

Allâme Tabâtabâî'nin Anlatımından Molla Sadra'nın Hayatı ve Felsefî Yöntemi

Allâme S. Hüseyin Tabâtabâî

Genel Hatlarıyla Molla Sadra'nın Yaşam Öyküsü

Halk arasında “Molla Sadra”, ilim ehli ve Hikmet-i Müteâliye ekolünün öğrencileri arasında ise “Sadru'l-Müteellihîn” olarak bilinen Sadrüddîn Şîrâzî, Şîraz'ın meşhur soylu ailelerinden birine müntesipti. Görünüşe göre şahsına münhasır bir zat olan babası da Şîraz'ın eşrafından olup zamanın hükümdarının yanında vezirlik görevinde bulunan Mirza İbrahim Şîrazî idi.

Sadru'l-Müteellihîn hicrî 979 / 1571 yılında Şîraz'da dünyaya gelmiştir. Henüz küçük yaşta iken babasıyla birlikte ilim tahsiline başlamış, onun vefatından sonra tahsilini ve bilgilerini tamamlamak/ilerletmek için dönemin Safevî hükümdarlarının başkenti ve aynı zamanda bir ilim merkezi olan İsfahan'a yolculuk etmiş; aklî ve naklî ilimleri burada öğrenmiştir.

Aklî ilimleri zamanın “Mir Damad” olarak bilinen meşhur filozofu Seyyid Muhammed Bâkır'ın (v. 1040 / 1630) yanında tekmil etmiş; naklî ilimlerde de dönemin ender ve seçkin şahsiyetlerinden (iftihar vesilelerinden) biri olan Şeyh Bahâüddîn Muhammed Âmilî'den ders almıştır.

Tahsilini tamamladıktan sonra oradan ayrılarak Kum şehrine doğru yola çıkmış, buraya bağlı köylerden biri olan Kehek'te uzlete çekilmiş ve dış dünyadakilere/dış dünyaya kapılarını tamamen kapatmıştır. Uzlette uzun yıllar süren mücahedelerin, riyazetlerin, nefis tasfiyesinin (tezkiye) ve meşakkatlerin ardından âlem-i kudse kapı aralayabilmiş; tefekkür ve istidlâl yoluyla ulaştığı ilmî hakikatleri nurî mükâşefelerle müşahade etmiştir (büyük kitabı *Esfâr*'ın önsözünde de işaret ettiği gibi).

Riyazetlerinin ve mücahedelerinin meyvelerini devşirebilecek dereceye geldikten sonra telif ve kendi özel felsefî ekolünün tesisine yönelmiş; ömrünün sonuna dek telif ve talimle meşgul olmuştur.

Hayatı boyunca takvalı, sakınan ve [inandığı değerlere] bağlı bir şahsiyet olarak yaşamıştır. Yaşadığı süre zarfında İmamların kabirlerini defalarca kez ziyaret etmiş; Allah'ın evine (Kâbe) yürüyerek yedi kez yolculuk etmiştir. Hicrî 1050 / 1640 yılına tesadüf eden yedinci ziyaretinde dönüş yolundayken Basra'da vefat etmiş ve oracıkta sırlanmıştır.

Sadru'l-Müteellihîn'in Hayatının Muhtelif Dönemleri

Önceki bölümden de anlaşıldığı üzere Sadru'l-Müteellihîn'in ilmî hayatı üç belirgin döneme ayrılmaktadır:

1. Tamamen rasyonel düşünme yöntemini takip ettiği ve [bunun yanı sıra] filozofların, mütefekkirlerin görüş ve düşüncelerini araştırmakla, nazar ehli seleflerini ve çağdaşlarını izlemekle meşgul olduğu eğitim ve tahsil dönemi.
2. Bir taraftan ibadet ve zühde diğer taraftan keşf ve şuhûda yöneldiği nefsanî riyazetler ve mücahedeler dönemi.
3. Geçmiş iki devrenin mahsulü mesabesindeki telif, talim ve eğitim dönemi.

Sadru'l-Müteellihîn'in Düşünsel Materyalleri

Sadru'l-Müteellihîn'in sözlerinden de anlaşılacağı gibi o ilmî hayatının birinci evresinin son demlerinde özellikle ilâhî felsefedeki ilmî hakikatlere ulaşmanın yolunu Meşşâîlerin ilmî seyirlerine mahsus olan kuru ve boş bir tefekküre değil, genel felsefî düşüncelerin özünü ve temelini teşkil eden insanî şuur ve idrake dayandırmak gerektiğini kavramıştı. Çünkü [Meşşâîlikte] “düşünce” adındaki/mesabesindeki *sonuç* mantıksal kıyaslar yoluyla elde edilirken “keşf, şuhûd ve vecd” gibi diğer örnekler dışlanmaktaydı.

Aynı şekilde kıyasî düşünceler içinde öyle şeylere rastlanır ki, insan onların isabetliliğinden ve gerçekçiliğinden asla şüpheye kapılmaz. Aynı şekilde keşf, şuhûd ve vahiy hakkında da aynı özelliklere şahit olunur.

Diğer bir deyişle insanın gerçekçiliği bilimsel delillerle ortaya çıkarıldıktan ve tartışılmaz algılarının dışsal [bir nitelikte] olup dışsal gerçekliği anlattıkları bir kez ispatlandıktan sonra artık yakînî burhan ile kesin keşif arasında bir fark kalmamaktadır. Oysa kesin keşfi müşahade yoluyla elde edilen hakikatler (de) insanın kıyasî düşünme yoluyla nasiplendiği hakikatler gibidirler.

Yine yakînî burhan vahyin doğruluğunu ve sübutunu teyit ettikten sonra, artık mebde ve meâdın (başlangıç) hakikatlerini açıklayan gerçek dinin materyalleri ile burhanların ve keşiflerin delâlet ettikleri [gerçeklikler] arasında bir fark kalmayacaktır.

Sadru'l-Müteellihîn bu zihinsel uyanış/farkındalık ve aktarımın etkisiyle/bir sonucu olarak ilmî ve felsefî araştırmalarının odağını akıl, keşif ve şer' arasındaki tahkikler üzerinde yoğunlaştırdı. Teolojinin hakikatlerini keşfederken burhanî öncüllerden, keşfi içeriklerden ve kat'î dinî materyallerden faydalanmıştır. Her ne kadar bu görüşün kaynağına/

kökenine Muallim-i Sâni Ebû Nasr Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın, Şeyh İsrâk'ın, Şemsüddîn Tûrke'nin ve Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin sözlerinde de rastlanıyor olsa da, bu hedefi tam olarak yerine getirme tevfikine erişen sadece Sadru'l-Müteellihîn olmuştur.

Sadru'l-Müteellihîn'in Felsefî Yöntemi

Dinî hakikatlerin ve keşfi (keşfe dayalı) meselelerin tam olarak incelenip kıyasî burhanlara uyarlanmaları Sadru'l-Müteellihîn'e birçok yeni öncül ve içerik/materyal sağlamış; felsefî tahkikleri genişletmek, yeni içerikleri köklendirmek, birtakım konuları keşfetmek, yeni ve derin nazariyeler sunmak için birçok fırsat/îmkân yaratmıştır. Öyle ki bunlar boş bir tefekkürle çözümlenmesi mümkün olmayan meselelerdi.

Bu, Sadru'l-Müteellihîn'in felsefî ekolünde felsefenin eski ve yıpranmış ruhuna yeni bir ruh üfleyerek onu başka bir çehreye büründürmek ve felsefî bahislere kayda değer miktarda [yeni konular, boyutlar] eklemek/kazandırmak ameliyesiydi.

Sadru'l-Müteellihîn, felsefesini vücûdun asıl oluşuyla ve akabinde vücûdun dereceliliğiyle (teşkil) ile başlatmıştır. Bundan sonrasında bu fennin konularının/problematiklerinin her birinde bu iki nazariyeden burhanî bir yardım almış, meselelerin temellerini bunlara dayandırmıştır.

Birinci meseleye atfen, bizler sofistlere ve septiklere karşılık varlığı (vücûd) ve gerçekliği kabul ediyor, şeylerin mahiyetlerinin olduğunu ispatlıyor, her bir dışsal türün türsel bir mahiyetinin ve varlığının olduğunu kavırıyoruz. Ancak bir şeyin hakikatinin dış dünyada birden fazla olmadığını dikkate alarak bu dışsal dünyada iki nitelikten birinin ("mahiyet" ya da "vücûd") asıl olduğuna, diğerinin ise onun arazında sabit olacağına inanıyoruz.

Aklî şeylerin mahiyetini ve varlığını birbirinden ayrı farz etmektedir. Mahiyeti "haddi zatında" vücûd ve ademe eşit nispette bilirken, vücûdu tahakkukun ve varlığın kendisi olarak telakki etmektedir. Dolayısıyla burada vücûdu asıl ve gerçekliğin kendisi olarak, mahiyeti ise zihinsel bir gösterge/sembol ve varlığın tasavvurî bir zuhuru olarak karar kılar. Gerçekte mahiyet, aklın vücûdî sınırlılıkları müşahade etmesinin bir sonucu olarak, mezkûr sınırları soyutlayıp tasavvur etmesiyle çıkarsadığı aklî bir sınırı ifade eder. Örneğin insan yokluk (adem) karşısında konumlanmış nesnel bir varlık ve dışsal bir gerçekliktir. Aklî her şeyin –örneğin insanın– hakikatinin, kendisi dışındaki şeylerin hakikatine sahip, ama aynı zamanda onların aynısı olmadığını müşahade ederek "insan" ve "düşünen/konuşan hayvan" kavramlarını –insan için– türsel bir mahiyet ve sınır olarak belirler. İkinci mesele olan "vücûdun dereceliliği" gerçekte iki meseleye ayrılmaktadır. Bu durum müteallikin asaletinin (asloluğunun) kendisiyle olduğu şeylerin mevcudiyetinin onun arazında tahakkuk ettiğini ve tüm şeylerde, –kısacası– varlıkların genelinde bir türün ve bir hakikatin olduğunu açıklar. Öyle ki asalet ve gerçeklik ona aittir. Bunun dışında varsayılan her şey boş/anlamsız ve geçersiz olacaktır. Nitekim dışsal varlıklarda illiyet-maluliyet, vahdet-kesret, kuvve-fiil, öncelik-sonralık (takaddüm ve taahhür) vd. bakımından gözlemlenen farklılıklar gerçek durumlardır/olgulardır. Bu ihtilafların

hepsi vücûda dönmekte ve vücûdun odağında yer almaktadırlar. Neticede vücûd tek bir hakikat olup, tüm bunlar onun zatına hiçbir ek(leme) olmaksızın eklenmiştir. Yani o, içinde/kendisinde bir varlığın başka bir varlıkla vücûdda müşterek olduğu ve/fakat aynı zamanda bu şeyde (yani vücûdda) birbirinden farklı olduğu, ayrıştığı hakikattir.

Sadru'l-Müteellihîn bu hakikati zahir hasebiyle kuvvet ve zayıflık bakımından [ci-simleri farklı derecelerde] aydınlatan ve ortaya çıkışıyla birlikte onları duyu için görünür kılan fiziksel ışığa benzetmiştir. Duyularımıza kuvvet ve zayıflık bakımından farklı [mer-tebelerdeki] ışıklarla görünen bu farklılık, zayıf ışığın karanlık ve aydınlığın bir birleşimi olmasından kaynaklanmamaktadır. Zira karanlık ademî bir olgudur ve zayıf ışığa bir cüz teşkil edebilecek varlıktan yoksundur. Bu aynı zamanda zayıf ışığın, ışığın eksik bir anla-mına sahip olmasından da (ya da kuvvetli ışığın, ışığın hakikati hasebiyle başka bir şeye eklenmesi veya ışığını bu yolla artırmasından da) kaynaklanmamıştır. Aksine zayıf ışığın hakikatinde var olan “ışık olma” anlamı/hususiyeti zayıftır. Ve o, özel bir sınır ve mertebede yer alan ışıktır. Kuvvetli ışığın gücü ise onun belli bir mertebede (kuvvetli bir) “ışık olma”sına [ışık olma niteliğine] dönmektedir. Sonuç itibarıyla ışığın mezkûr iki mertebesi ışığın anlamında birbiriyle ortak iken, yine aynı anlamda (ışık olmak noktasında) birbir-lerinden ayrılmaktadırlar.

Vücûdun mertebeleri kuvvet-zayıflık ve kemâl-noksanlık bakımından farklı derecelere sahiptir. Vücûdun en yüce derecesi –salt kemâl olan, hiçbir noksanlığı ve sınırı bulunmayan ve saf fiiliyet olan– Vâcib'in (Zorunlu Varlık) mertebesidir. En aşağı derecesi ise her bakımdan noksan, bilkuvve ve sahip olduğu tek fiiliyetin kuvvenin fiiliyeti olduğu *madde-i ûlâ (ilk madde)*dır. Vücûd silsilesinin iki uç noktasında yer alan bu iki varlık arasında –aklın nazarıyla– kemâl ve noksanlıktan, kuvve ve fiiliyetten müteşekkil mertebeler yer almaktadır. Yükseğe çıktıkça fiiliyet ve kemâl artarken, aşağı indikçe de noksanlık ve kuvve artar.

Sözünü ettiğimiz bu anlam, ıstılahî açıdan hakikatin teşkiki birliği olarak adlandırılmaktadır. Bu üç temel nazariyenin sübutu (vücûdun hakikatinin asıl, bir (vahid) ve dereceli oluşu) varlık âleminin tasavvurunu içinde bulunduğu tüm derecelerle birlikte tamamen değiştirmektedir. Filozofa göre, ilk etapta varlık âleminin birbiriyle aslî bir bağlantısı olmayan, birbirine yabancı ve biri diğerinden ayrı, süreksiz bir mahiyetler (özler) zincirinden oluştuğu şeklindeki [yanlış] düşünce tamamen ortadan kalkmış, bunun yerine vücûdun nurî hakikati zuhur etmiştir. Öyle ki o, vahdet niteliğiyle; gönderme, mutlak olma ve kuşatma gibi özellikleriyle vüsat bulmuş, farklı dereceler ve mertebelerle –ki kemâlin ihtilafında (farklılığında) birleşen– zuhur etmiştir. Bunlar birbirlerinden farklı olmakla birlikte, birbirleriyle bağlantılıdır da.

Varlık âlemi metaforik açıdan sonsuz bir ışık ortamı gibidir. Öyle ki mezkûr ışığın odağı kendi sonsuz gücüyle, bu ortamın kalbinde (merkezinde) zaman ve mekânla ilişkisiz bir biçimde yer almış ve ışıklarını sürekli olarak aksettirmiştir. Kendi konumlarında yer alan bu akisler, söz konusu merkeze yakınlık ve uzaklıkları nispetinde farklı mertebeler, hükümler ve etkilerle zuhur etmişlerdir. İşte buradan, varlık âleminin mevcudatından olan bu felsefenin, dünyanın birbirinden ayrı ve dağınık bir dizi mahiyetten oluştuğunu

varsayan, her bir olguya bağımsız bir gözle/bakış açısıyla bakan diğer felsefelerden –konunun ele alınış biçimi bakımından– temel farkı net bir şekilde anlaşılmış olacaktır. İlâveten bu araştırma yöntemiyle birlikte, düzensiz ve dağınık araştırmalarla asla ulaşılamayan, hatta tasavvuru mümkün dahi olmayan ve ispatları için bir çözüm yolu bulunamayan pek çok temel ve derin mesele keşfedilmiş olacaktır.

Bu felsefî yöntemin ortaya çıkışı, zevk ile burhan arasında [seyreden] felsefî konularda bir iyileşme sağlamıştır. Yani o, bir dizi zevkî meseleyi burhan yoluyla aydınlığa kavuşturmuştur. Salt keşif yoluyla ulaşılmalarının hemen ardından bunlara burhanlar sunulmuş; böylece ilgili konular burhanların mahsulü olan felsefî meseleler içinde de kendilerine yer bulmuşlardır. Netice itibarıyla Yunan felsefesinde ve Helenistik dönemde en fazla iki yüzü bulan felsefî problemlerin sayısı bu yöntemle birlikte yaklaşık yedi yüzü bulmuştur.

Sadru'l-Müteellihîn bu üç temel meseleyi tastamam açıkladıktan sonra vücûdun genişlik gibi özelliklerini ve selbî hükümlerini bazı genel kısımlara/alt başlıklara ayırmıştır:

1. Vücûdun Dışsal (Nesnel) ve Zihinsel (Öznel) Olarak Taksimi: Burada tasavvurî ve tasdikî ilimlerin hakikatlerini, mahiyetlerin ve kavramların zihindeki oluşumlarını ve varoluş biçimlerini açıklamıştır.

2. Vücûdun Bağımlı (Râbıt) ve Bağımsız (Müstakil) Olarak Taksimi: Burada varlıklar iki belirgin kısma ayrılmışlardır. Ne zatlarında ne de zatlarının eserlerinin hükümlerinde bir bağımsızlığı olan bu bağımlı (râbıt) varlıklar [mezkûr yönleriyle] karşılarında yer alan bağımsız varlıklardan ayrılmaktadırlar. Bu sınıflandırmanın olumlu sonuçlarından biri imkânî varlıkların Vâcib'in varlığına nispetle bağımlı ve nisbî varlıklar olmalarıdır. Öyle ki onların zatta ve eserlerde hiçbir bağımsızlıkları yoktur. Kendilerinde müşahede edilen her türlü bağımsızlık [gerçekte] Vâcib'e (Zorunlu Varlık) aittir.

3. Vücûdun “Kendisi İçin” (li-zâtihî) ve “Başkası İçin” (li-gayrihî) Şeklindeki Taksimi: “Kendisi ve başkası için”lik şeklindeki taksimle birlikte vücûdun hakikati ve anlamı kendisi dışındakilerin özelliklerinden ve niteliklerinden ayrışacaktır. Sadru'l-Müteellihîn'den öncesinde [vücûdla ilgili] bu üç taksime rastlanmış değildir.

4. Vücûdun Vâcib (Zorunlu Varlık) ve Mümkün (Mümkün Varlık) Olarak Taksimi: Bu taksimde Vâcib'in ve mümkünin özelliklerinden tahkikî olarak söz edilmiştir.

5. Mahiyet (Öz) Konusu: Gerçekte bu taksim, “mümkün varlık” konusunun bir devamı niteliğindedir. Burada mahiyetin *cins*, *fasıl* ve/ya bunların dışındaki şeylere bölünmesinden ve diğer bazı özelliklerinden söz edilmektedir. Sadru'l-Müteellihîn bu sınıflandırmada *erbâb-ı envâ'* (*idea*) ve bunların ispatıyla ilgili olarak doyurucu açıklamalarda bulunmuştur.

6. Vücûdun Vâhid (Bir) ve Kesîr (Çok) Olarak Taksimi ve Bunların Özellikleri

7. Vücûdun İllet (Neden) ve Malûl (Sonuç) Olarak Taksimi ve Bunların Kısımları ve Özellikleri

8. Vücûdun Bilkuvve ve Bilfiil Olarak Taksimi

Varlıklar bu taksimle birlikte iki gruba ayrılmaktadırlar: Bilfiil varlık, mevcudiyetinde tam ve kâmil, vücûdî eserlerinde ise zahir ve sabit olan varlıktır. Tıpkı “insan” türünün kâmil bir bireyinin zarurî olarak insan olması ve ondan insanî etkilerin zuhur etmesi gibi... Bilkuvve varlık ise özel/belirli mevcudiyetin imkânının bir sonucudur ve henüz zorunlu etkileri zahir olmamıştır. Örneğin insanın nutfedeki (nutfe maddesindeki) varlığı fiilî olarak nutfe olsa da, kuvve olarak insandır. Bu açıdan henüz insan olmanın zorunlu etkilerine sahip değildir. Kadim filozoflar bir şeyin dışarıya çıkmasını iki şekilde tasavvur etmişlerdi:

Birincisi, bir unsurî cevherin başka bir unsura dönüşmesini ifade eden def'î bir çıkıştır. Örneğin, ateşin havaya dönüşmesi. Burada ateşin unsurî sureti def'î olarak iptal olmuş ve yerini başka bir unsur almıştır. İkincisi ise hareket vasıtasıyla gerçekleşen tedricî çıkıştır. Örneğin, bir cevherin bir arazdan başka bir araza intikali. Bir keyfiyetten başka bir keyfiyete, bir va'zdan başka bir va'za, bir mekândan başka bir mekâna tedricî çıkış. Neticede hareket dört arazî kategoride (*keyf, kem, vaz' ve eyne*) sınırlandırılmıştır.

Ancak Sadru'l-Müteellihîn –ikame ettiği burhanlar vasıtasıyla– maddî cevherlerin bir suretten başka bir surete def'î dönüşümlerini olumsuzlayarak bu tür değişimleri “hareket” kabilinden saymış ve sonuç itibarıyla/bu vesileyle cevherî hareketi is-pata kavuşturmuştur.

Bu nazariye her maddî varlığın kendi cevherî sureti bakımından hareketin kontrolü altında olmasını ve madde ve kuvveden ari her sabit varlığın mücerred (soyut) olmasını gerektirmektedir.

Bu nazariyeye göre vücûdun kuvve ve fiile bölünmesi varlık âleminin seyyâl (akıcı, akışkan) varlık ve sabit varlık olmak üzere iki gruba ayrılmasıyla eş değerdedir. Her maddî, bilkuvve ve mümkün varlık seyyâl olup “hareket”in kontrolü altındadır. Kendisinde hiçbir türden kuvvenin ve imkânın bulunmadığı gayri maddî (mücerred) varlık ise sabit ve hareketsiz olacaktır.

Madde âlemi tüm cevherî ve arazî rükünleriyle hareketin büyük bir birimini teşkil etmektedir. Sürekli akan sonsuz bir nehrin akışı gibi birbiri ardınca gelen iki an aynı durumda kalamaz.

Sadru'l-Müteellihîn'in açıkça söylediği şey şudur: “Cismanî türlerin bireyleri genelde dört boyutla sınırlanmaktadırlar: Yükseklik, genişlik, derinlik ve zaman. Türsel cisimlerden her biri zamanın taksimi hasebinde kısımlara ayrılacak, çoğalacak ve dağılacaktır. Bunların birliklerini mücerred nefisler ya da *erbâb-ı envâ'* korumaktadır.”

Bu iki hareket kuvve ve fiil ya da madde ve tecerrüd gibi iki nokta arasında bulunur. Madde âlemi bu sürekli hareket vasıtasıyla kendisinden bir parçayı noksanlık diyarından sırtlanıp tecerrüd yurduna ulaştırır. Dolayısıyla bu âlem gerçekte faaliyetiyle, malzemeleri seyelân ve cereyanla eğitip tecerrüd haline getiren/ulaştıran bir mücerredleştirme (soyutlaştırma) fabrikasıdır. Dolayısıyla maddeden tam bir soyutlanma ve ayrışmanın ardından başka maddelerin tecridine (soyutlaştırmasına) yönelir ve bu sonsuza dek böylece sürüp

gider. Bu açıdan Sadru'l-Müteellihîn, nefisleri “cismâniyyetü'l-bekâ” bilmektedir. Yani nefis, hudusunun başlarında bildiğimiz maddî bedenın kendisiydi. Sonradan cevherî hareketle birlikte tedricî olarak soyutlanmış ve bedenden ayrılmıştır.

9. Vücûdun Hâdis ve Kadîm Olarak Taksimi: Burada takaddümün ve taahhürün kısımları ve varlık âlemindeki birliktelikler (*ma'iyet*) tahkik konusu olmakta, sonrasında hudûsun ve kıdemin hakikati ile bunların kısımları açıklanmaktadır.

Kadim filozoflar evrenin, baştan sona yaratılış kaynağının (mebde) malûlû olduğuna ve netice itibarıyla doğasının/zatının varlığından sonra geldiğine inandıklarından onu zafî hâdis olarak kabul etmişler ve Vâcip (Zorunlu Varlık) ile nihayetlendirmişlerdir. Bununla birlikte zamanı da sonsuz olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre mümkün bir varlığın (yani “zaman”) sonsuz olması onun malûl oluşuyla çelişmemektedir. Çünkü malûliyet, zamansal hâdisin bir özelliği değil, imkân ve ihtiyaca eklenmiş bir niteliktir. Filozoflar evrenle ilgili olarak zafî hudusla yetinmişlerdir.

Ancak Sadru'l-Müteellihîn madde âleminin cevherindeki hareketi ispatlamak tevfikine erişmesinin bir sonucu olarak madde âleminin zamansal bir hudûsunun olduğunu ortaya koymuştur. Zira hareketin nüfuzuyla ve kuvveden fiile tedricî çıkışla dünya hakkında var-sayıdığımız şeylerin tamamı ya da bir kısmı zamansal ademden sonra gelir.

10. Âkil ve Makul Konusu: Sadru'l-Müteellihîn bu konuda hissî, hayalî ve vahyî duyuları ve bunların kısımlarını mercek altına almış, aydınlığa kavuşturmuştur. Buna ilaveten husûlî ve huzûrî olarak taksim ettiğî bilgiyi –huzûrî bilgiyi bir şeyin kendi zatına olan bilgisine münhasır kılan Meşşâilerin aksine– İshrâkilerin görüşüyle uzlaştırmış ve üç kısma ayırmıştır:

Kendi zatına yönelik mücerred bilgi, illetin malûlûne olan bilgisi, malûlün illetine olan bilgisi.

Yine birçok hakîmin görüşlerinin/yöntemlerinin aksine âkil ve makulün birliğini –ki bu görüşün genel hatlarını Aristoteles'in öğrencilerinden biri olan Porfiryus nakletmiştir– doğrulamış, algılananla algılayanın (hissedenle hissedilenin, hayal edenle edilenin, vehmedilenle vehmedenin, akledilenle akledenin) birliğini açıklamalı bir şekilde ispata kavuşturmuştur. Benimsemiş olduğu bu özel bakış açısıyla, kuvveden fiile geçen bir idrakle ilgili olarak bu anlamı idrak sahibinin vücûdî bir terakkisi olarak gördüğünü belirtmiştir. Gerçekte idrak, idrak sahibinin kendi vücûdî mertebesinden bir başka vücûdî mertebeye ulaştığı bir intikal olarak kabul edilmiştir.

11. Mahiyetin Cevher (Töz) ve Araz (İlinek, İlinti) Olarak Taksimi ve Bunların Cinslerinin ve Türlerinin Açıklanması

12. Vâcibu'l-Vücûd (Zorunlu Varlık) Konusu: Burada yaratılış mebdeinin Zât'ının ispatından, birliğinden, sübûtî ve selbî sıfatlarından, fiillerinin hususiyetlerinden, evrenin, Yaratıcısıyla olan ilişkisinden, evrende hâkim olan sağlam/kuvvetli düzenden ve varlıklar arasındaki tertipten söz edilmektedir.

Sadru'l-Müteellihîn'in felsefî konularının sıralaması diğer filozofların felsefî konularının sıralamasından pek de farklı değildir. Hatta kendisinin de açıkladığı gibi, çoğu kez diğerlerinin yöntemi ve bakış açısıyla konuşmuştur. Ancak onun felsefenin temel meselelerindeki derinliği (vücûdun asaleti, birliği ve dereceliliği) başarısının sırrını oluşturmuş, ona felsefenin başyapıtlarını sunmayı nasip/armağan etmiştir. Cevheri hareket nazariyesi ve buna bağlı diğer konular, âmilin zamansal hudûsu, âkil ve makûlün birliği, "tüm şeylerin basîtu'l-hakîkası" kuralı, "imkân-ı eşref" kaidesi ve sözlerinin satır aralarından ulaşılan diğer perspektifler buna bir örnektir.

Sadru'l-Müteellihîn'in Telif Eserleri

Sadru'l-Müteellihîn'den geriye pek çok telif eser kalmıştır. Bunların genelinde ya da bir bölümünde şer' ile akıl ve zevk ile burhan arasında bir uzlaşma meydana getirdiği o özel yöntemini takip etmiştir. Bu eserlerin, onun hayatının ikinci ve üçüncü evrelerine ait oldukları açıktır.

1. *Esfâr-i Arbaa der Hikmet-i İlâhiye* olarak bilinen *Hikmet-i Müteâliye* (4 cilt)
2. *Mebde ve Meâd*
3. *Şevâhid-i Rubûbiyye*
4. *Meşâ'ir der Mebâhis-i Vücûd*
5. *Hikmet-i Arşîyye*
6. *Şerh-i Hidâyet-i Esîriyye*
7. *Hâşiye-i İlâhiyât-i Şifâ*
8. *Hâşiye-i Hikmet-i İşrâk*
9. *Hâşiye-i Revâşih-i Mîr Dâmâd*
10. *Risâle-i İttihâd-i Âkil ve Makûl*
11. *Risâle-i İttisâf-i Mâhiyet bi'l-Vücûd*
12. *Mebde-i Vücûd-i İnsân*
13. *Risâle der Tasavvur ve Tasdîk*
14. *Risâle der Cebr ve Tefvîz*
15. *Risâle der Hudûs-i Âlem*
16. *Risâle der Haşr*
17. *Risâle der Sereyân-i Vücûd*
18. *Risâle der Kazâ ve Kader*

19. *Risâle der Teşahhüs*
20. *Risâle-i Tarhu'l-Kevneyn*
21. *Risâle-i Mesâil-i Kudsiyye*
22. *Risâle-i Mefâtîhu'l-Gayb*
23. *Risâle-i İksîru'l-Ârifîn*
24. *Risâle-i Vâridât-i Kalbiyye*
25. *Kavâid-i Melekûtiyye*
26. *Tefsîr-i Sûre-i Hamd*
27. *Kesr-i Esnâm-i Câhiliyye*
28. *Tefsîr-i Sûre-i Bakara (tamamlanmamış)*
29. *Tefsîr-i Âyete'l-Kürsî*
30. *Tefsîr-i Âye-i Nûr*
31. *Tefsîr-i Sûre-i Vâkı'a*
32. *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn*
33. *Tefsîr-i Sûre-i Târık*
34. *Tefsîr-i Sûre-i Hadîd*
35. *Tefsîr-i Sûre-i Cum'a*
36. *Tefsîr-i Sûre-i A'lâ*
37. *Tefsîr-i Sûre-i Duhâ*
38. *Tefsîr-i Sûre-i Zilzâl*
39. *Şerh-i Usûl-i Kâfî*
40. *Risâle der Şerh-i Hadîs-i "En-nâsu niyâmun fe-izâ mâtû intebehû"*
41. *Esrâru'l-Âyât*
42. *Hâşiye ber Tefsîr-i Beydâvî*
43. *Hâşiye-i Tecrîd*
44. *Hâşiye ber Şerh-i Tecrîd-i Kûşçî (Ali Kuşçu)*
45. *Hâşiye-i İmâmet*
46. *Hâşiye ber Şerh-i Lum'a-i Dimeşkîyye*

Hâşiye ber Şifâ ve Şerh-i Hikmetü'l-İşrâk adlı iki kitap da ona nispet edilmiştir. Yine *Sırru'n-Nokta* adlı bir risale ve “*Dağları görür, onları hareketsiz sanırsın. Oysa onlar bulutlar gibi hareket ederler*”¹ âyetinin tefsiri de Sadru'l-Müteellihîn'e nispet edilmiştir ki, kapsadıkları konuların türüne bakıldığında bu nispetin sıhhati konusunda söylenecek çok şey vardır.

Muhammed Hüseyin Tabâtabâi

Kum, Hicrî Şemsî 1340 / Miladi 1961.

¹ Neml, 88. âyet