. Nitekim ilk bölümde ele aldığımız varlık öğretisi tek başına varoluşun tarihsel boyutunu izhar eden önemli bir muhteva olarak değerlendirilebilir. Zira varlığın asıl ve yegâne hakikat oluşu, teşkikî yapısı ve bilhassa cevherî bir hareketle her an değişen ve ontolojik olarak yükselerek nihaî hedefine doğru durmadan hareket etmesi gibi özelliklerine dikkatle baktığımızda Sadrâ'nın varlık öğretisinde tarih bilincine dair önemli bulgular göze çarpmaktadır. Varlık öğretisindeki söz konusu bulgulardan hareketle bu bölümde Sadrâ'nın insan ve evrenin geçmiş ve geleceği arasında kurduğu bağlar, kozmogoni ve insanın mebdî ile meâdî arasındaki hikâyesine dair görüşlerini tahlil ederek nasıl bir tarih bilincine sahip olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Daha çok çözümlemeli bir yaklaşımla ele alacağımız meselelerde filozofumuzun insan ve evren tasavvuru, kişisel özdeşliğin teminatı olarak gördüğü hayal gücü teorisi ve Muhammedî Hakikat yorumundan hareketle nasıl bir tarih bilincine sahip olduğunu mütalaa ettikten sonra mebdî ile meâdî arasında tarihe yüklediği manayı kavramaya çalışacağız.

5.1.1. İnsan ve Evren Tasavvuru

Molla Sadrâ'nın tarih bilincini yansıtan en önemli görüşlerinden biri insan ve evren tasavvurudur. Âlemin her an yeniden yaratıldığına inanan Sadrâ insan-âlem ilişkisini

koşut ve müteakabil bir münasebet olarak görür. Ereksel (*gafî*) ve cevherî bir biçimde gerçekleşen değişim ve dönüşümü tabiatın en önemli özelliği olarak gören Sadrâ, âlemde hareket ve değişimin maddî varlıkların tahakkuk bulmada ve tekâmüle doğru devam eden tarihî seyrinde kaçınılmaz olduğuna inanır. Sadrâ'nın felsefesinde yoğun bir biçimde işlenen bu varoluşsal ve tekâmülî hareket anlayışını ilk bölümde detaylı olarak ele almıştık. Burada ilk bölümde ele alınan cevherî hareketi yeniden hatırlayarak Sadrâ'da insan ve evrenin birbirini yansıtan özellikleriyle bu harekete tâbi oluşunun bir tarih bilincini tazammun ettiği üzerinde duracağız.

İnsanı küçük evren, evreni ise büyük insan olarak telakki eden Sadrâ, varlık âlemini yaşayan tek bir varlık olarak görür.⁴⁸⁰ *Darü'l-vücûd* olarak tanımladığı âlemde tüm varlıklar en düşük mertebesinde en yükseğine kadar kozmik bir yapı ve düzen içerisinde birbiriyle tek bir bağ ile bağlıdır.⁴⁸¹ Varlık âleminde bu baği tesis ederek kesret içerisinde vahdeti sağlayan şey cevherinde değişim ve dönüşümü barındıran vücûdun kendisidir. İlk bölümde ele aldığımız gibi, maddî varlıkların en temel özelliği olan değişim ve dönüşüm, evrensel ve varoluşsal bir ilke olarak varlıkların cevherinde gerçekleşirken arazlardaki değişime de sebep olur. Sadrâ'nın evrenin cevval yapısını üzerinde temellendirdiği cevherî hareket, maddî varlıkları dönüştürerek her varlık için nihaî gayesine ulaştıran güç ve varlık sebebine doğru uzanan kemal yürüyüşünü ifade eder.⁴⁸²

Âlemde meydana gelen her değişim fâilî yönüyle bir gayeye matuf olarak gerçekleşir. Bu gaye fâilin türüne göre tabiî, nefsanî ve aklî olgunluğa ulaşma gayesidir.⁴⁸³ Bu anlamda Sadrâ'da zaman düşüncesinin oluşumunda karşımıza çıkan tabiat âleminin değişim ve dönüşümünün onun tarih bilincini de büyük oranda şekillendirdiği görülmektedir. Nitekim Jambet, Sadrâ'nın cevherî hareket teorisinin bu anlamıyla bizzat bir tarih felsefesi olduğuna işaret eder.⁴⁸⁴ Sadrâ'nın varlık felsefesinde kendini izhar eden monistik karaktere uygun olarak âlemdeki değişim ve dönüşüm ile insan nefsinin tekâmülü arasında muhkem bir bağın varlığına sıklıkla vurgu yapılır. Zira insan nefsi de büyük âlemin küçük bir örneği olarak cevherî harekete tabi olup sürekli

480 Molla Sadrâ, *Esfâr*, V: 342.

481 *age* V: 349-350.

482 Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 175.

483 Molla Sadrâ, *Hâşiyetü alâ İlâhiyâtü's-Şifâ*, (Kum: İntişârât-ı Bîdar), 254.

484 Jambet, *age*, 223.

bir değişim ve dönüşüm halindedir. Bu nedenle Sadrâ'da tarih bilinci varlığın cevval yapısı ve varoluşun zamansal boyutundan hareketle mikrokozmos üzerinden makro kozmosun varoluşuna dair bilinçtir. Diğer bir ifadeyle insanı küçük âlem olarak gören Sadrâ'da insanın tarihi ile âlemin tarihi içiçe işlenmekte ve yekdiğeri üzerinden izah edilmektedir. Sadrâ'nın insan tasavvuru bağlamında tarih bilincine ulaşmak için onun nefis anlayışına da değinilmelidir.

Gerek nefsin bedenden önce soyut bir cevher olarak var olduğu, gerekse nefsin bedenle irtibatından bedenın ölümüne kadar değişmez olduğu fikrinin büyük bir yanlış olduğunu söyleyen Sadrâ, insan nefsinin tarihî yaşam serüvenini birçok eserinde zikrettiğı şu meşhur sözüyle ifade eder: “Şüphesiz insanî nefis, hudûs (ortaya çıkma) bakımından cismanî, beka açısından ise ruhanîdir.”⁴⁸⁵ Sadrâ bu önermesinde nefsin hudûs anındaki cismânîyetini, varlık bulma anında maddî düzeyin nihayetinde ve idrakî suretlerin başında olarak betimler. Bu haliyle nefis cismanî kabuğun son kertesinde ve ruhanî özlerin de ilk aşamasındadır.⁴⁸⁶ İnsanî nefis bedenle irtibata geçtikten sonra hareket-i cevherî ile kendine uygun bedende teşkîkî bir gelişim seyri göstererek önce nebatî, sonra hayvanî ve nihayetinde insanî nefis halinde fiîliyet ve suret kazanır. Her bir aşaması varlıkta bir dereceye tekabül eden insan nefsi maddî âlemde geçirdiğı ontik aşamalarla kemale doğru seyrini sürdürür. Bütünüyle potansiyelden çıkıp maddî cisimden azade olduğunda ise bi'l-fiil akıl olur.⁴⁸⁷ Sadrâ insan nefsinin ulaştığı bu nihaî hedefi şöyle ifade eder:

“Âlem bir bütün olarak tıpkı bir nefis gibi canlı bir varlıktır (*ke nefsin vahideh*)... İnsan, en düşüğünden en yücesine âlemin bütün hakikatlerine ilave olarak Hakk'ın esma ve sıfatlarını da kendinde toplamıştır. Hakk'ın bu isim ve sıfatlarıyla insan, tabiat âlemindeki küçük hilafetinin ardından büyük âlemin de hilafetine nail olur. Hakikatleri kendinde mündemiç etmekten kaynaklanan bu üstün mertebe sayesinde Allah'ın emriyle en üstün melekler dâhil yerde ve gökte bulunan her şey ona secde etmiştir.”⁴⁸⁸

Sadrâ'nın insan ve evren tasavvurunun onun felsefî sisteminin en önemli meselesi olduğu söylenebilir. İnsan ve evren tasavvurunda tebarüz eden en önemli husus ise âlemden insana ve insandan âleme, başka bir ifadeyle afaktan enfüse, enfüsten afaka doğru kurguladığı düşünsel yolculuklarla insan-âlem arasındaki özdeşliğe vurgu

485 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VIII: 347, 393, IX/85; a. mlf., *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 95, 221; a.mlf., *Esrârü'l-âyet*, 143; a. mlf., *Arşîyye*, 235.

486 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VIII: 330.

487 *age*, VIII: 328-329.

488 *age*, V: 349-350.

yapması ve bununla insanın kendini tanıyarak tekemmülünü gerçekleştirmesidir. Nitekim Sadrâ'nın *Esfâr* olarak bilinen *el-Hikmetü 'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaâ* (Dört Aklî Yolculuğa Dair Aşkın Hikmetler) eserinin içerik planı dikkate alındığında onun bütün felsefesinin söz konusu özdeşliği temellendirme ve insanî nefsin kemal sürecini tasvir etme üzerine kurulu olduğu görülecektir.⁴⁸⁹ Sadrâ'nın düşünce sisteminin temel esasları ve metodolojisini temsil eden bu eser, adından da anlaşılacağı üzere dört aklî ve manevî yolculuktan oluşmaktadır. Bu yolculuklarda her ne kadar aklî delillerden hareket edilse de sezgisel tecrübeyle yol alınmaktadır. Zira Sadrâ'ya göre hakikat, akılla soyut bir şekilde elde edilse de mistik tecrübeyle kesinlik kazanabilir.⁴⁹⁰ Tasavvuf geleneğinde bilindiği üzere sefer kavramı, her daim arayış halinde olan salikin hakikate ulaşma yolunda afakta ve enfüste kat ettiği manevi yolculuğu ifade etmekte ve bu geleneğin pirleri tarafından tasavvufun esasları arasında kabul edilmektedir.⁴⁹¹ Bu kavramın tasavvufî arka planının farkında olan Sadrâ'nın, ruhun/nefsin aklî yolculukları dediği bu seferleri hem ontolojik, hem epistemolojik, hem de tasavvufî gelişme anlamında kullanarak bu kavrama yeni bir perspektif getirdiği görülmektedir.⁴⁹² Hakikati aramada manevî seyr-u süluk'ün gereğine inanan Sadrâ “*Bil ki, âriflerden ve velilerden olan sâlikler (yolcular) için dört sefer vardır*”⁴⁹³ diye eserine başlar. Bu seferlerin ilki halktan Hakka, yaratılıştan Yaratıcıya ya da âlemden Allah'a doğru olanıdır.⁴⁹⁴ İkinci sefer ise Hakk'tan Hak ile Hakk'a doğru olanıdır. Bir sonraki seferin başlamasının öncekinin bitmesi ile mümkün olduğu bu manevî yolculukların üçüncüsü Hak'tan Hak ile halka (Allah'tan âleme) doğru olan seferdir. Yazar tarafından Allah ile beraber yapıldığı belirtilen dördüncü ve son sefer halktan Hak ile halka (yaratılanlardan Allah ile yaratılanlara, âleme) doğrudur.⁴⁹⁵ Her biri müstakil bir çalışmanın konusu olan bu dört seferden müteşekkil olan *Esfâr*'ın içerik planında insanın mebd'e' ile meâd arasındaki tekâmülî yolculuğu kendini izhar

489 Parıldar, “Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti”, 453.

490 Alparşlan Açıkgenç, “el-Esfârü'l-erbaa”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995): 375.

491 Muhammed Emin Erbilî, *Tenvir'ul-Kulûb*, (Kahire: 1372), 506; Tasavvufta sıklıkla kullanılan manevî sefer kavramının metafizik anlamı için İbnü'l-Arabî ve Cîlî'nin yorumlarını içeren tercüme eser için bkz: *Manevî Seferler*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2009).

492 Açıkgenç, “el-Esfârü'l-erbaa”, 374.

493 Mola Sadrâ, *Esfâr*, I: 13.

494 Her bir seferin anlaşılması ve anlatılması ayrı bir çalışma gerektirdiğinden biz burada detayına girmeden bu seferlerin başlangıç ve yönünü belirtmek yetinmek zorundayız. Eser hakkında daha fazla bilgi için bkz. Açıkgenç, “el-Esfârü'l-erbaa”, 374-376.

495 *age*, 375.

etmektedir. Ayrıca *el-Mebde'* ve *l-meâd*, *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye* ve *eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye* gibi temel eserleri ve yanı sıra irili ufaklı risalelerinde de Sadrâ'nın insanın mahiyeti, tekâmül süreci ve müteveccih olduğu meâd, felsefesinin odağına aldığı görülmektedir.

Sadrâ'nın insan ve evrene dair tasavvuru onun tarih bilincini de sarıh bir biçimde ortaya koymaktadır. Sadrâ gerek fert olarak insanın, gerekse tür olarak insanlığın tarihinin dinî terminolojide meâd denilen bir hedefe doğru tekâmül ederek ilerlediğini savunur. Hatta kâinat da tıpkı bir çocuğun erginleşmesi veya bir gencin kocaması gibi bir hedefe doğru ilerlemektedir. Bu ilerleme bir mekân değişikliği şeklinde değil, belki daha aşağı bir benlik düzeyinden daha yüksek ve olgun bir mertebeye erme şeklindedir.⁴⁹⁶ Bu anlamda Sadrâ, Kant'ı andıran bir anlayışla tarihi insanın aklî ve ahlakî tekâmül süreci olarak görmektedir. Bunun yanında özelde insan nefsinin, genelde ise insanlığın tekâmülüne eşlik/shahitlik eden tarihe karşı, idrak eden özne olarak insanın bilinç düzeyinde de bir olgunlaşma yaşanır. Bu açıdan tarih bilinç olarak tıpkı insan nefsi gibi cismânî bir histen başlayıp, vehmî, kavramsal ve nihayetinde aklî bir özellik kazanarak kendi “ben”ini fark eden ve tarihinden yola çıkarak kendini evrende konumlandırabilen bir yetiye dönüşür.

Sadrâ'nın insan ve evrene dair ortaya koyduğu tasavvurla “*nereden geldik*” ve “*nereye gidiyoruz?*” kabilindeki insanlığın kadîm sorularına kendi felsefesiyle tutarlı ve mazbut cevaplar verdiği görülmektedir. Sadrâ'nın zaman öğretisinin bariz izleri görülen bu cevaplar, onun insanlık tarihinde geçmiş, şimdi ve geleceği okuma biçimi ve zamanın ruhunu yakalama kabiliyetini de yansıtmaktadır. İnsan merkezli bir tarih bilincine sahip olduğu görülen Sadrâ, insanı âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplayarak tabiat âleminin ötesine geçme potansiyeline sahip bir varlık olarak görmektedir.⁴⁹⁷ Dolayısıyla ona göre insan tarihin nesnesi değil, tarihi yapan öznedir. Tarihsel süreç ise insan için cevherî hareketle tekâmül yürüyüşünü gerçekleştirmek için bir araçtır.

Sadrâ âlemdeki mütemadi değişim ve dönüşümü tasavvuf metafiziğinden ödünç aldığı “*halk-ı cedîd*” kavramıyla ifade eder. İbnü'l-Arabî Allah'ın sürekli feyziyle varlıkların bir suretten sıyrılıp başka bir surete büründüğüne inanırken, Sadrâ ise

496 Surûş, *age*, 99.

497 Molla Sadrâ, *Esfâr*, V: 350.

cevherî hareket boyunca varlıkların yeni suret kazanırken önceki sureti de koruduklarını söyler. Sadrâ'ya göre sonraki suret önceki suretin tüm özelliklerini ihtiva eden daha üstün ve kâmil bir surettir.⁴⁹⁸ Özünde seyyal, mütemadi ve yatışmaz bir zindelik barındıran cevher tüm arazlarda meydana gelen harekete de kaynaklık ederken bu hareket sırasında ma'dûm olan herhangi bir şey yoktur. Cevherî bir hareketle bi'l-kuvveden bi'l-fiile doğru peyderpey çıkan ve tekemmül eden tek bir varlık vardır. Özün kaybolmamasını ve hüviyetin korunmasını sağlayan, vücûdun cevherinden kaynaklanan süreklilik ve kesintisiz değişimdir.⁴⁹⁹

Sadrâ'nın bütün felsefesini şekillendiren cevherî hareket teorisi, evren ve insan tasavvuruyla birlikte tarih bilincini de izhar etmektedir. Varlığın bir bütün olarak kemale doğru yolculuğunu ifade eden cevherî hareket, değişimin ârazilarda değil, bizzat cevherde meydana geldiği takdirde hedefe ulaştırabileceğini ve özün sabit kalarak değil sürekli (*ittisalî*) ve bitişik bir biçimde yenilenerek hüviyetini koruyabileceğini salık vermektedir.⁵⁰⁰ Bu bakımdan Sadrâ'da cevherin doğru anlaşılması, korunması ve kemale erdirilmesi sadece maddî varlıklarla sınırlı görülmemelidir. Aynı durum tarihte bireylerin ve toplumların yaşam serüveninde de hayatî bir öneme sahiptir. Zira kemalini arayan bir cevher ister maddî varlıkta, ister bireyde veya toplumda olsun varlık gayesini arazlarıyla değişerek değil, değişim ve süreklilikle beraber koruduğu özülle gerçekleştirebilir.⁵⁰¹ Bu anlamda ilahi feyz ile özdeşleştirilen cevherî hareket tarihin de başlatıcısıdır. Cevherî hareket tüm âlemin nihai hedefi olan meâda doğru yol almasını sağlayan evrensel hareket olarak âlemde her an bir yaratma olayı meydana getirmektedir. Biz meydana gelen bu olaylar arasındaki öncelik ve sonralıktan “zaman” kavramına, zamansal süreklilikten de “tarih” düşüncesine ulaşıyoruz.⁵⁰² Şu halde zaman cevherî hareket sayesinde âlemde her an meydana gelen yenilenme ve yok olma (*teceddüd ve inkida*) aşamalarını itibarî bir işlemle sayarken, tarih ise bu işlem sırasında zihinde varlığın cevval yapısıyla oluşan geçmiş, şimdi ve gelecek boyutları arasında bütünlük tesis eden bir idrak halidir.

498 İbnü'l-Arabî ile Sadrâ'nın konu hakkındaki görüşlerinin mukayesesi için 236. dipnota bakılabilir.

499 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 104.

500 Surûş, *age*, 82.

501 Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 176.

502 Hamanei, “Time, Temporal and Temporality”, 135.

Sadrâ'nın felsefesinde tarihi başlatan ve sürdüren güç olarak karşımıza çıkan cevherî hareket, aynı zamanda insanın sahip olduğu potansiyelle fizik âleminin ötesine geçmesini ve fizik ötesi âlemde de kemal yürüyüşünü sürdürmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla Sadrâ'da tarihî süreç fizik âlemde insanın ölümüyle son bulan bir süreç değildir. Tarihin öznesi insan olduğuna göre, insan için ölüm Sadrâ'ya göre bir son değildir. İnsanın tekâmül süreci, ölüm sonrasında devam eden bir dizi aşamadan sonra gerçekleştiğinden, ölüm sonrası hayat da tarihsel sürece dâhil edilmelidir.⁵⁰³ Sadrâ'ya göre, insan nefsinin bedenden ayrıldıktan sonraki hayatında hüviyetini koruyarak tekâmülüne giden yolda tarih bilincini canlı tutacak yeti ise hayal gücüdür. Dolayısıyla hayal gücü teorisi de onun tarih bilincine projeksiyon tutmada önemli bir yere sahiptir.

5.1.2. Hayal Gücü Teorisi

Tarih bilincinin oluşumunda hafıza yetisi kadar hayal gücünün de önemli bir işleve sahip olduğuna yukarıda değinmiştik. *Mütehayyile* veya *musavvire* olarak da bilinen hayal gücünün önemi, insan nefsinin hafıza yetisiyle beraber çalışarak geçmişten geleceğe tarihsel zamanın sürekliliğini sağlamasından ileri gelmektedir. Özellikle Sadrâ'da hayal gücü tabîî âlemde başlayan ve kudsî âlemde son bulan insan nefsinin, her âlemde büründüğü farklı suretlerle beraber hüviyeti ve kişisel özdeşliğini koruyan yeti olarak kabul edilir.⁵⁰⁴ Bu nedenle Sadrâ'nın özel bir önem atfettiği hayal gücü, felsefesinin özgün öğretilerinden biri olarak tarih bilincinin dayandığı temel ilkeler arasında da sayılmalıdır. Zira Sadrâ'nın düşüncesinde hayal gücü insanın tarihî gelişim seyrinde bir taraftan geçmiş ile gelecek arasında kurduğu bağla fizik âlemi metafizik âleme bağlarken diğer taraftan ise yarattığı suretlerle insanın duysal idrakleri ile aklı idrakleri arasındaki irtibatı sağlamaktadır.⁵⁰⁵ Dolayısıyla Sadrâ'nın bilen, bilinen ve bilginin ittihadını savunan monistik felsefesinde hayal gücü insan nefsi için hem epistemolojik hem de ontolojik bir anlam ifade etmektedir.

İnsan ve evren tasavvuru başlığı altında değindiğimiz gibi Sadrâ'nın *hikmet-i müteâliye* felsefesinin merkezi problemlerinden biri nefistir. Sadrâ'da hudûs ve bekası

503 Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 408-411; a. mlf., *Esfâr*, IX/50-52; a.mlf., *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 100; a. mlf., *Zâdu'l-Musâfir*, 24

504 Molla Sadrâ, *Esfâr*, IX/221-222; a. mlf., *Zâdu'l-müsâfir*, 20; Meçin, "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi", 171-172.

505 Muhammed Akvan, "Şive-ı İbdâî-yi Molla Sadrâ der Tebyîn-i İstidlâlî-yi Tecerrüd-ı Kuvve-i Hayal", *Faslname-ı Mutâlât-ı Nakd-ı Edebî*, s. 2 (1391/2012): 1.

dışında nefis canlılığını sürdürme, bedende tasarrufta bulunma ve yetkinleşebilmek için sahip olduğu çeşitli yetiler bağlamında da bahse konu olmaktadır. Bu konuda İslâm felsefesinde Aristoteles'in nefis teorisinin etkisiyle özellikle İbn Sînâ ile birlikte geniş bir müktesebat oluşmuştur. Buna göre nefsin canlılığını devam ettiren beslenme (*ğâziye*), büyüme (*nâmiye*) ve üreme (*müvellide*) gibi temel düzeydeki güçleri yanında, bedenle irtibatını ve tasarrufunu sağlayan görme, işitme, koklama gibi dış idrak güçleri bulunmaktadır. Ayrıca nefis cismaniyetten uzaklaşarak bedene ihtiyaç duymaksızın varlığını devam ettirmesi için ortak duyu (*hissü'l-müşterek*), vehim, hafıza, muhayyile ve müfekkire gibi iç idrak güçlerine sahiptir.⁵⁰⁶ Hayal gücü veya muhayyile nebati, hayvanî ve insanî boyutları olan nefsin iç idrak yetilerinden biri olarak hayvan ile insan arasında sınırdır. Başka bir ifadeyle hayvanî yetkinliğin son aşaması ve insanî suretin de ilk yetisidir. İbn Sînâ'da hayal yetisi ortak duyunun idrak ettiği suretleri/imgeleri toplayan ve bu suretlerle çeşitli terkipler yaratabilen bir yeti olarak kabul edilir. Herhangi bir suretin yokluğunda zihin daha önce topladığı suretleri hayal yetisi sayesinde birleştirmek ve ayırmak suretiyle o suretin benzerini veya zıddını canlandırabilir/yaratabilir.⁵⁰⁷

Molla Sadrâ kendisinden önce nefsin yetileri konusunda ortaya konulan yaklaşımlardan istifade etmekle beraber nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumuna açıklık getirmek ve özellikle cismanî meâdî temellendirmek için felsefesinde hayal gücüne özel bir yer ayırır. Cismanî meâdî temellendirmeye çalışırken serdettiği ilkelerden biri hayal gücünün bedenin maddî bünyesinden soyutluğudur.⁵⁰⁸ Bu yaklaşımıyla Sadrâ, diğer iç idrak güçleri gibi hayal yetisinin de dimağın ön bölgesinde bulunduğunu söyleyen İbn Sînâ'dan ayrılır.⁵⁰⁹ Sadrâ'ya göre hayal gücü, hudûsundan bekasına değin hissî (*duyusal*), nefsanî ve aklî âlemlerde çeşitli boyutlarda bulunabilen insan nefsinin varlık mertebelerinden biridir.⁵¹⁰ Hayvanî nefsin son, insanî nefsin ise ilk mertebesi olan hayal gücü beş duyunun sağladığı verilerle çalışan ortak duyunun üstünde yer almaktadır. Bir diğer ifadeyle duyusal

506 Hüseyin Atay, "Nefis" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, c. 37, (1997):17-19; Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl" *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 580-585.

507 Atay, "Nefis", 19; Arkan, *age*, 584.

508 Molla Sadrâ, *Esfâr*, IX/191.

509 Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât*, 36; Molla Sadrâ, *Esfâr*, VIII: 160-161, IX/ 191; a. mlf., *Arşîyye*, 236.

510 Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 263; *Mefâtihu'l-gayb*, 597.

âlemle aklî âlem arasında bağ kuran aracı bir yeti konumundadır. Duyusal suretler beş duyu organının sağladığı verilerin ortak duyuya aktarılmasıyla yaratılırken, nefsin bedenden ayrılmasıyla varlığını sürdürmesi için duyu organlarının sağladığı verilerin yaratılması görevinin başka bir yeti tarafından yerine getirilmesi gerekir. Sadrâ'da ortak duyu, hafıza ve vehim gibi iç idrak yetilerinin ortak adı olarak da kullanılan⁵¹¹ hayal gücü, dış idrak güçlerine ihtiyaç duymaksızın hayalî suretler yaratmasıyla nefse varlığını sürdürme ve dolayısıyla kemal yürüyüşünü devam ettirme olanağı vermektedir. Tıpkı bir fil veya at, gözle görüldükten sonra fiziki varlığı kaybolsa da, nefiste kalan imajı/suretiyle tahayyül edilerek canlandırılabilir.⁵¹² Hayal henüz nefis bedenle birlikteyken oluşan bir yeti olsa da, beden maddî yapısı içinde yer almaz. Dolayısıyla beden bozulup yok olmasıyla varlığına hâlel gelmez.⁵¹³ Bu anlamda Sadrâ'da hayal yetisi, nefsin bedenle beraber yaşadığı tecrübeleri bedenden ayrıldıktan sonraki sürece taşıyarak geçmişini geleceğine bağlayan bir rol üstlenmektedir. Dolayısıyla nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki tarihsel sürecinin devamında insanın kişisel özdeşliğinin kaybolmaması ve tarihsel bilincin sürmesi hayal yetisine bağlıdır. İnsanın hüvviyeti ve bireyleşmesinin (*taşahhus*) bedeniyle değil nefsiyle olduğunu söyleyen Sadrâ, kişisel özdeşliğin koruyucusu olarak nefisle beraber bedenden geriye kalan parçanın ne olduğu konusunda farklı görüşler zikretmekle birlikte, hadis literatüründe "*acbü'z-zeneb*"⁵¹⁴ kavramıyla ifade edilen şeyin "hayal gücü" olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre hayal gücü, bu âlemde insanî nefsin oluşumunda birbirini izleyen tabîî, nebatî ve hayvanî süreçlerden sonra gelen insanî suretin ilk aşaması olup beden mahalinde yer almaz.⁵¹⁵ İç idrak güçlerinin beden her hangi bir mahalinde değil nefsin psişik durumuyla kaim olduklarına inanan⁵¹⁶ Sadrâ, bu konudaki görüşlerini birçok eserinde "*hayal gücünün maddeden mücerretliği*" başlığı altında

511 Sadrâ, *Esfâr*, III: 360, VIII: 226.

512 Sadrâ, *Esfâr*, III: 360-361.

513 Molla Sadrâ, *age*, III: 518, IX: 191-192; a. mlf., *Arşîyye*, 248; a. mlf., *Esrâru'l-â-yât*, 232.

514 "Her şeyin son kısmı, kuyruk sokumu" anlamına gelen *acb* ile "kuyruk" anlamına gelen ve "bir şeyin sonu ve ucu" demek olan *zeneb* kelimelerinden oluşan *acbü'z-zeneb*in sözlük anlamı "kuyruk sokumu" demektir. Öldükten sonraki dirilişin tasvir edildiği hadislerde yer alan *acbü'z-zeneb*, bazen tekrar dirilişin esasını teşkil eden madde anlamında kullanılır. İnsanın ilk yaratılışında ve öldükten sonraki dirilişinde beden özünü oluşturduğu kabul edilen madde. Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Acbü'z-zeneb", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. I, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988): 319-320.

515 Molla Sadrâ, *Esfâr*, IX: 221; a. mlf., *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye*, 103-105;

516 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VIII: 205.

verir.⁵¹⁷ Ona göre hudûs anında bi'l-fiil cismânî olan nefis, dış idrak yetilerinin sağladığı verileri iç idrak yetileriyle kullandıkça zamanla soyut düşünme becerisi kazanmaktadır. Nefsin tekâmül sürecinde hayal gücü, öyle bir düzeye ulaşır ki dış idrak yetileri olmaksızın bile bu yetilerin duyumsadıklarını kendi yanında tasvir edebilecek duruma gelir. Bedenin maddi yapısında olan haricî idrak güçlerinin sağladığı veriler bedenin yok olmasıyla yok olsalar bile, nefsin hayal gücüyle resmettiği tablolar bozulmaz.⁵¹⁸ Bu durum, nefsin bedenle beraberken her ne kadar dışsal duyulara ihtiyaç duysa da, bedenden ayrıldığında artık dışsal duyulardan müstağni olma ve suret yaratabilme özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu özellikleriyle tabiat âlemiyle ahiret âlemini birleştiren hayal gücünün bu aracı ve birleştirici konumundan dolayı Molla Sadrâ onu dünyanın çatısı ve ahiretin tabanı olarak tarif eder.⁵¹⁹ Salt maddî olanla salt aklî olan arasında bağ kurmamızı sağlayan hayal gücünün asıl görevi tabiat âleminin varlıklarını maddî özelliklerinden soyutlamakla bir üst varlık mertebesine taşımaktır. Burada tezahür eden varlık artık mana ve gerçeklik bakımından maddeden daha fazla bir şeydir, çünkü aklî gerçekliğe bir adım daha yaklaşmıştır. Hayal bu nedenle Sadrâ'da gerçeklikten kopmak değil, bilakis varlığı daha üst bir düzeyde ve yoğun biçimde idrak etmektir.⁵²⁰

Bedenin maddi duyuşsal organları olmaksızın, bu dünyada da nefsin hayal gücü yetisini kullanarak çeşitli suretler yaratabildiğine örnek olarak Sadrâ “rüyada bedenin duyuş organları devre dışı ve işlevsiz olduğu halde nefsin bütün idraklere sahip olduğunu (nefsani duyularla duyduğunu, işittiğini, dokunduğunu ...) görmez misin?⁵²¹ diye sorarak, ölüm sonrası nefsin durumunu, bedenin işlevsiz kaldığı uyku hali ile açıklamaya çalışır. Fakat Sadrâ'ya göre nefsin bedenden ayrıldıktan sonra hayal gücüyle yarattığı suretler, bu dünyada uykuda görülen hayalî suretlerden daha gerçekçi ve etkileyicidir.⁵²² Çünkü nefsin bu dünyada maddi ve hissi durumlarla iştigali onun bütün güçleriyle hayal gücüne odaklanmasına engel olmaktadır. Dahası, varlıktaki teşvik ilkesine uygun olarak hayal gücü de nefisle beraber yetkinleştiğinden, bu

517 Bkz. Molla Sadrâ, *age*, IX: 191; a.mlf., *Arşîyye*, 237; a.mlf., *Şevâhidu'r-rubûbiyye*, 263; a.mlf., *Mefâtihu'l-gayb*, 597.

518 Molla Sadrâ, *Şevâhidu'r-rubûbiyye*, 197; a. mlf., *Mefâtihu'l-gayb*, 509.

519 Molla Sadrâ, *Esfâr*, IX: 221-222.

520 Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 221-222.

521 Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 408-409.

522 Molla Sadrâ, *Arşîyye*, 238.

dünyada henüz yetkinleşmekte olan hayal yetisinin uyku halinde yarattığı suretler daha zayıftır. Dolayısıyla ahirette bütün bu dünyevî dağınıklık ve meşguliyetlerden azade olan nefsin yetkinleşerek hayal gücü ile yarattığı suretler bu dünyanın hissi suretlerinden çok daha güçlüdür.⁵²³ Hareket-i cevherîye göre giderek maddeden soyutlaşan ve sonunda bütünüyle bedenden ayrılan insanî nefis zaten maddi bedende yer almayan bağımsız hayal gücü sayesinde kişisel bütünlüğünü koruyarak fizik âlemin ötesinde de nihaî hedefine doğru tarihî yolculuğunu sürdürür.

Hayal gücü konusunda Sadrâ'nın düşüncelerinin şekillenmesinde özellikle Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin etkisi görülse de, o cevherî harekete dayalı felsefî sistemine uyumlu hale getirdiği hayal gücüne daha merkezî bir yer ayırmıştır.⁵²⁴ Nitekim mezkûr filozoflardan farklı olarak Sadrâ'nın felsefesinde geniş bir yer bulan ölüm sonrası hayatın bilumum halleri cevherî hareket ve hayal gücü ile inşa edilen bir metafizik üzerine bina edilmiştir. Sadrâ'nın ifadesiyle hayal gücü meâdla ilgili birçok problemi aşmasına katkı sunan bir ilkedir.⁵²⁵ Sadrâ'ya göre ölüm sonrasında nefsin yaşadığı kabir hayatı, haşr, diriliş, cennet ve cehennem gibi uhrevî durumlar tabiat âlemi ile aklî âlem arasında “ara âlem” olarak tasavvur edilen “hayal âlemi” veya “misal âlemi”nde vukû bulmaktadır.⁵²⁶ Henüz kemalini tamamlayamayan nefislerin bekası problemini aşma girişiminin bir tezahürü olarak tasavvur edilen⁵²⁷ bu ara âlemde nefsin varlığını sürdürmesini sağlayan yeti olarak hayal gücü, tıpkı tabiat âlemindeki duysal yetiler ile aklî âlemdeki aklî meleke gibi aslî bir role sahiptir.⁵²⁸ Hayal gücünün bu rolünü Sadrâ'nın makro kozmos (*âlem-i kebir*) olarak tasavvur ettiği âlem ile mikro kozmos (*âlem-i sağîr*) dediği insan nefsinin münasebeti bağlamında düşünecek olursak, hayal gücü, *hayal-i muttasıl* olarak makro kozmosta yer alan hayal âleminin, yani *hayal-i*

523 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 192; a.mlf., *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 263; a.mlf., *Arşîyye*, 237-238.

524 Krş. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 211-214; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III: 467- 470, 518-525. Sadrâ kendi düşüncesinde ölüm sonrasında bilumum hallerin yaşanacağı uhrevî âlemde hayal gücüyle yaratılan suretlerin Sühreverdî'nin savunduğu gibi nefsten bağımsız, misalî ve gölge varlıklar gibi değil, etki bakımından bu dünyadaki suretlerden çok daha güçlü nefsanî suretler olduğunu savunmaktadır. Molla Sadrâ, *Esfâr*, IX/196-198.

525 *age*, III: 486.

526 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VIII: 214; a. mlf., *Arşîyye*, 238; Sadrâ'nın ölüm sonrası hayata dair dikkat çeken görüşlerinin detayları için bkz. Mahmut Meçin, “Sadrâ'da Ölüm Sonrası Hayat”, (Yüksel Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

527 Kavşut, *age*, 265.

528 Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 300-302.

munfasılın insan nefsindeki prototipine tekabül etmektedir.⁵²⁹ Nefsin bedenle beraber iken cismaniyetten tedricen arınma ve tekemmül etme istikametinde hayal gücünün, eskatolojik anlamda nefsin ölüm sonrasındaki hayatını inşa eden bir yeti olmasının yanı sıra, söz konusu istikamette ulaşılan epistemolojik bir idrak ve bir varlık düzeyi de olduğu görülmektedir. Zira insan bu yetisini etkin bir şekilde kullanabildiğinde Davûd-ı Kayserî'nin de ifadesiyle, tıpkı derelerin ve nehirlerin deryalarla buluşması gibi kendi hayal gücünün sınırlı ufkunu hayal/misal âleminin enginliğiyle buluşturabilir.⁵³⁰ Bu nedenle Sadrâ'nın felsefesinin önemli öğretilerinden biri sayılan hayal gücü, nefsin iç idrak yetilerinden biri olarak psikolojik veya kognitif bir kavramdan daha fazla bir anlam ifade etmektedir. Bu anlamda hayal gücü Sadrâ'nın felsefesinde nefsin cevherî hareketiyle ulaştığı bir varlık düzeyi olarak ontolojik, tabiat âlemi ile ahiret âlemi arasında uhrevî durumların yaşandığı hayalî/nefsanî bir âlem olarak kozmolojik ve nefsin dış duyu güçlerine ihtiyaç duymaksızın hayal gücüyle suretler yaratabildiği bir idrak düzeyi bakımından ise epistemolojik yönleri bulunan önemli kavramlarından biridir.

Sadrâ'nın nefis konusunu Aristoteles ve İbn Sînâ gibi fizik bölümünde değil, metafizik/ilahiyat bölümünde ele alması bu nefis yaklaşımıyla alakalıdır. Nitekim yukarıda geçtiği üzere, Sadrâ'ya göre nefis hudûs anında her ne kadar cismanî olup bedenle münasebeti olduğu sürece devam eden bu cismanî boyutuyla fizik ilminde ele alınabilse de bedenden sonra devam eden nefsanî ve aklî âlemdeki varlığıyla ruhanî bir boyut kazandığından metafiziğin de konusudur. Ona göre insanî nefsin belli bir makam ve hüviyete sahip olan hayvanî nefisten farklı olarak varlıkta muayyen ve statik bir derece ve makamı yoktur. İnsanî nefis en düşük mertebesinde en yücesine kadar tüm varlık mertebelerini geçme kabiliyetiyle mücehhez olarak yaratılmıştır.⁵³¹ İnsanın tarihte tekâmül yürüyüşüyle alakalı olan Sadrâ'nın bu yaklaşımı duyuşal âlemde dağınık olan hislerle bu tekâmül yolculuğunun tamamlanamayacağı düşüncesinden ileri gelmektedir.⁵³² İnsanın yaratılış gayesi olan hedefine erişebilmesi ancak beden

529 *age*, I: 300-302; a. mlf., *Mefâtihu'l-gayb*, 553; Davûd el-Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem, (Mukaddime)*, thk. S. Celaleddin Aştîyânî, (Tahran: Şirket-ı İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1375/1996), 97-98.

530 Kayserî, *age*, 98.

531 Molla Sadrâ, *Esfâr*, VIII: 298.

532 Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 263.

maddî kayıtlarından uzaklaşarak mebdâ' ile meâd arasında yer alan bütün sınırları kesintisiz olarak bir birlik şeklinde (*vahdet-i ittisalî*) aşmasıyla mümkündür.

Cismanî meâdın mahiyeti konusunda hayal gücünün suretleri yaratma kudretinin altını çizen Sadrâ'nın aynı zamanda insanın duyuşsal âlemde elde ettiği tecrübelerin/suretlerin ölüm sonrasına taşınması ve bu tecrübelerden yeni suretler yaratmasında hayal gücüne oldukça önemli bir rol atfettiği görülmektedir. Hayal gücünün bu rolünü Sadrâ'nın tarih bilincini yansıtmaya bağlamında değerlendirdiğimizde, insanın kendi "ben"ini kendi varoluşsal tarihi içinde konumlandırması ve anlamlandırabilmesi ve dolayısıyla sağlam bir tarih bilincine sahip olabilmesi için böyle bir yetiye gerçek anlamda ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz. Zira farklı âlemlerde çeşitli suretlerde süregelen tarihsel tekâmül sürecinde insanın tabiat âlemiyle uhrevî ve aklî âlem arasında bağ kurması, geçmişini geleceğine taşıyarak kim olduğunu ve nereden gelip nereye gittiğini hatırlaması böyle bir gücün varlığıyla ancak mümkündür. Gerek dini mükellefiyet bağlamında, gerekse hukukî ve ahlaki sorumluluk anlamında bu dünyada yaşayan kişinin ölüm sonrasında da varlığını "aynı kişi" olarak devam ettirebilmesi gerekir. Aynı gereklilik sağlam bir tarih bilincinin oluşumu için de söz konusudur. Zira insanlığın kadîm sorusu olan "nereden geldik?" ve "nereye gidiyoruz" sorularına bir yanıt verme girişimi olan tarih bilinci, geçmiş ile gelecek arasında sağlam bir irtibat kurmakla mümkündür. İnsanın tarihteki tekâmül seyrinin ölümle nihayet bulmadığını savunan Sadrâ'da hayal gücünün, bu anlamda tarih bilincinin fizik ötesi âlemde de sürmesini temin eden bir yeti olarak telakki edildiği görülmektedir.

5.1.3. Muhammedî Hakikat Yorumu

Sadrâ'nın tarih bilincini yansıtan bir diğer görüş ise *Muhammedî Hakikat* yorumudur. Sadrâ'da tıpkı cismaniyetten meydana gelip peyderpey ruhanî bir boyut kazanan insan nefsi gibi, tarihte de bir tekâmül söz konusudur. Sadrâ bu tarih anlayışını tasavvufî bir metotla kaleme aldığı eserlerinde, nazarî tasavvufta meşhur olan Muhammedî Hakikat öğretisi bağlamında izah etmeye çalışır. Ona göre insan nefsi cismanî âlemden ruhanî âleme doğru tedricen tekemmül ederken nasıl ki sayısız ontolojik mertebelerden geçiyorsa, aynı şekilde insanlık tarihi de Hz. Âdem'den son peygamber ve insan-ı kâmil olan Hz. Muhammed'e dek terakki halindedir. Tarih bu süreçte bir histen başlayarak nefis, kalp ve ruh gibi çeşitli mertebeleri geride bırakır ve nihayet insan-ı

kâmil makamında kulluk mertebesine erişir.⁵³³ Sadrâ'nın, Şemsüddin el-Gilânî'nin sorularına cevaben ifade ettiği görüşlerinde Muhammedî Hakikat nazariyesine uygun bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Sadrâ Muhammedî Hakikat'ı Allah'tan tecelli eden ilk Mükemmel Kelime ile özdeşleştirir. Allah evreni Kendini överek yarattığı için kendini övme eylemi neticesinde meydana gelen ilk varlık Muhammedî Hakikat'tır.⁵³⁴ Bu Hakikat felsefe literatüründe *Küllî Akıl/İlk Akıl*, Pehlevî inancında ise *Behmen*'e tekabül eden Allah'ın yarattığı ilk şey olup Allah tarafından gönderilen bütün elçilerde varlığını sürdüren bir ruhtur.⁵³⁵ Benzer bir yaklaşım onun *Tefsirü'l-Kurân-ı Kerim* eserinde de görülür: İnsan Hz. Âdem'in yaratılışından Hz. Muhammed'in dönemine dek tedricî bir gelişim ve dönüşüm halindedir. Tarih de insan sureti gibi ayakları geçmişte, yani Hz. Âdem'in yaratılışıyla meydana gelirken başı ise gelecekte, yani son peygamber Hz. Muhammed'in bi'setiyle vücûda gelmiştir.⁵³⁶ İnsan-ı Kamil, ilk yaratılıştan beri batın olan Muhammedî Hakikat'ın zahire çıkmasıyla Hz. Muhammed'in suretinde karar kılmış ve insanlık, kemal düzeyinin en üst sınırına erişmiştir. Sadrâ'nın tevhidî varlık anlayışına uygun olarak tarih de tek hakikat, tek suret ve tek bir zihne sahip büyük bir insan gibidir. Muhammedî Hakikat'ın Hz. Muhammed'in suretinde zuhura kavuşmasıyla insan en kâmil mertebesini yakalarken aynı şekilde tarih de ulaşabileceği en yetkin dönemini yaşamıştır.

Bu anlamda insanlık tarihinde Allah'ı tanıma ile mebd'e ve meâd bilincine sahip olma derecesinde farklılıklar bulunduğunu söyleyen Sadrâ, son peygamber Hz. Muhammed'e yaklaştıkça söz konusu inanç ve bilincin artış gösterdiğini iddia eder. Bu durumu tevhidî anlayışta tekâmüle dayalı bir süreç olduğuna dayandıran Sadrâ'ya göre, tevhidî inancın kapısını ilk açan, aynı zamanda ilk Müslüman olan Hz. İbrahim iken bu inancı kemale erdiren ise son peygamber Hz. Muhammed'dir.⁵³⁷

Sadrâ'ya göre Muhammedî Hakikat yaratılışın ve dolayısıyla tarihin başlangıcıyla beraber başlayarak önceki ümmetlerde nesiller boyunca bir tekâmül halinde süzülüp

533 Molla Sadrâ, "Evcibetül-mesaîl el-Gilânî", *Mecmuâ-i Resâil-i Felsefî-yi Sadrü'l-Müteellihîn*, thk. Hamid Naci İsfahanî, (Tahrân: İntişârât-ı Hikmet, 1375/1996), 121-122.

534 Muhammed Rustom, *Merhametin Zaferi, Molla Sadrâ'da Felsefe ve Kutsal Kitap*, çev. Zeynep Hafsa Orhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2017), 72-74.

535 Molla Sadrâ, *Mefâtihu'l-gayb*, 451; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-meâd*, 495.

536 Molla Sadrâ, *Tefsirü'l-Kurani'l-Kerim*, (Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1366/1987), II: 287.

537 Molla Sadrâ, "Evcibetül-mesaîl el-Gilânî", 121.

gelen ve maddeden peyderpey soyutlanan bir ruhtur. Bu nedenle tıpkı hudûs bakımından cismânî, beka açısından ise ruhanî (*cismaniyetü'l-hudûs ve ruhaniyetü'l-beka*) olan insan nefsi gibi tarih de cismanî bir histen başlayıp ruhanî bir bilince doğru tekemmül eden bir süreçtir.⁵³⁸ Sadrâ'nın bu yaklaşımıyla tarihi, bir ilerleme ve daha üst bir varlık düzeyine yükselme süreci, diğer bir ifadeyle Muhammedî Hakikat'ın kendini gerçekleştirme vetiresi olarak gördüğü söylenebilir. Bu durumda tarih, bütünüyle Muhammedî Hakikat'ten ibaret olup tarihsel sürecin gayesi ise Muhammedî Hakikat'ın gerçekleşmesidir. Başka bir ifadeyle Muhammedî Hakikat âlemin, insanın ve dahi tarihin gaî sebebidir.⁵³⁹

Sadrâ'nın Muhammedî Hakikat görüşünde Hz. Muhammed'e atfedilen “*Âdem henüz su ile balçık (veya ruh ile ceset) arasında iken ben peygamberdim*”⁵⁴⁰ hadisinden hareketle tasavvufî öğretilerin etkisiyle bir yorum getirdiğini söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle Muhammedî Hakikat teorisinde onun felsefî delillere dayanmak yerine dinî/irfanî öğretilere başvurmayı yeğlediği görülmektedir. Nitekim *Esfâr ve Meşâ'ir* gibi felsefesinin temel prensiplerini yansıtan eserlerinde Muhammedî Hakikat'e dair böyle bir yoruma yer vermezken *Esrâru'l-âyât, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerim* ve *Evcibetu'l-mesâil*'de tarihin bir nevi Muhammedî Hakikat'ın tarihi olduğu ve en mükemmel düzeyine Hz. Muhammed döneminde eriştiğini ifade eder.⁵⁴¹ Burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Muhammedî Hakikat yorumu, Sadrâ'nın varoluşsal tekâmülî hareket anlayışıyla tutarlı mıdır? İlk bölümde ele aldığımız varoluşsal

538 Salavâtî, *age.*, 12.

539 Sadrâ'nın Muhammedî Hakikat'e dayalı tarih yorumu, tarihi “mutlak tin”in (*geist*) fiiliyet bulma süreci olarak gören Hegel'in tarih anlayışını hatırlatmaktadır. Sadrâ tekâmülî hareket anlayışından destek alarak insanlık tarihini Muhammedî Hakikat'ın gerçekleşme tarihi olarak görürken, Hegel dünya tarihini mutlak tinin kendini tarihin akışı içerisinde gerçekleştirme süreci olarak yorumlar. Mukayeseli bir çalışmanın konusu olabilecek iki görüş arasındaki bu benzerliğin detayları, çalışmamızın kapsamı dışında olsa da Sadrâ'nın Muhammedî Hakikat yorumunun daha iyi anlaşılabilmesi hususunda Hegel'in tarih anlayışının katkı sunabileceğini ifade etmeliyiz. Nitekim her iki düşünürde de ereksel bir tarih anlayışı vurgusu hâkimdir. Sadrâ bu vurguyu Muhammedî Hakikat'ten hareketle tarihteki tekâmül sürecini peygamber, ümmet ve kitap gibi dini değerleri esas alarak izah ederken, Hegel ise tarihteki tekâmülü ırk ve ulus temelli bir hiyerarşinin yanı sıra Hristiyanlık dininin egemenliği altında ulaşılacak özgürlük fikri üzerinden açıklamaya çalışır. Hegel'in söz konusu görüşlerinin detayları için bkz. Çaksu, “Causality in History: Ibn Khaldun's and Hegel's Transformation of Aristotelian Causes”, 71-99; Bıçak, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*, 127,139-153. Sadrâ ile Hegel'in görüşleri arasında mukayeseli bir çalışma için bkz: Muhammed Ali Nûvidî, “İrtibât-ı Meyan-ı Hareket ve Kemâl ve Tatbik-i an ba Felsefê Tarih-i Hegel”, *Mecmua-ı Makalât-ı Nümâyiş-i Cihânîy-ı Hakîm Molla Sadrâ*, Tahran: 1999: IV: 487-496.

540 Muhammed b. İsmâ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. İzzüddîn Dallî, İmâdü't-Tayyâr, Yâsir Hasan, (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 1198.

541 Molla Sadrâ, *Tefsiru'l-Kurani'l-Kerim*, II: 287; a. mlf., “Evcibetu'l-mesâil el Gilânî”, 120-1211.

tekâmülî hareket anlayışını hatırlayacak olursak, Sadrâ'ya göre insanın mebde' ile meâd arasındaki tekamülî hareketi, varlık dairesinin iniş yayı ile çıkış yayı arasında peyderpey gelişerek ilerleyen geri döndürülemez bir harekettir. Dolayısıyla Sadrâ'nın savunduğu gibi, eğer insanlık son peygamber Hz. Muhammed döneminde en üst seviyesine ulaşmış ve tarih de en kâmil dönemine erişmişse, o halde evrendeki gelişimsel ilerleme Hz. Muhammed ile zirve yaptıktan sonra yeniden iniş seyrine mi geçmiştir? İnsan ve evren tasavvurunda da gördüğümüz gibi Sadrâ, cevherî hareket boyunca varlıkların yeni suret kazanırken önceki sureti de koruduklarını söyler. Ona göre sonraki suret önceki suretin tüm özelliklerini ihtiva eden daha üstün ve kâmil bir surettir.⁵⁴²

Gelişim ve tekâmülü zamansal bir çizgiyle özdeşleştiren bir zihinle meseleye yaklaşıldığında tutarsızlık gibi görülen bu durum kanaatimizce şöyle izah edilebilir: Sadrâ'nın Muhammedî Hakikat'e dayalı savunduğu tarihteki tekâmül, zamansal, nicel ve lineer anlamda bilgi ve teknolojiye tekâmül değil, insanî suretin zamandan bağımsız aklî ve ahlakî kapasite bakımından ulaşabileceği en üstün suret anlamında bir zirve anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Abdullah oğlu Muhammed'in suretinde somutlaşan Muhammedî Hakikat, insanın suret olarak ulaşabileceği nihaî ontolojik bir varlık düzeyidir. Ondan sonra gelen insanlar bilgide veya diğer kimi maddî özelliklerde onu geçmiş olsalar da, insanî suretin ulaşabileceği akıl ve ahlak kapasitesi bakımından ona ulaşmaları mümkün değildir. Nitekim ahlakî açıdan Hz. Muhammed'in üstün ve benzersiz bir ahlaka sahip olduğu gerek dinî metinlerle gerekse pratik hayatında ortaya koyduğu siretle sabittir. Aklî açıdan ise insan akıllı günümüzde ulaştığı ileri seviyeye rağmen bi'l-fiil akıl seviyesine çıkarak ilahî vahyi almaya kabil olan ve aldığı mesajı sahip olduğu yetkin hayal gücüyle tevil edip insanların idrak düzeylerine tenzil eden Hz. Muhammed'in akıl/hayal gücüne erişememiştir. Bir önceki başlıkta ele aldığımız gibi, hayal gücünün insanî aklın en önemli yetilerinden biri olarak Sadrâ'nın Muhammedî Hakikat'e dayalı tarih anlayışında da insanın tekâmül düzeyini tayin etmede önemli bir role sahip olduğu görülmektedir.

Meseleyi biraz daha açmak için Muhammedî Hakikat'in sufi metafizikteki kökleri ve hakikatine bakmakta yarar var. Literatürde Nur-ı Muhammedî olarak da geçen bu

542 Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 112-113, 292, V: 345, a. mlf., *Mefâtihu'l-gayb*, 394.

kavram, ilk olarak Allah'ın Hz. Muhammed'i kendi nurundan yarattığını ileri süren Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 896) tarafından kullanılmıştır. Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) bu düşüncüyü biraz daha genişletirken İbnü'l-Arabî ve Abdülkerim el-Cilî (ö. 1428) ise getirdikleri tafsilatlı yorumlarla Muhammedî Hakikat'ın tasavvufta bir nazariye olarak yerleşmesinde önemli katkılar sağlamışlardır.⁵⁴³ Özellikle Sadrâ'nın düşünce sistemi üzerinde de önemli tesirleri olan İbnü'l-Arabî'de Muhammedî Hakikat teorisi merkezi bir yer işgal etmektedir. İbnü'l-Arabî'de mutlak hayalin son mertebisini temsil eden Muhammedî Hakikat, en yücesinden en aşağısına kadar tüm kâinatta dolaşan bir ruhtur. Bütün nebi ve resullerde varlığını sürdüren bu ruh, Hz. Muhammed'in bedensel ve tarihsel şahsiyetinde hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda en kâmil ve kapsamlı formunu bulur.⁵⁴⁴ Hakikat-i Muhammedî bu anlamda Vücûd-ı Mutlak olan Allah'ın âlemdeki ilk ve en mükemmel mazharı ve taayyünü olarak gerek ezelde gerek ebedde tüm varlığın kaynağı ve bütün ilahî isim ve sıfatları kendinde cameden bir hakikattir.⁵⁴⁵ Bu hakikat batın ve zahîr cihetleri olan Vücûd-ı Mutlak'ın zahîr yönünü temsil eden nübüvvet-i mutlaka olup bütün peygamber ve velîlerin varlığına, ledûnî ve bâtinî bilgilerine kaynaklık eden bir hakikattir.⁵⁴⁶ Bu nedenle insanın suret olarak ulaşabileceği en üstün mertebe olan insân-ı kâmil unvanının asıl sahibidir.⁵⁴⁷ Hakikat-i Muhammedî bu anlamda Abdullah oğlu Muhammed'in tarihsel varlığından önce var olup onun Mekke'de ortaya çıkan risaletiyle tarihteki bâtinî durumu zuhura ererek en mükemmel formunda karar kılmış ve peygamberlik feleğinin son halkasını tamamlamıştır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ve diğer sufîlere göre, bu hakikat varlık âleminde devam eden yaratılışa ontolojik, ariflerin kalbine ilham vermede ise epistemolojik kaynak olarak varlığını sürdürmektedir.⁵⁴⁸

543 Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997): 179.

544 Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 93,100-101.

545 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 315-316; Ahmet Avni Konuk, *Füs'usu'l-Hikem Tercüme Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Nedim Tan, Ercan Alkan, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), I: 17.

546 Konuk, *age*, 13.

547 Demirci, *age*, 180; Mustafa Arslan, "İslâm Düşüncesinde Önemli Bir Nazariye Olarak Nûr-ı Muhammedî ve İbn Arabî", *Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu Bildiri Kitabı, 15-16 Kasım 2018*, (Malatya: İnönü Üniversitesi, 2018): 262-266.

548 Ebu Zeyd, *age*, 100-102.

Tasavvuf tarihinde geçen Muhammedî Hakîkat'e dair bu açıklamalardan sonra Sadrâ'nın görüşlerine tekrar dönecek olursak Muhammedî Hakîkat teorisinin onun varlık ve tekâmülî hareket anlayışıyla çelişmediğini söyleyebiliriz. Zira Sadrâ'nın varlık anlayışında geçtiği üzere varlık basît hakikatiyle herşeyin özünü oluşturmaktadır. Sadrâ'nın Muhammedî Hakîkat'ten kastı ise basîtu'l-hakîka dediği, her şeyde mevcut olan varlığın tecelli ettiği en kâmil form olsa gerektir. Bu formun tekâmülü modern evrim anlayışındaki gibi zamana endeksli, lineer bir tarzda gelişen ve fiziksel özelliklerde gerçekleşen mekanik bir gelişim değil, insanî suretin aklî ve ahlakî kapasite bakımından terakkisine dayanan bir tekâmüldür. Diğer bir ifadeyle tekâmülü zamansal ve niceliksel ölçütlerle sınırlamadan Muhammedî Hakîkat'i Allah'tan taayyün eden ilk varlık ve O'nun esmasının en mükemmel mazharı olarak ele aldığımızda bu hakikat Sadrâ'da varlığın kendini açıklaması ve bütünüyle fiiliyete ermesi olarak yorumlanabilir. Sadrâ'nın zaman anlayışında da geçtiği üzere zaman özü itibariyle niteliksel bir kavram değildir. Diğer bir ifadeyle varlığın seyyal boyutundan hâsıl olan zaman, hareketi niceliksel olarak ölçen bir kavramdır.

Ayrıca Muhammedî Hakîkât insanlığın ulaşabileceği nihâî kemâl düzeyi olsa da tekâmül sürecinde statik bir yapıya sahip olmayıp cevherî harekete tâbi olarak gelişen ve tekemmül eden teşkikî bir yapıdadır. Bu nedenle Sadrâ'da Muhammedî Hakîkat'in varlığın cevval yapısına atfedilen niteliklere uygun olduğu ve bu anlamda tabiâtın kevnî sürecinde kendini açan varlıkla özdeş olduğu görülmektedir. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi Muhammedî Hakîkat nazariyesine baktığımızda varlığın bu kendini açma sürecinin tarihsel zamanla doğru orantılı olarak gelişen bir seyir izlemediği görülmektedir. Bu gelişim zamandan bağımsız olarak daha çok aklî ve ahlakî özelliklerde meydana gelir. Dolayısıyla tarihsel süreçte insanın tekâmülü, niteliksel bir tekâmül olup hareketi niceliksel olarak sayan zamanla koşut olarak gelişen bir tekâmül değildir. Nitekim her sonra gelen insanın önce gelenden aklî yetilerini kullanabilme kapasitesi bakımından veya ahlaken daha üstün olmadığı tartışmaya mahal olmayacak kadar bariz bir gerçektir. Bu nedenle insanın bilgi ve teknoloji gibi maddî imkânlar açısından gelişmesini sağlasa da, zamanın bu gelişmenin daima insanın aklî yetilerini kullanabilme kapasitesini artırdığı, ahlaken tekemmül ettirdiği ve suret bakımından yetkinleştirdiği söylenemez. Buradan hareketle Muhammedî Hakîkat'i son peygamber Hz. Muhammed'in şahsında somutlaşan nihâî suret olarak ele aldığımızda, son ilahî vahye muhatap olma ve onu yorumlama gücüne erişen ve sahip olduğu hayal gücüyle

kimi gaybî durumları şuhûda dönüştüren bir aklın, kapasite olarak ona erişemeyenlerden daha üstün olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Konuyla ilgili ileri sürülen kimi ayet ve hadislerden bağımsız olarak Sadrâ'nın ilerlemeci tarih tasavvurunda insan-ı kâmil ile özdeşleştirilen böyle bir prototipin varlığı insanın gelişim seyrindeki istikameti açısından da önem arz etmektedir. Son olarak Muhammedî Hakikat nazariyesinin dini ve felsefî meselelerle olan ilgisi nedeniyle Sadrâ'nın tarih bilinci bağlamıyla sınırlı olmayan daha kapsamlı bir araştırmayı gerektirdiğini ifade etmekle yetinelim.

5.2. Sadrâ'da Mebde' ve Meâd Arasında Tarihin Anlamı

Sadrâ'nın varlık anlayışı ve zaman öğretisinin bir tezahürü olan tarih bilinci, canlılar arasında ölümü idrak eden özne olarak insanın nereden geldiği ve nereye gittiğine dair farkındalığıdır. Başka bir ifadeyle Sadrâ'da tarih bilinci, onun bütün felsefesinin en temel karakteristiği olarak tebarüz eden insanın mebde' ile meâdı arasında varlığını konumlandırması ve bu iki menzıl arasında seyreden tekâmül yolculuğunun başlama noktası ile nihaî hedefini bilmesidir. Böyle bir tarih bilinci Sadrâ'nın varlık merkezli felsefesinde fizik ile metafizik arasında kurulan muhkem bir münasebetle anlamlı ve mümkün hale gelmektedir. Zira ilahî feyzle başlayan yaratılış cevherî hareketle âlemde mütemadiyen meydana gelen olaylar dizisini oluştururken, bu olayların önce ve sonra şeklinde sıralanışı sadece zamanı değil, aynı zamanda tarihin de bir bilinç olarak teşekkül bulmasını temin etmektedir.⁵⁴⁹ Varlığın bu cevval yapısından hâsıl olan zaman kavramı ve tarih bilinci, Sadrâ'da kaynak ile varlık, mebde' ile vücut arasındaki süreklilik ilişkisinin varlığın mahiyeti ve manasıyla ne kadar alâkalı olduğunu göstermektedir. Ancak tarih, zaman gibi varlığın seyyal boyutundan elde edilen ve zihinde hâsıl olan bir kavram olmakla beraber insanın, varlığın cevval yapısını idrak etme kabiliyetine göre ontolojik ve epistemolojik bir yetkinlik halini de tazammun eder.

Sadrâ insanın tarihteki tekâmül sürecinde mebde' ile meâdı arasındaki ontolojik terakkisini şu ilkeler üzerinde temellendirmektedir. Evvela âlemde yegâne hakikat ve cevher olarak kabul ettiği varlık üzerinden tüm varlık âlemini ve tek bir insanî birlik

549 Dinanî, *age*, 367.

fikrine dayanarak insana dair durumların tamamına izah getirmeye çalışır. İkinci olarak ise bir bütün olarak kabul ettiği varlık sisteminde teşkik ilkesini vaz ederek varlığın özünde aşamalı bir gerçeklik olduğunu söyler. Bu aşamalı gerçeklikte insan da büyük âlemin bir prototipi olarak kendi içinde aşamalı bir yapıya sahiptir.⁵⁵⁰ Üçüncü olarak, Sadrâ'ya göre âlemde değişim ve dönüşümle beraber sürekliliği sağlayarak varlık dairesinin başını sonu ile birleştiren güç, varoluşsal tekâmülî harekettir. Bu ilkeye göre tek yönlü ve tekâmül esasına göre hareket eden her maddî varlık bir hedefe sahip olup bu hedefe ulaşmak için kendi özünde ve derununda yatışmaz ve cevval bir dönüşüm halindedir. Diğer iki ilkeyi de teyit eden cevherî hareket teorisi evrensel bir varoluş öğretisi olarak Sadrâ'da tarihin başlangıcı, yönü ve sonu meselelerine bütüncül bir bakış kazandırmaktadır. Zira varlığın, yegâne hakikatiyle beraber dış âlemde sonsuz dereceler şeklinde tezahür etmesi bir ikilem gibi görülse de, bu ikilem Sadrâ'nın varlığa yönelttiği bütüncül bakışıyla hal yoluna girmektedir. Nitekim işaret ettiği perspektiften varlığın derecelerine dikkatle baktığımızda değişim, süreklilik, öncelik ve sonralık anlam bulmaktadır. Kuvve ve fiilin iç içe olduğu varoluşsal seyelande bir açıdan dereceler yekvücut iken, diğer açıdan ise yekdiğerinden önce ve sonradır. Halk-ı cedîd ile her an yeniden yaratılan insan ve tabiat âleminde, her varlık mertebesi bir önceki mertebeden yoksun değil, belki sonraki varlık mertebesi önceki mertebenin tüm yeterliliklerini mündemiç olan daha yüksek bir ufuktur. Bu anlamda geçmişin kaybedilmediği, bilakis şimdinin derununda bir arayışta olup gelecekle buluştuğu söylenmelidir. Nasıl ki gelecek görünmez ve yitık bir şey değilse, geçmiş de artık namevcut olan bir durum değildir. Belki bunların tümü birbiri içinde varlığını bütün hayatına yaymış olan bir insan için hazırdır.⁵⁵¹ Görüldüğü üzere Sadrâ'da varlık, insan, âlem, hareket ve dahi irade ancak birbirleriyle ilişkili olarak anlaşılabilen ve monistik bir varlık anlayışı içinde anlam bulan kavramlardır.⁵⁵² Dolayısıyla tarih de bu kavram dizilerinden biri olarak Sadrâ'nın söz konusu varlık anlayışı içerisinde bir bilince dönüşerek anlamlı hale gelmektedir.

Tarihin Sadrâ'da bilimden ziyade bir bilinç konusu olduğu görülmektedir. Nitekim Sadrâ'nın *İksirü'l-arifîn* adlı eserinde yaptığı ilim tasnifinde zikrettiği ilimler arasında

550 Parıldar, "Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti", 461.

551 Mehdi Necefefra, "Zeman ve Hesti ez Didgâh-ı Molla Sadrâ", *Hiredname*, s. 40, (Yaz, 1989): 43.

552 Parıldar, "Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti", 452.

tarih yer almamaktadır.⁵⁵³ Sadrâ'nın tarihi ilim olarak saymamasının antik Yunan'da görülen bir *theoria-historia* karşıtlığının devamı olup olmadığına dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi Sadrâ tarih düşüncesine dair herhangi bir eser kaleme almadığı gibi, yaptığı ilim tasnifinde de tarih ilmine neden yer vermediğine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Fakat Sadrâ'nın ilim tasnifinde tarih bilincine dair önemli ipuçlarını bulmak mümkündür. Dünyevî ve uhrevî olarak ilimleri iki genel başlık altında toplayan Sadrâ, mebde' ve meâd ilmini ilahiyat ile birlikte insanın öğrenmesi gereken farz ilimlerden sayar. Ona göre, Allah'ın varlığı ve birliğini öğrendikten sonra insanın tahsil etmesi gereken ilim, ilk yaratılış ile yeniden dirilişin mahiyetine dair ilimdir. Bu iki ilmi elde etmeyen kişi varlık bakımından eksiktir.⁵⁵⁴ Meâdî uhrevî ilimlerden biri olarak kabul eden Sadrâ, adeta bütün ilimlerin hedef ve gayesini, ahirete doğru yöneliş halinde olan insanın tekâmül seyri ve en mükemmele ulaşmasından ibaret görür. Nitekim *el-Mezâhiru'l-îlâhiyye* adlı eserinde Allah'ın kitabı ve tüm ilimlerin üçü asıl, üçü tali olmak üzere altı temel amacı olduğunu belirtir. Bunlardan asıl olanlar, 1- Allah'ı tanımak (*marifetullah*), 2. Hedefe doğru giden yolun aşama ve menzillerini tanımak (*marifetu's-sirat-ı müstakim*) 3- Meâdî tanımaktır. Tali olanlar ise, 1. Kulları Allah'a davet etme ve nefisleri temizlemek üzere Allah tarafından gönderilen elçiye tanımak, 2. Batıl yoldan sakınmak için inkârcıların iddialarına vakıf olmak ve maskaralıklarını ortaya çıkarmak, 3. İnsanı Allah'a ulaştıracak şekilde dünya işlerini düzenlemek ve ahiret yolculuğu için gerekli olan azığı edinmektir.⁵⁵⁵ Öyle görünüyor ki, Sadrâ dünyevi ve uhrevi olarak sınıflandırdığı tüm ilimleri mebde', meâd ve bu iki menzil arasında yaşananların bir manzumesi olarak görmektedir.

Sadrâ'dan yaklaşık bir asır önce yaşayan Osmanlı âlimlerinden Hocaşâde (ö. 1488) *Tehafüt* eserinin girişinde Sadrâ'ya benzer biçimde ilimleri en genel manada üç ana bölüme ayırır: Köken (*mebde'*), son (*meâd*) ve ikisinin arasında-olan'ın (*ma-beyne-huma*) ilmi. Hocaşâde'ye göre insanın hayatını anlamlı kılabilmesi ancak bu üç ilmin yekdiğeriyle sahih ve muhkem bir biçimde tutarlı kılınmasıyla mümkündür. Hocaşâde, Sadrâ'ya çok benzer bir manada farklı bir kavramsallaştırmayla bu ilimleri şöyle tavzih eder: Kökenin ilmi, nere-den'in ilmidir (*ilmu min eyne*); son'un ilmi nere-ye'nin

553 Molla Sadrâ, "İksirü'l-arifin", *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'ê*, 279-281.

554 *age*, 288.

555 Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-îlâhiyye*, 13-14.

ilmidir (*ilmu ila eyne*); ikisinin arasında-olan'ın ilmi ise nere-de'nin ilmidir (*ilmu fi eyne*).⁵⁵⁶ Bu nere (*eyne*) üçlemesi şeklindeki soruşturma, insan varoluşunun metafizik güvenliği bakımından en mühim sorular olup bir bakıma insanın anlam arayışının tarihidir.⁵⁵⁷

Sadrâ'nın ilim tasnifine yeniden dönecek olursak, en değerli ilim olarak gördüğü marifetullahın aslında insanın nereden geldiğinin, yani varlığının köken ilmi olduğu anlaşılmaktadır. Marifetullahtan sonra değer bakımından ikinci sırada ise yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, insanın nereye gideceğinin ilmi olan meâdı görmektedir. Buradan hareketle Sadrâ'nın mebde' ile meâd arasında tarihe yüklediği en mühim vazifeyi, tarihi bir bütün olarak insanlığın anlam arayışına ve tekâmülüne aracılık eden bir süreç olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim Sadrâ bütün ilimlerin hedef ve gayesinin insanın müteveccih olduğu tekâmül süreci ve nihayetinde gelinen yere dönmek anlamındaki meâda erişmekten ibaret olduğuna eserlerinde sıklıkla vurgu yapmaktadır.

Varlık âleminin bir bütün halinde her an yeniden yaratılarak kümülatif bir biçimde ilerlediğini söyleyen Sadrâ'nın bu yaklaşımını ilk bölümün sonunda ele aldığımız varoluşsal harekete dayalı varlık dairesiyle birlikte düşündüğümüzde, şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Sadrâ çizgisel bir tarih anlayışına mı sahiptir, yoksa döngüsel bir tarih anlayışına mı? Böyle bir soru/n/un gündeme gelmesine yol açan ise Sadrâ'nın varoluşsal hareket anlayışını başı ile sonu bir olan bir daire şeklinde betimlemesidir. Dairesel hareket, malum olduğu üzere tarihe yaklaşım biçimlerinde kendini tekrar eden bir hareketi ve tekerrürden ibaret olan döngüsel bir tarihi ifade ederken, Sadrâ ise cevherî harekete dayalı varlık felsefesinde varlık âleminin bir hedefe doğru durmadan geri döndürülemez bir hareketle ilerlediğini savunmaktadır. Şu halde Sadrâ her ne kadar âlemde vaz edilen hareketi bir daire şeklinde tasvir etmiş olsa da, ortaya koyduğu tekâmülî hareket anlayışı kendini tekrar eden bir tarihi değil, malum hedefe doğru gâî bir hareketle ilerleyen bir süreci ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, Sadrâ'nın tarih anlayışı belli bir amacı olan ve bu amaca doğru her an yükselirken tekrara düşmeden geçmiş bir payanda olarak kullanarak dairesel bir tarzda tekemmül eden bir anlayıştır.

556 Aktaran, İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak*, (İstanbul: Papersense Yayınları, 2016), 36.

557 Fazlıoğlu, *age*, 37.

6. SONUÇ

Sadrâ'nın varlık anlayışından yola çıkarak başladığımız bu çalışmada vardığımız sonuç Sadrâ'da zaman ve tarih dâhil her şeyin yegâne hakikat olan varlıktan ibaret olduğudur. Şu halde tıpkı Sadrâ'nın varlık dairesinde olduğu gibi bu çalışmanın seyri de varlıkla başlayıp varlıkla bitmek durumundadır. Çünkü Sadrâ'da zaman ve tarih varlıkla hayat bulan ve varlığın mütemadi değişim ve dönüşümünü görünür kılan tezahürlerdir. Varlık özünde taşıdığı hareket sayesinde farklı yoğunluk ve derecelerde ontolojik olarak yükselirken, zaman, varlığın geçirdiği dönüşümleri sayarak onu muayyen kılan ve varlıkla anlam bulan zihnî bir kavramdır. Tarih ise varlığın kuvveden fiile tedricen çıkma, kendini açma ve geldiği kaynağa doğru peyderpey dönme sürecinin bizzat kendisidir. Sadrâ'nın varlık öğretisini onun bütün felsefesine teşmil ederek bu denli önemli kılan ise kuşkusuz varlığa atfettiği ontolojik öncelik, yoğunluk ve zaafa kabil olan teşkik ve varlığın özüne yerleştirdiği cevherî hareket nazariyeleridir. Sadrâ'nın yorumcuları tarafından metafizik/ontolojik devrim olarak tabir edilen söz konusu nazariyeler Sadrâ'nın zaman anlayışı ve tarih bilincini temellendirme hedefinde olan bu çalışmanın da en önemli argümanlarıdır.

Varlığın asaletini savunurken Sadrâ vücûdun her şeyi kuşatan ve bütün mümkünlerin varlığına yayılan bir hakikate sahip olduğunu, dolayısıyla her mevcudun varoluşunda asıl olanın vücûd olduğunu söylemektedir. Sadrâ'nın düşünce hayatındaki büyük değişimi salık veren bu ilke tüm felsefî öğretilerinin temeline varlığı yerleştirmektedir. Nitekim bu adımın peşinden gelen vahdetü'l-vücûd ve teşkîkü'l-vücûd öğretileriyle Sadrâ sistematik bir varlık felsefesi kurarken bu öğretileri bütünleyen bir ilke olarak cevherî hareket nazariyesiyle ise ontolojisi ile kozmolojisi arasında bir uyum ve tutarlılık tesis eder. Varoluşsal bir nitelik taşıyan bu hareket tabiatın cevherine kodlanmış bir özellik olarak maddî cismi tekamülî bir tarzda tedricen kuvveden fiile çıkarır. Varlığın potansiyel durumu ile fiilî durumu arasında idame ettirici güç olan cevherî hareket sayesinde her cismanî varlık kendi kemaline doğru sürekli bir dönüşüm halindedir. Varlığın başlangıcından nihaî gayesine uzanan bu dönüşüm sürecini tarih olarak değerlendirmek bu çalışmayı özgün kılan en önemli bulgulardan

biridir. Sadrâ'nın varlık merkezli felsefesinin bir tarih bilincini tazammun ettiği düşüncesine bizi yönelten asıl saik onun varoluşun başlangıcı, yönü ve gayesi üzerine vurgu yapan öğretileridir. Yaratılışın kesintisiz ve sürekli olduğu âlemde her cismanî varlığın kendi cevherî hareketiyle nihaî hedefe doğru hareket ettiğini ve her an yeni bir olayın meydana geldiğini söyleyen Sadrâ, insan zihni tarafından yaratılan zaman sayesinde varlığın bu cevval yapısının muayyen kılındığını savunur. Nitekim zamanı hareketin değil varlığın ölçüsü olarak tanımlayan Sadrâ'nın varlığa bu bütüncül bakışı bize tarihe de bir bilinç konusu olarak bakarak onu varoluşun geçmiş/köken ve gelecek/gaye boyutları arasında varlığın kendini açma süreci olarak görme imkânını vermektedir.

Varlık felsefesi içinde anlam bulan zaman anlayışında Sadrâ, gerek fizikçilerin gerekse metafizikçilerin delillerini işe koşturarak zamanın varlığını temellendirmeye çalışır. Söz konusu delillerde Sadrâ hareketli cisimlerin özünde var olan bir niceliğe ve insan zihninin, ardışık hareketleri “önce” ve “sonra” diye birbirinden ayırt edip maddî cismin özünde içkin olan zindeliğe ve zamansallığa dikkat çeker. Zamanın varlığına dair başvurduğu delillerde İbn Sînâ başta olmak üzere kendinden önceki filozofların etkisinde olduğunu söyleyebiliriz. Zamanın hakikatini ele alırken ise Sadrâ'nın varlıkla zaman arasında kurduğu muhkem ve merbut ilişki üzerinden felsefî sistemine özgü bir zaman tasavvuru geliştirdiği görülür. Tıpkı mekânsal boyutlar gibi zamanı da varlığın bir boyutu olarak kabul eden Sadrâ, bu boyutu maddenin hüviyetine arız olup onda öncelik ve sonralığa sebep olan haricî bir durum olarak değil, özü itibarıyla seyyal olan maddenin hareketini sayan ve sudaki nemin varlığı kadar doğal olan bir durum olarak addeder. Bu anlamda zaman ne aynî gerçekliğe sahip olan bir varlık, ne de bütünüyle vehmî veya insan zihninin yanılsamalarından hâsıl olan bir varlıktır. Aksine hareketin varlığına bağlı olarak bilişsel bir analizle meydana gelen ve varlığın seyyal boyutunu sayarak izhar eden zaman, aynî bir zemin ve kaynaktan çıkarsanan zihnî bir varlıktır. Bu nedenle, Sadrâ'da zaman Aristoteles ve Meşşâîlerin tanımladığı gibi ne göksel cisimlerin dairesel hareketinin öncelik ve sonralık bakımından ölçüsü ne de fiziksel olaylar için bir kaptır. Bilakis zaman varlığın cevherî hareketinin sayısı ve maddî cisimlerin dördüncü boyutu olarak telakki edilmektedir.

Zamanın varlık ve hareketle olan sıkı bağına vurgu yapan Sadrâ bu bağı çeşitli teşbihlerle somutlaştırma yoluna gider. Tıpkı doğal cismin üç boyut kazanarak geometrik/matematiksel bir cisim haline gelmesi gibi varlık hareketle, hareket de

zaman sayesinde müphem olmaktan kurtularak muayyen hale gelmektedir. Keza benzer bir teşbihi heyula ve suret üzerinden de getiren Sadrâ, varlığın seyyal boyutunu teşkil eden hareketin idrak edilmesi ve görünür kılınmasında zamanın işlevini tıpkı heyula için surete benzeterek zaman, hareket ve varlık arasındaki bağın ontolojik ve epistemolojik bir bağ olduğuna işaret eder. Sadrâ'nın felsefesinde bu anlamıyla zaman bir taraftan maddenin cevherî hareketinin seyir hattında önce ve sonra gibi pozisyonlar oluşturarak hareketi itibarî olarak sayarken, aynı zamanda varlığın membaı olan ve kesintisiz bir biçimde âleme varlık bahşeden ilahî feyzin de idrak edilmesini ve muayyen kılınmasını sağlamaktadır. Zamanın varlıkla olan yakın ve muhkem ilişkisi de bu işlevinden ileri gelmektedir. Nitekim aynı işleviyle zaman bilişsel bir analiz yoluyla varlığın cevherinde gerçekleşen hareketi sayarken varoluşun dünü, bugünü ve yarını, diğer bir ifadeyle geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere zamansal boyutunu izhar ederek bir tarih bilincinin de oluşmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla varlığın teşkikî yapısı ve cevherî hareketiyle farklı yoğunluk ve derecelerde yükselişi zaman sayesinde muayyen kılınırken varlığın bu zamansal boyutunun idraki ise tarih bilinci ile mümkün olmaktadır. Bu nedenle Sadrâ'da zaman anlayışı ve tarih bilinci varlık öğretisine dayanırken varlık öğretisinin de ehemmiyeti Sadrâ'nın zaman kavramına yüklediği mana ve varoluşun zamansal sürecinin tarih bilinci olarak okunması ile mücessem hale gelmektedir.

Zaman meselesiyle olan yakın ilişkisi sebebiyle düşünsel arka planıyla birlikte ele aldığımız hudûs-kıdem probleminde Sadrâ, âlemin zamanda yaratıldığını savunurken, hareket-i cevherî bağlamında zaman mefhumuna yüklediği anlam üzerinden bir çözüm sunmaktadır. Nitekim zamansal hudûstan kastının kelâmcıların savunduğu anlamda üzerinde zamansal yokluğun geçtiği bir hudûs olmadığını ısrarla vurgular. Hareket ve zamanın, seyyal varlığın birer boyutu olarak ondan ayrı bir mevcudiyetlerinin bulunmadığını ileri süren Sadrâ'ya göre, varlık cevheri itibariyle devamlı bir değişim halinde olup yatışmaz bir cevvaliyete sahip olduğundan, zaman öncesi bir zamanın veya hareketin bizzat kendisi anlamına gelen yaratmanın olmadığı mevhum bir zamanın varlığı söz konusu olamaz. Âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ayıran Meşşâîlerin zâtî hudûsu ile Mîr Dâmâd'ın sermed, dehr ve zaman şeklinde âlemi ontolojik bir konumlandırmayla ayıran dehrî hudûsunun da kategorik âlem anlayışlarını kabul etmeyen Sadrâ, "âlem" kavramını ilahî alanın dışında kalan mâsivâyı ve cismanî varlıkların tümünü kapsayacak şekilde kullanır. Âlem bir bütün olarak hareket ve

zamana tâbi iken, âlemin dışında kabul ettiği Allah ve O'nun esmasının suretleri olan mufarık akıllar ise maddeden mücerret oldukları için hareket ve zamandan da azade olup hudûs ile yaratılmamışlardır.

Sadrâ'nın hudûs yorumu dâhil bütün hudûs yaklaşımlarında zaman kavramının tartışmaların seyrini belirleyen ve yaklaşımları yekdiğerinden tefrik eden anahtar bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte metafiziğin en girift konularından biri olan hudûs-kıdem probleminin tüm insanî çabalara rağmen bir türlü çözülememesi –Kant'a göre belki de ebediyen çözülemeyecek olması – kanaatimize göre, zamanla kayıtlı olan insan zihninin zaman ötesi bir alanı veya zamansızlığı kavramaktan aciz oluşuyla izah edilebilir. Nitekim hudûs-kıdem probleminde asıl ihtilaf, kanaatimizce öncelik ve sonralık gibi zamansal kavramların zaman ötesi olarak tabir edilen bir varlık alanı için de kullanılması ve zamanla kayıtlı olan insan zihninin kavramsal repertuarının sınırlılığına rağmen zamansızlığı idrak etmeye zorlanmasından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle Sadrâ'nın zamanın hakikatine dair ortaya koyduğu yaklaşıma ve bu bağlamda hudûs probleminin çözümüne dair ortaya koyduğu düşüncelere rağmen hâlâ zihnimizde zamanla ilgili sorular bütünüyle cevap bulmuş değildir. Bu nedenle Sadrâ kendinden önceki düşünce geleneğinin müktesebatından alabildiğine yararlanarak önemli inkişaf lar gerçekleştirmiş ve önümüze geliştirmemiz ve yeni inkişaf larla buluşturmamız gereken bir yol açmıştır. Bu hedef istikametinde ilerleyerek Sadrâ'nın zaman anlayışını yeni bilimsel ve felsefî nazariyelerle yorumlayabilirsek, zaman üzerindeki esrarlı perdeyi belki biraz daha aralamış oluruz.

Varlık felsefesi ve zaman anlayışı temelinde ele aldığımız tarih bilinci konusunda vardığımız sonuç Sadrâ'nın varlık tasavvurunun aynı zamanda bir tarih tasarımı nı da tazammun ettiğidir. Sadrâ'nın eserlerine bakıldığında, her ne kadar tarihi bir bilim olarak ele almamış olsa da, tarihin başlangıcı, yönü, gayesi ve sonu konusunda önemli bir muhteva göze çarpmaktadır. Nitekim hareket-i cevherî, nedensellik, insan ve evren tasavvuru, hayal gücü ve Muhammedî Hakikat gibi görüşlerine toplu olarak baktığımızda, Sadrâ'nın güçlü bir tarih bilincine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira Sadrâ'nın darü'l-vücûd olarak tanımladığı âlem tasavvurunda her şeyin bir gaye ile ve bir fâil tarafından vücûda geldiğini ve ilahî plan doğrultusunda hareket eden dinamik bir sürecin hâkim olduğunu görmekteyiz. Nihâî hedefine doğru hareket eden tabiatın ve tarihin akışına *İlk Sebep* ve hayat bahşeden kaynak olarak Allah'ın müdahalesi

zamansal ve mekanik bir münasebetin sonucu değil, ontolojik bir ihtiyacın gereği olup süreklilik arz eden bir müdahaledir. Hudûs ve yaratılıştaki yenilenme ve sürekliliği sağlayan güç ise Sadrâ'nın ilahî feyzle başlattığı ve özdeşleştirdiği cevherî harekettir. Buna göre tarih cevherî hareketle başlar ve bu âlemde bi'l-kuvve olan tüm eşyanın tümüyle gerçeklik bulduğu ve dolayısıyla hareketin bittiği anda tarih de hitama erer. Bu nedenle hareket-i cevherî varoluşun tarihini başlatan, sürekli bir değişim ve dönüşüm halinde olan varlıkların nihaî gayesine doğru devam eden istikametini yönlendiren ve devam ettiren güçtür. Bu anlamda tüm cismanî varlıkların mukayyed olduğu hareket-i cevherî varlık âleminde yaratılış süreci hakkında genel ilkeler ortaya koyarak bu sürece anlam kazandıran ve bu sürecin arkasındaki gizli planı ortaya çıkaran bir öğretilerdir. Bu anlamıyla güçlü bir ontolojinin kozmolojiye yansımaları ifade eden hareket-i cevherî aynı zamanda Sadrâ'nın tarih bilincine de delalet eden önemli öğretisi olarak zikredilmelidir.

Nedenselliği varlık âleminin bir yasası olarak kabul eden Sadrâ'da tıpkı varlık âleminde olduğu gibi tarihte de geçmiş ile gelecek arasında bağlar kurularak tarihî olayları anlama imkânı ancak olaylar arasında bir nedensellik bağının tesis edilmesiyle mümkündür. Nedensellik bağı insana varlık sebebi üzerinde tefekkür ederek geçmişini hatırlama, geleceğine yönelme ve evrenin içerisindeki yerini idrak etme imkânı vermektedir. Başka bir ifadeyle, varlık âleminde meydana gelen olaylar arasında zamansal ve ontolojik anlamda tesis edilen nedensellik bağı insanın nereden geldiği ve nereye gittiğine dair bir tarih bilincinin oluşmasını sağlamakta ve genel bir dünya veya insanlık tarihinin dün, bugün ve yarın hakkında bir idrak kazandırmaktadır.

Varlık ve zaman anlayışına uygun bir tarih bilincine sahip olduğu görülen Sadrâ'da, tarih mebdî ile meâd arasında insanlığın anlam arayışına ve tekâmülüne aracılık eden bir süreç olarak telakki edilir. Varlık cevval yapısıyla bir bütün olarak nihaî gayesine doğru hareket ederek kendini açtığı/gerçekleştirdiği bu süreçte tarih insan ve evrenin tekâmül yürüyüşüne şahitlik etmektedir. Bu süreçte tıpkı varlığın cevherî hareketinin “önce” ve “sonra” bakımından sayısını ifade eden zaman gibi, tarih de varoluşun geçmiş/köken ve gelecek/gaye boyutlarının idraki anlamına gelmektedir. Zira cevherî hareketle âlemde mütemadiyen ve ardışık bir şekilde meydana gelen olayların önce ve sonra olarak sıralanışı, sadece zamanı değil aynı zamanda tarihin de bir bilinç olarak teşekkül bulmasını sağlamaktadır. Zaman nasıl ki bilişsel bir analizle varlığın seyyal boyutundan çıkarsanan zihnî bir kavram ise aynı şekilde tarih de kendi varoluşu

üzerine tefekkür eden insanın varoluşunun zamansallığından hâsıl olan ontolojik ve epistemolojik bir farkındalık halidir. Sadrâ'nın varlık merkezli felsefesinde tarih bilincine delalet eden görüşlerini bir araya getirdiğimizde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Varlığın teleolojik bir tarzda akan cevval yapısı tarihsel süreci, hareket-i cevherî ise varoluşun tarihini başlatan, nihaî gayesine doğru devam eden sürecin istikametini yönlendiren ve idame ettiren gücü ifade etmektedir. Zaman varlığın kemal sürecinde cevherî itibarıyla geçirdiği değişimleri nicel anlamda ifade ederken hayal gücü ise varlığın cevval ve zamansal sürekliliği içinde insanın fizik âlemde metafizik âleme geçişinde kimliğini koruması ve kendi varlığını konumlandırması için söz konusu istikamette ulaşılan epistemolojik bir idrak/varlık düzeyini ifade etmektedir. Muhammedî Hakîkât'e gelince gayesine doğru hareket halinde olan insanın suret olarak ulaşabileceği son varlık mertebesini temsil etmektedir.

Sadrâ'nın tarih bilincini yansıtan görüşlerine bütüncül bir perspektiften baktığımızda onun tarih bilincini insan ve evrenin ontolojik tarihi olarak değerlendirebiliriz. Belli bir gayeye doğru sürekli ilerlediği için teleolojik tarih anlayışını izhar eden bu bilinç büyük âlemin tüm özelliklerini en latif biçimde kendinde mündemiç olan küçük âlem insanın varoluşuna, faniliğine, nereden gelip nereye gittiğine dair öz-bilincidir. Varlık âlemini bir bütün olarak yaşayan bir nefis olarak gören Sadrâ'ya göre insan ile âlem arasında birbirini bütünleyen bir münasebet bulunmaktadır. Bu nedenle tarih bilinci tekil insan nefsinin tahlilinden küllî insanın inşasına ulaşma, diğer bir ifadeyle mikro kozmosun bilgisinden makro kozmosun sırrına erişme esasına dayanmaktadır. Bu sırra erişmek için insan geçmişini, mebdeini yani geldiği yeri, kaynağını, yaratıcısını ve gideceği/döneceği yer anlamında meâdını bilmelidir. Bu iki menzilin farkındalığı aslında zamanın iki uzamı olan geçmiş ve geleceğin farkındalığı olup insanın bu iki menzil arasında kemale doğru yürüyüşünü ifade eder. Daha yalın bir ifadeyle tarih bilinci insanın kendi varoluşunun zamansal boyutunu fark etmesine ve bu sayede kendini gerçekleştirmesine aracılık eden bir idrâk halidir. Bu nedenle, nereden geldiği ve nereye gideceği kabilinden varoluşun en kadîm ve en temel sorularına tutarlı bir şekilde cevap verebilen insan, zamanın diğer boyutu olan “şimdi”yi de anlamlı kılarak ömrünü, yani mebde' ile meâd arasındaki tekâmül yolculuğunu en iyi değerlendiren ve mutlak saadeti elde eden insandır. Bu bağlamda insanın mebde' ve meâdına dair farkındalığının Sadrâ'nın tarih bilincinin en önemli meselesi olduğu söylenebilir. İnsanın anlam arayışının bir tezahürü olarak tebarüz eden tarih hissi bu sorulara

verilecek tutarlı cevaplarla muhkem bir tarih bilincine dönüşerek insanın dün, bugün ve yarınını birbirine bağlar. Nitekim Sadrâ, insanın mebdâ ile meâd arasındaki tekâmül yolculuğunu bidayet noktası nihayetiyle birleşen dairesel bir hareketle temsil etmekte ve monistik felsefesine uygun bir biçimde tüm varlıkları aynı özün farklı mertebelerdeki suretleri olarak görmektedir. Sadrâ her ne kadar tarihte dairesel bir hareket tasviri yapmış olsa da, onun tarih anlayışı tekerrürden ibaret olan döngüsel bir tarih değil, tarihin öznesi olan insanın idrak düzeyine paralel olarak sürekli ilerleyen ve başladığı yere doğru tekâmül eden bir anlayıştır.

Varlık, zaman ve tarih kavramları arasındaki irtibatın mahiyeti şu şekilde özetlenebilir: Varlık dış âlemde yegâne hakikat olup özünde taşıdığı cevval akışıyla zamanı zihni bir kavram olarak meydana getirmektedir. Tarih ise varlığın söz konusu akışı içerisinde insanın varoluşun tüm yönlerine dair idrakidir. Cevherinde geçirdiği değişim ve dönüşümle beraber varlıkta niteliksel bir artış görülürken, bu artışı sadece niceliksel olarak ifade eden zamanda herhangi bir niteliksel artış görülmez. Varlığın akışına dair oluşan bir idrak durumu olarak tarih bilinci ise insanın bir parçası olduğu varoluşu bir bütün olarak idrak etme düzeyiyle paralel olarak niteliksel anlamda gelişen epistemolojik bir hal olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Sadrâ'da ele alınacak her meselede evvela varlık felsefesi doğru anlaşılmalıdır. Çünkü tüm felsefi problemlerin muhkem bir ontoloji temelinde ele alınabileceğine inanan Sadrâ varlık eksenli bir sistem içinde tüm meseleleri hal yoluna koymaya çalışır. Bu amaçla zorunlu bir mukaddime olarak çalışmanın birinci bölümünde ele aldığımız Sadrâ'nın varlık anlayışında en dikkat çekici husus vücûdun hem özü itibarıyla hareket eden, hem de teşkikî yapısıyla birliği (*vahdeti*) ve çokluğu (*kesreti*) sağlayan bir özellikte kabul edilmesidir. Bu özelliğiyle vücûd, âlemde hem değişimi hem de sürekliliği temin ederken aynı zamanda varlıklar arasındaki benzersizliği de sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, varlık hem özdeşlik hem de değişimin öznesidir. Kâinatta en düşük mertebesinden en yoğun mertebesine kadar tek bir hakikat vardır. Tedricî olarak kendini sürekli yenileyen cevherin hareketi sayesinde, yegâne hakikatten neşet eden farklı ontolojik mertebeler, varlıklar arasında da bir yaratılış silsilesi oluşturur. Varoluşsal ve tekamülî bir nitelik taşıyan bu hareket sırasında âlem, bir bütün olarak farklı varlık seviyelerinde yükselirken, özü itibarıyla sabit kalan vücûdun sadece yoğunluğu ve gerçekliği artmaktadır. Dolayısıyla varlıklar arasındaki suretsel ve kategorik ayrımlar söz konusu varlıkların farklı bir öze sahip

olduğunu veya özel bir yaradılışla yaratıldığını değil, aksine varlıkların taşıdığı vücûdun yoğunluğu ve mertebesini ifade etmektedir.

Bu itibarla Sadrâ'nın varoluşsal tekâmül anlayışı kanaatimizce modern evrim anlayışının tez ve antitezlerinden farklı bir yaklaşımla, diğer bir ifadeyle Sadrâ'nın yaşadığı dönem ve felsefesinin genel ilkelerini göz ardı etmeden ve modern dönemin evrim yorumunu dayatmaksızın ele alınmalıdır. Bu bağlamda çalışmamızın asıl konusu ve kapsamı dışında olduğu için detaylarına girmedığımız mahiyet-varlık arasında Sadrâ'nın yaptığı ayrım iyi mütalaa edilerek tür ve kategori gibi kavramları hangi bağlam içinde kullandığı iyi tahlil edilmeli ve bu gibi kavramsallaştırmaların mutlak monistik bir sistemde ne anlama geldiği üzerine yoğunlaşılmalıdır. Ayrıca Sadrâ'nın zaman anlayışında ortaya çıktığı üzere, zamanı niceliksel kavram olarak ele aldığı ve zamansal ilerlemenin niteliksel bir ilerlemeyi zorunlu kılmadığı unutulmamalıdır. Sadrâ'nın varoluşsal tekamülî hareket anlayışı ancak böyle bir bağlam içerisinde sahîh bir yoruma kavuşabilir.

Son olarak Sadrâ'nın özgün ve güçlü bir varlık sistemi kurmasına rağmen felsefe tarihinde beklenen etkiyi yaratamamış olmasını belki de güçlü metafiziğini destekleyen sağlam bir fizik kuramamasından ve aşırı eklektik bir tutumla meselelere yaklaşmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim hareketin cevherde olduğunu savunarak Aristoteles fiziğini kökünden sarsmasına rağmen, hâlâ onun kategorileriyle uğraşması bize göre Aristoteles'in fiziğine meydan okuyacak bir tabîyyat müktesebatına sahip olmadığını göstermektedir. Ayrıca beslendiği tüm kaynak ve düşünürleri yekdiğeriyle uyumlu kılma yönünde gösterdiği aşırı çabası da onu gerçek anlamda özgün kılma ve kendi düşüncelerini daha yüksek sesle ifade etmekten geri bırakmıştır. Bu nedenle kimi yerlerde farklı disiplin, düşünür ve görüşleri birbiriyle uzlaştırmaya dönük yoğun çabası, tesis etmeyi başardığı büyük sentezin özgünlüğünü gölgelemiş ve eklektik bir izlenime sebebiyet vermiştir.

KAYNAKÇA

Abbas, Şeyh Şuâî. “Mutalâa-yı Tatbikî Derbar-ı Zeman der Felsefê Aristo ve Hikmet-i Mûteâliye”. *Hiredname-ı Sadrâ*. s. 23 (Bahar, 80): 59-69.

Açıkgenç, Alparslan. *Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology*. Kuala Lumpur: Internaional Instute of Islamic thought and Civilaztion (ISTAC), 1993.

_____, “el-Esfârü’l-erbaa”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c. 11. İstanbul: TDV Yayınları, 1995: 374-376.

_____, “İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzî)”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. c. II. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

_____, “İslâm Düşüncesinde Zaman Anlayışının Felsefî Tahlili”. *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. Konya, 2015: 19-28.

_____, “The Evolutionary Causal Process: A Textual Analysis of Sadra’s Physics in the Asfar, The Sixth Art. Ch. 18”. in *Mulla Sadra & Comparative Philosophy on Causation*. ed. Seyed G. Safavi. Salman-Azadeh Publication 2003: 249-270

_____, “Molla Sadrâ”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2005: 259-265.

_____, “Sadreddin Şirâzî’de Hareket Nazariyesi”. *İslâmi Araştırmalar*. s. 2. (Ekim, 1986): 63-70.

Ahmed, Zaid. “Müslüman Tarih Felsefesi”. *Tarih Okulu*. çev. Kazım Uzun. s. 13 (Sonbahar-Kış 2012): 181-193.

Aktürk, Eyüp. *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Akvan, Muhammed. “Şive-ı İbdâî-yi Molla Sadrâ der Tebyîn-i İstidlâlî-yi Tecerrüd-ı Kuvve-ı Hayal”. *Fasılname-ı Mutâlât-ı Nakd-ı Edebî*. s. 2 (1391/2012): 1-14.

Alawy, Hadî. *Nazariyetü’l-Hareketü’l-Cevheriyye inde Şirâzî*. Şam: Al- Mada, 2007.

Alıcı, Mehmet. *Kadîm İran’da Din*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012.

Al-Kutubi, Eiyad S. *Mulla Sadra and Eschatology: Evolution of Being*. London: Routledge, 2015.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

- _____, *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- _____, *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Arkan, Atilla. “Psikoloji: Nefis ve Akıl”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2014: 569-602.
- Aron, Raymond. *Introduction to The Philosophy of History*. çev. George J. Irwin. Boston: Beacon Press, 1961.
- Arslan, Mustafa. “İslâm Düşüncesinde Önemli Bir Nazariye Olarak Nûr-ı Muhammedî ve İbn Arabî”. *Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2018: 259-267.
- Aştıyânî, Seyyid Celaledin. *Şerh-ı Hâl ve Arâ-ı Felsefî Molla Sadrâ*. Kum: Muessese-ı Bustan-ı Kitab, 1378/1999.
- _____. *Şerh ber Zâdü'l-müsafir*. Kum: Defter-i Tebliğat-ı İslâmî, 2003.
- Atay, Hüseyin, “Nefis” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, c. 37, (1997): 1-58.
- _____. *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Augustinus. *İtiraflar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- _____. Aristoteles, Heidegger. *Zaman Kavramı*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.
- Avens, Roberts. “Theosophy of Mulla Sadra”. *Hamdard Islamicus*. v. 9 (1986): 3-29.
- Aydın, Salih. *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Bağdadî, Ebu'l Berakât. *El Mu'teber fi'l Hikme*. Danışgâh-ı İsfahân, 1373/1994.
- Bâkılânî. Ebu Bekir. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1957.
- Baran, Sedat. “Molla Sadra'da Cebr ve İhtiyar Problemi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. 2, s. 2 (2016): 93-112.
- Batak, Kemal. “Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlâhi Fill ve Mucize”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s. 20 (2009): 33-68.
- Behmenyâr İbn Merzûbân. *et- Tahsîl*. ed. Murtaza Mutahharî. Tahran: İntişârât-ı Danışgâh-ı Tahran, 1375/1996.
- Bergson, Henry. *Zihin Kudreti*. çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Bıçak, Ayhan. “Tarih Bilinci”. *Felsefe Dünyası*. s. 20 (Bahar, 1996): 46-58.

- _____. “Tarih Sorunu”. *Kutadgu Bilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*. s. 1 (Ocak 2002): 106-121.
- _____. *Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- _____. *Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- _____. *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Bolay, S. Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara: Kültür Bak. Yayınları, 1976.
- Carr, Edward H. *Tarih Nedir?*. çev. Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları, 1987.
- Collingwood, R. G. *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*. çev. Erol Özvar. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- _____. *Tarih Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Corbin, Henry. *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitab al-Masha'ir)*. (Introduction et traduction de Henry Corbin). Tahran: Maisonneuve, 1988.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Ta'rîfât*. Tahran: Nâsır Hüsrev, 1370.
- Çağrıçı, Mustafa. “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994: 300-309.
- Çaksu, Ali. “Causality in History: Ibn Khaldun’s and Hegel’s Transformation of Aristotelian Causes”. Doktora Tezi. Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Kuala Lumpur, 1999.
- _____. “İbn Haldun ve Hegel’de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek”. *Divân: İlmî Araştırmalar*. c. 7. s. 12 (2002/1): 51-94.
- Dağ, Mehmet. “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. XIX (1973): 97-116.
- _____. “The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Bağdadi with Special Reference to His Concept of Time”. Doktora Tezi. University of Durham, 1970.
- _____. “Yunan ve İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*. s. 2 (1975): 71-89.
- Davutoğlu, Ahmet. “Medeniyetlerin Ben-İdraki”. *Divân: İlmî Araştırmalar*. c. 2, s. 3 (1997/1): 1-53.
- Dehkânî, Rıza. *Zaman der Endişê Molla Sadrâ ve Heidegger*. Tahran: Pijuheşgâh-ı Ferheng, Hüner ve İrtibatât, 1394.

- Demirci, Mehmet. “Hakikat-i Muhammediyye”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c. 15. İstanbul: TDV Yayınları, 1997: 179-180.
- Dinanî, Gholam Huseyin İbrahim. *Muamma-yı Zaman ve Hudûs-ı Cihân*. Tahran: Muessese-ı Pijuheşi-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2014.
- Doru, Mehmet Nesim. “Mîr Dâmâd’ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ’ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü”. *Felsefe Dünyası*. s. 56 (2012/2): 249-273.
- Durusoy, Ali. “Hareket”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997: 121-123.
- Durî, Abdulaziz. *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*. çev., L. I. Conrad. Princeton: NJ: Princeton University Press, 1983.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufî Hermenötik: İbn Arabî’nin Yorum Felsefesi*. çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Ekberyan, Rıza Ekberyan. “Tebyin-ı Vücûdiy-ı Zaman der Felsefê Sadrü’l Mütellihîn”. *Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ*. Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1380/2001, I: 369-388.
- Endişe, Ali. “Zaman, Bûd-ı Çarom”, *Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ*. Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1380/2001, IV: 479-485.
- Erbilî, Muhammed Emin. *Tenvir’ul-Kulûb*. Kahire: 1372.
- Evkuran, Mehmet. “Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine”. *Milel ve Nihal*, c. 4. s. 3 (2007): 31-68.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kendini Aramak*. İstanbul: Papersense Yayınları. 2016.
- Fazlur Rahman. “Mîr Dâmâd’ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran’da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı”. çev. M. Nesim Doru. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 27 (2012): 231-246.
- _____, *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany: State University of New York, 1975.
- Gadamer, Hans G. "Tarih Bilinci Sorunu". *Toplum Bilimlerde Yorumcu Yaklaşım*. çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.
- Garett, Brian. *Personel Identity and Self-Consciousness*. Londra: Routledge, 1998.
- Gareviyân, Muhsin. *İslâm Felsefesine Giriş*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- Gazzâlî. *Tehâfütü’l-felasife*. thk. Süleyman Dünya. Tahran: Şems-i Tebrizî, 1382/2003.

- Gökberk, Macit. *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Güler, İlhami. "İslâm Toplumlarında Tarih Bilinci Neden Zayıf?", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*. c. 10. s. 21 (2001): 86-110.
- Hacı Yusuf, Muhammed. *İbnü'l-Arabî: Zaman ve Kozmoloji*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2016.
- Hamanei, Seyyid Muhammed. *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Denge Yayınları, 2006.
- _____, "Time, Temporal and Temporality". *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*. ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Springer, 2007: 129-136.
- Hawking, Stephen, Leonard Mlodinow. *Zamanın Daha Kısa Tarihi*. çev. Selma Ögünç. İstanbul: Doğan Kitap, 2017.
- Heinämaa, Sara. Lähdenmäki, Vili. Remes, Pauliina. *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Netherlands: Springer Verlag, 2007.
- Herfeh, Shirzad Peik. "A Description and Analysis of the Concept of 'Time' in Mulla Sadra's Transcendent Wisdom (al-Hikma al-Muta'liye) Based on His Doctrine of 'Trans-Substantial Motion' (Haraka Jawhariyya)". *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. Konya: 2015: 209-218.
- Hegel, G.W. Friedericch. *Tarihte Akıl*. çev. Önay Sözer. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.
- _____, *The Phenomonology of Mind*. çev. J. B. Ballie. Londra: Gerorge Allen and Unwin Ltd., 1964.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takyettin Mengüşoğlu. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2007.
- Herakleitos, *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Hesiodos, *Theogony*. ed. M. L. West. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Husserl, Edmund. "İçsel Zaman Bilinci". çev. Doğan Şahiner. *Cogito*, s. 11 (1997): 17-28.
- Izutsu, Toshihiko. "Mîr Dâmâd ve Metafizikiği". çev. M. Nesim Doru. *Eskiye*. s. 30 (Bahar 2015), 175-184.

_____. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

İbn Miskeveyh. *Tecaribü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Himem*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, I/3-4.

_____. *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîrû'l-'Arak -Kitâbü't-Tahâre ve Tahâretü'n-Nefs*. thk. İmâd el-Hilâlî. Beyrut: Menşurâtî'l-Cemel, 2011.

İbn Rüşd. *Faslu'l-makâl*. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1986.

İbn Sînâ. *El-hudûd*. Kahire: el- Hey'etü'l-Misriyye, 1989.

_____. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. (Nasiruddin et-Tûsî'nin Şerhli Metni) Kum: Neşrü'l-Belağ, 1375/1996.

_____. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. tsh. A. Nûrânî. Tahran: Muessese-i Mütâlâ'ât-i İslâmî, 1363/1984.

_____. *el-Mübâhasât*. ed. Muhsin Bîdâfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1371/1992.

_____. *eş-Şifâ, el-Mantık (el-Makulât)*. thk. Said Zayed. Kahire: Mektebetü Ayetullah el-Mer'âşî, 1404.

_____. *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*. thk. Said Zayed. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Merâşî, 1404.

_____. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1404.

İbnü'l Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Hamza Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

_____. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İhvân-ı Safâ. *Resâilu İhvân-ı Safâ*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1957.

İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Jambet, Christian. *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra*. çev. Jeff Fort. New York: Zone Books, 2006.

Kadivar, Mohsen. "Tahlil ve Nakd-ı Mewhum Buden-ı Zaman". *Name-ı Mufîd*. s. 90 (Zemistan 1396/2017): 65-78.

Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak. Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

_____. "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş". *Divân, Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*. c. 15. s. 29 (2010/2): 1-61.

- _____. "From the Temporal Time to the Eternal Now: Ibn al-‘Arabi and Mulla Sadra on Time". *Journal of Religious Thought*. A quarterly of Shiraz University, n. 19 (Yaz 2006): 3-32.
- _____. *Barbar, Modern, Medeni*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- _____. "Will, Necessity and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition". *Creation and the God of Abraham*. ed. David Burrell, Janet Soskice and Carlo Cogliati. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- _____. "Mulla Sadra's Theory of Substantial Movement: An Analytical Survey of the Relevant Sections of his al-Asfar". Yüksek Lisans Tezi. The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, 1995.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Norman Kemp Smith. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- _____. "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View". *Kant on History*. ed. Lewis White Beck. New York: Macmillan Publishing Company, 1963.
- _____. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Karaman, Hüseyin. "Ebu Bekir er-Razî'nin "Beş Ezeli İlke" Anlayışının Kaynağı Problemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s. 28 (2005/1): 75-91.
- Kâtibî, Necmüddîn. *er-Risaletü's-şemsiyye*. thk. Muhsin Bidarfer. Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1382/2003.
- Karlığa, Bekir. "İbn Rüşd" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999: 257-288.
- Kavşut, Muhammet Sait. "El-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Kelâmî-Felsefî Düşüncesi". Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Kaya, Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik Yayınları, 201.
- Kaya, Mahmut. "Vücûd". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c. 43:139-140, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kayapınar, Akif. "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. İbn Haldun Özel Sayısı. c. 1. s. 15 (2006): 83-114.
- Kayserî, Davûd. *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*. (Mukaddime), thk. S. Celaleddin Aştîyânî. Tahran: Şirket-ı İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1375/1996.
- Kılıç, Muhammed Fatih. "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*. c.1/2 (2011): 105-132.

- _____. “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. c. 15. s. 28 (2010/1): 115-134.
- Kılıç, Sadık. “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”. *I. Kur’ân Sempozyumu*, Ankara: 1994: 87-98.
- Kindî. “Kitab fi’l felsefeti’l ûlâ”. “*Resâilü’l Kindî el-felsefiyye*”. thk. Muhammed Ebu Ride. Kahire: Daru’l Fikru’l Arabî, 1950.
- Konuk, Ahmet Avni. *Füs’usu’l-Hikem Tercüme Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Nedim Tan, Ercan Alkan. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. çev. Suat Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Kristensen, Arthur Emanuel. *Mazdaperesti Der İran-i Kadîm*. çev. Zebihullah Safa. Tahran: İntişârât-i Hirmend, 1388.
- Kurbanî, Kudretullah. Mebde’ ve Meâd-ı İnsan der Purtûv-ı Hareket-i Cevherî Molla Sadrâ”. *Fasılname-ı İlmî, Pijuheşgâh-i Danişgâh-ı Kum*. c. 8. s. 2 (Kış, 1385/2006): 67-88.
- Kutluer, İlhan. “Zaman”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013: 111-114.
- _____. “İlîyet”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000: 120-121.
- Leaman, Oliver. *İslâm Felsefesi: Giriş*. çev. Şamil Öçal. İstanbul: Hece Yayınları, 2014.
- Livingston, Paul M., *Philosophical History and the Problem of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press: 2004.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Ara Yayınları, 1992.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Marciniak, Vwadek P. *Towards a History of Consciousness: Space, Time, and Death*. New York: Peter Lang, 2006.
- Meçin, Mahmut. “Molla Sadrâ’da Meâd Problemi”. *Artuklu Akademi*. c.1, s. 1 (2014): 159-182.
- _____. “Sadrâ’da Ölüm Sonrası Hayat”. *Yüksel Lisans Tezi*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Meçin, Mehmet Mekin. “Zerdüştiliğin Temel Öğretileri”. *Doktora Tezi*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

- Mir Dâmâd. “el-İmazât”. *Musannefât-ı Mir Dâmâd*. thk. Abdullah Nurânî. Tahran: İntişârât-ı Encümen-ı Asâr ve Mefâhir-ı Ferheng, 1381/2002.
- _____. *Kabâsât*. thk. Mehdi Muhakkik vd. Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1367.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetu 'l-müteâliye fi esfârî'l-aklîyyeti'l-erbaâ (Esfâr)*. Beyrut: Dar-ı İhya-ut-Turas, 1981.
- _____. “Asaletu Ca‘li’l-vucûd”. *Mecmuây-ı resâili felsefi-yi Sadr el-Müteellihîn*. thk. Hamit Naci İsfahanî. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1375/1996.
- _____. “el-Varîdatu’l-kalbiyye fi ma‘rifeti’r-rubûbiyye”. *Mecmuâtü’r-resâil et-tis’ê*. Tahran: Mektebetü’n-Nur, 1302/1923.
- _____. “Evcibetu’l-mesaîl el-Gilânî”. *Mecmuâ-i Resâil-i Felsefi-yi Sadrü’l-Müteellihîn*. thk. Hamid Naci İsfahanî. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1375/1996.
- _____. “Halku’l A‘mâl Cebr ve İhtiyâr”. çev. Sadi Yılmaz. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD)*. c. 5. s. 9 (2017/1): 279-287.
- _____. “İksirü’l-arifîn”. *Mecmuâtü’r-resâil et-tis’ê*. Tahran: Mektebetü’n-Nur, 1302/1923.
- _____. “Risaletu fi’l-kaza ve’l-kader”. *Mecmuâtü’r-resâil et-tis’ê*. Tahran: Mektebetü’n-Nur. 1302/1923.
- _____. *el-Arşîyye*. thk. Gulam Huseyn Ahenî. Tahran: İntişârât-ı Mevla, 1361/1982.
- _____. *el-Mebde’ ve’l-meâd*. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1354/1975.
- _____. *el-Mezâhiru’l-ilâhiyye*. Tahran: Bunyâd-ı Hikmet- i Sadrâ, 1387/2008.
- _____. *Esrâru’l-âyât*. thk. Muhammed Hacevî. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe, 1360/1981.
- _____. *et-Ta‘likatu alâ Şerh-ı Hikmetü’l-İşrâk*. thk. Hüseyin Ziyâî. California: Mazda Pub., 2010.
- _____. *et-Tasavvur ve’t-Tasdik*. Kum: İntişarat-ı Bidar, 1371/1992.
- _____. *Hâşiyetü alâ İlâhiyâtu’s-Şifâ*. Kum: İntişârât-ı Bîdar.
- _____. *Hudûsu’l-âlem*. thk. Seyid Hüseyin Museviyân. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1366/1987.
- _____. *el-Meşâ‘ir*. ed. Henry Corbin. Tahran: Kitaphane-i Tahûrî, 1363/1984.
- _____. *Mefâtihi’l-gayb*. thk. Muhammed Hacevî. Tahran: Muessese-i Tahkikât-ı Ferhengî, 1363/1984.

- _____. *Risaletu fi'l-hudûs*. thk. Seyyid Hüseyin Museviyân. Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1378/1999.
- _____. *Şerhu'l-hidayetu'l-Esirîyye*. thk. Muhammed Mustafa Foladkâr. Beyrut: Müessesetü't Tarihü'l Arabî, 1422.
- _____. *Şevâhidu'r-rubûbiyye*. thk. S. Celaleddin Aştîyanî. Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360/1981.
- _____. *Tefsirü'l-Kurani'l-Kerim*. Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1366/1987.
- _____. *Zâdü'l-müsafîr*. Kum: Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 2003.
- Muslih, Ali Esger. “Meselê Zeman der Nezerê Molla Sadrâ ve Kayserî”. *Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ*. Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1380/2001, IV: 465-478.
- Mutahharî, Murtaza. *Felsefe Dersleri 1*. çev. Ahmet Çelik. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- _____. *Hareket ve Zaman der Felsefê İslâm*. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1371/1992.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- _____. “Existence (wujûd) and Quiddity (mahîyyah) in Islamic Philosophy”. *International Philosophical Quarterly*. c. 29, s. 4 (Aralık 1989):409-428.
- _____. “Sadrüddin Şirâzî (Molla Sadrâ)”. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. c. III. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- _____. “Sadr al-Din Shirazi Mulla Sadrâ”. c. II. “*A History of Muslim Philosophy*”. ed. M.M. Sharif. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963.
- _____. “Teâlîm-i Sadrâ”. *Felsefetu Sadrü'l-Müteellihîn eş-Şirâzî el-Mebânî ve'l-Mütemerkizât*. çev. Amad Bezî, Beyrut: Darü'l-maârif al-hikemîyye, 2008.
- _____. *Makaleler II*. çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- _____. *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Necefîefra, Mehdi, “Zeman ve Hesti ez Didgâh-ı Molla Sadrâ”, *Hiredname*, s. 40, (Tâbistan, 1989): 30-44.
- _____. *Hareket ve Zaman der Felsefê*. Tahran: İntişârât-ı Ruzenê, 1382/2003.
- Nûvidî, Muhammed Ali. “İrtibât-ı Meyan-ı Hareket ve Kemâl ve Tatbîk-i an ba Felsefê Tarih-i Hegel”. *Mecmua-ı Makalât-ı Nümâyiş-i Cihânî-yi Hakîm Molla Sadrâ*. Tahran: 1999, IV: 487-496.
- Oktav, Cenker ve Osman Caner Taslaman. “Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri”. *Kader*. c. 15. s. 3 (2017): 718-742

Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2016.

Parıldar, Sümeyye. “Intentionality in Mulla Şadrâ”. Doktora Tezi. University of Exeter, IAIS Islamic Philosophy, 2014.

_____. “Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti”. *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İstanbul: İlem Yayınları, 2019: 451-463.

Pirinç, Ahmet. “İslâm Düşüncesinde Zihni Varlık (Vucud-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirmesi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s. 2 (2014): 131-162.

Platon. *Timaeus*. çev. E. Güney. L. Ay. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Ramin, Ferah. “Mebânî Sadrü’l Müteellih el-Felsefiyye”. *Felsefetu Sadrü’l-Müteellihîn eş-Şirâzî el-Mebânî ve’l-Mütemerkizât*. Beyrut: Darü’l-maârif al-hikemîyye, 2008.

Razî, Ebu Bekir. “Ebu Bekir er-Razî ile Ebu Hatim er-Razî arasında geçen tartışma”. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisu’l-meşrikiyye*. Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1411.

Reichenbach, Hans. *The Direction of Time*. Berkeley: University of California Press, 1971.

Rizvî, Sajjad H. *Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being*. Londra: Routledge, 2009.

_____. “Time and Creation: The Contribution of Some Safavid Philosophies”. *RPF (Revista Portuguesa de Filosofia)*. n. 62 (2006): 713-737.

_____. “Molla Sadra Şirazi”. *Encyclopedia Iranica*.
<http://www.iranicaonline.org/articles/molla-sadra-sirazi>.

Rosenthal, Franz. *History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Rustom, Muhammed. *Merhametin Zaferi, Molla Sadrâ’da Felsefe ve Kutsal Kitap*. çev. Zeynep Hafsa Orhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.

Salavâtî, Abdullah. “Tahavvul-i Tarihi-yi İnsan Nezd-i Molla Sadrâ”. *Du Fasilname-yi Felsefê Şinaht (Knowledge)*. s. 63/1 (1389/2010): 1-14.

Sebzevârî, Hâdî. *Şerh-ı Manzume*. thk. Hasan Zâde Amûlî, Mesud Talibî. Tahran: Neşr-ı Nâb, 1369/1990.

_____. *Şerhu Esfârü’l-erbaa*. Beyrut: Dar-ı İhya-ut-Turas, 1981.

- Seccadî, Seyyid Cafer. *Ferheng-i Istilâhât-ı Felsefî-yi Molla Sadrâ*. Tahran: Vezâret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, 1379/2000.
- Sıddıkî, Abdülhamid, İmadüddin Halil. *Tarihin Yorumu*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978.
- Sıddıkî, B. H. “Miskawayh on the Purposes of Historiography”. *The Muslim World*. 61 (1971): 1-72.
- Sözen, Kemal. “Ebu’l Berekât El-Bağdadî’nin Zaman Teorisi”. *Dinî Araştırmalar*. c. IV. s.10 (2001): 161-186.
- Sunar, Cavit. “Parmenides ve Varlık Felsefesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. 19. s. 1 (1971): 17-27.
- Surûş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Sühreverdî. “Hikmetü’l-İşrâk”. *Mecmuâ-ı Musanefât-ı Şeyh-i İşrâk*. c. II. ed. Henry Corbin. Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkulî Habibi. Tahran: İntişarat-ı Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375/1996.
- _____. *el-Meşari‘ ve’l-Mutârahât*, *Mecmuâ-ı Musanefât-ı Şeyh-i İşrâk*. c. I.ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkulî Habibi. Tahran: İntişarat-ı Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375/1996.
- _____. *Kitabü’t-Telvîhâtü’l-levhiyye ve’l-arşîyye; Mecmuâ-ı Musanefât Şeyh-i İşrâk*. c. I ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkulî Habibi. Tahran: İntişarat-ı Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375/1996.
- Swinburne, Richard. “Personal Identity: The Dualist Theory”, *Personal Identity*. ed. Sydney Shoemaker, Richard Swinburne. Basil: Blacwell, 1984.
- Şulul, Kasım. *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. “Sadrüddin Muhammed bin İbrahim eş-Şirâzî Mecdü’l Felsefeti fi’l-kerni Hadî Eşer el-Hicriyye”. *Felsefetu Sadri’l-Müteellihîn eş-Şirâzî el- Mebânî ve’l-Mütemerkizât*. Beyrut: Darü’l-maârif al-hikemiye, 2008.
- _____. *Şerhu Esfârü’l-erbaa*. Beyrut: Dar-ı Ehya-ut-Turas, 1981.
- Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008.
- Tehânevî. *Keşşâfu İstilâhâtı’l-Fünûn*. Beyrut: trhsz.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü’t-Tirmizî*. thk. İzzüddîn Dallî, İmâdü’t-Tayyâr, Yâsir Hasan. Şam: Müessesetü’r-Risâle, 2011.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

- Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998: 304-309.
- _____. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*. Ankara: DİB Yayınları, 1998.
- Toynbee, Arnold. *A Study of History*. Abridgements of Volumes I-VI by D. C. Somervell. Londra: Oxford University Press, 1956.
- Turetzky, Philip. *Time*. New York: Routledge, 2000.
- Tûsî, Nasıruddin. *Esasu'l-İktibâs*. thk. Müderris Redevî. Tahran: Danışgâh-ı Tahran, 1368.
- Türker, Ömer. “İdrak Eden Öznenin Sürekliliği Sorunu: Tarih Bizim Neyimiz Olur?”. *Sabah Ülkesi*. s. 60 (Temmuz 2019): 35-37.
- Ubûdiyyet, Abdurresul. *Deramedî bî Nizam-ı Hikmet-i Sadrâî*. Tahran: Sazıman-ı Mutalâa ve Tedvîn-ı Kütüb-ı Ulûm-ı İnsanî Danışgâhha, 1394/2015.
- Ural, Şafak. “Tarih Yazıcılığından Tarih Yapıcılığına, (“Zaman” Kavramının Kültürel İşlevi)”. *Keşf-i Kadîmden Vaz'ı Cedîde: İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*. ed. İbrahim Özcoşar vd. İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Acbü'z-zeneb”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988: 319-320.
- Yezdî, Muhammed Takî Misbah. *Amuzeş-ı Felsefê*. Tahran: Sazıman-ı Tebliğât-ı İslâmî, 1394/2015.
- Yıldız, Mustafa. “İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı”. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. s. 10 (2010 Güz): 25-55.
- Yiğit, Fevzi. *Hikmet ve İllet: Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Doğum Yeri ve Yılı : Silvan, 1981

Öğrenim Durumu :

Lisans: Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Adapazarı

Yüksek Lisans: İnönü Üniv. S.B.E. Felsefe ve Din Bilimleri, Malatya

Yaptığı Görevler

Öğretmen – Okul Müdürlüğü, Milli Eğitim Bakanlığı (2005 - 2019)

Yabancı Dil Bilgisi

İngilizce - YDS : 77,50

Farsça - YDS : 78,75

Arapça - YÖKDİL: 72,50

Yayınları

Uluslararası ve Ulusal Hakemli Dergilerde Yayımlanan Makaleleri

1. “Molla Sadrâ’da Meâd Problemi”, *Artuklu Akademi*, c. 1, s. 1 (2014): 159-182.
2. “İhvân-ı Safâ’da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16, s. 1 (2014): 427-458.
3. “Sühreverdî’nin Tanrı Tasavvuru”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, s. 31 (2015): 49-70.
4. “Molla Sadrâ’nın Hudûs Yorumu” *Kader, Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt. XVII, s.2 (2019/2).

Katıldığı Uluslararası Sempozyum, Kongre vs.

1. “Molla Sadrâ’da Varlığın Bir Boyutu Olarak Zaman” *Uluslararası Dil, Düşünce ve Din Kongresi*, Artuklu Üniversitesi, **Mardin**, 8-10 Kasım 2018.
2. “İslam Düşüncesinde Felsefe-Tasavvuf Yakınlaşmasına İbnü’l-Arabî’nin Etkisi: Molla Sadrâ Örneği”, *Uluslararası İbnü’l-Arabî Sempozyumu*, İnönü Üniversitesi, **Malatya**, 15-16 Kasım, 2018.
3. “Medeniyetleri Tahrip Eden Bir Düşünce Olarak Irkçılık: Ahlak Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme”, *İslam ve Yorum III - Uluslararası Sempozyum*- İnönü Üniversitesi, **Malatya**, 11-12 Nisan 2019.

Katıldığı Bilimsel Toplantı ve Çalıştay

1. “Sühreverdî Şarihlerinden Hasan el-Kürdî ve Heyakilü’n-nur Şerhi” *Mardin İşrak Günleri III, Uluslararası Osmanlı ve İran’da İşrak Geleneği Çalıştayı*, Artuklu Üniversitesi, **Mardin**, 6-8 Mart 2017.