

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

MURTAZÂ MUTAHHARÎ'DE METAFİZİK DÜŞÜNCE

Wahid Ahmad MAHDÎ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Doç. Dr. Tahir ULUÇ

Konya - 2017



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Wahid Ahmad MAHDİ
	Numarası	138102011002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Tahir ULUÇ
	Tezin Adı	Murtaza Mutahhari'de Metafizik Düşünce

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan *Murtaza Mutahhari'de Metafizik Düşünce* başlıklı bu çalışma 23/05/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Doç. Dr.	Tahir ULUÇ	
2	Prof. Dr.	İsmail TAŞ	
3	Doç. Dr.	Murat ARICI	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Wahid Ahmad MAHDİ		
	Numarası	138102011002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din bilimleri/İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Murtaza Mutahhari'de Metafizik Düşünce			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
Wahid Ahmad MAHDİ
İmzası



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Wahid Ahmad MAHDİ		
	Numarası	138102011002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Tahir ULUÇ		
Tezin Adı	Murtaza Mutahhari'de Metafizik Düşünce			

Bu çalışmada İnan devriminin fikir öncülerinden birisi olan Murtaza Mutahhari'nin metafizik düşüncesi ele alınmıştır. Çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında metafizik teriminin etimolojisi, doğuşu, tanımı problemleri değerlendirilmiş; birinci bölümde düşünürün hayatı, eserleri ve etkisi ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci bölümde düşünürün varlık anlayışı; üçüncü bölümde ise vahiy, nübüvvet ve ahiret düşünceleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Düşünür hayatı boyunca kendi zamanında hâkim olan maddeci felsefeye karşı koyarak ilâhî felsefeyi (metafiziksel) savunmuş, İslam düşüncesini İslam felsefesi ilkeleri üzerine dayandırarak, diyalektik materyalizm felsefesine karşı İslam düşüncesine üstünlük kazandırmıştır. Mutahhari varlığın asaleti ve cevheresel hareket düşüncesinden yola çıkarak bütün evrenin gerçek bir varlığa sahip oluşunu ve özü itibarıyla bu maddi olan Evren'in maddi olmayan bir yöne hareket halinde olduğunu savunmaktadır. Bu maddi olmayan varlık da düşünürün açısından Tanrı'dır.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Wahid Ahmad MAHDI		
	Student Number	138102011002		
	Department	Philosophical and Religious Sciences/İslamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doctoral Degree (Ph.D.)	<input type="checkbox"/>	
	Supervisor	Doç. Dr. Tahir ULUÇ		
Title of the Thesis/Dissertation	Murtaza Motahhai's Metaphysical Thought			

This study has examined Murtaza Mutahhari's - one of leading figures of Islamic Revolution of Iran - thoughts on metaphysics. The study contains an introduction and three chapters. Etymology, development, and definition of metaphysics is explored in the introduction. Mutahhari's biography, scholarly works, and his influence are discussed in the first chapter. The second chapter of the study has dealt with the scholar's understanding of existence. Mutahhari's thoughts on revelation, prophethood, and hereafter are analysed in the third chapter. Throughout his life, the scholar defended the divine philosophy over prevalent materialistic philosophy of his time, and by grounding Islamic thought on the principles of Islamic philosophy, he proved the superiority of Islamic system of thought over the dialectical materialistic philosophy.

Based on the quality of existence and substantial motion, Mutahhari argued that the whole universe has a real existence and in its essence, the material universe/being is in the state of motion toward the non-materialistic universe. From Mutahhari's point of view, this non-material existence is God.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iii
KISALTMALAR	iv
GİRİŞ	1
1) Metafizik Teriminin Etimolojisi	1
2) Metafizik Teriminin Doğuşu	3
Metafizik Tanımları	5
4) Metafiziğin Problemleri	7
5) İslam Dünyasında Metafizik Düşünce	9
MURTAZÂ MUTAHHARÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	11
1) Hayatı	11
2) Eserleri	14
2.1. Fıkıh ve Hukukla İlgili Eserleri.....	14
2.2. Ahlakî ve Tasavvufî Eserleri.....	15
2.3. Sosyal ve Siyasî Eserleri	15
2.4. Kur'ân-ı Kerim ve Tefsire Dair Eserleri	16
2.5. Kelam ve İtikada Dair Eserleri.....	16
2.6. Tarihe Dair Eserleri.....	16
2.7. İmamlara Dair Eserleri.....	16
2.8. Felsefî Eserleri	17
3) Etkisi	18
İKİNCİ BÖLÜM	20
VARLIK ANLAYIŞI	20
1) Varlık	20
1.1. Varlığın Apaçıklığı	23
1.2. Varlığın İştiraki	26
1.3. Varlığın Asâleti.....	28
1.4. Zihinsel varlık	35
1.5. Varlık Çeşitleri.....	39
1.6. Varlığın Asâleti ve Mahiyeti	40
1.7. İlk İlke.....	43
2) Zorunlu Varlığın Varlığının İspatı	45
3) Zorunlu Varlığın Sıfatları.....	54
4. Mutahharî'ye Göre Molla Sadrâ'nın İslam Felsefesine Getirdiği Yenilikler	57

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	60
VAHİY, NÜBÜVVET VE ÂHİRET ANLAYIŞI	60
1) Vahiy	60
1.1. Vahyin Mahiyeti	64
2) Nübüvvet	68
3) Âhîret	71
4) Kıyamet	74
5) Ebedî Hayat	75
6) Ruhun Asâleti	77
SONUÇ	80
KAYNAKÇA	82

ÖNSÖZ

İran devriminin (1979) fikrî öncülerinden olan Murtazâ Mutahharî (1920-1980), klasik İslam felsefesi alanında da önemli çalışmaları ve eserleri olan bir isimdir. Metafizik alanda onun en çok uğraştığı konulardan biri, maddeci felsefe karşısında metafizikçi felsefeyi savunmaktır. Bu amaçla birçok konferans vermiş, konuşma yapmış ve eser kaleme almıştır. Onun nihaî hedefi ise İslam düşüncesini ideolojikleştirmek olmuştur. Mutahharî hedeflediği bu gayesini, İslam felsefesinin temelleri üzerinden gerçekleştirmeye çalışmıştır. Çalışmamız onun düşünce dünyasının aslı bir cüzünü oluşturan metafizik alandaki fikirlerine yoğunlaşacaktır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında metafizik teriminin etimolojisi, doğuşu, tanımları, problemleri ve İslam dünyasında metafizik düşünce konuları ele alınmıştır. Birinci bölümde Mutahharî'nin hayatı, eserleri ve etkisi üzerinde durulmuştur. Araştırmamızın asıl konusunu oluşturan ikinci bölümde, onun varlık anlayışı; varlığın apaçıklığı ve iştirâki, asâleti, zihinsel varlık, varlığın çeşitleriyle birlikte ilk mebde Zorunlu Varlığın sıfatları ve Zorunlu Varlığın varlığının ispatı incelenmiştir. Çalışmamızın son bölümü olan üçüncü bölümde ise, Mutahharî'nin vahiy, nübüvvet ve ahiret anlayışları tetkik edilmiştir.

Çalışmamız boyunca verdikleri büyük değerli destek ve teşviklerinden ötürü başta danışman hocam sayın Doç. Dr. Tahir ULUÇ'a, Prof. Dr. İsmail TAŞ'a ve Yrd. Doç. Dr. Mehmet HARMANCI'ya ve ayrıca İran'a yaptığım ilmi seyahat için sağladıkları destek ve kolaylıktan dolayı Ankara'daki İran Kültür Evi'ne teşekkürlerimi sunarım.

Wahid Ahmad MAHDİ
KONYA-2017

KISALTMALAR

bkz.	:Bakınız
c.	:Cilt
çev.	:Çeviren
Der.	:Dergi
DİA.	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Hz.	:Hazreti
İSAM.	:İslam Araştırmaları Merkezi
m.	: Miladi
m.ö.	:Milattan Önce
nşr.	: Neşreden
ö.	: ölümü
s.	:Sayfa
Sy.	:Sayı
şrh.	:Şerheden
TDV.	:Türkiye Diyanet Vakfı
vd.	: Ve Diğerleri
Yay.	:Yayınları

GİRİŞ

1) Metafizik Teriminin Etimolojisi

Etimolojik olarak metafizik kelimesi *Meta ta Physika*, yani “Fizika’dan sonra gelen” anlamına gelir. Yunanca *Meta* kelimesi sonra veya öteki anlamındadır. *Physika* ise fizik veya tabiat olarak çevrilmiştir. Metafizik ıstılahının ilk defa, Rodoslu Andronikos (m.ö.1.yüzyıl), Aristoteles’in (m.ö. 384-322) ölümünden sonra eserlerini toplarken, fizikten sonra gelen konuları içeren bölüme (*Meta ta Physika*) *Metafizik* ismini vererek, metafizik kavramı felsefe terminolojisine kazandırmıştır. Belli bir zaman sürecinden sonra, bu kelime fizikötesi varlık ve bilgi alanını ifade eden bir terime dönüştürülmüştür.¹

Aristoteles’e göre varolan olmak bakımından varolanı ve ona zatı gereği ait olan nitelikleri araştıran bir çeşit bilim vardır. Ama bu bilim kısmı olduğu söylenen diğer bilimlerden farklıdır; zira diğerlerinin hiçbiri varolan olarak varolan hakkında tümel bir incelemede bulunmaz, matematiksel bilimlerin yaptığı gibi, onun belli bir kısmını ayırıp ilineği temaşa eder.²

Aristoteles, birçok felsefî disiplinin kurucusu olduğu gibi, metafiziğin de kurucusu kabul edilir. Varlığı varlık olarak ele alıp, ilk ve son sebepler bakımından inceleyen, varlığı maddî cevherler ve duyular üstü manevî cevherler olarak derinlikli ve kapsamlı olarak inceleyen Aristoteles’tir. O, kendi eserinde lafzen metafizik ismini kullanmamıştır. O, *Protæ Philosophia* (İlk felsefe) tabirini kullanmış, daha sonra Rodoslu Andronikos bu ifadeyi kullanmıştır.³

Aristoteles için metafizik, bilgelik ismine en uygun bilgi formunu elde etme isteğidir. Ona göre en aşağı bilgi, duyular ile elde edilen bilgi iken en yüksek bilgi metafizik bilgisidir. Aristoteles kendinden önceki tabiatçı filozofların ilk nedenlere ilişkin görüşlerini incelemeye tabi tutar ve onların sunduğu ilk nedenlerin bilgelik açısından yetersiz olduklarını öne sürer. Metafizik bahsinde gerçek olmak

¹ İlhan Kutluer, “Metafizik”, *DİA*, İstanbul, 2004, c. 29, s. 399.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2016, s. 79.

³ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2011, s. 397.

bakımından gerçekliği, yani mutlak anlamda gerçekliği veya varlığı inceleyen bir disiplinin olanaklı olup olmadığını ele alır.⁴

Aristoteles açısından evrene sadece cismanî ve maddî olarak bakanlar etmektedir; zira onlar sadece cisimlerin öğelerini ortaya koyarak böylece cismanî olmayan varlıkların, var olduklarını ortaya koymamaktadırlar. Hâlbuki Aristoteles'e göre cismanî olmayanlar da var olanlardır.⁵

İslam dünyasında, metafizik terimi tercüme faaliyetleri zamanında fizikötesi kastedilerek *Mâba'de't-tabî'a* kelimesiyle Arapçaya çevrilmiştir. Son zamanlarda İslam dünyasında metafizik terim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Fakat ilk devir Müslüman filozofları Aristo'nun yer verdiği ilk felsefe (*felsefe-i ûlâ*), teoloji (*ilm-i ilâhî, ilâhîyyât*), hikmet (*el-hikme, el-hikmetü'l-mutlaka*) tabirlerini de metafiziğin karşılığı olarak kullanmışlardır.⁶ En kapsamlı çağdaş Farsça sözlük yazarı *Dehhdâ* da metafizik terimini Aristoteles'in *Metafizik* eserinden esinlenerek fizik konularını içermeyen konulara metafizik veya hikmet-i nazarî adını vermiştir.⁷

Metafizik, Türkçede fizikötesi, fizikten sonra gelen, doğaötesi, ilk felsefe, teoloji ve hikmet kelimeleriyle de karşılanmakla birlikte metafizik olarak da sıkça kullanılır. Terim, Arapçada daha çeşitli kelimelerle ifade edilmiştir: *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a, Mâ Tahte't-Tabî'a, Mâ Verâu't-Tabî'a, Mâ Düne't-Tabî'a, Mâ Kable't-Tabî'a, Mâ Fevka't-Tabî'ıyyât, 'İlmü'r-Rubûbiyye, El-'İlmü'l-Küllî, El-'İlmü'l-A'la, el-Felsefetü'l-Ûlâ, el-Hikmetü'l-Mutlaka*.⁸

“İbn Sînâ (ö. 1037), *eş-Şifâ* adlı eserinde metafiziği “varlık bakımından varlığın ilmi” diye tanımlamıştır. O, her ilmin konusunu, varlığın bir yönü ve o yön bakımından kendisine has ilişkinlerinin incelenmesi olarak tanımlamış, ardından konuyla ilgili şu soruyu sormuştur: Sadece varlığı, varlık bakımından varlığı, kendinde varlığı konu edinen bir ilim var mıdır? Bu soru aynı zamanda şu demektir: Herhangi bir varlık tarzıyla veya türüyle var olmaksızın, salt varlık olan şey, varlıkta

⁴ David Ross, *Aristoteles*, Kabalcı Yay., İstanbul, 1999, s. 182-183.

⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 33.

⁶ İlhan Kutluer, “Metafizik”, s. 399.

⁷ <http://www.vajehyabincom/dehkhoda/متافيزيك> (20.03.2017)

⁸ Melisa Baran, *Fârabi ve İbn Sînâ'da Metafizik Terimi ve Mahiyeti*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013, s. 5.

ve tanımda maddeden her yönden ayırık şeyler hangi ilimde ele alınacaktır? İbn Sînâ'ya göre böyle bir ilim vardır ve ismi metafiziktir. Böylece İbn Sînâ Aristoteles'i takip ederek, metafiziği ve ilahiyatı *Şifâ* kitabının son bölümünde ele almış, ona varlık olmak bakımından varlığı ve bu yönüyle varlığın ilişenlerini araştırma görevini yüklemiştir.⁹

İbn Rüşd (ö. 1198) metafizikte mevcûd, hüviyye, cevher, araz, nicelik, nitelik, izâfet, zât, bizâtihi olan, şey, bir, hüve hüve, mukabil, ğayr, hilaf, mütekâbilât, kuvve ve fiil, tam, nâkis, küll, cüz, cem, sûret, ilke ve unsur gibi kavramların kullanıldığını söylemektedir.¹⁰ Netice itibarıyla metafizik ismi, Aristoteles'in eserleri bir araya getirilirken kullanılmaya başlanmış, İslam dünyasında da gerek aynıyla gerek harfi çevirileriyle kullanılmıştır.

2) Metafizik Teriminin Doğuşu

İnsanoğlunun en temel özelliklerinden biri, akıl yürütme ve düşünme yetisine sahip olmasıdır. İnsan bu özelliğiyle diğer canlılardan ayrılmaktadır. Düşünme gücü sayesinde insan varoluşundan günümüze kadar sürekli kendisi, âlem ve Tanrı hakkında sorular sormuş, düşünceler geliştirmiştir. İnsanlık tarihine bir düşünen varlık olarak bakıldığında er veya geç, insanın kendi kendine birtakım metafiziksel sorular sorduğu görülür: Ben nereden geldim? Şimdi neredeyim ve nereye gideceğim? Böyle sorularla karşı karşıya kalan insan, belli bir süre sonra evren ve doğa üzerinde düşünmeye başlamıştır. Bu ve buna benzer soruların cevabını bulabilmek için insanoğlu ister istemez metafizik alanına yönelmiş ve metafizik felsefe yapmıştır.

İlkçağ felsefe tarihine baktığımızda metafizik düşünceyi, felsefeye konu olan oluş sorunu kapsamında görebiliriz. Milet okuluna mensup filozofların fizik görüşüne ve onların temel kavramları olan ilk cevher, kesintisiz hareket ve yönlendirici kadere onlardan sonra gelen filozoflar, metafiziksel katkıda bulunarak birtakım sorular yöneltmişlerdir. Onlara göre ilk prensip (*arkhé*) nedir? Nasıl olur da ezeli ve ebedî olan prensibin halleri her an değişir? O nasıl hem var oluyor, hem de

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2013, c. 1, s. 1.

¹⁰ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 8-29.

var olmuyor? Bu gibi sorulara bütün Eski Yunan felsefe okulları cevap vermeye çalışmıştır. Bunlardan biri Elea ekolüdür ki, onlara göre varlık her şeydir ve değişiklik görünüşten ibarettir. Herakleitos'a göre ise tam aksine değişiklik her şeydir ve süreklilik ancak bir kuruntudur. Atomculara göre hem süreklilik hem de değişiklik vardır.¹¹

Daha sonraki zamanlarda felsefe tarihine *Metafizika* eseriyle damgasını vuran Aristoteles gelir. O, metafizik düşüncenin gelişmesinde en büyük rolü oynamıştır. Hedefi hakikate ulaşmak olan Aristoteles, antik felsefe tarihinin en önemli düşünürü olması yanında, Ortaçağ İslam ilim ve felsefe dünyasında iyi tanınan ve İslam düşünürlerini derinden etkilemiş bir filozoftur.¹²

Aristoteles'in *İlk Felsefe* adını verdiği eserine sonradan *Metafizika* isminin verilmesinin tesadüf eseri olduğu söylenmektedir. Çünkü eser ilk başlarda *İlk Felsefe* ismini taşıyordu, sonradan Aristoteles'in eserini tertip eden Andronikos konu itibarıyla metafizik içerikli konuları, fizikten sonra koyması sonucu *Metafizika* kitabı ortaya çıkmaktadır.¹³

Aristoteles'in zihnini en derinden meşgul eden konulardan biri duysal olmayan cevherlerin var olup olmadığı meselesidir. O, ne tümellerin ne de matematiksel nesnelere cevher olmadığını öne sürerek sırf duysal olmayan cevherlerin var olduğunu dile getirmektedir. Cevherlerin de evreni hareketsizken ilk hareket ettiren Tanrı, Tanrı tarafından ilk hareket ettirilen akıllar ve insanda bulunan etkin ögenin (akıl) olduğunu, ifade etmektedir.¹⁴

Aristoteles'ten sonra bu bilimin meseleleri genişlemiş ve çoğalmıştır. Eğer Aristo metafiziği ile İbn Sînâ metafiziği karşılaştırmalı olarak incelenirse, metafizik düşüncenin ne kadar genişlediği ortaya çıkacaktır. Ancak her halükarda bu disiplini bağımsız bir disiplin olarak ihdas eden ve diğer felsefî disiplinler arasında ona özel bir yer veren ilk filozof Aristoteles'tir. Fakat kendisi bu bilime İlk Felsefe adını vermiş olmakla birlikte, Rodoslu Andronikos onun eserlerini bir ansiklopedi olarak

¹¹ Alferd Weber, *Felsefe Tarihi Felsefe Metafizik ve Bilim*, çev.Vehbi Erlap, Kabalcı Yay., İstanbul, 2014. s. 23.

¹² Baran, *a.g.e.*, s. 11.

¹³ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul, 1983, s. 203.

¹⁴ Ross, *a.g.e.*, s. 186-187.

toplarken fizik bölümünden sonraki konulara metafizik, yani fizik sonrası adını vermiş, böylece daha sonraki dönemlere bu isimle anılmış ve bilinmiştir. Metafizik adı Arapçaya *mâba'det e-tabîyye* karşılığıyla aktarılmıştır. Daha sonraki dönemlerde, tercüme ve lafız bakımından olan bu hata çağdaş filozoflar arasında yanlış anlamaya sebep olmuş, dolayısıyla batılı filozofların büyük bir kısmı *mâba'det e-tabîyye* kelimesiyle *mâverâe't-tabîyye* kelimesinin aynı olduğunu düşünmüşlerdir. Böylece bu filozof grubu metafizik biliminin konusunun fizik dışındaki olgular olduğunu zannetmişlerdir. Oysa bilindiği gibi bu felsefî disiplin fiziği, fizik ötesini ve sonuçta var olan her şeyi varlık olmaları itibarıyla kapsar. Dolayısıyla bu disiplin şöyle bilinmiştir: Metafizik, sadece Tanrı ve gayr-i maddî şeyler hakkında araştırma yapan bilimdir.¹⁵

Özetle diyebiliriz ki metafizik kavramı, ilk olarak insanoğlunun varoluşsal birtakım sorular sormasıyla ortaya çıkmıştır. Daha sonraları bu kavram, Aristoteles elinde sistematik şeklini almış ve Andronikos'un verdiği isimle meşhur olmuştur.

Metafizik Tanımları

Konusu ve içeriği oldukça geniş bir disiplinin tanımlanması zordur ve tanımların yetersiz kalacağını söylemek mümkündür. Çünkü metafizik bilimi, varlık olarak varlık ya da varlığın ilkelerini, nedenlerini ve temel niteliklerini incelemeyi hedefleyen bir bilimdir. Yani bir anlamda metafizik, felsefenin en derin ve geniş alanlarını ele alan bir disiplin olarak karşımıza çıkar. Aristoteles'e göre metafizik; var olması bakımından varlığı konu edinen, fizik ötesi sebepleri ve ilkeleri araştıran felsefe disiplindir. Ancak filozof, metafiziği bir teoloji olmanın ötesinde, var olması bakımından varlığı konu edinen bir ontoloji olarak ele alır.¹⁶

Metafizik Aristoteles'e göre genel anlamda varlığın, özel anlamda ise hareketli olmayan, hayat sahibi ve ilâhî olan yüce varlığın ele alınmasıdır. Bu sebeple Aristoteles şârihleri metafiziğin asıl konusunu “varlık olarak varlık” şeklinde

¹⁵ Murtazâ Mutahharî, *Felsefe Dersleri*, çev. Ahmet Çelik, İnsan Yay., İstanbul, 2014, s. 342.

¹⁶ Kutluer, “Metafizik”, s. 399.

tanımlamışlardır. Dolayısıyla varlıklar içinde Tanrı en temel varlık ve bütün diğer varlıkların nedeni şeklinde görünmektedir.¹⁷

Aristoteles'in *Metafizik*'inin A kitabı metafiziğin köşe taşı olarak bilinir. Cevhersel, bağımsız varlığın her şeyi içinde barındırmasına rağmen, değişmeden korunmuş olduğunu ifade ederek bu cevhersel varlığın incelenmesini en yüce bilgi şeklinde ifade edip onun da metafizik olduğunu beyan etmektedir.¹⁸

En kapsamlı anlamda Aristoteles için metafiziğin içeriği; hareket etmeyen varlık (Tanrı) ve varlık olarak varlığın kendisidir. Bu açıdan Aristoteles'in metafizik anlayışına bakılacak olursa, onun metafiziğinin hem ontolojik hem de teolojik mahiyete sahip olduğu anlaşılıyor.¹⁹

Ebü İshâk el-Kindî'ye (ö. 873) göre metafizik sırf akli bilgiler ile elde edilebilir. Bu alanla uğraşan kimse sadece duyular metodu ile metafizik bilgisini elde etmeye yönelirse metafizikle alakalı hiçbir tasavvura sahip olamayacaktır. Zira Kindî'ye göre metafizik maddesi ve madde ile ilişkisi olmayan varlık alanıdır.²⁰

Fârâbi'ye (ö. 950) göre metafiziğin araştırma alanı, var olmaları bakımından varlıklar ve onlara ilişkin şeyler; matematik, mantık ve fizik gibi özel ilimlerde kullanılan kanıtların dayandığı ilkeler ve nihayet cisim olmayan cisimde de bulunmayan varlıklar şeklinde ayrılmaktadır.²¹

İbn Sînâ (ö. 1037) metafiziği, varlık olmak bakımından varlığın ilmi diye tanımlamış akabinde şu soruyu sormuştur: Acaba hiçbir varlık arazlarıyla ve türleriyle var olmaksızın, salt varlığı, yani tamamen maddeden ayrı şeyin varlığını inceleme görevini üstlenen bir ilim türü var mıdır? Filozofa göre böyle bir salt varlık vardır ve onun da incelenmesi metafizik ilmine yüklenmiştir.²²

Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ için metafizik; bütün hayatı ve her şeyi ihtiva eden varlığın, neyliğini inceleme alanı edinen bir ilimdir. Başka bir deyişle metafizik tabiatın külliyyen ayrı olanın ilmidir. Metafiziği böyle tanımlayan İbn Sînâ daha

¹⁷ İsmail Taş, *Ebu Süleyman Es-Sicistânî ve Felsefesi*, Kömen Yay., Konya, 2006, s. 131.

¹⁸ Ross, *a.g.e.*, s. 210.

¹⁹ Kaya, *a.g.e.*, s. 208.

²⁰ Ebu Yusuf Yakub bin İshak es-Sabbah el-Kindî, *Kindî Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994, s. 9.

²¹ Kutluer, "Metafizik", *DİA*, s. 399.

²² İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 2.

sonra kendi eserinde metafiziğin merkezini teşkil eden varlığı, derinlemesine ele alarak incelemektedir.²³

İbn Rüşd'e (ö. 1198) göre metafizik, maddede var olmayan varlıkları (ilâhî varlıklar) inceler. Bir başka deyişle fizikte konu edilmemiş olan uzak sebepler (*sûrî, gâî, fâilî*) gibi sebepleri açıklamaya çalışmaktadır.²⁴ Sonuç olarak metafizik terimi bir anlamda kurucusu olan Aristoteles'e dayanmaktadır ve İslam dünyasında onu takip eden Fârâbî ve İbn Sînâ'da da aynı kavram ve tanımları ifade etmektedir.

4) Metafiziğin Problemleri

Aristoteles fizik ve metafiziğin konusunu şöyle açıklar: Fizik, beş duyu ile algılanan cisimdeki değişimleri ve çeşitli yönlerini incelerken metafizik varlık olarak varlığı inceler. Buna göre metafiziğin konusu varlık hakkında genel bir teoridir. Böylece Aristoteles ilimleri tasnif ederken metafiziğin uğraştığı konu itibarıyla en yüce ilim olduğunu da söyler.²⁵

İbn Sînâ'ya göre metafiziğin konusu ilk planda Tanrı'nın varlığı değildir. Ona göre her ilmin konusu o ilimde kabul görmüş bir şey olarak tebarüz eder. Fakat o ilimde, kabul görmüş konunun halleri incelemeye tabi tutulur. Böylece filozofa göre Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusu değil, metafiziğin sorunudur. Filozofa göre Tanrı'nın varlığı ya bu bilimde kabul görür ya da başka bir ilimde sorun olarak önümüze çıkar veya bunun aksine bu ilimde kabul edilir, başka bir ilimde sorun olmaz. Ona göre her iki şık da yanlıştır. Çünkü Tanrı'nın varlığının başka bir ilimde sorun olması mümkün değildir. Zira diğer ilimler ahlak, siyaset, doğa, matematik ve mantıktan ibarettir. Felsefî ilimler arasında bu tasnifin dışında başka bir ilim de yoktur. Konu, yöntem itibarıyla adı geçen sınıflamaya yer bulan ilimlerin hiçbiri Tanrı'nın ispatını inceleme alanı yapamayacaktır.²⁶

Bu ilim (metafizik) ilk felsefedir; zira bu ilim varlıktaki şeylerin ilk ilkesini, ilk illetini, umumî kavramlarını inceler. Başka bir ifadeyle bu felsefe dalı varlık ve

²³ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1996, s. 29.

²⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 3.

²⁵ Kaya, *a.g.e.*, s. 207.

²⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 4.

birliğin bilgisidir. En üstün bilinene dair en üstün hikmettir. Zira bilinenlerin en üstünü olan Tanrı ve ondan sonraki üstün sebeplerin bilgisine dair bir bilimdir. Bütün varlıkların en uzak sebeplerinin bilgi alanıyla uğraş veren ve onları incelemeye tabi tutan bir disiplindir. Tanrı'ya, varlıkta maddeden ayrık şeylerin bilgisi olarak bir anlamda ilâhî ilmin tanımı şeklinde anlayabiliriz. Zira varlık olması bakımından varlık maddeden öncedir ve onların varlıkları maddeden önce olup onunla ilgisizdir. Kısaca bu ilmin genel olarak incelemeye tabi tuttuğu konuları, dört kısma ayırarak açıklayabiliriz: Bir kısmı maddeden ve maddî olmaktan tamamen uzaktır. Diğer bir kısmı ise madde ile karışiktir. Bu karışıklık maddeye önce gelen sebebin karışımı gibidir. Üçüncü kısmı, bazen maddede bazen de maddede olmayan kısımdır. Örneğin nedensellik ve birlik gibi bunların ortak özellikleri olmaları için maddeye muhtaç olmamalarıdır. Mezkûr alanların ortak paydası tamamının var olmaları için, maddî bir sebebe muhtaç olmayışlarıdır. Son kısmı ise; hareket ve sükûn gibi maddî şeylerdir. Fakat bu ilimde onların maddî durumları değil, belki varlık tarzları incelenir.²⁷

Asıl değinilmesi gereken mesele şu ki; Kindî'den itibaren Fârâbî dışında diğer bütün İslâm filozofları metafiziği sadece bir "teoloji" şeklinde kavramışlardır. Çünkü onalar metafiziği Tanrı, ayrık akıl ve nefislere bağlı bir alan olarak algılamışlardır. Onların meseleyi böyle anlamalarının sebebi de gayri cismânî olan varlıkların metafiziğin incelenme konusu olarak kavramalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Hâlbuki İbn Sînâ kendinden önceki bütün İslâm filozoflarının metafizik bağlamındaki düşüncelerini değerlendirdikten sonra teoloji ve kozmoloji anlamında ele alınan konuları metafiziğin sadece problemleri olduklarını sırf ontolojik bağlamda varlık olarak varlığın ele alınmasının metafiziğin konusunu oluşturduğunu dile getirmektedir.²⁸ Netice itibariyle tanrının varlığı, ilk ve uzak sebeplerin incelenmesi İbn Sînâ açısından metafiziğin konuları değil belki metafiziğin problemleri şeklinde bilinmektedir.

²⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 14.

²⁸ M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, İSAM Yay., İstanbul, 2013, s. 628-631.

5) İslam Dünyasında Metafizik Düşünce

İslam, Hicaz'da ortaya çıkmış bir dindir. Hicaz ve çevresi eski kültür ve düşünce sahalarından oldukça uzakta bulunuyordu. Ancak İslam'ın zuhurundan belli bir süre sonra, yani Hz. Peygamber'den sonra fetihler yoluyla İslam farklı kültür ve medeniyetlerle karşı karşıya geldi. Böylece Emeviler devrinde (m. 661-750) İslam toprakları oldukça genişledi. Fethedilen bölgelerin içinde bilhassa Suriye'deki ilmi merkezler ile Basra ve Küfe'de Müslüman Araplar; Yahudi, Hıristiyan ve İranlılarla karşılaşmaya başladılar. Bu karşılaşma neticesinde, Abbasiler devrinde (m. 750-1258) büyük bir kısmı Yunan felsefesi ve bilimi olmak üzere geniş bir çeviri faaliyeti başladı. Böylece antik Grek bilim ve düşünce mirası İslam dünyasına aktarılacaktır.²⁹

Bu çeviri hareketinde Emeviler'in dikkate değer bir katkısı olmasa dahi Emeviler'in ilk yıllarından itibaren Müslümanlar başta tıp ve kimya gibi ilimlere ilgi göstermişlerdir. Bir yandan Müslüman devlet adamlarının yabancı bilim adamlarını saraya daveti, diğer yandan Müslümanların bu ilimleri öğrenme merakı neticesinde Grekçe, Süryanice, Farsça ve hatta Kıptice dillerinde bu ilimlere dair yazılmış eserlerin Arapçaya çevrilmiş, böylece İslam dünyasında giderek hızlanan bir bilimsel faaliyet başlamıştır. Abbasiler devrinde adı geçen ilimlere merak ve ilgi daha da artmış, tabiat ilimleri yanında dolaylı da olsa mantık alanındaki eserler Arapçaya çevrilmiştir. İşte ilk başta tabiat bilimlerine duyulan ilginin felsefe ve mantığa doğru genişlemesi sonucunda felsefe İslam dünyasına girmeye başlamıştır.³⁰

Aklı ilimlere rağbet gösteren ve Grekçe, Süryanice ve Farsçadan Arapçaya tercüme yapan kişileri destekleyen Halife Mansur (m. 753-775) zamanında tercüme faaliyeti ciddi bir ivme kazanmıştır. Harun Reşid (m. 886-908) ve Me'mun (m. 813-833) dönemlerinde ise sistemli bir çeviri faaliyetine girilmiştir. Me'mun, Bağdat'ta Beytü'l-Hikme adıyla bir okul kurmuş, onun başına Grekçeye vâkıf, Süryanice ve Arapça eserler yazmış bir kişi olan Yahya bin Maseveyh'i (ö. 857) getirmiştir.

Daha sonra dokuzuncu yüzyılın en çok çeviri yapan mütercimleri Huneyn bin İshak (809-873) ve oğlu İshak bin Huneyn, yeğeni Hubeyş bin El-Hasan ve Sabit bin Kurra bir ekip çalışmasıyla başta felsefe olmak üzere bütün ilim dallarına ait birçok

²⁹ Necip Taylan, *İslam Felsefesi*, Ensar Yay., İstanbul, 2014, s. 123.

³⁰ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara, 2014, s. 29.

eseri Arapçaya çevirmiştir. Bu arada Yahya bin Adî önceden yapılmış tercümelerin çoğunu kontrol etmiş, Aristo'nun *Kategorileri*'ni *Poetika* ve *Metafizika*'yı Arapçaya tercüme etmiştir.³¹

İslâm dünyasında en çok tanınan filozofun Aristoteles olmasının sebebi de onun mantığa ve felsefeye özellikle de metafiziğe dair eserlerinin, tercüme hareketi döneminde yabancı dillerden Arapça ve pehlevinceye çevrilmesidir. Böylece Aristo'nun metafiziğe, mantığa ve fizik'e dair eserleri çeviri hareketi döneminde İslâm dünyasına intikal ettirmiştir. Öğreneğin: yukarıda da değindiğimiz gibi Aristo'nun *metafizika* (*Metaphysica*) eseri kısmî de olsa ilk defa Ebû Bişr b. Matta b. Yunus Süryaniceden *Mâba'da't-Tabû'a* olarak çevirmiştir. İkinci defa İshak b. Huneyn aracılığıyla Süryaniceden yine Arapçaya çevrilmiştir. Aynı eser tam bir şekilde Yunancadan Astât veya Ustât (Eustathius) tarafından (*Kitâbu'l-Hurûf*) ismiyle Arapçaya aktarılmıştır.³²

Aynı şekilde Aristo'nun mantığa dair eseri olan *Kategoriler* Abdullah İbn Mukaffâ veya oğlu Muhammed vasıtasıyla (*Kitâbu'l-Makûlât*) adıyla Arapçaya aktarılmıştır. Diğer bir eseri olan *Topika* Yahya b. Adî tarafından *Kitabû'l Cedel* ismiyle Arapçaya aktarılmıştır. Aristo'nun *Fizika* eseri de İshâk b. Huneyn tarafından (*Tabî'îyyât*) adıyla Arapçaya çevrilmiştir.³³

İslam düşünce tarihine bakarsak, İslam dünyasında genel olarak gördüğümüz bu tercüme hareketini, İslam düşünce hayatı için bir eksiklik olarak yorumlamamız doğru olamaz. Zira hiçbir kültür ve medeniyet etkileme ve etkilenme özelliğinden uzak değildir. İslam düşünce hayatı da bu kanuna tâbi olarak kendinden önceki Batı ve Doğu düşüncelerinden gerektiği ölçüde istifade etmiştir. Fakat hiçbir zaman kendi orijinalliğini kaybetmeyerek kültür, medeniyet ve düşünce tarihine önemli katkılarda bulunmuştur.

³¹ Taylan, a.g.e, s.127.

³² Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara 2009, s. 49.

³³ Bayraktar, a.g.e, s. 49.

BİRİNCİ BÖLÜM

MURTAZÂ MUTAHHARÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Çalışmamızın bu bölümünde Murtaşâ Mutahharî'nin hayatı, eserleri ve etkisi üzerinde durarak, bize göre gerekli tespit ve tahlillere yer vereceğiz. Bilindiği üzere İran Medreselerinde felsefe, felsefe taraftarlığı ve aleyhtarlığı uçları arasında varlığını sürdürmüştür. İran medreselerinde ve özellikle Kum medreselerinde felsefenin kökleşip yaygınlaşmasında Rûhullâh Mûsavî Humeynî (ö. 1989), Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1981) ve Murtaşâ Mutahharî (ö. 1979) belirleyici bir rol oynamıştır. Dolayısıyla Mutahharî yukarıda isimlerini zikrettiğimiz şahıslarla beraber İran'da felsefenin kökleşmesi için önemli adımlar atmıştır.³⁴ Yine o, bilim ve felsefe yoluyla İslam düşüncesini özellikle İran coğrafyasında zenginleştirmeye çalışmış ve yaşadığı çağın hâkim ideolojisi olan maddeciliği eleştiren birçok eser kaleme almıştır.

1) Hayatı

Murtaşâ Mutahharî 1920 yılının Şubat ayında İran'ın Horasan eyaletine bağlı Feriman Kasabasında, din adamlarıyla tanınan (*rûhânî*) bir ailede dünyaya gelmiştir. Çocukluk devrini geçirdikten hemen sonra, ilköğrenim için okula kaydolmuştur. 12 yaşında Meşhed Dinî İlimler Medresesinde, İslâmî Bilimler alanında öğrenim görmeye başlamıştır. 1938 yılında Rıza Şah'ın İran din adamlarına şiddetli muhalefetine rağmen ilim tahsilini daha çok ilerletmek amacıyla Kum kentine gitmiştir. Aynı yıl kaza sonucu Kum ilmî havzasının kurucusu, Ayetullah Abdulkerim Hâîrî hayatını kaybetmiştir. Onun yerine Kum İlmî Havzası'nın önde gelen üç müderrisi Seyyid Muhammed Huccet, Sadruddin Sadr ve Muhammed Takî Hansarî geçmişlerdir. Mutahharî, on beş yıl kaldığı Kum şehrinde, fıkıh ve usul derslerini Ayetullah Burucerdî yanında, Molla Sadrâ felsefesi, ahlak, tasavvuf ve usul ilimlerini on iki yıl Humeynî yanında tahsil etmiştir. Aynı zamanda Ayetullah Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin yanında İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sını ve İlâhiyat

³⁴ Reza Akbari ve Tahir Uluç, "Günümüz İran'ında Felsefî Hayata Genel Bir Bakış", *Hittî Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, Sy., 15, Çorum, 2009, s. 64-65.

felsefesini okumuştur.³⁵ Ayetullah Burucerdî Kum şehrine gelmeden önce de Mutahharî'nin onun bulunduğu Burucerd'e giderek ilim tahsil ettiği bilinmektedir. Yine Mutahharî'nin Mirza Ali Şirazi'den tasavvuf ve manevî ilimler öğrendiği bilinmektedir. Kum'da kaldığı zaman ilim öğrenme dışında, toplumsal ve siyasal faaliyetlere katılmıştır. Kum'dayken, Hareket-i Fidâiyân-ı İslam, yani İslam Fedâiler Hareketi ile sıkı bir irtibata sahip olmuştur.

1952 yılında Kum havzasının önde gelen müderrislerinden olmasına rağmen Tahran'a yerleşir. Tahran'da Mervî Medresesi'nde ilmi araştırmalara başlar. 1955'te Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak göreve başlar. Bu dönemde İslâmî Tefsîr Toplantısı ve üç yıl sonra İslâmî Araştırma Toplantısı yapılır ve bu ilmî toplantıların aslî konuşmacısı Murtazâ Mutahharî'dir. 1962'de Humeyni'nin devrim faaliyetleri başlar; o zamandan itibaren Murtazâ Mutahharî sürekli Humeyni'nin yanında olmuş ve 15 Haziran Tahran ayaklanmasının en önemli organizatörlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Ardından 1963'te Şah aleyhinde ateşli bir konuşma yaptığı için Şah rejimi tarafından yakalanıp hapse atılmıştır. Ancak devrim taraftarlarının yoğun protestoları neticesinde kırk üç gün sonra diğer din âlimleriyle (*rûhânîler*) birlikte salıverilir. 1963 yılında İslâmî İtilaf Kurulu'ndan sonra Murtazâ Mutahharî Humeyni'nin önerisiyle başka birkaç *rûhânî* ile birlikte bu kurumun başına getirilir. Şah rejiminin başbakanı Hasan Ali Mansur, Mutahharî'nin bir öğrencisi tarafından bir suikastla öldürülmesi sonucu İslâmî İtilaf Kurulu'nun yöneticileri rejim tarafından tutuklanmaya başlar. Ancak Mutahharî'nin dosyası Kum şehrinde öğrencisi olan bir hâkime denk gelir; öğrencisi Mutahharî'nin dosyasını kapatır ve büyük bir tehlikeyi ucuz atlattığı olur. Humeyni'nin 1978 yılında İran'dan uzaklaştırılmasıyla Mutahharî ve arkadaşları devrim hareketinin sorumluluğunu üstlenir. Bu zaman diliminde Mutahharî halkı devrim saflarına çekmek amacıyla kitap yazmanın yanı sıra Nârmek, Hidayet camilerinde, üniversitelerde ve İslâmî araştırma kurullarında konuşmalar yapar. Mutahharî İslâmî harekete inandığı için

³⁵ Mutahharî, *Felsefe Dersleri*, s. 1.

İran'da gerçekleşecek bir hareketin İslamlaştırılması için çaba sarf etmiş, İslam yolundan saptığını düşündüğü hareketlere karşı gayret göstermiştir.³⁶

1968 yılında Mutahharî, Muhammed Humayun, Huccet-i İslâm Şah Çerağî ve Nasır Miyânçi ile birlikte Hüseyiniye-i İrşâd Müessesesi'ni kurdu. O, bu yeni müesseseden çok şey bekliyordu. Bu kurumu gelecek nesiller için büyük bir manevî sermaye olarak görmekteydi ve İslâm'ın gelecek nesillere tanıtılması bakımından en önemli bir müessesenin temelini atıldığına inanıyordu. Mutahharî bu müessesenin ilim, kültür ve gerçek İslâm'ın tanıtılması ve gelecek nesillere aktarılması yanında örnek bir merkez durumuna getirilmesi amacıyla o dönemlerde çaba göstermiştir.

Özellikle bu müessese sayesinde halkın yeni zuhur edecek "İslâmî devrimi" benimsemesi ve "hurafelerden" uzak bir İslâm'ı tanımaları için gayret gösteriyordu. Fakat müessesinin kurucularından Nasır Miyançi, Mutahharî ile aynı fikirde değildi. O İrşad müessesesinin daha çok ses getirmesi için tartışmalı ve şiddet içerikli konulara yoğunlaşmasında yana idi. Yöntem olarak Mutahharî'den çok farklı düşünüyordu. Bu yüzden Mutahharî müesseseden ayrıldı ve müessese 1972 yılında Şah rejimi tarafından kapatıldı.

Mutahharî, müesseseden istifa etmiş olmasına rağmen müessesenin kapatılmasının hemen ardından rejimin istihbarat örgütü Savak tarafından yakalanıp tekrar hapse atıldı. Oğlu Ali Mutahharî babasından aktardığına göre, istihbarat örgütü Mutahharî'yi tek hücreli bir odaya koymuş, orada pek çok işkenceye maruz bırakmıştır. Bir süre sonra cezaevinden çıkarılmıştır.

Aynı yıllarda Mutahharî, Ayetullah Seyyid Muhammed Hüseyin Tehranî ile tanışmış ve onu kendine manevî rehber ve tarikat şeyhi edinmiştir. Mutahharî'nin bir suikast sonucu öldürüldüğü zamana kadar bu tarikat şeyhiyle irtibatta olduğu biliniyor. Hüseyiniye-i İrşad'ın kapatılmasından sonra, Mutahharî Mescid-i Cevâd ve Mescid-i Câvid'i kendine ilim ve eylem merkezi olarak seçti. İlmî, dinî ve felsefî

³⁶ Şûrâ-i Nezâret Ber Neşr-i Âsâr-i Şehîd Murtazâ Mutahharî, *Muarrifi-i İcmali Âsâr-i Ustâd Mutahharî*, İntişarât-ı Sadrâ, Tahran, 1382, s. 5-11.

faaliyetlerini orada devam ettirdi. Ancak rejim 1967 yılında ona minberde konuşma yasağı getirdi.³⁷

1979 yılında İran Devrimi gerçekleşikten sonra Humeyni Fransa'dan İran'a döndüğünde, onu karşılama törenini Mutahharî düzenledi. Devrimden sonra Mutahharî bütün ruhanî mercilerin düzenlenmesi ve Humeyni'ye itaat ettirilmesinde büyük rol oynamıştır. Mutahharî, 11 Nisan 1980 Salı günü Furkan adlı bir grup tarafından suikastla öldürülmüştür. Furkan grubu Mutahharî'nin katledilmesinden iki yıl önce ortaya çıkmıştır. İran mahkemelerinin kararına göre bu suikastın sebebi şöyledir: Bu grup Kur'an'ı kendi fikirleri ve hâkim şartlara göre tefsir ediyordu. Mutahharî "sapık" İslamî gruplara karşı çok sert bir tepki ve mücadele sergilediği için bu grubun lideri Ekber-i Godrezî ve arkadaşları Mutahharî'yi öldürmüşlerdir.³⁸

2) Eserleri

Mutahharî'nin çeşitli alanlarda sekseni aşkın eseri vardır. Fakat onun *Usûl-ı Felsefe ve Reviş-i Realism* (Felsefe Yöntemi ve Realizm Metodu) ve *Makâlât-ı Felsefî'si* (Felsefî Makâleler) dışındaki eserlerinin çoğu ölümünden sonra farklı zaman ve mekânlarda yaptığı konuşmalarından yapılmış derlemelerdir. Bunlar kendi evinde ders amaçlı konuşmalarından İlahiyat Fakültesinde, muhtelif ilmi toplantılarda, Kum İlim havzasında yaptığı bir dizi konuşmalarından daha sonra derlenerek eserler haline getirilmiştir.³⁹

Bildiğimiz kadarıyla Mutahharî'nin Türkçeye sadece iki eseri çevrilmiştir: *Adl-i İlâhi ve Felsefe Dersleridir*. Mutahharî'nin eserlerini içerik itibarıyla sekiz başlıkta ele alacağız.

2.1. Fıkıh ve Hukukla İlgili Eserleri

1. *İslâm ve Niyâz-hâyi Zemân*: Kitap iki ciltten müteşekkildir. Birinci cildi 1967 yılında Ramazan ayı gecelerinde İttifak Camii'nde herkese açık derslerinden

³⁷ Ekber Hâşimî Refsencânî, *Seyri Der Zindegân-i Ustâd Mutahharî*, İntişarât-ı Sadrâ, Tahran, 1377, s. 58-89.

³⁸ Hâşimî Refsencânî, *a.g.e.*, s. 163-172.

³⁹ Zehir Ansâriyân, *Zindegî Nâmeyî Felsefî-i Ustâd Murtaza Mutahharî*, Bünyad-i İlmî ve Ferhengî-i Ustâd Şehit Murtaza Mutahharî Yay., Tahran, 2015, s. 17.

derlenmiştir. İkinci cildi ise 1973 yılında İslâmî Araştırma Topluluğu'nda yaptığı konuşmalar dizisinden bir araya getirilmiştir.

2. *Ahlak-ı Cinsî Der İslâm ve Cihân-i Garb*: Eser 1975 yılında bir dizi konuşma olarak ele alınmış ve Mekteb-i İslâm Mecellesinde yayınlanmıştır. Muhteva olarak eğitici konuları, yeni mütefekkirlerin itikadı, cinsel ahlakı ve nefsanî kuvvenin isyanı ele alınmıştır. İslâmî kanunların çeşitli zamanlarda ve şartlarda özünü koruyarak nasıl uygulanabileceğini ele almıştır. Devamında zamanın gereklerinin değişimi ve içtihat, fıkıh ve din açısından derinlemesine incelenmiştir.

3. *Zen ve Mesâil-i Kazaî ve Siyâsî*: Eser 1967-1978 yılları arasında, İslâmî Araştırmalar Meclisi'nde yaptığı konuşmalardan meydana getirilmiştir. İçerik olarak kadının şahitlik yapması, kadınların İslâm'a göre kadı olup olamayacakları gibi meselelere yer verilmiştir.

2.2. Ahlakî ve Tasavvufî Eserleri

1. *Âzâdî-i Ma'nevî*: Farklı zaman ve mekânlarda yaptığı on beş konuşmadan oluşan bir eserdir. Kitabın ihtiva ettiği konular genel olarak manevî meseleler, nefis tezkiyesi ve öze dönüştür. Mutahharî bu eserinde insanın manevî ıslahı ve takva kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır.

2. *Âyine-i Câm*: Bu eserde Hâfız Şîrâzî'nin *Divan*'ı, Kazvîni'nin *Nüşhaları* tetkik edilmiş ve düşünürün eğitim ile ilgili düşünceleri yer almaktadır.

3. *İnsân-ı Kâmil*: 1975 yılı, Ramazan ayında yaptığı konuşmalardan derlenmiştir. İçeriğinde İslâm'ın en mükemmel din olduğu ve İslâm'a göre kendini düzenleyen insanın en mükemmel insan olacağı fikri işlenmiştir. Başka felsefî akımların ideal insan anlayışını, varoluşçuluk ve sosyalizmi eleştiriye tabi tutmuştur.⁴⁰

2.3. Sosyal ve Siyasî Eserleri

1. *İhyâ-i Tefekkür-i İslâmî*: Bu eser düşünürün 1971'de Hüseyiniye-i İrşad Müessesesi'nde yaptığı konuşmalarından derlenmiştir. İkbâl Lâhurî'yi anma

⁴⁰ Şîrâzî Nezâret, a.g.e., s. 37.

programında onunla alakalı *İkbâl ve İhya-yı Fikr-i Dînî* başlıklı sunumundan derlenmiştir.

2. *Âyende-i İnkilâbî İslamî-i Îrân*: Eser düşünürün, İran devriminin ortaya çıkışı sonrasında televizyonlarda yaptığı konuşmalarından derlenmiştir. Eserin ihtiva ettiği konular; özgürlük, demokrasi, sosyal adalet ve velayet-i fakîhtir.⁴¹

2.4. Kur'ân-ı Kerim ve Tefsire Dair Eserleri

1. *Âşinâi Bâ Kur'ân*: Bir dizi tefsir içerikli bahisler olup 1972-1979 yıllarında yapılmıştır. Eserde genel olarak Kur'ân'ın dili, muhatapları ve Kur'ân'a göre akıl meseleleri üzerinde durulmuştur.

2.5. Kelam ve İtikada Dair Eserleri

1. *Adl-i İlâhî*: Eserde ilk olarak ilahî adalet meselesi ortaya konulmuş, sonra ilahî adaletle alakalı meseleler, yani değişiklikler, kaza ve kader, kötülük ve uhrevî cezalar üzerinde durulmuştur.

2. *İnsan ve Ser-nevişt*: Eserin“İlel-i İnhitât-i Müslimîn” (Müslümanların Gerilemesinin Sebepleri) adlı bir mukaddimesi vardır ki orada, “Müslümanların kaza ve kadere inanması gerçekten tembelleştirmiş midir?” sorusu ele alınmıştır. Sonraki bölümlerde kaza ve kaderin, gerçek anlamından tarihî süreç içinde uzaklaştığını öne sürerek felsefe ve mantığa dayalı bir tanımını ortaya koymuştur.

2.6. Tarihe Dair Eserleri

1. *Felsefe-i Tarih*: Eser on dört cilttir. Mutahharî'nin 1977-1979 yılları arasında, üniversitede ve kendi evinde verdiği derslerden oluşmuş bir eserdir. Eserde Will Durant'ın *Felsefe Lezzetleri* eseri, Karl Marx ve Marksizm'e dair eserler, Kur'ânî ve felsefî bakış açısıyla eleştiriyeye tâbi tutmuştur.

2.7. İmamlara Dair Eserleri

1. *İmâmet ve Rehberî*: İslamî Araştırma merkezinde 1971 yılında yaptığı bir dizi konuşmasının derlenmesiyle ortaya çıkmış bir eserdir. İmametın anlamı ve

⁴¹ Şûrâ-î Nezâret, a.g.e., s. 33-34.

dereceleri, imamet ve Hz. Peygamber'den sonra dinin nasıl beyan edileceği gibi konular incelenmiştir.

2. *Seyri der Nehcü-l Belâğa*: 1973-1974 yılları arasında, Mutahharî'nin yazdığı makaleler Mekteb-i İslâm dergisinde çıkıyordu. Makaleler dizisi daha sonra kitap olarak yayınlanmıştır. Eser bir giriş ve yedi bölümden oluşur. İçeriğinde kelâmî fikirler ve *Nehcü-l Belâğa*, hükümet ve adalet, Kur'ân ve *Nehcü-l Belâğa*'ya göre dünyanın değeri incelenmiştir.⁴²

2.8. Felsefî Eserleri

1. *Usûl-i Felsefe ve Reviş-i Realism*: Aslında bu kitap Hüseyin Tabatabaî'nin kaleme aldığı beş ciltlik bir eserdir. Eserin metninin izaha kavuşturmak için Mutahharî geniş bir mukaddime ve şerhler ilave etmiştir. Bu ilavelerle eser on dört cilde ulaşmıştır. Eser muhtelif felsefî yazıları içermektedir.

Eserde yer alan felsefî mevzuların bazıları: Realizm, idealizm, bilgi ve algı, bilginin değeri, idrakatta çokluğun bulunması, itibarî idrâkât, varlık meseleleri ve özel anlamda ilahiyat (teoloji) ele alınmıştır. Bunların dışında eşyanın varlığı, mümkün ve zorunlu varlık, illet ve malul, âlemin Tanrı'sı ve âlem, kuvve, fiil, hâdis kıdem, mahiyet, cevher, araz. Ayrıca genel olarak, maddeci düşünceye karşı yazılmış eserdir.

2. *Takrîrât-i Şerh-i Manzûme*: 1958-1960 yılları arasında düşünürün Mervî Medresesi'nde öğrencilerine ve dışarıdan katılanlara *Şerh-i Manzûme*⁴³ adlı eseri şerh etmiş ve bu şerhlerini Arap asıllı bir öğrencisi kaydetmiştir. Eser, *Şerh-i Manzûme*'ye yaptığı bu şerhlerden oluşmuştur. Kitabın kendi metni dışında düşünürün yorumları eseri daha orijinal yapmaktadır. Örneğin; ilahî irade, hâdis ve kadîm ilişkisi hakkında kendine has yorumları içermektedir.⁴⁴

3. *Tashîh ve Tahkîk-i et-Tahsîl-i Behmenyâr*: Mutahharî bu çalışmasına Tahrân Üniversitesi'nin önerisiyle 1965'te başlamış, 1971 yılında tamamlamıştır.

⁴² Şürâ-î Nezâret, a.g.e., s. 50.

⁴³ Kitap, Molla Hâdî Sebzevârî'ye ait olup felsefî konuları şiirle açıklar.

⁴⁴ Ayrıca bkz. Ansâriyân, a.g.e., s. 19-20.

4. *Külliyât-ı Ulûm-i İslâmî*: Beş ciltlik bu eser, akfî ilimler ve onların tâbilerini; kelim ilmi, mantık külliyyatı, felsefe külliyyatı, amelî hikmet ve tasavvuf olarak kaleme almıştır.

5. *Şerh-i Muhtasar-ı Manzûme*: Bu eser düşünürün üniversitede hoca iken öğrencilerine ders vermek amacıyla kendi tuttuğu notların ölümünden sonra derlenerek kitap haline getirilmiş halidir. Eserde Molla Sadrâ felsefesi ele alınmıştır.

6. *Dershây-i Felsefe-i Bû Alî*: İbn Sînâ'nın eserlerinden bir araya getirerek, Tahran Üniversitesi ilahiyat Fakültesinde öğrencilerine anlattığı, felsefî konuların toplamından ortaya çıkmış bir eserdir. Bazı bölümleri öğrencilerinin tuttuğu notlardan, bir kısmı ses kaydından derlenmiştir.

7. *Şerh-i Mabsût-i Manzûme*: Mutahhari'nin 1976 yılında kendi evinde, Tahran Üniversitesi Batı felsefesi hocaları ve felsefe öğrencilerine verdiği derslerin ses kayıtlarından yararlanılarak daha sonra kitap haline getirilmiştir. Fakat *Manzûme*'nin tabîyyât ve mantık bölümleri dışarıda bırakılmış, sadece ilahiyat bölümü ele alınmıştır.

8. *Dershây-i Esfâr*: Humeyni'nin tavsiyesiyle 1976-1979 yılları arasında, Tahran'dan Kum'a haftada iki gün giderek Kum ilim havzasındaki öğrencileriyle yaptığı derslerin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Eserin konusu hareket ve zaman kavramlarıdır.⁴⁵

Filozofun bu eserlerinin dışında birçok eseri bulunmaktadır. Ancak biz burada önemli gördüklerimize yer verdik.

3) Etkisi

Murtazâ Mutahhari çocukluk yıllarından itibaren ilim, felsefe ve siyasetle hep alakadar olmuştur. O, gençlik yıllarından başlayıp bir suikastla hayatını kaybettiği zamana kadar kendini dinî ve ilmî meselelerle meşgul olmuştur. Onun İran Devrimi'nden önceki faaliyetlerine bakılırsa, devrime zemin hazırlayıcı önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür. 1989-1997 yılları arasında İran'ın dördüncü Cumhurbaşkanı olan Hâşimi Rafsancânî, devriminin gerçekleşmesinin faktörlerini anlatırken, “Ben ilk başlarda şehit Murtazâ Mutahhari ile mürit derecesinde irtibatta

⁴⁵ Ansâriyân, *a.g.e.*, s. 21-23.

idim. Devrimin başlarında birtakım sorumlulukları aldığım ve görev icabı ilerleyen zamanlarda onunla çok görüştüğüm için onunla devrim yoldaşı haline gelmiştik. Bu sebeple onun hakkında yorum yapabilme yetkisine sahibim.” der ve şöyle eder: “İran İslâmî Hareketi’nin ilk aşamalarında en büyük rolü Üstad Mutahharî ifa ediyordu. Devrimin oluşum ve gelişiminde düşünürün büyük rolü olmuştur.”⁴⁶ Böylece onun “İran İslam Cumhuriyeti”nin ortaya çıkışında ne kadar etkili olduğunu dile getirir.

Mutahharî’nin düşüncelerini bir anlamda, “İran İslam Cumhuriyeti”nin ideolojik temeli olarak görmek mümkündür. Zira “İran İslam Cumhuriyeti”nin önde gelen devlet adamlarının dahi onun İslam anlayışının etkisi altında olduğu açıktır. Bunlar, “İran İslam Cumhuriyeti”nin 4. Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani, 6. Cumhurbaşkanı Mahmûd Ahmedinejad (d. 1956), İran Hubregan Meclisi birinci kâtibi ve Meclisin heyet başkanı Seyyid Ahmed Hatemi (d. 1961) filozof ve politikacı Gulâm Ali Haddâd Âdil (d. 1946) ve Meclis-i Şûrâyî İslâmî’nin 8-10 devir başkanı İran İslâmî Meclisin Tahran Milletvekili Ali Laricânî (d. 1957), onun İslami ve felsefî düşüncelerinden etkilenen, devlet ve ilim adamları olarak zikredilir.⁴⁷ Ayrıca sayıları kesin olmamakla birlikte, Mutahharî’nin eserlerinin çoğunun yaşayan dünya dillerinin ekserisine tercüme edildiğini söylemek mümkündür. Tahmini bir rakamla Mutahharî’nin eserleri yaklaşık 40 dünya diline çevrilmiş olup bunlardan; Arapça, Urduca, Türkçe yapılan tercümeleri doğru, dikkate değer ve tekrar neşredilmeye layık olanlardır. Bu çevrilerin yüzde altmış beşi İran’da ve geri kalanı ise yurt dışında gerçekleştirilmiştir.⁴⁸

Sonuç olarak düşünürün İran devrimi öncesi ve sonrasındaki faaliyetleri ve kaleme aldığı eserleri ile hem ilim ve devlet adamlarını, öğrencilerini ve bir bütün olarak İran halkını etkileyen bir düşünür olduğunu söylemek mümkündür.

⁴⁶ Ekber Hâşimî Refsencânî, *Seyr-i Der Zindegân-i Ustâd Mutahharî*, s. 16

⁴⁷ Câvid Musavî, Seyid Hamid, *Mutahharî Ki Bûd?*, İntişârât-i Sadrâ, Tahran, 2010, s. 21-31.

⁴⁸ [http://iqna.ir/fa/news/3247236/\(20.04.2017\)](http://iqna.ir/fa/news/3247236/(20.04.2017)).

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK ANLAYIŞI

Bu bölümde varlık üzerinde duracağız. Bu konu kendi içinde birtakım felsefi meseleleri barındırmaktadır. Varlığın mahiyeti, apaçıklığı, iştirâki, asâleti ve varlık-mahiyet ilişkisi gibi ontolojiye dair meselelere Mutahharî'nin görüş ve düşüncelerini inceleyeceğiz.

1) Varlık

Felsefe denince insanın aklına ilk gelen mesele kendisiyle iç içe olduğu varlık meselesidir. Ontolojinin müstakil bir felsefi disiplin olarak ortaya çıkması varlığın felsefi düşünce içindeki önemini göstermektedir. Her bilim ve disiplin uğraştığı alan ile kendi kimliğini ortaya koyacaktır. Her disiplinin kendi için belirlediği bir araştırma alanı, konusu vardır. Bu sebeple felsefeye bir anlamda varlık bilimi (*ilm-i vücûd*) adını da vermişlerdir.⁴⁹

Varlıkla alakalı bahisler uzun zamandan beri yapılagelmiştir. Bütün Yunan ekolleri kendi bakış açılarına göre konuyla ilgili bir şeyler söylemişler ve yazmışlardır. Aristoteles'in ilk felsefe olarak kendi eserinde bir bölüm ayırmasının nedeni ve orada belirli olarak varlık olarak varlıktan bahsetmesinin sebebi de bir anlamda varlığın ne kadar önemli bir mesele olduğunun göstergesidir. Ayrıca antik Yunan felsefesine ait eserler dışında, İslâmî ekollerden örneğin Mütekellimin ve Mutasavvıfların nazariyelerinden hareketle varlık meselesinin önemi belirginleşmektedir. Ama kavram İslâm filozoflarının eline geçince daha çok akli incelemelere tabi tutularak günümüzdeki haliyle bize ulaşmıştır.⁵⁰

Mutahharî burada varlık kavramının tarihi gelişiminden bahseder, ona göre Doğulu ve özellikle Müslüman ilim adamları, kavramların tarihi gelişiminden hiç bahsetmeksizin, doğrudan konuya özenerek incelemeye tabi tutma geleneğinin bulunduğu hasebiyle, hiçbir zaman kavramların arka planı ve nasıl şekillendiği bilinmemiştir. Mutahharî varlık tartışmalarıyla ilgili olarak şöyle bir tarihî tasvirde bulunur: İlk zamanlarda Yunan felsefesi Arapçaya çevrilirken varlık meselesi sınırlı

⁴⁹ Murtaza Mutahharî, *Usûl-i Felsefe ve Reviş-i Realism*, İntişârât-i Sadrâ Yay., Tahran, 2013, c. 3, s. 15-16.

⁵⁰ Bkz. Mutahharî, *a.g.e.*, c. 3, s. 17.

olduğu için varlıkla ilgili temel meseleler ele alınmamıştır. Aristoteles'in *Metafizika* eserinde de varlık kavramı ile alakalı olarak sadece varlığın manevî ve lafzî iştirâkinden söz edilmiştir. Daha sonra Fârâbî'nin (ö. 950) risalelerinde, varlık ile ilgili varlığın mahiyete eklenti oluşu (*ziyâdetü'l-vucûd ale'l-mâhiyye*) meselesi görülmektedir. Büyük bir ihtimalle, varlığın mahiyete eklenti oluşu bazı kelamcılarda varlığın mahiyetle aynı olduğu nazariyesine tepki olarak gelişmiştir. Daha sonra varlığın mahiyete eklenti oluşu nazariyesinin bir uzantısı olarak varlığın asâleti ve mahiyetin asâleti meselesi kendini göstermiştir. Bu nazariyeler sonraki dönemlerde, daha başka soruları doğurmuştur: Varlık zihin dışında mahiyete ilave edilmiş midir? Ya da dış dünyada varlık mahiyet ile aynı ve özdeş midir? Bu sorulara filozoflar kendi temel prensiplerine göre şöyle cevap vermişlerdir: Varlık zihin dışında mahiyetle aynıdır. Zira dışarıda varlık ve mahiyetin farklı olması mümkün değildir. Doğal olarak bu cevap da tekrar şu soruyu doğurmuştur: Zihinde aynı olmayan ve hatta biri diğerinin parçası olmayan iki şey nasıl olur da zihin dışında aynı olur? Bu soru da varlığın soyutluğu meselesini ortaya çıkarmıştır. Varlık, soyut (*intizâî*) bir kavramdır. Soyut kavramlar soyutlandıkları yerden, söküp alındığı kaynaktan farklı olmazlar. Dolayısıyla burada varlığın zihinsel (*itibarî*) olup olmadığı meselesi zuhûr eder. Varlık zihinsel bir kavram mıdır, değil midir? Bu soruya daha sonraları Şihabeddîn Sühreverdî (ö. 1191) *Hikmetü'l-İsrâk*'ında pek çok delil getirmiştir. Ona göre varlık salt zihinsel bir kavramdır. Yani varlık, sadece zihinde vardır. Böylece bu mesele Mîr Dâmâd'a (ö. 1662) kadar uzayıp gider. Ondan sonra öğrencisi Molla Sadrâ (ö. 1640) ilk başlarda, tıpkı Sühreverdî gibi mahiyetin asâletini savunmasında rağmen sonraki aşamalarda varlığın asâleti görüşüne kail olmuştur.⁵¹

Sonrasında Mutahharî felsefede var olduğunu düşündüğü iki temelden bahseder. Bunlar, hakikatin varlığının ispatı (*isbât-ı hakikat-ı vücûd*) ve çelişmezliktir (*imtinâ-ı tenâkuz*). Mutahharî hakikatin var olduğu esasına dayanarak Sofistlere şöyle hitap etmiştir: “Genel olarak inanıyor ve tasdik ediyoruz ki varlık vardır. Evren ve var olan şeyler Sofistlerin dediği gibi bir zihin ürünü ve boş bir hayalden ibaret değildir. Bilakis dışarıda da bir gerçeklik mevcuttur. Bu ilkeyi, akla

⁵¹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 3, s. 74-75.

ve mantığa dayanan bütün beşerî zihinler inanarak felsefe yapmanın ve akli seyrin ilkesi sayar. Bilinmelidir ki her filozof kendi felsefî fikirlerini kesin ve şüphesiz temele dayandırmak, üzerinde delil ve katî istidlaller yapabilecek bir esası tercih etmek zorundadır. Zira temeli kesin ve sağlam olmayan felsefenin hiçbir anlamı ve değeri olmayacaktır. Filozoflar, felsefe yapmanın çok sağlam bir başlangıç noktasının ve felsefe ile safsata arasında sınır olabilecek temel bir gerçekliğin varlığını şart görmüşlerdir. Bu esas, safsata ve felsefenin sınırlarını belirlediği gibi realizm ve idealizmin de sınırını tayin eder.⁵² Ayrıca Mutahharî'ye göre felsefenin temel başlangıcı olarak kabul ettiğimiz hakikatin varlığının ispatı, küllî olan çelişmezlik ilkesinden sonra gelir. Zira çelişmezlik esası, bütün insanî düşüncenin temelini oluşturur.

Gerçekliğin varlığını esas olarak kabul ettikten sonra, Mutahharî ikinci dereceden şu soruları sorar: Gerçekliğin görüntüleri nelerdir? Bir başka deyişle hangi şeyler vardır, hangi şeyler yoktur? Ona göre akıl yürüterek şu sonuca varırız: Ben varım, yer vardır, yıldızlar vardır, madde vardır, güç vardır, ruh vardır. Sonuçta bir hakikatin varlığı kanaatine varırız. Bu hakikate binaen, başka gerçeklerin de var olduğunu söyler ve bir zihinsel çoğaltmaya (*kesret-i zihni*) gidebiliriz. Bu gerçeklerin bazıları apaçık (açık), bazıları hissi, bazıları da akli istidlallerin ötesindedir. Örneğin “Ben varım” cümlesi, “huzûrî bilgi” vasıtasıyla kendi varlığını bilmekten kaynaklanır. Ya da “Yer ve güneş vardır” örneğinde olduğu gibi dışarıya dönük varlıklar, sırf duyu bilgisine dayanır. Bazıları da salt akli ve mantikî bilgilere dayanır.⁵³

Mutahharî bu bağlamda zihin dışında hiçbir gerçekliğin olmadığı öne süren sofistler ve idealistlere işaret eder. Ona göre bu iki grubun yaklaşımı yanlıştır. Kendisi dış gerçekliğin varlığını kabul eder. Ancak bu gerçeklik diyalektik materyalizmin ve zafiyetçilerin dediği gibi değişime tâbi, nisbî ve zafî değil mutlak ve sabit gerçekliktir. Diyalektik materyalizm taraftarları akli ve fikrî esaslara dayanan bütün düşüncelerin zamanla değişerek kendi içinde zıddına dönüşeceğini

⁵² Mutahharî, *a.g.e.*, c. 3, s. 32-33.

⁵³ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 3, s. 33-34.

savunuyorlardı. Ancak düşünürümüze göre mutlak gerçeklik böyle bir değişimden uzaktır.⁵⁴

1.1. Varlığın Apaçıklığı

Varlık ile alakalı ilk değineceğimiz mesele varlığın apaçıklığı (*bedâhet*) konusudur. Mutahharî'ye göre esasında bu mesele mantığın bir konusudur. İnsan düşüncesindeki her kavram ya apaçıktır ya da istidlalidir. Apaçık kavram kendini açıklamak için zorunlu olarak herhangi bir delilden müstağni olan kavramdır. İstidlali (*nazarî*) kavram ise apaçık kavramın aksine kendini açıklamak için delile muhtaç olan kavramdır.⁵⁵

Mutahharî akabinde varlık kavramının bu iki kavram kategorisinden hangisine dâhil olduğunu sorgular. Ona göre İbn Sînâ'dan bu yana bütün hükemâ ve filozofların ortak görüşüne göre varlık kavramı, apaçık ve tanımdan müstağni bir kavramdır. Mutahharî'nin araştırmasına göre Aristo varlıkla ilgili olarak sadece varlık kelimesinin eşsesli (*iştirâk*) oluşundan ve varlığın apaçıklığı meselesinden bahsetmiştir. Bunların dışında Aristo varlık ile ilgili ontolojik bir tartışma yapmamıştır.⁵⁶

Mutahharî'ye göre İbn Sînâ'dan bu yana bütün filozoflara göre varlık, apaçık bir kavramdır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre varlık, insanın doğrudan bilgisine sahip olduğu en evvelî ve en apaçık kavramdır. Varlıktan daha evvelî daha apaçık ve daha genel bir kavram olmadığından varlığı başka bir kavramla anlayamayız, tanımlayamayız. Ancak varlığa bir şekilde delâlet edilebileceğini düşünen filozof, bu cümleden olmak üzere “şey”, “muhassal”, “müsbet” ve “vücûd” kelimelerini varlığın eşanlamlıları olarak zikreder.⁵⁷

Mutahharî'nin tartıştığı bir diğer mesele apaçıklığın ölçüt ve delilinin ne olduğudur. O, meseleye izaha kavuşturmak için Fahreddin er-Râzî (ö. 1209) ve Friedrich Hegel'in (ö. 1831) konuyla alakalı itirazına değinir. Râzî şöyle bir itirazda

⁵⁴ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 3, s. 33-34.

⁵⁵ Murtaza Mutahharî, *Mecmua-i Âsar-i Ustâd Şehîd Murtazâ Mutahharî*, İntişarat-ı Sadrâ Yay., Tahran Kum, 1990, c. 9, s. 31.

⁵⁶ Mutahharî, *a.g.e.*, 1990, c. 9, s. 31.

⁵⁷ Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yay., İstanbul, 2012, s. 171.

bulunur: Acaba niçin kavramları biri apaçık, diğeri açıklığa kavuşturulması gereken olmak üzere ikiye ayırmaya ihtiyaç duyulmaktadır? Çünkü zihne gelen her bir kavram, zaten apaçıktır. Apaçık ve malum olmasa insanın tasavvuruna nasıl gelebilir ki? Elbette apaçık ve bilinen bir kavrammış ki, zihin onu algılayabilmiştir. Bu durumda Râzî'ye göre ancak tasavvura gelemeyen kavramlar meçhul ve belirsizdir. Buna karşılık insan zihninin algılayabildiği bütün kavramlar apaçıktır.⁵⁸

Mutahharî'ye göre aynı itirazı Hegel başka bir şekilde seslendirir. Zira Hegel'e göre tanınmayan hiçbir şey yoktur. Bu bağlamda onun felsefesinde zihin ile dış dünya ve gerçeklik aynıdır. Mutahharî İslam filozoflarımıza göre, zihin ile dış arasındaki bağlantının, uyum bağlantısı olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu filozoflar, bir şeyin bilgi olabilmesi için tasavvur edilen şey ile dışarıda da bir uyumun olmasını şart koşarlar. Oysa Hegel'e göre zihin ile dış dünya aynı şeylerdir. Hatta zihin ile dış dünya, bir yaprağın iki yüzü gibidir. Mutahharî sonuçta Râzî ve Hegel'in zihin-dış dünya özdeşliği ile ilgili olarak aynı görüşte olduklarını iddia eder.⁵⁹

Öte yandan Mutahharî Râzî'nin, bir kavram nasıl istidlali olur veya onu nasıl tanımlarız, şeklindeki itirazına şöyle cevap verir: Zihnimize gelen kavramı öncelikle tahlil etmeye çalışırız. Nasıl ki, somut bir nesneyi laboratuvarında incelemeye tabi tutuyorsak, düşüncemize gelen kavramı da incelemeye alırız. Bir nesneyi, örneğin suyu düşünelim. Suyu daha iyi bilmek için laboratuvarında incelenir; onu meydana getiren parçalara ayrılır. Böylece suyun ne olduğu tanımlanır. İstidlali kavramlar da aynı şekildedir. Bir kavramın tanımlayabilmek için onu fasla ve cinse ayırırız. Bir kavramı tanımlama işi onu incelemek ve tahlil etmek fiiliyle aynı konumdadır. Mantık ilmine göre çizginin tanımını ele alacak olursak, çizgi tek boyutlu, sabit, bitişik bir nicelik olarak karşımıza çıkar. Burada tek boyutluluk faslı, tanımın şartı konumundadır. Tek boyutlu deyince kendiliğinden tek boyutlu olmayan şeyleri dışarıda bırakır. Aynı şekilde sabit, bitişik ve nicel olma fasılları çizginin tanımını özel olarak ortaya koyar. Böylece bir anlamda tahlil ve inceleme işini gerçekleştirmiş oluruz. Sonuçta istidlali kavramın anlamı açıklığa kavuşmuş olur. Düşüncemize gelen kavramlar basit ve bileşiktir. Bileşik olarak gelen kavramı tanımlamak için,

⁵⁸ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 32.

⁵⁹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 32.

suyu nasıl ki, laboratuvarında parçalara ayırarak, suyun bileşenlerini biliyorsak, aynı şekilde bileşik olan kavramı unsurlarına ayırarak açıklığa kavuştururuz.⁶⁰

Mutahharî'ye göre bu açıklama Râzî'nin itirazına cevaptır. Şöyle ki Râzî zihne gelen her kavramı apaçık saymaktaydı. Mutahharî ise burada, tasavvur edilebilen her kavramın apaçık olmadığını, tanıma ihtiyaç duyduğunu ortaya koyarak yapılan itiraza da cevap vermiş olur. Ayrıca düşünürü göre zihinde olan mefhum, bize sırf bileşik olarak malumdur; meçhul olması ise onun parçalarının tanınmamasından kaynaklanmaktadır. Kavramın cüzlerini bilmediğimiz için bir anlamda onu tanımayız. Bir kavrama istidlali dememiz, onun hangi cüzlere ayrıldığını bilmediğimiz içindir. Cüzlere ayrıldığını bilmediğimiz bir kavramı ise zorunlu olarak bilmemiş oluruz. Ayrıca onun hangi kategoriye yerleştireceğimizi de bilmemiş oluruz.⁶¹

Mutahharî, varlığın bütün kavramlar arasında en genel kavram olduğuna dair filozoflar arasında bir ittifaktan bahseder. Bu yüzden varlık tanımlanamaz. Varlığın en genel kavram olması sebebiyle tanımlanamaması arasındaki ilişkinin açıklaması şöyledir: Varlık kavramı en genel kavram olduğu için cinsi olmaz. Cinsi olmayanın da tanımı olmaz. Sonuç olarak varlık kavramı istidlali değil, apaçık bir kavramdır.⁶² Yani insan zihninin tanıma ihtiyacı duymaksızın doğrudan idrak ettiği bir kavramdır.

Mutahharî bu bağlamda Hâc Mîrzâ Hâdî Sebzvârî'nin (ö. 1289/1872) varlığın apaçıklığına dair açıklamasını aktarır: Varlığın tanımı gerçek bir tanım değildir; belki lafzın şerh edilmesidir. Akabinde Sebzvârî bu ifadeyi mealen şöyle açıklar: Bazen bir kavramı mantık çerçevesinde tanımlamaya çalışırız; bazen de bir kavramın veya lafzın anlamını bilmediğimiz için başka bir kelimeyle açıklamaya çalışırız. Mantık ve felsefenin işi ise sözcüğün salt sözlük anlamını izahla sınırlı kalmaz, onun hakikatini ortaya çıkarmaya çalışır. Sebzvârî bu iddiasına İbn Sînâ'dan bir delil getirir. Filozofa göre başka her şeyi zorunlu olarak varlık ile tanımlarız. Bu yüzden varlığı başka bir şeyle tanımlamamız mümkün değildir. Yani her neyi tanımlamak istersek zorunlu

⁶⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 33.

⁶¹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 34.

⁶² Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 35.

olarak onun öncesinde düşüncemizde varlık tasavvurunun olması gerekir. Buna göre bir şeyi tanımlamak demek, öncesinde varlığını tasavvur etmek demektir.⁶³

Sonuç olarak Mutahharî'ye göre basit olan ve cüzlerden bir araya gelmeyen her kavram apaçıktır. İkincisi, bir kavramın istidlali veya apaçık oluşunun ölçütü, kendi cüzlerine ayrılabilmek veya böyle bir parçalanmaya uygun olmamaktır. Dolayısıyla parçaları olmayan kavram basit ve dolayısıyla apaçık, parçalardan oluşan kavram ise bileşik ve dolayısıyla istidlalidir. Basit kavramlar doğrudan doğruya bilinir, bileşik olanlar ise tanımla bilinir.

1.2.Varlığın İştiraki

“Ortaklık” anlamına gelen Arapça “*iştirâk*” kelimesi felsefi terminolojide iki anlamda kullanılır. Birincisinde lafzın genelliği ve kapsayıcılığı söz konusudur. Buna göre bir lafzın anlamı öylesine geniş ve geneldir ki her şeyi içerir. İkinci kullanımda ise lafzın anlam olarak genelliği ve genişliği değil, vaz olunduğu birçok bireye delaleti mevzubahistir. Örneğin Farsçada “*şîr*” kelimesi hem süt, hem de aslan anlamına gelir. Arapçada “*ayn*”; göz, kaynak, cevher, kendi, casus gibi anlamlara gelir. Türkçede “saç” sözcüğü hem saçmak fiilinin emri, hem insanın başındaki tüy anlamına gelir. Böylesi kullanımlar bütün dillerde vardır. Arapçada buna *iştirâk-i lâfzî*, yani lafzî *iştirâk*, Türkçede sesteşlik veya eşseslilik denir.

Filozoflar lafzî ve manevî *iştirâk* olmak üzere iki tür *iştirâkten* bahsederler. Manevî *iştirâkte* bir kelimenin genel bir anlama sahiptir ve birçok birey hakkında kullanılır. Kendiliğinden genel olan mânâ o bireylere eşit veya farklı derecelerde delalet eder. Lafzî *iştirâkte* ise genel mânâ yerine, az sayıda bireyler vardır. Lafız bazen bir bireye, bazen bir başka bireye delalet eder. Bireyler arasında aynı sözcükle delalet edilmek dışında bir ortaklık yoktur. Buna karşılık manevî *iştirâkte* bireyler ortak bir sığata veya hakikate sahiptir ve o ortaklık sebebiyle aynı sözcükle isimlendirilir veya delalet edilirler.⁶⁴

Mutahharî bütün bu açıklamalardan sonra şu asıl soruyu sorar: Acaba varlık kelimesi manevî *iştirâk* kategorisinde mi, lafzî *iştirâk* kategorisinde mi yer alır?

⁶³ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 36-37.

⁶⁴ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 43.

Düşünür bu soruya cevaben mealen der ki: Varlık sözcüğüne bakıldığında, onun bütün nesnelere eşit seviyede delalet ettiği görülür. Örneğin insan vardır, yer vardır, gök vardır, kitap vardır, bilgisayar vardır, kalem ve masa vardır, vs. Bütün bu örneklerden hareketle Mutahharî varlık sözcüğünün, lafzî iştirâk sınıfında değil, manevî iştirâk sınıfında yer aldığı hükmüne varır. Çünkü lâfzî iştirâkın kullanım alanı sınırlıdır. Nitekim yukarıda zikri geçen Arapçada “*ayn*” kelimesi birden fazla anlamda kullanılır ve birden fazla nesneye delalet eder. Ancak yine de delalet ettiği şeylerin sayısı –bireysel değilse dahi– türsel olarak sınırlıdır. Buna karşılık varlık kelimesinin kullanım alanı çok geniş, hatta sınırsızdır; ne kadar varlık varsa o kadar kullanım alanı vardır. Mutahharî manevî iştirâk meselesi üzerinde Aristo devrinde de durulduğunu haber verir. Bu kavram Aristo’nun kendi metafizik düşüncesinde çok önemli bir yer tutmasa dahi, İslam dünyasında vahdet-i vücûd doktrininin temeli haline gelmiştir.⁶⁵

Diğer taraftan Mutahharî manevî iştirâkile vahdet-i vücûdu iki farklı konu olarak görür. Zira manevî iştirâk, varlığın ne kadar genel ve geniş bir kavram olduğundan bahsederken vahdet-i vücûd varlığın kendi gerçekliğinden söz eder. Bununla birlikte manevî iştirâk zamanla vahdet-i vücûd meselesinin temeli haline gelmiştir.⁶⁶

Mutahharî varlığın manevî iştirâk olduğuna dair aşağıdaki delilleri sıralar:

1) Manevî iştirâk bölünmeye müsaittir. Örneğin insan kelimesini düşündüğümüzde aynı anda bilgin, cahil, siyah, beyaz, sarı insanlar aklımıza gelir. Buna karşılık lafzî iştirâk bölünmeye uygun değildir. Örneğin “*şîr* (aslan)” denildiğinde veya “Havuzun yanında bir *şîr* var” ve “ormanda bir *şîr* var” denildiğinde zihnimizde aynı şey canlanır. Bu durumda ormandaki *şîr* ile havuzun yanındaki *şîr* birbirinden farklı değildir. Böylelikle varlık ile *şîr* kelimelerinin bölünebilirlik ve bölünemezliliği netlikle anlaşılmaktadır.

İnsan kelimesi gibi varlık kelimesi de cevher, araz, soyut ve somuta bölünebilir. Varlık kelimesinin manevî iştirâk olmasına dair en önemli delili onun bölünebilirlik olmasıdır.

⁶⁵ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 44-48.

⁶⁶ Murtaza Mutahharî, *Mecmuâ-i Asâr-i Ustad Şehit Mutahharî*, c. 10, s. 128-131.

2) Varlık kavramının zıddının yokluk olduğunda herhangi bir tartışma yoktur. Bütün filozoflar varlık bahsinde bunu bu şekilde kabul etmiştir. Ancak yokluk ile ilgili hiçbir bahis yapılmamış, yokluk iki kısma bölünmemiştir. Yokluk ile alakalı herhangi bir inceleme veya tartışma olmamıştır. Öğrenin biri yokluğu kendi içinde bir veya birkaç kısma ayırarak bölmemiştir. Nitekim yokluğun zıddının da varlık olduğunun bilincindeyiz bu da bir anlamda yoklukla varlığın aynı mefhumların anlamını taşımakta olduklarını ortaya koymaktadır. Örneğin taşın yokluğu, havanın yokluğu, suyun yokluğu hepsi aynı mânâyı taşımaktadır. Doğal olarak onun zıddı olan varlık da böyledir. Örneğin insan vardır, hayvan vardır, gül vardır. Eşyaya böyle bakıldığında varlık kelimesinin manevî iştirâk olduğu kanaatine varırız.⁶⁷

3) Konuyla ilgili bir başka delil ise şudur: Bu delili Mutahharî şöyle bir örnekle ortaya koymaya çalışır: Herhangi bir evde bir hayvanın bulunduğunu düşünelim ki bu bağlamda hayvan kelimesi manevî müşterektir. Bu kelimenin pek çok türü vardır; insan, at, balık, maymun gibi. O evde insanın olmadığını düşündüğümüzde evde diğer hayvanların da bulunmadığını düşünebilir miyiz? Hayır, düşünemeyiz. İşte durumun böyle olması manevî müşteregin bir özelliğidir. Sonuç olarak Mutahharî'ye göre bu deliller varlık kavramının, manevî iştirâk kategorisinde olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁶⁸

1.3. Varlığın Asâleti

Varlık felsefesi alanında klasik İslam filozoflarının en çok ilgi gösterdiği konulardan bir diğeri *varlığın asâletidir*. Mutahharî bu konuyu Molla Sadrâ'nın aşağıdaki açıklamaları üzerinden ele alır: Her mümkün varlık iki yönden bileşiktir: varlık ve mahiyet. Bunlardan biri somut, gerçek ve asıl olmalı, diğeri ise soyut ve zihin ürünü olmalıdır. Sadrâ'ya göre bu iki unsurdan asıl ve gerçek olan varlıktır; salt zihinsel ve itibarî olan unsur ise mahiyettir.⁶⁹

Mutahharî, ontoloji bahsinde varlığın asâleti meselesini klasik İslam felsefesi tarihinde ilk ele alan filozofun Mîr Dâmâd (ö. 1632) olduğunu söyler. Ancak Mîr Dâmâd'ın kendisi varlığın asâleti görüşünün tam aksi olan mâhiyetin asâleti fikrini

⁶⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 45.

⁶⁸ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 46.

⁶⁹ Murtaza Mutahharî, *Makâlât-i Fesefî*, İntişarât-i Sadrâ Yay., Kum, 1995, s. 236.

tercih etmiştir. Buna karşılık onun öğrencisi Molla Sadrâ varlığın asıl olduğunu öne sürmüş, bu fikrin temellerini atarak birçok felsefî delille doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁷⁰

Mutahharî varlığın asâleti fikrinin izlerini klasik İslam düşüncesinin çeşitli alanlarında sürer. Tasavvuf (*'irfân*) ehli varlığın asâleti düşüncesini özellikle İbn Arabî'den (ö. 1240) sonra ortaya atmışlardır. Sûfilere göre varlık, Hakk'ın zatıyla paraleldir. Varlık dışındaki her şey çokluktur, gerçekliği olmayan hayal ve kuruntudur. İbn Sînâ (ö. 1037), Behmenyâr (ö. 1067) ve Nasirüddin Tûsî'nin (ö. 1274) görüşlerinde varlığın asâleti meselesi dolaylı olarak kendini gösterse de, mahiyetin asâleti ile alakalı çok açık görüşler vardır. Ancak hiçbirinin eserlerinde konu ile alakalı müstakil bir başlığa rastlamayız. Görünen o ki bir taraftan sûflerin vahdet-i vücûd nazariyeleri, diğer taraftan kelamcılarının varlığın mahiyete eklenti olduğu veya varlık ile mahiyetin özdeş olduğu düşüncesi Mîr Dâmâd'ın varlığın asâleti bahsini açmasına neden olmuştur. Sonraki zamanlarda Molla Sadrâ ile birlikte varlığın asâleti meselesi kökleşerek ontoloji bahsinde önemli bir konum kazanmıştır.⁷¹

Diğer taraftan Mutahharî varlığın asâleti fikrini İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâiler'e, mahiyetin asâleti fikrini de Şihâbeddîn Sühreverdî ve İsrâkiler'e dayandırılmasını ve nispet edilmesini yanlış bulur. Çünkü ona göre bu tartışma çok daha sonraki dönemlere, Mîr Dâmâd ve Molla Sadrâ ile birlikte belirginleşmiştir.

Buna göre Mutahharî varlığın asâleti görüşünü tarihsel olarak kelamcılara ve sûfilere irca eder:

1) Kelamcılarının felsefî bahisleri: Kelamcılarının iki türlü bahisleri olmuştur. Biri dinî ve mezhebî konular, diğeri filozoflara karşı koydukları felsefî içerikli konulardır. Kelamcılar filozoflara karşı oldukları için birçok mevzuda, filozofların görüşlerini eleştirip reddetmiş, kendilerine has birtakım görüşler ortaya atmışlardır. Bu görüşler de felsefe cenahında bir tepki olarak yeni felsefî görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

⁷⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 236.

⁷¹ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 237.

2) Diğer bir kaynak da tasavvuf ehlinin nazariyeleridir. Varlık konusu tasavvuf alanında ilk kez İbn Arabî ve öğrencileri tarafından felsefî şekliyle ele alınmıştır. Onlardan önce varlık konusunun bu şekilde tasavvuf alanında ele alındığı bilinmemektedir. Varlık meselesi İbn Arabî'den sonra Farsça tasavvuf edebiyatında, örneğin Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin (ö. 1273) ifadelerinde de kendine yer bulmuştur. Mutahharî, Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sini İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi eksenli bir eser olarak görür.⁷²

Sonuç olarak Mutahharî'ye göre varlığın asâleti fikrini ilk olarak Mîr Dâmâd ve Molla Sadrâ bu şekliyle ortaya koymuştur. Onlardan önce konu bu şekilde öne sürülmemiştir. Şihâbeddîn Sühreverdî'nin hiçbir eserinde varlık mı asıldır, mahiyet mi asıldır, meselesinin geçtiği bilinmemektedir. Molla Hâdî Sebzvârî'nin anlayışına göre bütün Meşşailer varlığın asâletini, bütün İşrakiler ise mahiyetin asâletini iddia ederler. Sebzvârî'nin bu yanlış anlayışı Mutahharî'ye göre onun felsefe tarihini bilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Mutahharî varlığın asâleti ile mahiyetin asâleti arasındaki farkı da ortaya koymaya çalışır. İlk olarak Batı felsefesindeki varoluşçuluk ile İslam düşüncesindeki varlığın asâleti fikrinin farklı olduğunu söyler. Çünkü varlığın asâleti meselesi Batıda sırf insanı içerir. Ama klasik İslam düşüncesindeki varlığın asâleti fikri insanla birlikte bütün eşyayı da içerir. Mesele şu şekilde ele alınır: Zat-ı Hak dışında bütün mümkün varlıkları mahiyet ve varlık yönüyle aklî incelemeye tabi tutarız. Bir şeyin mahiyetini tamamen bilip bilmememiz burada söz konusu değildir. Âlemde bulunan pek çok nesne ve tür vardır. Örneğin insan, at, masa, taş, hava vb. var. Bunlardan her birinin birer mahiyeti, neliği de bulunmaktadır. Eğer, “İnsan nedir?” şeklinde bir soru sorsak, vereceğimiz cevap “Su nedir?” sorusuna vereceğimiz cevaptan farklı olacaktır. Öyle ki her birinin mahiyeti ve zatı farklıdır. Birinin bir zatı vardır, diğerinin başka bir zatı vardır. Öbürünün ise bambaşka bir zatı vardır. Özetle türlerin zatlara birbirinden farklıdır. Hâlbuki bunların hepsi cevherdir. Nicelik ve niteliğin birbirinden farklı zatlara ve mahiyetleri bulunmaktadır. Fakat bunların tamamında bir de varlık yönü bulunmaktadır. Ona eşyanın varlığı deriz ki bütün nesnelere de

⁴⁸ Murtaza Mutahharî, *Mecmua-i Asâr-i Ustad Şehit Mutahharî*, c. 9, s. 68.

niceliklerde aynıdır. Sonuç olarak bu âlemde bulunan her mümkün varlığın iki yönü vardır: mahiyet ve varlık.⁷³

Mutahharî bu noktadan sonra varlık-mahiyet ayırımına veya özdeşliğine dair klasik İslam felsefe tarihindeki tartışmayı ve konuya ilişkin üç yaklaşımı aktarır:

a) Mahiyet ve varlığın ikisinin de zihnimizin ürünü olduğunu iddia eden tez.

b) Mahiyet ve varlığın ikisinin de somut olduğunu savunan tez.

c) Mahiyet ve varlıktan birinin zihinsel, diğersinin somut gerçeklik olduğunu savunan tez. Mutahharî üçüncü maddeyi kendi içinde iki kısma ayırır. Biri mahiyetin somut ve gerçek olduğunu, buna karşılık varlığın zihinsel ve itibarî olduğunu söyleyen görüş, diğeri ise tam aksini savunan görüştür.

Düşünürümüz birinci iddiayı tahlil eder ve yanlış olduğunu ispatlamaya çalışır. Eğer biz varlık ve mahiyeti salt zihinsel olarak görür, onlara hiçbir somut ve dış gerçeklik vermezsek, tıpkı Sofistlerin dediği gibi, o zaman bu âlem boş ve saçma bir âleme dönüşecektir. Dolayısıyla Mutahharî'ye göre bu tezi reddetmek için herhangi bir burhana ve delile gerek yoktur. Eğer insanın mahiyet ve varlığı sadece zihin ürünü ise zihnin ötesinde herhangi bir gerçekliğine inanılmıyor ve zihin ötesi salt yokluk olarak biliniyorsa, bu takdirde felsefenin ilk esası olan bedîhiyyât inkâr ediliyor demektir. Bu durumda felsefenin alanından çıkılmış, safsata alanına girilmiş demektir. Zira böyle düşünmek bir anlamda kesin ve gerçek varlığı inkâra doğru giderek, safsata yapmaya çalışmaktır. Bunun neticesinde pratik hayattaki bütün gerçeklere, yemeye, içmeye, eşe, çocuğa ve bütün bir hayata hayal gözüyle bakılacak ve öyle davranılacaktır. Bu da bir anlamda pratik hayatın inkârıdır. İbn Sînâ bu tarz düşüncelere insan zihninin vesvesesi olarak bakar. Ancak böyle düşünen bir insan sokağa çıkıp da karşıdan bir araba geldiğinde böyle bir şeyin gerçekten de zihin dışında var olduğunu düşünür ve araca çarpılmamak için kenara çekilir. Böylece kendi davranışıyla bu tarz bir fikrin doğru olmadığını gösterir.⁷⁴

İkinci teze gelince, Mutahharî onu da eleştirir: Eşyanın iki yönünün de (mahiyet ve varlık) asıl ve gerçek olduğunu düşünürsek, akıl ve mantık gereği bir imkânsızlıkla karşı karşıya kalırız. Bu teze göre zihin dışında aynı anda hem insan

⁷³ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 69.

⁷⁴ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 71.

vardır, hem de varlık. Bir anlamda ikisi birbirine yüklenmiştir. Aynı anda bir şey iki şeydir. Böyle bir şeyin aklen doğru olmadığını biliyoruz. Ayrıca mahiyet olan şey varlığa gelmeden önce yokluk mudur, varlık mıdır? Varlığa gelmeden önce yokluk ise zaten yoktur. Varlığa gelmeden önce de var ise, o zaman varlığa gelmeden önce de bir varlığın olduğu aklen biliniyor demektir ki bu imkânsız bir sonuçtur. Bu nedenle bir şeyin aynı anda iki somut gerçekliği olmaz. Zihin dışında sadece bir varlık bulunur, ama zihnimiz akıl vasıtasıyla inceleme yaparak onu çoğaltır. Değilse somut gerçeklikte sadece tek bir varlık vardır.⁷⁵

Mutahharî varlık-mahiyet ayrımının salt zihinsel mi, yoksa dış gerçeklikte bir karşılığı var mıdır, problemiyle ilgili olarak “a” ve “b” maddelerinde dile getirilen yaklaşımları eleştirip reddettikten sonra “c” maddesine geçer. Düşünürümüz bu maddedeki görüşü benimser: Mümkünlerin iki yönünden birini zihinsel ve itibarî, diğerini somut ve haricî olarak görmemiz gerekir. Akabinde Mutahharî varlık ve mahiyetten hangisi gerçek, hangisi itibarî olduğu meselesine yoğunlaşır.

İlk olarak mahiyetin asâleti görüşünü tercih edenlerin bakış açılarını inceler. Asâleti mahiyete nispet edenler şöyle bir iddiada bulunurlar: Bir doğru parçasına ilişkin “tek boyutlu, sabit ve bitişik nicelik” tanımını ele alalım. Bu tanımın bir somut gerçekliğe sahip olduğunu ve o somut gerçeklikten, insan zihninin varlığı soyutlayarak algıladığını öne sürmektedirler. Örneğin “babalık” durumuna, babalık kavramına somut gerçeklik veriyorlar. Babalık kavramını ortaya çıkaran birçok somut gerçekliklerin bir araya gelerek babalık kavramını kazandırdıklarını söylüyorlar. Yani ilk önce fiilen bir erkek var olacak, ondan tamamen kendisine ait bir sperm meydana gelecek, sonra sperm erkekten çıkarak kadının rahmine yerleşecek ki bu bütünüyle somut bir işlemdir. Spermin hareketi, erkek ve kadının bir araya gelmesi, sonra kadının yumurtaları ile birleşmesi, böylece çocuğun meydana gelmesi, bütünüyle somut bir işlemdir. Daha sonra babalık kavramı soyutlanarak ortaya çıkacaktır. Sonra ben bu şahsın babasıym diyebilirsiniz. Sizi laboratuvara götürseler ve orada inceleseler babalık “kavramını” bulabilir misiniz? Tabii ki bulamazsınız, zira ameli bir cereyandan ortaya çıkmıştır. Sadece erkeğin sperminin

⁷⁵ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 73.

kadının rahmine yerleşmesinden dolayı babalık kavramı ortaya çıkmaz veya yine erkek ile kadının bir araya gelmesi de babalık kavramını meydana getirmez. Bilakis babalık kavramı, bu işlemlerin tamamından bir soyutlama sonucu meydana gelecektir. Mahiyetin asâletini savunanlara göre insan zihni tıpkı bu örnekte olduğu gibi varlık kavramını bu somut işlemlerden soyutlayarak (*intizâ*) elde etmiştir.⁷⁶ Sonuç olarak varlığın dış gerçekliği yoktur, salt zihnin bir ürünüdür.

Buna karşılık Mutahharî mahiyetin zihinsel, varlığın somut gerçeklik olduğunu iddia eden kimselerin delilini şöyle tasvir eder: Örneğin“insanlık” denildiğinde, “şu tikel insan” dersiniz. Cevher, nitelik, nicelik vs. bunların tamamı, hatta görebildiğiniz her şey birer zihin soyutlamasıdır. Somutluğu ve dış gerçekliği olan şey ise salt varlığın kendisidir. İnsan zihni bu varlıktan mahiyetleri soyutlayarak çoğaltır. Mutahharî’ye göre, yukarıda belirttiğimiz gibi, bu görüşün temelinde ehl-i tasavvufun nazariyesi yatar; onlara göre, “Ben ve sen varlığa nispetle bir araz konumundayız.” Yani, asıl olan varlığın bizzat kendisidir. Ama şu var ki ehl-i tasavvuf böyle bir iddiada bulunmak için aklî-nazarî bir delil getirmez, bu iddialarını müşahedelerine dayandırır. Buna karşılık Mutahharî’ye göre Molla Sadrâ uzun bir aklî inceleme ve araştırmadan sonra böyle bir iddiaya ulaşmış; bu iddiasını ispatlamak için pek çok delil, istidlal ve aklî temeller ikame etmiştir.⁷⁷

Mutahharî’ye göre mahiyetin asâletine inananlar, yukarıda geldiği üzere, varlığın zihinsel bir itibar olduğundan hareketle kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Örneğin Sühreverdî mahiyetin asâletine önceden inandığı için, varlığın asâletine karşı olmuştur. Kendisi müstakil bir konu olarak varlığın asâleti yoktur, bilakis asıl asâlet mahiyettedir gibi bir başlık atmamıştır. Bilakis Sühreverdî bu konuda genel bir kural sunmakla yetinir: “Her şey kendi gerçekliğini ortaya koymak için, gerçekliğinin gereği olarak tekrara düşüyorsa, o şey aslında gerçek değil, aksine soyutlama ve zihinsel bir şeydir.” Sühreverdî’ye göre varlık kavramı da bu kurala tabidir. Yani varlık somut ve gerçek bir şey olsa, sonsuz bir tekrara, yani teselsüle maruz kalır. Şöyle ki her mevcut sonsuz bir varlığa ihtiyaç duyar. Bir şeyin gerçeklik bulması o şeyin varlık bulmasıdır. Eğer varlığın kendisi de bir mevcut ise,

⁷⁶ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 74.

⁷⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 76.

o zaman o da bir başka varlığa ihtiyaç duyar. Netice itibarıyla varlığın da bir varlığı olması gerekir. Bu iş sonsuza kadar uzayıp gider. Böylece varlık, varlık bulmak için tekrar kendi varlığına muhtaç olur. Bu da teselsül demektir. Aklî olarak teselsül batıldır. Molla Sadrâ bu itiraza çok kısa bir cevap vermiştir. Ona göre varlık başka bir şeye dayanarak var olmaz, bilakis varlık kendi zatıyla var olur.⁷⁸

Mutahharî, Molla Sadrâ'nın "bir şeyin vuku bulmak için bizzat tekrara düşmesi gerekiyorsa, o şey zihinsel bir şeydir" kuralını doğru kabul etmekle beraber, varlık konusunda da Molla Sadrâ'nın yanlış düşündüğünü ileri sürer. Mutahharî'ye göre varlık kavramının arûzdaki vasıta kuralı (*vâsıta-î der Arûz*) gereği değerlendirilmesi gerekir. Arûzdaki vasıta kuralı; iki şey bir biriyle aklî olarak bir tür birliğe sahiptir. birine istinat edilen şeyin öbürüne mecazen aktarılmasına denir. Bu sıradan bir aktarma değildir ve ancak felsefî akla sahip kimseler tarafından anlaşılabilir. Şu var ki bu tür mecazlardan bazıları sıradan insanlar da anlayabilir. Örneğin bir komutan emri altındaki insanlara gidip şu insanı öldürün emrini verir. Onlar da emri yerine getirirler. Sonra insanlar falan insanı komutan öldürmüş derler. Aslına bakılırsa insanları bizzat öldüren komutanın adamlarıdır. Ama insanlar öldürme işini komutana nispet ederler ki bu da mecazî bir nispettir. Örneğin, "İskender bu yeri fethetti" denilir. Oysa gerçekte orayı şahsen İskender değil, ordusu fethetmiştir. "Ahmet bugün Tahran'a gitti" derken, mekânsal olarak baktığımızda Ahmet uçaktadır, herhangi bir yere gitmemiştir, asıl giden uçaktır. Ama gitmek ve hareket etmek ilişkisi, mecazen ona verilmektedir. Bunlara Mutahharî "arûzda vasıta" adını verir.⁷⁹

Mutahharî sonrasında şöyle devam eder: Bir cisme beyaz denildiğinde aslında beyaz olan o cismin kendisi değildir; beyazlık, beyaz rengine aittir. Ama biz cisme herhangi bir beyaz ve siyah olmadığı halde ona nispet ediyoruz. Üstelik renk cismin ötesinde bir olgudur. Buna rağmen biz cismin beyaz olduğu fikrini dile getiririz. Varlık konusunda da aynı kural geçerlidir. Sonuç itibarıyla hem varlık mevcûdur hem de mahiyet yukarıda temas ettiğimiz renk ve cisim misâlî, ancak asıl mevcûdiyete varlığa aittir ama mecazî olarak mahiyet de mevcûdur.

⁷⁸ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 78.

⁷⁹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 90-91.

Mutahharî, Sühreverdî'nin varlığın somut gerçekliğini çürütmek maksadıyla sunduğu teselsül istidlalini aktarır. Bu istidlale göre varlığın gerçekten var olabilmesi için, başka bir varlığa ihtiyacı vardır. O başkası da varlığında bir başka varlığa muhtaçtır. Böylece sonsuz bir varlıklar teselsülü ortaya çıkar ki bunun aklen muhal olduğu açıktır. Mutahharî bu istidlali aktardıktan sonra yukarıdaki arazda vasıta kuralından hareketle şöyle söyler: “Bizim mevcut dediğimiz şey hem varlığa, hem de mahiyete taalluk eder. Ancak şu var ki asıl mevcut olan varlıktır; ama arazda vasıta gereği veya mecazî olarak varlığın yanında mahiyetin mevcudiyeti de vardır. Buna göre hakikî mevcut olan varlıktır; itibarî mevcut da mahiyettir. Beyazlık beyazdır, cisim de beyazdır. Fakat hakikî beyazlık beyazın kendisidir. Cismin beyazlığı ise bizzat beyazın hakikî varlığının aracılığıyla.”⁸⁰

Bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere, Mutahharî'ye göre asıl varlık ve gerçeklik mahiyet değil, varlığın kendisidir. Yine mahiyetçilerin anladığı gibi varlık zihinsel ve itibarî bir şey değildir; zihin dışında da gerçek olarak sadece tek bir birlik mevcuttur. Onları çoğaltan zihnimiz ve aklî incelemelerimizdir. Böylece onu İshrâkilerin yer aldığı mahiyetçiler arasında değil, Meşşâîlerin savunduğu varlıklar arasında kategorize edebiliriz.

1.4. Zihinsel varlık

Mutahharî, zihinsel varlık (*vücûd-i zihnî*) meselesini, doğrudan bilgi ve algı bahsiyle alakalı, yani epistemolojinin bir konusu olarak görür. Aristo'nun on kategorisinden biri niteliklidir. Filozoflar niteliği, cismanî ve nefsanî nitelik olarak ikiye ayırmışlardır. Zihinsel varlığı, yani bilgiyi (*ilim*) de nefsanî nitelik kategorisinde ele almışlardır. İnsanda nefsanî nitelik ve meyil, irade, haz, korku, lezzet ve cesaret gibi birçok nefsanî hâl, yani psikolojik durum bulunmaktadır. Bunlardan biri de bilgi ve algıdır. İnsan nefesine böyle bir hal geldiğinde kendisi ve etrafındaki şeyler hakkında bilgi sahibi olacaktır. Böylece insan aklına konuyla alakalı birçok soru gelir. Böyle bir durum olduğunu bildikten sonra, bilgi ve algı dediğimiz varlık nasıl bir varlıktır? Bilgi ile bilinen veya algılanan şey arasında nasıl bir bağlantı vardır? Algının çeşitleri var mıdır? Bilgi edinen kişi ile o durumun

⁸⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 90-91.

arasında nasıl bir bağ kurulabilir? İslam filozofları bilgiyi, bir tür varlık olarak görmüşlerdir. Filozofların bilginin mahiyetine dair soruya verdikleri cevap şudur: Algı ve algılanan şey arasındaki o derin ve özel irtibat mahiyetsel bir irtibattır. Onlar bilgiyi de şöyle tanımlamıştır. “Bilgi; bilenin aklında algılanan şeyin mahiyetinin var olmasıdır.” Dolayısıyla bilgi ile bilinen arasındaki ilişki mahiyetsel bir ilişkidir.⁸¹

Mutahharî’ye göre zihinsel varlık bahsinin tarihi gelişimine bakılırsa, İslam filozoflarının eserlerinin mütalaasından anlaşıldığı gibi on birinci ve on ikinci yüzyıllardan önce konuyla ilgili müstakil bir başlık yoktur. Bu da bu tarihlerden önce İslam dünyasında böyle bir meselenin tartışılmadığı anlamına gelir. Yine ona göre büyük bir ihtimalle Fahreddin Râzî’nin konuyu müstakil bir başlık altında ele almasında sonra, felsefe ve kalam eserlerinde kendine yer bulmuştur. Mutahharî’ye göre böyle bir meselenin gelişmesinde sûfîlerin, filozofların, Yunan filozoflarının ve kalamcılarının kendilerine göre katkıları olmuştur. O bu katkıları başlıklar halinde ele alır.

a) Yunan filozoflarının katkısı: Genel olarak zihinsel varlık onların da üzerinde düşündüğü ve kabul ettiği bir konudur. Ancak İslam öncesi Yunan ve İskenderiye felsefesinde, zihinsel varlık ile alakalı açık ve net bir başlık veya bahis bulunmaz. Ancak İslam filozoflarından Fârâbî veya İbn Sînâ’nın anlattıklarına bakılırsa, İslam öncesi filozoflar da mevzuyla alakalı fikir beyan etmişlerdir. Örneğin, bilgi ve algının tanımı hakkında Fârâbî *Talikat* adlı eserinde “Bilgi, bilinenin mahiyetinin varlıktan soyutlanarak bilenin nefsinde bulunmasıdır.” Benzer bilgi tanımları İbn Sînâ’nın *Şifa*’sında da yer alır.⁸²

b) Kalamcılarının Katkısı: İslam düşünce tarihi boyunca kalamcılar hep filozoflara muhalefet ve itiraz etmişlerdir. Sürekli, filozofların düşüncelerini ortadan kaldırarak kendi düşüncelerini yerleştirmek istemişlerdir. Böyle bir diyalektiksel durum doğal olarak iki tarafın nazariyelerinin ortaya çıkmasına ve tartışmaya müsait bir ortam oluşmasına zemin hazırlamıştır. Sonuçta İslam filozoflarının düşünceleri daha da kökleşmiştir. Dolayısıyla İslam felsefesinin gelişmesinde kalamcılar etkili

⁸¹ Mutahharî, *Makalât-i Felsefî*, s. 264.

⁸² Mutahharî, *a.g.e.*, s. 266.

olmuştur, diyebiliriz. Zihinsel varlık konusunda da kelamcıların itirazları filozofların konu hakkında görüş beyan etmelerine neden olmuştur.⁸³

c) Süfîlerin Katkısı: Süfîlerin nazariyelerini zihinsel varlık konusunda en çok katkısı olan akım olarak görebiliriz. Ehl-i tasavvufa göre varlık; insanın zihninde, duyular âleminde, misal âleminde ve ruhlar âleminde bulunur. Onlara göre bunların tamamı bir olan en üstün hakikatin tecellisidir. Filozoflara göre bilgi ve algı arazdır. Bu sebeple araz ile cevheri bir araya getirme sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır. Başka bir deyişle filozoflara göre idrak ile idrak edilen şey arasındaki rabita mahiyet cinsindedir. Ancak idrak ile idrak edenin ilişkisi arazîdir. Fakat süfîler bu sorunu da aşmışlardır, zira onlara göre idrak ile idrak edenin arasındaki ilişki birlik, yani bir olma ilişkisidir. Onlara göre idrak edilen şey, kendi mertebesinde vardır. Aynı şekilde insan nefsi de zihin âleminde vardır. Bu anlamda hem idrak edilen şey hem de idrak eden birlikte mevcuttur. Dolayısıyla ehl-i tasavvufa göre ilim, âlim ve malûm aynıdır.⁸⁴

Ancak ifade edilmelidir ki her ne kadar Mutahharî bilen ve bilinen arasındaki ilişkiyi birlik ilişkisi olarak tanımlasa ve bunu süfîlere has olarak nitelendirse de, bu düşüncenin kaynağı yine filozoflardır. Konu ile alakalı filozofların süfîlerden daha çok ilgi duyduğunu, Antikçağ Grek filozoflarından başta Platon (m.ö 427-347) olmak üzere İslam filozoflarınınca derinlemesine ele alındığını netlikle söylemek mümkündür.⁸⁵

Mutahharî, akıl ve akledilen arasındaki birliği Molla Hâdî Sebzvârî'den ilham alarak şöyle açıklar. İnsan nefsi ilk başta bilkuvve akıl durumundadır. Sonra bilfiil akıl durumunu kazanır. Yani akıl ve makûl (akledilen) birliği; sadece akledenin (*suret-i makûl*) ile nefisteki birliğidir. Yoksa burada dış dünya ile akledenin arasındaki bir birlikten bahsetmek mümkün değildir. Başka bir deyişle nefis, edindiği suret ile özdeşleşir. Örneğin insan sperminin insana dönüşmesi gibi; insan spermi belli bir süre sonra artık sperm değil, insandır.⁸⁶

⁸³ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 268.

⁸⁴ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 269.

⁸⁵ Tahir ULUÇ, "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 27, Bahar 2009. s. 66-69-91.

⁸⁶ Murtaza Mutahharî, *Dershâ-yi Eşfâr*, İntişarâtı Sadrâ Yay., Tahran, 1994, c. 3, s. 86.

Mutahharî varlık için üç boyu belirler: İlk olarak olgusal boyuttur. Buna, varlığın dışı dönük boyutu da diyebiliriz. Varlığın ikinci boyutu zihinsel varlıktır, yani mahiyetidir. Üçüncüsü ise mutlak olarak varlığın kendisidir. Burada zihinsel varlık ile olgusal varlık farklıdır. Ancak zihinsel varlık ile varlığın olgusal boyutunun mahiyeti aynıdır.⁸⁷

Mutahharî bu bahsi bilgi ile bilinen arasındaki birlikle ilişkilendirir ve şöyle bir örnek verir: Hareketin olgusal yönü ile mahiyeti birbirinden çok farklıdır; hatta birincisi ikincisinin zıddı olarak görülebilir. Zira hareket sürekli değişmek iken zihinsel varlık sükûnu gerektirir. Buna karşılık hareketin zihinsel varlığıyla, olgusal tarafının mahiyeti aynı olmasına rağmen zatiyla aynı değildir. Zihinsel varlığın varlığıyla ilgili filozoflarca kabul edilen şöyle bir delil vardır: Şüphesiz biz ruh halimizde huzurî olarak, yani bilfiil tecrübe ederek, bazı halleri hissederiz. Bazen kalbimizde, bazen de ruhumuzda hissettiklerimize idrak ismini veririz. Böyle bir durumda ruh halimizde şüphesiz bazı değişiklikler doğar. Örneğin şuna kadar Avrupa'ya gitmeyen ve ilk defa giden bir insanı düşünelim: Gittikten sonra belli bir süre orada yaşar, sonra tekrar dönerse, onda mutlaka birtakım değişiklikler görülür. Ondaki bu değişiklikler orada edindiği bilgiler sayesinde gerçekleşmiştir. Kazanılan ve edinen bilgiler doğrudan zihinsel varlığın var olduğunun açık bir delilidir. Başka bir deyişle, zihinsel varlığın varlığına inanmadığımız takdirde şöyle bir durumla karşı karşıya kalırız: Zihin dışında bir gerçeklik var mıdır, yok mudur? Bu sorunun cevabı zorunlu olarak “Vardır” olmalıdır. Mutahharî'ye göre zihinsel varlık (mahiyet) sırf zihni bir ürün değildir belki dış dünyada, gerçekten varolan bir gerçekliğin süretidir. Öyle ki mahiyetin varlığı, dış varlığın varlığıyla doğrudan irtibatlıdır. Bu anlamda zihinsel varlığın varlığını inkâr edersek, aksi olarak cehlin var olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Dolayısıyla zihinsel varlığın gerçekliği, dış dünyada da bir gerçek varlığın açık kanıtıdır.⁸⁸

⁸⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 4, s. 56.

⁸⁸ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 278.

1.5. Varlık Çeşitleri

Mutahharî, varlığı önce zihinsel ve hakikî olarak ikiye ayırır, akabinde zihinsel varlığı kendi içinde mutlak ve mukayyet olarak ikiye ayırır. Düşünür mutlak varlıkla herhangi bir şeye izafe etmeksizin genel varlığı kasteder. Mukayyetle de varlık kavramının herhangi bir nesneye bağlı olarak kullanılmasını kasteder. Örneğin insanın varlığı ve yeryüzünün varlığı dediğimizde, birincisinde varlık kavramı insanla, ikincisinde yeryüzüyle ilişkilidir. Varlığı salt ve herhangi bir nesneyle ilişkilendirmeksizin düşündüğümüzde mutlak varlık ortaya çıkar.⁸⁹

Yukarıdaki taksim sadece tasavvur âlemiyle, yani kavramsal düzeye ilgilidir. Mutahharî mutlak-mukayyet varlık ayrımını tasdik âlemiyle alakalı olarak, yani önermesel düzlemde de yapar ve açıklamalarına şöyle devam eder: Önermesel düzlemde varlık mutlak olarak yüklem (*mahmûl*) konumunda olabilir. Ona bir de konu (*mevzû* ') belirleriz. Örneğin, “İnsan mevcuttur” veya “İnsan vardır” deriz. Burada insana belirli bir varlığı değil, mutlak varlığı izafe etmekteyiz. Yani mutlak olarak insan vardır. Bazen de insana varlığı mutlak olarak değil, sınırlandırarak izafe ederiz. Örneğin, “İnsan bilendir” veya “Zeyd âlimdir” deriz. Burada hem insanın farazî olarak varlığı, hem de sınırlı olarak bilen bir varlık olduğu tasdik edilmektedir. Buna Mutahharî “tasdikî mukayyet varlık (*vücûd-i mukayyed-i tasdikî*) adını verir.⁹⁰

Düşünürümüz hakikî varlığı da mutlak ve mukayyet olarak ikiye ayırır. Akabinde zihinsel düzlemdeki mutlak varlık ile hakikî mutlak varlık arasında bir anlam farkı görür. Şöyle ki ona göre zihinsel düzlemde veya kavramlar alanında mutlak varlık genel anlamında kullanılmaktaydı. Bir başka deyişle bu düzlemde bir varlık vardır ve onun birçok bireyleri bulunur. Mukayyet varlığın bireylerindeki örtüşme alanı daha da daralır. Buna karşılık somut gerçeklikte mutlak varlığı böyle düşünemeyiz, zira hakikî varlık zihin dışındaki ve ötesindeki gerçeklik demektir. Yani somut varlık gerçekliğin ta kendisidir. Onunla örtüşecek ve karşılık gelecek bir alan yoktur.⁹¹

⁸⁹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 448.

⁹⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 449-355.

⁹¹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 454.

Mutahharî bu bağlamda sûflerin kullandığı ve meseleyle uyumlu bir ıstılah olarak gördüğü “hakikî mutlak Varlık”tan bahseder. Bu ona göre insanın tasavvur edemeyeceği bir varlıktır. Mutlak hakikî varlık için verilebilecek en güzel örnek, Tanrı'nın varlığıdır. Tanrının varlığı mahiyetsizdir. Sûflerin dediği gibi, “Sen mutlak varlıksın, bizim varlığımız da senin mutlak varlığındadır.” Ama insanın varlığı zamanla, mekânla ve daha başka yüzlerce, hatta binlerce şart ve illet ile sınırlıdır. Bu şartlar olursa insan vardır, olmazsa yoktur. Şimdi vardır, diğer bir zamanda yoktur; bu mekânda vardır diğer bir mekânda yoktur. Bu yüzden Mutahharî insanı “mukayyet varlık” olarak vasfeder.⁹²

1.6. Varlığın Asâleti ve Mahiyeti

Varlık-mahiyet ilişkisi ve hangisinin asıl, hangisinin tâbi olduğu meselesinin genelde İbn Sînâ ile başladığı varsayılır. İbn Sînâ'ya göre mahiyet ve varlık, iki farklı şey olmasına rağmen birbirinden ayrılmaz. Ona göre bir şey ya dış dünyada ya da akılda/zihinde vardır. Dolayısıyla ne akılda ne de dış dünyada var olmayan şey yoktur. İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımını ispatlamak için, zihinde olup da dış dünyada olduğu şüphe edilen şeyleri örnek göstermektedir: Üçgenin mahiyetini kavrar ve onun üç kenardan oluştuğunu bildiğimiz halde üçgenin dış dünyada varlığından şüphe ederiz. Bu da bilinen şey ile şüphe edilen şeyin aynı olmadığını, yani mahiyet ve varlığın farklı olduğunu gösterir.⁹³

Acaba bu ikisinden hangisi asıl, hangisi tâbidir. Molla Sadrâ'ya göre asâlet mahiyette değil, varlıktadır. Zira Sadrâ varlığı, tek tek varlıklar ve var olan şeyler olarak değil, tek bir gerçeklik olarak gördüğü için asâleti mahiyete değil, varlığa nispet eder. Mahiyetin varlığa nispetini, bütün olan varlığın çeşitlenmesi ve bireyleşmesi olarak görür.⁹⁴

Şimdiye kadarki bahislerimizde görüldüğü üzere Mutahharî Sadrâ felsefesine mütemayil bir filozof olduğundan onun varlığın asâletinden yana olduğu tahmin

⁹² Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 454.

⁹³ Uluç, *a.g.e.*, s. 172.

⁹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadra Öğretileri*, Ed., Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, c. 2., Açılım Kitap Yay., İstanbul, 2007., s. 314.

edilebilir. Mutahharî *Mecmû'a-i Âsâr*'ının dokuzuncu cildinde varlığın asâleti görüşünde Molla Hâdî Sebzvârî ve Molla Sadrâ'nın getirdiği delilleri bir araya getirir ve kendi tahlilleriyle beraber sunar. Mutahharî'ye göre deliller bahsine girmeden önce iki konunun ele alınması gerekir: a) iyilik-kötülük meselesi; b) zihinsel varlık meselesi

a) İyilik-kötülük meselesi: Mutahharî klasik İslam filozofları gibi kötülüğü yokluk veya hep yokluğa doğru ilerleyen bir şey olarak nitelendirir. Ona göre bütün kötülüklerin kaynağı yokluklardır. Bütün kötülükler yokluğun kendisidir. Örneğin kötü olan cehaleti bilgi ile kıyaslarsak, cehalet kötülük iken bilgi iyilik olur. Ama cehaletin kendisi bir varlık değil, varlığın yokluğu ve olumsuzluktur. Yine yoksulluk, zayıflık, hastalık, bunların temelinde yokluk yatar. Bunların kötü olmalarının delili, kemalin ve varlığın olmayışdır. Bunların yokluk olmaları çok açıktır. Ancak bazı varlıksal kötülükler de vardır ki kendileri varlıktır. Ancak incelediğimizde onların da bir tür kötülüğe ve yokluğa kaynaklık ettiği görülecektir. Nitekim depremlerin kötü olduğunu söyleriz, ama neye dayanarak ve hangi delille? Yerin jeolojik bir sebeple sarsılması kötü müdür? Bilakis başka yoklukların nedeni olduğu için kötüdür. Değilse deprem olduğunda herhangi bir kayıp yahut yokluk yaşanmasaydı, deprem tabii ki kötü olmazdı. Netice olarak Mutahharî'ye bu âlemde gördüğünüz ve kötü olarak nitelediğimiz her şey bir tür yokluk içerir veya yokluğa sebep olur.⁹⁵

Düşünürümüz bu açıklamayı yaptıktan sonra varlığın asâleti görüşünü savunanların delillerini sıralar. Onların birinci delili, varlığın bütün iyiliklerin kaynağı olmasıdır. Onlar iyilik somut gerçekliği olmayan, sadece düşüncede var olan itibarı ve zihinsel bir durum mudur, yoksa hakikîmidir, sorusunu sorar ve cevapta iyiliklerin hakiki ve gerçek varlıklar olduğunu söylerler. İyilikler hakikî şeyler ise, varlık da hakikîdir ve itibarı bir durum olduğu söylenemez. Bu durumda varlık asıl ve gerçek bir hakikattir.⁹⁶

Mutahharî'nin varlığın gerçek ve asıl olduğuna dair filozoflardan aktardığı ikinci delil zihinsel varlık kavramıyla alakalıdır. Bu delile göre; bilgi ve bilinen arasındaki ilişki, varlığın asâletini savunanlara göre mahiyetsel bir ilişkidir. Bunun

⁹⁵ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 96-101.

⁹⁶ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 100-114.

anlamı bilginin mahiyeti ile bilinenin mahiyetinin özdeş olduğudur. Buna karşılık bu ikisinin varlıkları farklıdır. Şöyle ki varlığın mahiyeti, zihin dışında bir nevi varlık ile mevcuttur. Ona dış varlık (*vücûd-i hâricî*) adı verilir. Varlık insan zihninde başka bir şekliyle mevcuttur ki, ona da zihinsel varlık (*vücûd-i zihnî*) adı verilir. Yoklukta konu böyle ise mesele varlığın asaletine dönecektir. Zira ateşin varlığını tasavvur ettiğimizde, zihnimizdeki ateş ile zihin dışındaki ateş mahiyet olarak aynıdır. Ancak varlık olarak iki farklı varlıktır. Çünkü açık olarak bilmekteyiz ki, zihnimdeki ateşin etkisiyle zihnimin dışındaki ateşin etkisi birbirinden farklıdır. Zihnimdeki ateş beni yakmaz; fakat zihnimin dışındaki ateş bütün eşyayı yakma etkisine sahiptir. Diğer taraftan şunu da bilmekteyiz ki etkili olan hep asıl olandır. Eğer asâlet mahiyetin olsaydı, kesinlikle zihnimdeki ateşin de beni yakması gerekirdi. Yakmadığına göre onun hakikî ve somut bir varlığı olduğu iddiası, aklî ve mantikî delillere ters düşecektir. Mutahharî sonuçta bu delilin mahiyetin soyut, itibarî ve zihinsel, varlığını ise somut, hakikî ve asıl olduğunu ispatladığını söyler.

Filozofumuz varlığın asâletini savunanlardan “şiddetlenme hareketi (*hareket-i iştidâdî*)” adıyla bir üçüncü delil daha aktarır. O bu terimi, zayıftan güçlüye doğru gerçekleşen hareket olarak nitelendirir. Bu harekette, bir cisim bir aşamadan diğer bir aşamaya, bir dereceden diğer bir dereceye doğru ilerler. Söz konusu cisim her aşamada kendine özgün bir tür edinir; bütün aşamalarda aynı değildir. Cisim bulunduğu aşamada belirli bir türe sahiptir; bir başka aşamada da o aşamaya uygun bir türe sahip olacak, böylece türlerin değişimi gerçekleşecektir. Harekette böyle bir değişimin gerçekleşmesi, sonuç olarak varlığın asaleti ve mahiyetin itibarî oluşuna delâlet edecektir. Çünkü cismin varlığı aynı kalmakta, ama neliği ve mahiyeti değişmektedir. Aynı kalan asıl, değişen itibarîdir. O halde varlık asıl, mahiyet itibarîdir.⁹⁷

Mutahharî’, “tekâmülî hareket (*hareket-i tekâmülî*)” olarak da isimlendirdiği bu harekette mahiyet asıl, varlık itibarî sayılması halinde şöyle imkânsız bir durumun doğacağını öne sürer: Belirli zamanda hareket eden bir hareketli cisim, bir başlangıç

⁹⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 117-166.

ile bir son arasında sonsuz mahiyetlerin oluşmasına sebep olur. Bu durumda sonsuz şeyler, iki nokta arasında sınırlanmış olacaktır ki, bu da imkânsız bir durumdur.⁹⁸

b) Zihinsel varlık meselesi: Mutahharî bu başlıkta mümkün kavramının içerik tahlilinden hareketle mahiyetin itibarî, varlığın asıl olduğu sonucuna varmaya çalışmaktadır. Mahiyet için, varlık da yokluk da eşit derecededir. Yani mahiyetin kendisini düşündüğümüzde, varlık da yokluk da onun zatının dışındadır. Mahiyet, varlık ve yokluğa nispetle tarafsız bir durumdadır; varlığı da yokluğu da mümkündür. Varlık veya yokluktan hiçbiri mahiyet kavramının bir parçası değildir. Yani mahiyetin özünde ne varlık, ne de yokluk vardır. Herhangi bir dış etkiyi göz ardı ettiğimizde, salt mahiyetin kendi özüne baktığımızda, mahiyet zâtı itibarıyla ne varlığın ne de yokluğun kendine yüklenmesini hakeder. Bu, mahiyetin ne varlığı ne de yokluğu vardır, anlamındadır. Bilakis mahiyet özü itibarıyla ne varlığın, ne de yokluğun kendisine yüklenmesini ister; ikisine de paralel bir çizgidedir.⁹⁹

Düşünürümüz mümkünün bu durumunu şöyle bir örnekle izah eder: Bir insanın zâtı ne fakirliği, ne de zenginliği iktiza eder; ama gerçekte insan ya fakirdir, ya dazengindir. Eğer zenginse yine kendi zâtı dışındaki bir sebeple zengin olmuştur. Eğer fakirse aynı sebeple fakir olmuştur. Sonuçta bu insanın fakir veya zengin olması dışarıdan bir illet dolayısıyla olmuştur. Ama kendi zâtı, fakirliğe ve zenginliğe aynı mesafededir. Mutahharî'ye göre mahiyete baktığımızda aynı duruma şahit oluruz: Varlık veya yokluk, mahiyet sebebiyle gerekmez. Ama mahiyet vardır, mevcuttur. Bu mevcudiyeti de varlık sayesinde kazanır.¹⁰⁰ Sonuç olarak bütün mahiyetler, zihinsel soyutlamalardır; asıl olan varlığın bizzat kendisidir, diğer mevcutlar zihnin yansımasıdır.

1.7. İlk İlke

Mutahharî, âlemin arkhésine dair tabiatçı filozoflardan itibaren yapıla gelen araştırma ve soruşturmalara değer verir. Ona göre felsefî düşüncenin başlangıcından bu yana, en önemli ve esaslı meselelerden birisi İlk İlke (*mebde-i evvel*) ve ilk madde (*mâddetu'l-mevâdd*) meselesidir. Âlemde var olan bu kadar şekli, sureti ve oluşu

⁹⁸ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 117-166.

⁹⁹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 140.

¹⁰⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 144.

kabul eden şey nedir? Bu soru doğrudan âlemin maddî illeti ve fâil illeti (*Vâcib-i Vücûd*) ile bağlantılıdır. “Bu âlemin yapı taşı ve esas maddesi nedir?” sorusu, çok kadim bir sorudur. Sokrat öncesi tabiatçı filozoflardan itibaren konuyla ilgili çeşitli nazariyeler ve fikirler öne sürülmüştür. Mutahharî bu nazariyeleri üç başlık altında ele alır:

a) Aristo’dan itibaren filozofların çoğunluğunun benimsediği üç boyutluluk nazariyesidir. Toprak, su, hava, ateş gibi somut ve görülebilen cisimlerden her biri bir tür gerçekliktir. Bunların uzunluğu, derinliği ve genişliği vardır. Kısaca bu filozoflar cismin hakikatinin üç boyuttan oluştuğunu söylerler.

b) Demokritos’un atom nazariyesi: Bu filozofa göre bütün somut cisimler, soyut ve bölünemeyen atomlardan oluşmuştur. Fakat ona göre cismi oluşturan söz konusu atomların kendilerinin de uzunluk, derinlik ve genişliğe, ayrıca bitişik birliğe sahiptir. Demokritos’un diğer filozoflardan ayrıldığı yön, atomları bölünmez saymasıdır. Diğer türlü ona göre de parçacıklar üç boyuttan meydana gelir.

c) İslam kelamcılarının atom nazariyesi: Kelamcılara göre de cisimler atomlardan oluşur ki, ona *cevher-i ferd* veya *cüz-ü lâ-yetecezzâ* adını verirler. Bu atomculuk nazariyesinin Demokritos’unkinden farkı, burada atomların boyuta sahip olmaması, cisim haline geldikten sonra boyutlanmalarıdır.¹⁰¹

Mutahharî âlemin arkhésine dair bu üç görüşü sıraladıktan sonra birinci gruptaki filozofların üçüncü gruptaki kelamcıların atom nazariyesine yönelttiği itirazı aktarır: Kendileri boyuta sahip olamayan atomlardan boyutlu cisim nasıl oluşur? Mutahharî bu bağlamda Demokritos’un ve kelamcıların nazariyelerinin antik ve orta çağlarda taraftar bulmadığını, birinci gruptaki filozofların sadece eleştiri amacıyla eserlerinde bu görüşe yer verdiğini bildirir. Ancak on dokuzuncu yüzyıldaki bilimsel keşifler sonrasında Demokritos’un nazariyesinin yeniden canlandığını, yeni keşiflerin cisimlerin atomlardan oluştuğunu desteklediğini belirtir. Mutahharî filozofların benimsediği üç boyutluluk ile atomculuk arasındaki ihtilafın cismin görünen ve görülebilen yüzüyle alakalı olmadığını, görüş ayrılığının atomların

¹⁰¹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 4, s. 34.

bölünürlüğü-bölünmezliği temelinde olduğunu belirtir. Kısaca Demokritos ve kelamcılar atomların bölünmezliğini, filozoflar bölünürlüğünü savunurlar.¹⁰²

2) Zorunlu Varlığın Varlığının İspatı

Mutahharî Zorunlu Varlığın varlığının ispatı konusunu varlık bahsinin doğal bir devamı olarak ele alır. O bu konuya insan zihnini aynaya benzeten bir temsil ile giriş yapar: İnsan zihni ayna misali karşısında bulunan nesnelere kendinde yansır. Aynanın karşısında hiçbir nesne bulunmazsa, ayna hiçbir şey yansıtamaz; ne varsa onu yansır. Örneğin insan zihni tıpkı ayna gibi karşısında bulunan masayı, kitabı, defteri, kalemi, vs. karşısında bulunduğu için algılar ve ondan bir tasavvur oluşturur. İnsan zihninin karşısında hiçbir nesne bulunmazsa, zihin nasıl tasavvurda bulunabilir? Bu, Zorunlu Varlığı insan zihni tasavvur edebilir mi, edemez mi sorusuyla doğrudan ilgilidir. Çünkü Zorunlu Varlık, cismanî bir şey değildir ki, insan O'nu görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama gibi zihnin dış araçlarıyla, yani duyu vasıtasıyla onu algılayabilelim. Bu durumda insan zihni Zorunlu Varlığı nasıl tasavvur edebilir?¹⁰³

Düşünürce göre insan zihni nesnelere en derinlerine nüfuz edebilme etkisine sahiptir. Oysa aynalar nesnelere sadece üç boyutlu olarak yansıtırlar. Aynalar bize ancak nesnelere şekillerini, renklerini ve benzeri özelliklerini ulaştırırlar. Aynanın karşısındaki iki çiçekten biri yapma, diğeri canlı ve sahibi çiçek olsa ayna bize yapma-sahici demeden her ikisini de aynı şekilde yansır. Ayna için biri yapma, diğeri doğal diye bir ayırma gitme imkân ve kabiliyeti yoktur. Kısaca ayna nesnenin sadece görünen tarafını yansır; onun görünen tarafın arkasında hangi gerçeklerin olduğunu, sahibi çiçeğin büyümesi, kokması, canlı olması gibi özelliklerini yansıtma gücü yoktur. Ancak insan zihni nesnelere görünen üç boyutlu özellikleri dışında, başka boyutları da yansıtabilme kabiliyetine sahiptir.¹⁰⁴ Anladığımız kadarıyla Mutahharî bu temsil ile, insan aklının varlıkları Tanrı'nın yaratıkları olması ve Tanrı'nın varlığına delalet eden işaretler içermesi itibarıyla inceleyip Tanrı'nın

¹⁰² Mutahharî, *a.g.e.*, c. 4, s. 36.

¹⁰³ Murtaza Mutahharî, *Hudâ Der Endişey-i İnsân*, İntişârât-ı Sadrâ Yay., Tahran, 2015. s. 16.

¹⁰⁴ Mutahharî, *Hudâ Der Endişey-i İnsan*, s. 18.

varlığına ulaşmayı kastetmektedir ki, bunun İbn Rüşd'ün felsefe tanımıyla yakından bir benzerlik arz ettiği söylenebilir.

Peki bu durumda insan zihni nesnelere en derinliklerine nasıl nüfuz edecektir? Mutahharî bu soruyu birkaç örnek vererek cevaplamaya çalışmıştır: Biz gündelik hayatımızda madde veya cisim diye bir gerçeği biliyoruz, karşımızda duran masanın bir cisim olduğundan hiç şüphemiz yoktur. Şimdi bu masanın cisim olması nedir veya cisim dediğimiz şey nedir? Cisim şeklin, rengin, kokunun ve benzeri şeylerin kaynağı mıdır? Karşımızdaki masaya dokunduğumuzda, önce kalınlığını hissederiz. Eğer cisim bu hissettiğimiz kalınlık mıdır, sorusunu sorarsa, hayır cevabını veririz. Masanın kendine has bir kokusu vardır. Biri çıkar da bu kokunun cisim olduğunu iddia ederse, onun bu iddiasını reddeder ve o, cisim değildir, cevabını veririz. Sonuçta şöyle söyleriz: Hissettiğimiz kalınlık, koku, vs. nitelikler cisim değildir; bilakis cisim bu özelliklere sahip olan bir şeydir. Şimdi birisi, “Bütün bu gördüğüm uzunluk, derinlik, yükseklik, bu boyutlar ve niceliklerin tamamına cisim diye bilir miyim?” derse, cevabımız yine hayır olacaktır. Çünkü Mutahharî’ye göre cisim bütün bu özelliklere sahip olması yanında ayrı bir gerçekliği vardır.¹⁰⁵

Düşünürümüz cisimde var olan bütün bu boyutları ve nitelikleri kabul etmekle birlikte cismin hakikatini onların dışında görür. İkinci olarak bu hakikati duyularımızla ve doğrudan bilemeyeceğimizi, ama cismin söz konusu niteliklerinden hareketle ve onların vasıtasıyla cismin var olduğunu bilebileceğimizi ifade eder. Düşünür bu temsille varmak istediği nokta, cismin kendisinin bu özelliklerin altında gizli olduğunu ve insan zihninin onun orada olduğunu bilmesini insan zihninin nesnelere derinliğine nüfuz edebilme kabiliyeti olarak tanımlar. Mutahharî’ye göre hayat veya canlılık dediğimiz gerçeklik de aynı cisim gibi mevcuttur. Biz onu doğrudan görememekle birlikte var olduğunu inkâr da edemeyiz. Ancak hayat, zihnimize doğrudan yansımaz; kendini, eserlerinin ve belirtilerinin arkasına gizler. Hayat sanki şöyle söyler: Benim var olduğum her yerde hareket, gelişim, büyüme, çekme, çekilme, üreme ve beslenme olayları bulunabilir. Böylece hayat, kendisinin insan zihninde eserlerinin ve belirtilerinin ötesinde olduğunu belirtir. Filozofumuz

¹⁰⁵ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 20-21.

göre insan aklının böyle bir kabiliyete sahip olması en mükemmel özelliktir. Bu bağlamda insan aklı nesnelere diğer nesnelere ulaşabilmek için bir vasıta olarak değerlendirir ve kullanır. Nesnelere derinliğinden ve varlığının açılardan, perdenin arkasındaki gerçeklere ulaşır.¹⁰⁶

Mutahharî'ye göre insan zihninin asıl değeri, eşyanın daha derinliğine ulaşabilmek ve gizli gerçekleri keşfetmektir; aksi takdirde varlığın sadece dış yüzünü mütalaa etmek pek bir değer ifade etmez. Ancak burada şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: İnsan zihninin karşısında bulunan şekilli ve sınırlı şeyleri yansıtıldığı kesinleştiğine göre, insan zihni şekilsiz ve sınırsız bir şeyle karşı karşıya kaldığında o şeyi yansıtabilir mi? Sonsuz ve sınırsız şeyin en önemli özelliği şekilsiz olması ve her hangi bir yerde bulunmamasıdır. Bu sebeple sonsuz şey gayb ve gizlidir ki Kur'ân Tanrı'yı gayb olarak tanımlar.¹⁰⁷ Kur'ân'ın tabiriyle gayba iman bir nevi Allah'a imandır. Hatta O, her gaybdan da daha gaybdır. Gayb, biz ile Tanrı arasında bir perdenin olduğu ve o perde kaldırıldığında her şeyin açığa çıkacağı anlamında değil, sınırsızlık ve sonsuzluk anlamlarındadır. Sınırsız ve sonsuz olan bir şey nasıl olur da sınırlı ve sonlu olan insan zihninde yansıtılabilir? Düşünüre göre sonsuz olan şey sonlu bir şeye yansıyamaz; ancak Zorunlu Varlığın sınırsız ve sonsuz olması, onun her yerde kesintisiz bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bizim onun göremeyişimizin nedeni O'nun "burada" olmamasından değil, O'nun her yerde olmasındandır.¹⁰⁸ Çünkü bizim bir şeyi görebilmemiz için o şeyin bir yerde bulunup diğer bir yerde bulunmaması gerekir. Örneğin önümüzdeki bilgisayarı görebilmem için, onun belli bir yerde bulunması, sınırlı olması ve belirli bir noktada bulunup diğer bir noktada bulunmaması gerekir. O bilgisayarın her yerde bulunduğunu farz edersek onu görmemiz imkânsız olacaktır, zira insan zihni fitrî olarak bir şeyin bir yerde bulunup diğer bir yerde bulunmaması hasebiyle o şeyi görebilir. Bu kural bütün görülebilen varlıklar için geçerlidir.¹⁰⁹ Sonuç olarak Mutahharî'ye göre Zorunlu Varlık her yerde hâzır olduğundan dolayı insan zihni O'nu algılayamaz.

¹⁰⁶ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 21.

¹⁰⁷ Bakara, 2/3.

¹⁰⁸ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁰⁹ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 23.

Algılayamadığı için de Zorunlu Varlık insan zihninde doğrudan tasavvur edilemeyecektir.

Bu durumda Mutahharî'ye göre insan zihni Zorunlu Varlığı ancak aşağıdaki üç genel yolla tanıyabilir.

- a) Fitrat veya kalp yolu.
- b) İlim, his veya tabiat yolu.
- c) Akıl, delil veya felsefe yolu.

Düşünür son iki metodu birkaç alt bölüme ayırır ki onları ilerleyen sayfalarda ele almaya çalışacağız.¹¹⁰

a) Fitrat veya kalp yolu: Her insan kendi ruh ve yaratılışı gereği, Zorunlu Varlığı hiçbir ilme ve bilime ihtiyaç duymaksızın tanıyabilir. Düşünürün burada fitratla kastettiği akli fitrat değil, kalbî fitrattır. Filozof kalbî fitratla, her insanın kendine has ruhsal yaratılışı gereği Zorunlu Varlığa meyletmesini kasteder. Bu bakış açısına göre insanda bulunan Tanrı arayışı, Tanrı isteği ve Tanrı'ya tapınma eğilimi içgüdüsel olarak insanın özüne yerleştirilmiştir. Nasıl ki bebeğin tabiatına anne arayışı içgüdüsel olarak yerleşmiş ise, Tanrı'nın varlığı da yerleştirilmiştir.¹¹¹

Düşünüre göre insanda bulunan bu içgüdüsel Tanrı arayışı ve isteği, bir nevi manevî cazibedir. İnsanın kalbi ile Mutlak Varlık arasında, yani en Yüce Mebde ve Kemâl-ı Mutlak ile insanda bulunan kalp arasında bir nevi manevî çekimdir. Mevcut cisimlerin arasında olduğu onlar arasında da bir gizli çekimin var olduğu hissedilmektedir. İnsan bilinçsiz de olsa bu gizli gücün etkisindedir. Sanki insanın malûm benliği dışında bir başka benlik onun varlığında gizlidir ve onu Zorunlu Varlığa doğru çekmektedir.¹¹²

b) Mutahharî, gaye ve nizam delili veya kozmolojik delil olarak bilinen bu delili his ve tabiat yolu olarak isimlendirir ve kendi içinde birkaç alt bölüme ayırır: Birincisi dünyanın kendi içinde hâkim olan düzen ve teşkilat yoludur. Dünyanın ve mevcut şeylerin hallerine hükmeden ve dünyanın cüzlerini teşkil eden birimler mütalaası, onun hesaplı olduğunu açıkça göstermektedir. Derinlemesine bakıldığında

¹¹⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 68.

¹¹¹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 68.

¹¹² Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 69.

her şey yerli yerindedir. Bu düzen ve sistem ise bir gayenin olduğunu açıkça beyan etmektedir. Bir anlamda yaşadığımız dünya sanki bir bilinçli yazar tarafından yazılmış devasa bir kitaptır. Eserin her başlığı, cümleleri ve kelimeleri birtakım anlamlar ve amaçlar içermektedir. Cümlelerde ve satırlarda görünen düzen çok hassas ve dikkatlice işlenmiştir. Doğa bilimleriyle yakından ilgilenen bir insan eserin ne kadar düzenli ve sistemli olduğunu, kendi bilgi düzeyine uygunluğunu idrak eder. Düşünür'e göre Zorunlu Varlığın tanıtılması için özellikle halk için en uygun yol, Kur'ân'ın ve kelamcılarının da kullandığı bu gaye ve nizam delilidir.¹¹³

Mutahharî'nin getirdiği ikinci delil şöyledir: Bir eserin ortaya çıkması akli zorunluluk gereği bir müessirin olduğunun göstergesi ise aynı şekilde sıfat ve özellikleri de onun ne kadar kâmil bir müessir olduğunun göstergesidir. Düşünür konuyu izah için şöyle bir misale müracaat etmektedir: Ona göre biz hiçbir insanın iç dünyasını doğrudan anlayamaz, nasıl bir psikolojik yapıya sahip olduğunu bilemeyiz. ama hal, tavır ve fiillerimizden hareketle insanların iç dünyalarına dair bilgi sahibi olabiliriz. Biz bir insanın ilim sahibi olduğuna nasıl inanırız? Onun yazılı ve sözlü eserleri sayesinde buna inanırız. Bizde o eserlerin doğrudan kaynağına ulaşabilme imkânı yoktur, bu yüzden eserlerden yola çıkarak birinin fakih, bir başkasının matematikçi ve bir diğerrinin fizikçi olduğunu biliriz.¹¹⁴

Düşünür'e göre dünyanın ve hayatın başlangıcıyla alakalı olarak Simon Laplace (ö. 1827) tarafından şöyle bir teori öne sürülmüştür: Güneş sistemindeki gezegenler, aslında birtakım bileşenlerdir ve güneşle çarpıştıkları için meydana gelmişlerdir. Yine yeryüzündeki hayat birtakım kimyasalların belli şartlar ve oranlarda birleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Mutahharî bu teori kabul edilirse, yine böyle bir şeyin kendi kendine vuku bulmasının aklen imkânsız olduğunu belirtir. Dünyanın güneşle çarpışarak ortaya çıkmasını bir tesadüf eseri olarak görmek Mutahharî'ye göre aklen imkânsızdır. Çünkü böyle bir olayda kasıt ve hedef gereklidir. Kasıt ve hedefin varlığı da bilgi ve gücü gerektirir. Aynı şekilde hayatın tesadüfen meydana geldiğini akıl kabul etmez.¹¹⁵

¹¹³ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 75.

¹¹⁴ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 76.

¹¹⁵ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 80-83.

Bu kategorideki bir diğere delil yol bulma delilidir. Düşünüre göre mevcut şeylerin yaratılışları gereği sahip oldukları eser ve belirtiler dikkatlice gözlemlendiğinde onlarda birtakım amaç ve tedbirlerin gizemli bir şekilde bulunduğunu hissetmek mümkündür. Ama bu gizemli güç eşyanın kendi içinde ona hâkim olan düzen ve sistemden farklı bir gizemli güç olup eşyayı yönlendirme görevini üstlenmektedir. Bu gizemli gücün mahiyeti nedir? Eşyanın içinde mi, yoksa dışında mıdır? Veya kendinden güçlü bir şey mi onları kendine doğru çekmektedir? Felsefî terminolojiyle, bu gizemli güç maşukun aşığı tesiri cinsinden bir güç müdür? Bunlar, eşyaya hâkim olan bu gizemli gücün mahiyetiyle ilgili sorular sorulardır.¹¹⁶

Düşünür asıl konudan uzaklaşmama kaygısıyla bu soruların cevabını başka bir zaman ve mekânâ havale ederek kısaca şöyle söyler: Yaratıkların özünde böyle bir gizemli gücün var olması, bir anlamda mevcudatın üzerinde müdebbir bir gücün bulunmasına açık bir işaretir. Düşünüre göre bu gizemli güç mevcudat ile gâyi illet arasındaki bir güçtür. O nesnelere arasındaki bu gücü yerçekimi ile açıklamaya çalışır ve bu zamana kadar hiç kimsenin, hatta Isaac Newton'un (ö. 1727) dahi yerçekiminin künhünü açıklayamadığını iddia eder.¹¹⁷

Mutahharî Tanrı'nın varlığına canlı varlıkların da delil oluşturduğunu düşünür. Zira canlılar ve özellikle hayvanlar âlemine dikkatlice bakıldığında, onların akılsız olmalarına rağmen kendi hayatlarıyla ilgili çok ilginç ve hayret verici şeyleri yapmalarının arkasında böyle gizemli bir gücün bulunduğunu söyler.¹¹⁸ Sonuç olarak Mutahharî'ye göre bütün evrende canlı-cansız mevcudatın dış görünümü dışında onlara gerçekten rehberlik eden bir gizemli güç vardır. Bu da evrenin küllî olarak bilim ve kudret sahibi bir varlık tarafından varlığa getirildiğinin açık delilidir.

c) Akıl, felsefe ve burhan yolu: Filozoflar Zorunlu Varlığı ispatlamak için birçok delil ortaya koymuşlardır. Onların getirdiği bu delilleri Mutahharî Aristo delili, İbn Sînâ delili ve Molla Sadrâ delili olmak üzere üç kısma ayırır. O, bu üçünden "siddıkların delili(*burhân-ı siddikîn*)" olarak da isimlendirdiği Molla Sadrâ'ya nispetle isimlendirdiği delil üzerinde yoğunlaşır. Bu delil, Zorunlu Varlığı

¹¹⁶ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 85-90.

¹¹⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 85-90.

¹¹⁸ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 85-90.

ispatlamak için diğer delillerde olduğundan farklı olarak herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın doğrudan Zorunlu Varlığı ispatlamaya yönelir. Örneğin kelimacılar Zorunlu Varlığı âlemin hudûsundan hareketle ispatlamaya çalışırlar; bu da Zorunlu Varlığı ispatlamak için hudûs düşüncesini bir vasıta olarak kullandıkları anlamına gelir. Benzer bir yolla Aristoteles İlk Hareket ettirici delilinden hareketle Zorunlu Varlığı ispata çalışır. Ona göre her hareket bir hareket ettiriciyi gerektirir, o hareket ettirici de doğa cinsinden ise bir başka hareket ettiriciyi gerektirir. Bu durum kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiriciye kadar uzar. Aristoteles'e göre hareket etmeyen hareket ettirici Zorunlu Varlıktır. Ona da İlk Hareket Ettirici adını verir. Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici delilinde âlem ve mahlûkat, Zorunlu Varlığın varlığını ispatlamada bir araç olarak kullanılmıştır. Mutahharî burada şöyle bir soru yöneltir: Zorunlu Varlığın varlığını ispatlamak için bütün delillerde gerçekten âlemin ve mahlûkatın vasıta olarak kullanılması şart mıdır?

Düşünür bu soruya akfî ve felsefî bir cevap vermeden önce, aşağıdaki Kur'ân ayetlerinden yola çıkarak Zorunlu Varlığın varlığının doğrudan ve vasıtasız olarak ispatlanmasının mümkün olduğunu ileri sürer. Hadîd Süresi'nde şöyle bir ayet vardır: "O, ilk ve sondur; zâhir ve bâtındır. O, her şeyi hakkıyla bilendir."¹¹⁹ Nûr Süresi'nde de Tanrı'nın nûr /ışık olduğu beyan edilir: "Tanrı göklerin ve yerin nûrudur."¹²⁰ Düşünüre göre Zorunlu Varlık aynı anda hem ilk, hem sondur. Aynı şekilde hem zâhir, hem bâtındır. Bütün eşyanın zuhuru O'nun zatıyladır. "Hikmet-i Mûteâliye", yani "aşkın felsefe" olarak da bilinen Sadrâ felsefesinde Zorunlu Varlığın zâhir ve bâtın olması aynıdır. Zorunlu Varlık iki yön sahibi değildir, bu yüzden bir yönden zâhir, diğer yönden bâtın olmaz; aksine O, tek bir yöne sahiptir. Hem zahirlîğin, hem batınlığın kaynağıdır. O, tek yön fiiliyetin kemali ve varlığın şiddetidir.¹²¹

İslam filozofları arasında Zorunlu Varlığın ispatı konusunda İbn Sînâ'nın sunduğu delil Mutahharî'ye göre vasıtasız bir delildir. Bu delilinde İbn Sînâ varlıkları zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre üçüncü bir ihtimal yoktur. Mümkün varlıklar müreccihe ihtiyaç duyar ve müreccihlerin teselsül etmesi

¹¹⁹ Hadid, 57/3.

¹²⁰ Nur, 24/ 35.

¹²¹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 118.

muhaldir. O halde bir müreccihe ihtiyaç vardır ki o da Zorunlu Varlık'tır. Görüldüğü üzere bu delilde hiçbir nesne veya mahlûk vasıta olarak kullanılmamaktadır. Salt akla dayalı bir delildir. Mutahharî bu delili Molla Sadrâ'nın vasıtalı saydığını belirtir. Sadrâ'ya göre her ne kadar bu delilde herhangi bir doğal nesne vasıta olarak kullanılmamış olsa da, imkân, mahiyetin özelliğindedir. Dolayısıyla mezkûr delilde imkân vasıta olarak kullanılmıştır.¹²² Molla Sadrâ kendi eseri olan *Meşâir*'de Zorunlu Varlığın ispatıyla ilgili deliller konusunda şöyle söyler: "Sıddıkların dışında olanlar Zorunlu Varlığın tarifi ve sıfatları konusunda vasıtaya tevessül ederler. Filozofların çoğunluğu imkân delilini, tabiatçılar hareket delilini ve kelamcılar hudûs delilini kullanmışlardır."¹²³

Mutahharî Sadrâ'nın sıddıklar delilini açıklamak için öncesinde bazı ilkelerden söz eder ki, onlardan biri varlığın asaleti görüşüdür. Sadrâ'ya göre varlık, eşyanın aslı ve hakikatidir. Mahiyetler ise mecazen ve arazî olarak mevcuttur. İkincisi varlığın birliği ilkesidir. Buna göre varlığın gerçek anlamda karşılığı çeşitlilik veya çokluk değil, farklı dereceliliktir (*teşkil*). Bu demektir ki, varlıklar hakikat bakımından bir olmalarına karşın kimi daha yoğun veya zayıf ya da daha tam veya eksiktir. Sonuçta varlıklar birbirinden öz ve mahiyet bakımından değil, şiddet ve zayıflık veya tamlık ve eksik bakımından farklılık arz eder. Üçüncüsü varlığın gerçekliğinin yokluğu kabul etmemesidir. Sadrâ'ya göre varlık, mevcutluğu yönüyle hiçbir zaman yok olmaz. Yok da yok olmak bakımından hiçbir zaman var olmaz. Varlıkların yok olmasının anlamı özel varlıkların sınırlı olmasıdır. Çünkü varlık Sadrâ'ya göre yokluğu kabul etmez.¹²⁴

Dördüncü ilke ise, varlığa herhangi bir yönden eklenti olmaksızın, salt varlığın kemal, mutlaklık, zenginlik, yoğunluk, fiililik, celal, sonsuzluk ve ışıklık (*nûriyet*) ile paralel olmasıdır. Bunların karşıtı olanlar örneğin eksiklik, kısıtlılık, yoksulluk, zayıflık, imkân, küçüklük, sınırlılık ve belirlenmişlik gibi sıfatlar yoktur. Bir varlığın bu sıfatlarla tanımlanması o varlığa yokluğun iliştiğinin ve karıştığının bir göstergesidir. Başka bir anlamda bu sıfatların tamamı yokluktan kaynaklanmaktadır.

¹²² Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 120-121.

¹²³ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 122.

¹²⁴ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 122.

Sadrâ felsefesine göre varlığın gerçekliği tam olarak yokluğun karşıtıdır. Sonuç olarak yokluğun ilintileri varlığın gerçekliğinin dışındadır. Bir diğer ifadeyle varlığın gerçekliğinden yoksundur.¹²⁵

Beşinci ilke: Yokluk ve onun ilintileri olan eksiklik, zayıflık ve sınırlılığın sebebi malul olmaktır. Eğer bir varlık malul olursa, yani bir başka varlığa bağlı olarak var olursa, derece olarak kendi illetinden sonra gelir. Buda doğal olarak derecelilik anlamında kendisiyle birlikte eksiklik, zayıflık ve sınırlılığı getirir. Çünkü malul, illete taalluk ettiği için illet ile aynı konumda olamaz. Başka bir deyişle maluliyet derece olarak illetten sonradır. Bu durumda varlık, bir anlamda aynı eksikliğin, zayıflığın ve sınırlılığın bizzat kendisidir.¹²⁶

Mutahharî bu ilkelere dayanarak şöyle bir istidalde bulunur: Varlığın gerçekliği mevcuttur; yokluğun da ona arız olması muhaldir. Diğer bir açıdan varlığın gerçekliği, hiçbir şart ve kayda ihtiyaç duymaksızın bizzat vardır. Buna ek olarak kemal, şiddet, azamet, zenginlik, filiyet ve sınırsızlık gibi sıfatlar, varlıktan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki bunların var olmak dışında hiçbir gerçeklikleri yoktur. Varlık kendi zatı itibarıyla şartsızlık ve kayıtsızlığa paralel olması yanında kemal, azamet, yoğunluk ve filiyet bakımından da paraleldir. Daha sonra Mutahharî şu neticeye varır: Varlığın gerçekliği kendi zatında, yani dışarıdan herhangi bir şeyin ona ilişmemesi sebebiyle, varlık, Zorunlu Varlık ile paraleldir. Mutahharî'ye göre böylece varlığın aşâleti bizi doğrudan Zorunlu Varlığa götürmektedir.¹²⁷

Düşünür bütün bu analizlerden hareketle hissettiğimiz ve gördüğümüz dünyanın, geçici ve yokluklu (*'ademi*) olduğu sonucuna ulaşır. Âlemde varolan bütün her şeyin şartlı ve sınırlı olduğunu, bir yerde bulunup diğer bir yerde bulunmadığını, bazen var bazen yok olduğunu ileri sürerek bu gördüğümüz âlemin gerçekte gerçek olmadığını, belki asıl bir gerçek sayesinde bu şekilde var olduğunu söyler. Sonuç olarak bu âlemin gerçek varlık ile özdeş olmadığını, o gerçek varlığın

¹²⁵ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 123.

¹²⁶ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 123.

¹²⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 123.

bir gölgesi olduğunu, bu dünyanın yokluk ile karışık olduğunu ve gerçek varlığın malulü, eseri, zuhuru ve tecellisi olduğunu iddia eder.¹²⁸

Netice itibarıyla Mutahharî'ye göre felsefî düşünce varlığı var olmak yönünden inceler ve bu inceleme sonucunda Zorunlu Varlık fikrine ulaşır. Buna karşılık hissî ve ilmî akıl bizi O'nu, O'nun tecelli ve tezahürleri olan mahdut ve şartlı mümkün varlıklar sayesinde tanımamıza imkân verir. Yani felsefî akılla Zorunlu Varlığı doğrudan anlamaya çalışırken, ilmî akıl ile birtakım deliller vasıtasıyla Zorunlu Varlığa ulaşırız.

3) Zorunlu Varlığın Sıfatları

Metafiziğin teoloji alt başlığının en önemli meselelerinden biri Zorunlu Varlığın sıfatlarıdır. Bu konuda pek çok söz söylenmiştir. Örneğin, “Zorunlu Varlık, hangi sıfatlarla tavsif edilmelidir? Hangi sıfatlar ondan nefyedilmeli, hangi sıfatlar ona nispet edilmelidir? Zorunlu Varlığın sıfatları zatıyla aynı mıdır, zatına izafe edilmiş midir?” Mutahharî bu başlık altında yukarıdaki soruları sorar ve tarihî süreç içinde filozoflar tarafından verilen cevapları tahlil eder. Ancak o, asıl konuya girmeden önce bir dizi sorular eşliğinde önemli bir meseleye işaret eder: Zorunlu Varlığın sıfatlarını anlayabilmek insan aklının gücünün sınırları içinde midir? İnsan akli Tanrı'ya has sıfatları anlayabilir mi? Ya da bu sıfatları anlayabilmek aklın gücünün ötesinde ve yukarısında olup bu konuda fikir beyan etmek karanlığa taş atmak gibi midir? Bu sebeple bu alana girmemek, sadece nas ile yetinmek mi gerekir?¹²⁹

Mutahharî bu sorulara doğrudan bir cevap vermez, bunun yerine ilahî sıfatlar konusunda eskiden beri var olan üç ana tutumdan bahseder. İlk bakış açısına göre, Zorunlu Varlık hiçbir yaratık ile ortak bir sığata sahip değildir. Zira bizim kullandığımız her bir sıfat ortak sıfatlardan kaynaklı bir kullanımdır, dolayısıyla teşbihi getirmektedir, hâlbuki Tanrı teşbihten münezzehtir. Hatta nas ile tarif edilen sıfatları dahi kendi hakikî anlamından soyutlamamız gerekir. İkinci bir tutuma göre sıfatların Tanrı ile diğer varlıklar arasında ortak oluşu önemli değildir. Eğer nas ile tarif edilmiş ise bize düşen sadece taklit etmek ve ona tamamen uymaktır. Bu tutuma

¹²⁸ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 124.

¹²⁹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 143.

göre insan aklının hiçbir etkisi yoktur. Üçüncü yaklaşıma göre Tanrı'nın sıfatları hakkında akıl yürütmek ve derinliğine düşünmek haramdır.¹³⁰

Düşünürümüz, Zorunlu Varlığın sıfatları meselesine İslam düşünce tarihinde benimsenen yaklaşımlara kısaca temas ettikten sonra, kendi fikrini sıfatlar konusunda şöyle özetler: Aklen ve dinen hiçbir şeyi Zorunlu Varlığa, Zorunlu Varlığı da hiçbir şeye benzetemeyiz. İkinci olarak, insan aklının Zorunlu Varlığın sıfatlarının künhünü ve iç yüzünü bilebilmesi mümkün değildir. Ancak Yaratıcı ile yaratılan arasındaki fark Yaratıcı hakkında doğru olan sıfatların yaratılan hakkında doğru olmaması ile sınırlı değildir. Aksine aradaki fark zorunluluk, mümkünlük, kıdem, zâtî hudûs, sonlu, sonsuz, zatla ve bir başkasıyla var olma gibi konulardadır. Örneğin Tanrı bilendir, insan da bilendir. Ancak Tanrı'nın bilgisi ve bilmesi zorunlu, insanınki mümkündür. Tanrı'nın bilgisi kadîm, insanınki hâdistir. Tanrı görüneni, görünmeyen, geçmiş, şimdiki, tümeli, tikeli bilir. İnsanın bilgisi ise son derece sınırlıdır. Tanrı'nın bilgisi zatıyla ve sınırsızdır / sonsuzdur. İnsanın bilgisi ise hem sonlu ve sınırlı, hem de bir başkasına bağlı olarak gerçekleşir. Binaenaleyh Zorunlu Varlık ile yaratıklar arasında bir benzerlik yoktur; denklik ve benzerliğin olmaması gerekir. Ancak denklik ve benzerlik, zıtlığı da beraberinde getirmemelidir. Şöyle bir tenzih doğru değildir: Yaratılana izafe edilen her şey, yaratana izafe edilmemelidir. İki arasında bir tür tezat oluşturarak tenzihe gitmek yanlıştır. Zira yaratılan her şey Yaratıcı'nın mazharı ve ayetidir.¹³¹

Mutahharî'ye göre sıfatlar konusunda böyle küllî bir tenzih anlayışı, kavram (*meşhûm*) ile kavrama karşılık gelen harici nesneyi (*mesdâk*) birbirine karıştırmaktan kaynaklanır. Bunu biz soyut bir kavram ve onun işaret ettiği somut nesne arasındaki ilişki olarak görebiliriz. Mutahharî'ye göre bir kavramın farklı nesnelere işaret etmesi, o işaret ettiği şeylerin özdeş olmasını gerektirmez. Buna göre Yaratıcı hakkında kullanılan bir kavramın yaratıklar hakkında kullanılması halinde ortaya bir benzerlik durumu çıktığı iddia edilecek olursa, varlık ve birlik kavramında da aynı durumun geçerli olması gerekir. Oysa Tanrı ve diğer varlıkların var ve bir olduğu söylendiğinde bir benzerlik iddiasında bulunulmaz. Tenzih nazariyesine göre “Tanrı

¹³⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 167.

¹³¹ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 176-178.

vardır” veya “Tanrı birdir” dediğimizde, varlık ve birlik kavramlarını asıl anlamlarından tecrit etmemiz gerekir. Şöyle ki, “Tanrı vardır” ifadesiyle kastedilen “Tanrı yok değildir”, yine “Tanrı birdir” ifadesiyle kastedilen “Tanrı çok değildir.” Sonuç olarak tenzihiçi anlayışa göre kavramları gerçek anlamlarından soyutlamaksızın gerçekten Tanrı vardır ve Tanrı birdir diyemeyiz; zira bu, teşbihi gerektirir. Böyle bir durumda Tanrı'nın sıfatlarının işlevsiz hale geleceği (*'atâlet*) açıktır. İşlevsizlik de akletmeyi ve düşünmeyi engeller. Böylece Mutahharî tenzihiçi yaklaşımın Zorunlu Varlığın varlığını ve birliğini inkar etmekle sonlandığını iddia eder.¹³²

Tenzihiçi yaklaşımın yanlışlığını ortaya koyduktan sonra, Mutahharî, Zorunlu Varlığın sıfatlarını ispatlamaya dair iki yöntem ortaya koyar:

a) Zorunlu Varlığın zâtı vasıtasıyla sıfatlarını ispatlamak: Bu bakış açısına göre, Zorunlu Varlığın kendisi sıfatlarına delildir. Düşünürümüz varlığın asâleti fikrinin Zorunlu Varlığın sıfır varlık olduğunu, ona hiçbir yokluğun ilişemeyeceğini ve mahiyetinin olmadığını ispatladığını iddia eder. Ayrıca kemalin varlık ile paralel olduğunun da ispatlandığını söyler. Eksikliğin ve yokluğun kaynağı mahiyet olduğuna ve Zorunlu Varlık en yüksek kemal sahip olduğuna göre bütün kemalin parçaları da O'na aittir. O halde Zorunlu Varlık en yüce sahiptir.¹³³

b) Yaratıklardan hareketle Zorunlu Varlığın sıfatlarının ispatlanması: Zorunlu Varlığın sıfatlarının ayna şeklinde olduğundan hareketle ispata çalışılmaktadır. Bunu da düşünür iki şekilde ele almıştır:

1) İlliyyet kuralı gereği, kemali bahşedenin o kemalden eksik olması muhaldir. Bizde var olan ilim, kudret, hayat ve irade gibi kemal sıfatlarına, onların ilke ve kaynağı olan Varlığın sahip olmaması düşünülemez.¹³⁴

2) Yaratılanlara hâkim olan bu şaşırtıcı nizam ve sisteme bakıldığında, onun kör bir tesadüfün ürünü olmadığı, arkasında mükemmel bir ilim ve iradenin bulunduğu sonucuna varılır.¹³⁵

¹³² Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 169.

¹³³ Seyid Emrullah Hüseyini Müminzade, *Endişe Hâ-y-i Ustad Mutahharî Usûl-ı Akâid*, Merkez-i Beynel Mîle-i Tercüme ve Neşr-i el-Mustafa, Kum, 1978, c. 3, s. 271.

¹³⁴ Hüseyini Müminzade, *a.g.e.*, s. 271.

¹³⁵ Hüseyini Müminzade, *a.g.e.*, s. 271.

Sonuç olarak Mutahharî tenzihçi bir yaklaşımla Zorunlu Varlığın sıfatlarını inkâr etmeyi yanlış bulur. Ona göre Zorunlu en yüce ve mükemmel sıfatlara sahiptir.

4. Mutahharî'ye Göre Molla Sadrâ'nın İslam Felsefesine Getirdiği Yenilikler

Mutahharî, Molla Sadrâ'nın İslam felsefesine birtakım yenilikler getirdiğini iddia eder. Sadrâ'dan önce İslam felsefesinde iki büyük akım vardı. Bunlar, İsrâkîlik ve Meşşâlik felsefe akımlarıdır. Diğer taraftan tasavvuf ve kelam da varlığını sürdürüyordu. Bunlardan her biri kendine has yöneme ve düşünce tarzına sahiptir.

Molla Sadrâ kendi felsefesini oluştururken bu dört ekolden hem yararlanmış, hem de onları tenkit etmiştir. Mutahharî'ye göre, Molla Sadrâ felsefesi bu düşünce akımları için bir dört yol mahiyetindedir. Bazılarına göre ise Sadrâ felsefesi eklektik bir felsefe olup hiçbir yenilik getirmemiştir. O sadece kendinden önceki İslam felsefesi, kelamı ve tasavvufu içindeki nazariyeleri iktibas ederek yeni bir felsefe ortaya koymuştur. Ancak Mutahharî'ye göre Sadrâ'nın kendinden önceki filozofların görüşlerini incelemesi ve onlardan yararlanması kendisinin yeni bir felsefî sistem getirmesine engel teşkil etmez. Çünkü Mutahharî, Sadrâ'nın kaleme aldığı eserlerini incelediğimizde İslam felsefesine dair hakikaten yeni birtakım görüşler ortaya koyduğunu düşünür.¹³⁶

Mutahharî, Sadrâ felsefesinin birkaç nazariyesine kendi eseri olan *Makâlât-ı Felsefî* adlı kitabında yer vermiştir. Bunlardan birisi *varlığın asâleti* nazariyesidir. Bu nazariyeyi çalışmamızın “Varlığın Asâleti” başlıklı bölümünde incelediğimiz için burada tekrar yer vermiyoruz.

Mutahharî'ye göre Sadrâ felsefesindeki yeniliklerin ikincisi “cevhersel hareket (*hareket-i cevherî*)” fikridir. Düşünüre göre filozoflar varlık olmak bakımından varlığı genel olarak ikiye ayırırlar: sabit ve değişken. Sabit varlıklar hiçbir değişmeye ve bozulmaya uğramayan varlıklardır. Değişken varlıklar ise değişim ve başkalaşıma maruz varlıklardır. Tabîi veya fizik varlıklar tabiat âlemine ait oldukları için kuvve ve istidada sahiptirler, bu yüzden kuvveden fiile geçerler. Bu da zorunlu olarak hareket ve değişim demektir. Buna karşılık tabiat ötesi varlıklar bu özelliklerden

¹³⁶ Mutahharî, *Makâlât-ı Felsefî*, s. 230.

münezzeh oldukları için sabittirler. Sadrâ, tabiattaki varlıkların değişim ve harekete mecbur ve muhtaç olduklarını ispatladıktan sonra şu soruyu sorar: Tabiatta bulunan hareket ve değişimler bir anda ve tek seferde (*def'i*) mi, yoksa tedricen ve peyderpey mi gerçekleşir? Sadrâ bu soruya cevaben, filozofların mahiyete sahip bütün varlıkları kategoriler içinde ele aldıklarını belirtir. Örneğin Aristo'ya göre hareket; nicelik, nitelik ve mekân kategorilerindeki mahiyetlerde tedricen ve zamanla gerçekleşir. Bir başka ifadeyle hareket on kategori içinden yalnız bu üç kategoride vuku bulur.¹³⁷

Diğer taraftan Sadrâ on kategoriden en önemlisinin ve zat konumunda olanının cevher kategorisi olduğunu, geri kalan dokuz kategorinin cevher kategorisinin sıfatları konumunda olduğunu hatırlatır. Buna göre diğer kategoriler cevher için arazi sıfatlardır ve ona tabidir. Bu anlayış hareketi sadece üç kategoride mümkün ve vâki görür; diğer kategorilerde ve özellikle cevher kategorisinde hareketi imkânsız görürler. Buna dayanarak âleme baktığımızda, âlemin hareketli olmasından ziyade sabit olma yönü öne çıkmaktadır.¹³⁸

Molla Sadrâ felsefesinde ise durum farklıdır. Zira ona göre hareket cevherde de söz konusudur. Bu düşünceye göre, âlem daha çok bir hareket ve evrim olarak kendini gösterir. Dolayısıyla soyut hakikatler (*mücerredât*) dışındaki varlıklar, yani bütün maddî varlıklar bu nazariyeye göre değişim, hareket ve derecelenmeye paralel şekilde ortaya çıkarlar.

Mutahharî Sadrâ'dan iktibasla hareketin cevher düzeyinde gerçekleştiğine dair birtakım deliller öne sürer. Biz burada onlardan önemli gördüğümüz birkaçına kısaca değineceğiz. Birincisi, hareket sıfatlarda ve arazlarda gerçekleşirken onların aslı olan cevherde niçin gerçekleşmesin? Hâlbuki arazlar ve sıfatlar zata ve cevhere tâbidir. İkincisi, zaman diliminde bulunan bütün varlıklar zorunlu olarak harekete tâbidir. Üçüncüsü, bütün maddî varlıklar bilkuvve fiililik istidadına sahip oldukları için tedricî bir hareketten kaçınmaları mümkün değildir. Bu üç sebebe binaen Sadrâ hareketin cevherde de vuku bulacağını öne sürmüştür.¹³⁹

¹³⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 248-249.

¹³⁸ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 249.

¹³⁹ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 250.

Mutahharî'nin Sadrâ'ya nispet ettiği bir diğer yenilikçi tavır, insanın ruh ve beden birliğini savunmasıdır. Bu meseleyi, araştırmamızın ilerleyen safhalarında "Ruhun Asâleti (*Asâlet-i Ruh*)" bahsinde genişçe ele alacağımız için burada sadece ismini zikretmekle yetiniyoruz.

Sonuç olarak Mutahharî açısından Molla Sadra ortaya koyduğu bir takım felsefî fikirleriyle İslam felsefe düşünce dünyasına: varlık, varlığın asaleti, ruhun asaleti konularında, fikirsel anlamda yenilikler getirmiştir. Aynı şekilde Mutahharî'nin Sadrâ felsefesini benimsediğini ve takdir ettiğini, pek çok metafizik meseleyle alakalı olarak etkisi altında kaldığını görüyoruz. Bu yüzden Mutahharî'nin felsefî düşüncesinin en önemli kaynağının Molla Sadrâ felsefesi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VAHIY, NÜBÜVVET VE ÂHİRET ANLAYIŞI

Çalışmamızın üçüncü bölümünde Mutahharî'nin dinin esaslarına dair görüşlerini, yani teoloji (*ilâhiyyât bi'l-ma'nâ'l-ahass*) anlayışını incelemeye çalışacağız. Mutahharî çağdaş İslam düşünürlerinden biri olarak dinî esasların kelamî metotla değil, felsefî metotla değerlendirilmesi taraftarıdır. Ayrıca o dinî esasların anlaşılması konusunda inceleme ve araştırma (*tahkik* ve *tafsil*) metodunu benimsemiştir.

1) Vahiy

Vahiy Arapça bir kelime olup *va-ha-ye* kökünden türemiştir. Bu kelime işaret etmek, yazmak, elçilik, ilham etmek, gizli söz ve bir başka şeye atılan şey anlamlarına gelir. İbn Manzûr'a (ö. 1344) göre bu anlamların esasında vahiy; bir şeyin gizlice ve hızlıca bildirilmesidir.¹⁴⁰ Terim olarak vahiy, Tanrı'nın emrini, hükmünü veya bir bilgiyi gizlice Peygamber'e bildirmesi olarak tanımlanmıştır.¹⁴¹

Maturîdî'ye (ö. 944) göre vahiy, nübüvvet vahyi, işaret vahyi, ilham vahyi ve gizlilik vahyi olmak üzere dört kısma ayrılır. O, bunlardan her birine delil olarak Kur'ân'dan ayetler zikreder. Nübüvvet vahyi için Kur'ân'da geçen Tanrı'nın peygamberlerine melek göndererek vahyetmesini, işaret vahyi için Zekeriyya peygamberin kendi kavmiyle işaret diliyle konuşmasını, ilham vahyinde balarısına çeşitli şeylerden kendisine ev edinmesini emreden ayeti ve gizlilik vahyi için şeytanların birbirlerine bir şeyler fısıldamalarını örnek verir.¹⁴²

İbn Teymiyye'ye (ö. 1328) göre genel olarak vahiy Tanrı'nın insan ve diğer mahlûkatla iletişim kurduğu bir yöntemdir. O, vahiy üç kategoride ele almaktadır. Bunlar fitrî vahiy, ilahî vahiy ve ilahi-nebevi vahiydir. Ona göre, fitrî vahiy bütün mahlûkatı muhatap almakta olup bu vahiy türü, soyut vahiy niteliğindedir. İbn Teymiyye ilahî vahyi de, Tanrı'nın tarafından olduğunu ancak nübüvvet sorumluluğunu yüklediğini söylemektedir. İlahî-nebevi vahyin hem Tanrı'nın tarafından olduğunu hem de nübüvvet sorumluluğunu kendisiyle beraber getirdiğini

¹⁴⁰ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2013, s. 99.

¹⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *DİA*, İstanbul, 2012, c. 42, s. 440.

¹⁴² Alper, *a.g.e.*, s. 100.

öne sürmektedir. İbn Teymiye, İslam filozoflarının vahiy konusunda bütün vahiy çeşitlerini karşılaştırarak tamamının soyut vahiy (fitrî vahiy) ile açıklamaya çalıştıklarını, bu yüzden yanlış bir vahiy algısına maruz kaldıklarını dile getirmektedir. Ona göre, Tanrı insanlar ile sadece üç şekilde konuşabilir.¹⁴³Bunlar soyut vahiy yöntemiyle konuşma, perde arkasından konuşma ve melekler aracılığıyla konuşma şeklindedir. Onun böyle bir kanıya varmasının dayanağı Şûrâ Sûresi'nde geçen ayettir.¹⁴⁴

Abdurrahman Hasan Habnakat'ul Meydanî'ye (ö. 2004) göre, vahiy Tanrı'nın peygamber veya nebilerin her hangi biriyle, sözlü veya manevî olarak irtibata geçmesidir. Bu irtibat sonucunda kesin ilim ve yakinin oluşmasına sebebiyet arz etmesidir. Ona göre vahyin dört ana özelliği bulunmaktadır:

a) Gönderilen bu mesajın bilgi sahibi yaratıcı tarafından, bütün varlık âlemine olması.

b) Alıcı (Peygamber) mesajı alırken bilinçli ve çok dikkatli bir şekilde alır ve herhangi bir içerik ve lafız eksikliği ve fazlalığı onun tarafından söz konusu olamayacaktır.

c) Peygamberlerin hafızasına yerleştirilen mesajlar, onların tarafından hiçbir şüphe duymaksızın yakın ve kesinlik ile hafızalarına yer almaktadır.

d) Vahiy fenomeni Tanrı'nın koyduğu bir kanundur. Onun aracılığıyla bütün enbiyalar Tanrı'nın mesajlarını almaktadır. Ona göre, bu kanun bütün peygamberler için aynı şekilde geçerlidir. Sadece son peygambere mahsus bir özellik değildir.¹⁴⁵

Üzerinde çalıştığımız düşünürümüz Mutahharî, vahyi genel hatlarıyla üç kategoriye ayırarak inceleme konusu yapmıştır. Filozof bu görüşleri ele almadan önce şöyle der: Bu nazariyelerin doğruluğu veya yanlışlığı şuan beni ilgilendirmiyor. Bunların doğru olup olmadığı daha sonra ayetler ile uygulandığı zaman ortaya çıkacaktır. Şimdi bu üç genel görüşü ele alacağız:

¹⁴³ Bünyamin Okumuş, *İbn Teymiye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2012, s. 44-52.

¹⁴⁴ Şûrâ Sûresi, 41/51.

¹⁴⁵ Abdurrahman Hasan Habnakatu'l-Meydanî, *Akâid-i İslami ve Riş'e Hayi ân*, Farsçeye çev. Ali Âkâ Sâlihî, İhsân Yay., Tahran, 2014. s. 408.

Birinci nazariye: Mutahharî'ye göre bu genel halkın nazariyesidir. Bunlara göre vahiy olayı şöyledir: halkın düşüncesine göre Tanrı gökte olup çok uzak bir noktadadır. Ama O'nun Peygamberi yerde ve Tanrı ile Peygamber arasında çok uzak bir mesafe bulunmaktadır. Bu görüşün gereği de eğer Tanrı Peygamberine bir şey göndermek istiyor ise doğal olarak bu mesafeyi yakınlaştırabilecek bir mevcuda ihtiyacı vardır. O mevcudun (Cebrâîl) zorunlu olarak kanatlara sahip olması gerekiyor ki, bu uzun mesafeyi yakınlaştırabilsin. Diğer taraftan da o mevcut zorunlu olarak akıl ve bilgi sahibi olmalı ki, Tanrı'nın verdiği mesajı, peygamberine iyi bir şekilde ulaştırabilsin. Sonuç olarak halkın fikrine göre vahiy, bir taraftan insan olan, diğer taraftan kuş gibi kanatlara sahip olan bir mevcut aktarmaktadır. Bu sebepten onların melek tasavvuru hem insan hem de kuş özelliğine sahip bir varlıktır. Böyle bir tasavvurun sonucunda, melek dediğimiz şey kanatlı bir insan olarak düşünölmektedir.¹⁴⁶

İkinci nazariye: Mutahharî açısından konuyla ilgili görüş, entelektöel (aydın) insanlarla alakalıdır ki, bunların başında Sir Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) gelmektedir. Mutahharî, Ahmed Han'ın görüşünü şu şekilde aktarmaktadır: Ahmed Han'a göre Peygamber bir dâhidir. Ancak bu dâhilik topluma iyiliğin yerleştirilmesi anlamındadır. Peygamber kendi toplumunda hüküm süren fesat ve kötölüklerden toplumu arındırabilme çabasına yöneldiği için çok düşünmekte ve hâkim şartlardan bu toplumu kurtarabilme düşüncesiyle Tanrı'nın ona bahsettiği dâhilik yeteneği sayesinde iyi yol ve şartları topluma sunmaktadır. Düşünür konuyla alakalı olarak Ahmed Han'ın düşüncelerini aktardıktan sonra şu soruları da ona yöneltmiştir: Pek iyi, o zaman Ahmet Han için vahiy ve Ruhul-Kudüs'ün anlamı nedir? sorumuza karşın onun cevabı şu olacaktır: Ruhul-Kudüs dediğimiz varlık Peygamberin kendi öz batını olup melek ise Peygamber ruhunun derinliğine ilham eder. Yani Peygamber, bu ilhamı başka bir yerden değil, belki kendi ruhunun derinliğinden almaktadır. Ahmet Han, melekleri ise tabiatın gücü olarak tanımlar. Ona göre, Tanrı doğaya böyle bir gücü yerleştirmiştir. Peygamberler bu gücü, iyi yolları bulmak için kullanmıştır. Dolayısıyla Ahmet Han, doğaötesi bir olgu kabul etmemekte ve bu tür

¹⁴⁶ Murtaza Mutahharî, *Nübüvvet*, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran, 1995., s. 17.

olayların tamamını tevîl etmekte olup bunları sıradan olaylar kalıbına yerleştirmektedir. Mutahharî, bu tarz bir düşüncüyü, nübüvvetin inkârı olarak görmemiştir. O, Ahmet Han ve benzerlerinin bu tür görüşlerini sırf bir tarz düşünce biçimi veya çabası olarak gördüğünü dile getirmiştir.¹⁴⁷

Mutahharî, Muhammed Abduh'un (ö. 1905) vahiy konusundaki görüşlerini ise, şu şekilde değerlendirir: Abduh'a göre vahiy, araçlı veya araçsız bir şekilde Tanrı'nın özel olarak seçtiği kişilerin nefsinde bulunan tasavvurdur. Ona göre vahyin araçlı olması sesli olarak hissedilmesi olup araçsız olması da doğrudan insan nefsinde tahakkuk bulan bir durumdur. Abduh, yüksek hakikatleri ruhu temiz ve yüce olan özel insanların ruhuna temessül edebilmesini aklın kabul edebilir bir gereği olarak görmektedir. Sonuç olarak Abduh düşüncesinde vahiy tamamen dışsal bir boyuta sahip değildir. Belki vahiy olayında peygamberin de rolünün olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra Abduh'un vahiy görüşünü takip eden Fazlurrahman (ö. 1988) vahyin tanımı konusunda daha farklı görüşleri öne sürerek Kur'ân'ın tarihselliğini felsefi temellere bina etmek suretiyle geliştirmiştir. Ona göre vahiy, Peygamberin ruhunda ve zihninde doğan fikir ve sözlerdir.¹⁴⁸

Üçüncü nazariye: Mutahharî'ye göre bu vahiy algısı, ne halkın düşündüğü gibi tamamen kuruntusal ne de son zaman düşünürlerin görüşlerinde olduğu gibi tamamen sıradanlaşmış bir fenomendir. Belki ikisinin arasında bir nazariyedir. Bu görüşe göre bazı insanlarda akıl ve his duygusu dışında üçüncü bir batınî his bulunmaktadır. Bu deruni his, bireylere göre zayıflık ve güçlülük bakımından farklıdır. Bazı insanlarda o kadar çok güçlüdür ki, onun sayesinde diğer dünyaya ulaşabilmektedirler. Buna göre vahiy olgusu sadece bazı kişilerdeki dehalik veya içsel bir faaliyet olmayıp belki diğer dünya ile ittisal geçegidir.¹⁴⁹

Bundan sonraki başlıkta, Mutahharî'nin vahyin mahiyeti konusu hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

¹⁴⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 18.

¹⁴⁸ Muhammet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve İslam Düşüncesine Etkileri*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 26. Erzurum, 2006, s. 42-43.

¹⁴⁹ Mutahharî, *a.g.e.*, Tahran, 1995, s. 19.

1.1.Vahyin Mahiyeti

Mutahharî Kur'ân'da vahiy konusu ile ilgili ayetleri inceledikten sonra enbiyaya indirilen vahyin, onlara nazaran az dereceli bile olsa diğer eşyalara yani hayvanlara ve cansız nesnelere de vuku bulduğunu ve bunun bir hakikat olduğunu dile getirmiştir. O, vahyin muhataplarına göre dereceli yani güçlü ve zayıf olduğunu söylemektedir; nesnelerdeki vahiy ile hayvanlardaki vahyin güçlülük bakımından farklı olduklarını ve normal insanlar ile peygamberler arasındaki vahyin de zayıflık ve güçlülük bakımından çok farklı olduğunu beyan etmiştir.¹⁵⁰

Düşünüre göre vahyin 4 özelliği bulunmaktadır:

a) Vahyin içsel olma özelliği: normal insanların beş zahiri duyu ile algıladığı gibi peygamberler vahyi bu şekilde algılamıyorlar; belki onlar vahyi derunî güçleriyle telakki ediyorlar. Mutahharî, Peygamberimize vahiy geldiğinde haleti ruhiyesinde birtakım değişikliklerin bulunduğunu hadislerden bildiğine işaret ederek zahiri duyularının muattal olduğunu dile getirmiş, vahyin ruhsal ve içsel bir olay olarak nitelemiştir. Örneğin ona göre, *rüya'yi sadika*'da peygamberin zahiri hislerinin kapalı olduğu gerekçesiyle ruhsal anlamda bir telakkinin gerçekleştiğini bilinmektedir.¹⁵¹

b) Muallimin olması: Peygamberimizin kendi talimatı sayesinde bildiğimiz muallimin olması meselesidir. Hz. Muhammed'in (s.a.v) kendi dediklerinden net olarak anlaşılan mesele, bir güçten veya muallimden talim aldığı konusudur. Yukarıda vahiy tecrübesinin dışsal olmadığı dile getirilmişti. Mutahharî, dışsal olmaması meselesini Peygamberin vahyi, zahirî herhangi bir duyu organları veya bir insandan talim görmediğini reddetmek için söylemektedir. Yani o, tabiat cinsinden olmayan bir muallimin Peygamber'e talim verdiğini onun kendi öğretisinden ispat edilebileceğini öne sürmüştür. Zira Peygamber ümmidir. Ümmi olması konusunda birçok dini talimat bulunmaktadır.¹⁵² Dolayısıyla Peygamberin vahiy tecrübesinde tabiatın cinsinden olmayan bir muallim bulunmaktadır.

¹⁵⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁵¹ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁵² Mutahharî, *a.g.e.*, s. 81.

c) Şuurlu olması: Vahiy tecrübesi esnasında Peygamberin şuuru yerinde olup talim gördüğünün farkındadır. Birinin ona öğretiyor olmasının bilincindedir. Sınıfta öğretmen öğrenciye ders verirken, öğrenci öğretmenden bir şeyler öğrendiğinin farkında ve bilincinde olması gibi; Peygamberde de aynı durum söz konusudur. Fakat peygamberin öğretmeni, normal insanların öğretmeni gibi değildir. Belki başka bir yerden ona öğretiyor; ama peygamber öğrendiğinin farkındadır. Onun, dini talimatta unutmaya korkusuyla aldığı vahyi, sürekli ezberlemeye çalıştığını biliyoruz. Fakat öğrendiklerini unutmayacağı meselesi Tanrı tarafından kendisine bildirilmiştir.¹⁵³

d) Vasıta ile vahyin idrak edilmesi: Mutahharî'ye göre meleklere inanmak Kur'ân ayetinin gereğidir. Peygamberin vahiy tecrübesinde Kur'ân'ın söylediği Ruhul-Kudüs, Cebrail ve Ruhul-Emin'nin bulunduğu ve Tanrı ile Peygamber arasında aracılık yaptığı bir gerçektir. Peygamberler Allah'tan vahiy alırken doğal olarak doğrudan almıyorlar; belki vahyi Tanrı meleğe ve melek de peygamberlere iletiyor. Fakat Peygamber vahyin bir melekten aldığı bilincindedir.¹⁵⁴ Normal insanlarda ilham dediğimiz şeyde içgüdüsellik hâkimdir. Onlar ilhamı kimden ve nereden aldıklarının bilincinde değildirler.

Yukarıda zikrettiğimiz meseleler Mutahharî'nin vahyin özellikleri kabilinden görüşleri olup bundan sonraki konular onun vahyin mahiyetiyle ilgili düşünceleri olacaktır. Mutahharî'ye göre, insan ruhu iki yüze ve iki yöne sahiptir. Bir yönü tabiata diğer bir yönü de tabiat ötesine dönüktür. Elde edilen beşeri ilimler; insan ruhunun tabiata dönük özelliği onun duyuları vasıtasıyla kazanılmaktadır. Bizim tabiat ile irtibatımızı sağlayan şey de duyularımızdır. Duyular tabiatı algıladığı şeyleri önce hayal ve hafızaya toplar sonra aynı yerde algıladığı şeyleri daha yukarı bir mertebeye götürerek onlara küllilik bahşeder. Sonra da algıları soyutlar ve genelleme özelliği kazandırır. Düşünürü göre bu mertebeye, duyular mertebesinden daha yüksek bir mertebedir. Fakat yukarıda da değindiğimiz gibi insan ruhu tabiata dönük bir yüze sahip olmasına rağmen aynı halde tabiat ötesine dönük ruh yüzüne de sahiptir. Fakat tabiata dönük ruh ile tabiat ötesine dönük ruh yüzü aynı cinstendir.

¹⁵³ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁵⁴ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 82.

Mutahharî'ye göre tabiat ötesine dönük ruh, ne kadar o alana doğru yükselirse o derecede tabiat ötesi dünyasıyla irtibatı sağlamışır. Yani tabiat ötesi dünyayla temasları onun o alana yükselmesiyle çoğalır.¹⁵⁵

Mutahharî'ye göre, tabiat dünyasıyla tabiat ötesi dünya bir birinden çok farklıdır. Bu dünya tabiat, madde, cisim, hareket, *tebeddilden* (değişiklikten) ibarettir. Diğer dünya ise bambaşkadır. Yani bu şartlar tabiat ötesine hâkim değildir. Yalnız ikisinin arasında bir *tetabuk* (uyum) söz konusudur. Öteki dünya bu dünyadan çok büyüktür; bir anlamda öteki dünya bu dünyayı sarmıştır. Bu dünya öteki dünyanın gölgesidir. Felsefî bir tabir ile bu dünya öteki dünyanın malulüdür. Düşünüre göre, vahiy konusunda sürekli nüzulden bahsedildiğini biliyoruz; hâlbuki vahiy konusunda önce yükselme daha sonra inme mevzubahistir. Ona göre vahiy konusunda önce insan ruhunun yükselmesi daha sonra da vahyin nüzulü söz konusudur. Mutahharî için vahyin nüzulü meselesi önemli bir konudur. Ancak vahiyyle ilgili olarak ruhun yükselmesi daha da önemli bir meseledir. Düşünüre göre vahiy tecrübesinde önce Peygamberin ruhunun yükselmesi ve onun öteki dünya ile irtibat kurması çok önem arz etmektedir. Ona göre, bu yükselme vasıtasıyla Peygamberin ruhu ile öteki dünyada bulunan gerçekler arasında bir nevi telakki gerçekleşir. Fakat Mutahharî bu temasın ve irtibatın nasıllığı konusunda çok net bir bilgiye sahip olmadığını öne sürerek sadece böyle bir ruhsal irtibatın olduğunu dile getirmektedir. Düşünüre göre, Peygamberin vahiy alma konusu aşlında onun ruhunda bir nevi özel istidat bulunuyor olmasından kaynaklanmıştır. O, özel istidat aracılığıyla gerçekleri, küllî ve aklî âlemden alan hakikatleri daha sonra aşağıya indirerek somutlaştırır. Yani soyut gerçekler makul âlemden Peygamberin zihnine inerek kendine somut bir hali almasına vahyin nüzulü denir.¹⁵⁶

Başka bir söylem ile düşünüre göre, Peygamber ruhunun yükselmesiyle orada (âlem mücerrette) makul ve soyut gerçekler ile telakki ettiğinde daha sonra bu mücerret hakikatler Peygamberin vücut mertebesine tenezzül ederek kendine mahsusluk haletini almaktadır. Böylece ona göre, mücerret âleminde karşılaşılan hakikatler Peygamberin varlığının mertebesine indikten sonra görülür ve işitilir

¹⁵⁵ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 83.

¹⁵⁶ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 83-84.

durumu kendine almaktadır. Peygamberin de meleği görmesi bu şekilde gerçekleşmektedir. Kısaca Mutahharî'ye göre, vahyin deruniliği, hariciliği ve bilinçli olma özellikleri bu şekilde korunmaktadır. Vahyin batınî veya deruni olması onun duyular ile algılanmamasıdır. Ruhun dışarıya dönük bir özelliğinin olması, vahyin mücerret âlemden gelmesi ve bu tecrübenin tamamen şuurulu ve bilinçli bir durumda vuku bulması vahyin mahiyetiyle ilgili değerlendirilmeler sonucunda korunmuştur.¹⁵⁷

Soyut ve mücerret bir hakikatin kalp ve ruhun algılaması konusunda insan rüyasının örnek olarak gösterilmesi, konunun anlaşılması babında çok önem arz ettiği için düşünür insan rüyasını örnek vermektedir. Örneğin insan, rüyasında bazı gerçekleri görür hâlbuki insan uykudayken gözleri kapalıdır. Mutahharî bu görmenin aslında ruhsal bir görme olduğunu dile getirir. Netice itibarıyla vahiy konusunda üzerinde durulması gereken konular, vahyin batınî yani Kur'ân'ın tabiriyle kalbî olması ve mücerret âleminden zahirî duyular ile olmayıp batınî yolla alınmasıdır.¹⁵⁸

Kur'ân'da geçen nüzul kavramı mekânsal nüzul mü yoksa manevî bir nüzul mü meselesi Mutahharî'ye göre, mekânsal değil belki manevî bir nüzüldür. Zira Kur'ân'da geçen nüzul kelimesinin mekânsal olmasına dair herhangi bir açık delil bulunmamaktadır. Örneğin “Onu Ruhul-Emin indirdi”¹⁵⁹ ayetinde Cebrâil'in başka bir yerden ve mekânsal anlamda geldiğini söyleyemeyiz. Düşünüre göre, Kur'ân'da geçen fevkiyet/yukarılık ve aşağılık kavramları maddî ve mekânsal değil, belki manevîdir. Nüzulün manevî bir nüzul olduğunu bilmemize rağmen hala şu soru mevcuttur: Kur'ân nerden indirildi? Çünkü Kur'ân'ın nüzul ettiği ve indirildiği kendi ayetlerinden netlikle anlaşılmaktadır. Düşünüre göre, tabiat ötesi dünya bizim dünyamızın üstündedir. Ona göre bu üstünlük gerçek bir üstünlüktür. Bizim dünyamız öteki dünyanın tasallutundadır. Düşünür görüşünü desteklemek amacıyla şu ayeti de getirmektedir: “Hazineleri yanımızda olmayan hiçbir şey yoktur. Biz onu ancak belli bir ölçüde indiririz.”¹⁶⁰ Ona göre sadece vahiy değil belki her şey öteki dünyadan indirilmekte olup, bütün her şey öbür dünyanın gölgesi, feyzi ve eseridir.

¹⁵⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 84.

¹⁵⁸ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 87-88.

¹⁵⁹ Suarâ, 26/193.

¹⁶⁰ Hicr, 15/21.

Böylece öteki dünyayı “mebde” ve burayı de münteha yani “son” olarak bilmeliyiz. Düşünüre göre öbür dünya gerçek anlamda bu dünyadan büyük ve bu dünya öbür dünyanın hâkimiyetindedir. Buradaki her şey sadece vahiy olmayıp her şeyin mebdesi oradadır.¹⁶¹

Sonuç olarak bizim dünyamız öteki dünyanın salgısı ve feyzidir. Vahiy de bir mefhumda dünyamızın mebdesi ve başlangıcı olan öbür dünya ile irtibat kurma tecrübesidir. Kanaatimizce düşünürün vahiy anlayışı onun varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Zira düşünüre göre insan ruhunun özel bir istidada sahip olduğunu ve enbiyada özellikle bu istidadın ileri derecede bulunduğunu görüşlerinden anlıyoruz. Buna göre enbiya bu özel ruh istidadı sayesinde fizik ötesi dünya veya gayp dünyasıyla duyular sayesinde değil belki ruhunun ve kalbinin özel istidadı sayesinde öbür dünya ile irtibat kurmaktadır. Enbiya vahyi önce soyut bir şekilde almaktadır. Daha sonra kendi zihin derecelerine indirgeyerek somutlaştırıp insanlara sunmaktadır.

2) Nübüvvet

Nübüvvet kelimesi, genel kanata göre biri **neb** “haber vermek” diğeri de **nebve** “mertebesi yüksek” anlamında iki kökten gelmektedir. Râğıb el-İsfahanî (Ö. 1108-11-9) Nübüvvet kelimesini ıstılahî anlamda “Tanrı ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla alakalı ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevidir.”¹⁶² İslamiyet’in hızlı bir şekilde yayılmasından hemen sonra 2. ve 8. yüz yılın ilk yarısından, itibaren nübüvvet müessesine karşı birtakım eleştiriler ve inkâra doğru giden pozisyonlar ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu cereyanlara karşı eserler ele alınmıştır. Mutahhar bin Tâhir el-Makdisî’ye (ö. 1000) göre ilk zamanlarda bu cereyanlar Muattıla (ateistler) ve Berahimlerdir. Ama el-Cahiz’e (ö. 868) göre nübüvveti karşı tutum alan akımlar dehriler ve mühlitlerin yanı sıra peygamberlik iddiasına bulunan kişilerdir. İleri zamanlarda mühlitler ve zındıklardan ilham alan Hıristiyanlar da nübüvvet müessesesine karşı birtakım eleştiriler yapmışlardır.¹⁶³

¹⁶¹ Mutahhari, *a.g.e.*, s. 88-89.

¹⁶² Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *DİA*, c. 33, İstanbul, 2007, s. 279.

¹⁶³ Yavuz, “Nübüvvet”, *DİA*, s. 281.

Nübüvvet müessesesi fikîsel olarak vahye dayalı bir müessesedir. Genel anlamda İslam kelmacılarınca, vahye muhatap olmak Tanrı'nın lütfüdür; yani müktesep bir eylem değildir. Seçilen insanın içsel veya dışsal özelliklerinin onun Peygamber seçilmesine her hangi bir katkısı yoktur. Sadece Tanrı kendi iradesi ve lütfüyle insanların arasından birini seçerek Peygamberlik görevini ona bahşeder. Ama genel anlamda İslam filozofları vahiy konusunda İslam kelmacıları gibi bakmamaktadırlar, onlara göre peygamberlerin fizik ötesi âlem ile irtibat kurabilecek kişisel özelliklere sahip olmaları gerekir. Başka bir söylem ile Peygamberlik müktesep bir tecrübedir.¹⁶⁴

İbn Teymiyye'ye göre nübüvvet meselesi doğrudan Tanrı'nın Rablığı ile İlahiliği ve onun tevhidinin tasdiki ile alakalıdır. Üstelik Kur'ân'ın icazını bütün Peygamberlik meselesini ve özel olarak son Peygamberin ispatı konusunda delil olarak sunmaktadır. Tanrı'nın Rablığını ve bütün canlıların ihtiyaçlarını onun karşılaması olarak değerlendirirken nübüvvetin de insanlar için bir ihtiyaç olduğunu dile getirmektedir.¹⁶⁵

Matürîdî, nübüvvetin insanlık için gerekli olduğunu deliller ile dile getirmektedir. Ona göre Peygamberlik kâinatın yaratılmasını anlamlandırmaktadır. Yani Tanrı'nın emri, yasağı, vaadi ve tehditleri olmaz ise kâinatın yaratılışındaki hikmet de ortadan kalkacaktır. Yani Tanrı kâinatı sadece yaratmış ve belli bir süre sonra da yok edecek anlamında abes olacak, mânâsız ve amaçsız bir kâinat ortaya çıkacaktır. İmama göre eserinin böyle amaçsız olan bir şey onun hâkimiyetine sahip olamaz olması herkesçe bilinen bir şeydir. Hâlbuki Tanrı'nın birliğini ve ona karşı koyulamaz hükümranlığının birçok delili bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın bize belirlediği buyruğu ve yasağının da mevcudiyeti ispatlanmış oldu. İmamın diğer bir delili: Tanrı bu dünyada insanların hayatta kalabilmeleri için birçok gıdalar yaratmıştır. Onların hayatının devamını gıdalara bağlamıştır; diğer taraftan sürekliliği ve uzun ömürlülüğü de onlara sevdirmiştir. İmama göre eğer Tanrı kendi tarafından Peygamberler vasıtasıyla emir ve yasaklar göndermemiş olsaydı, insanlar kendi arzu ve istekleri gereği birbirlerinin hakkını tanımayarak nesillerini tüketirlerdi. İmamın

¹⁶⁴ Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, s. 281.

¹⁶⁵ Okumuş, *a.g.e.*, s. 129-136.

dediği gibi sürekliliğe neden olanın mahvolmaya neden teşkil etme endişesi bulunmaktaydı. Bu sebepten dolayı Tanrı peygamber vasıta ile emir ve yasaklarını insanlara bildirmişti.¹⁶⁶

Tanrı insanları yaratmış, bütün gök ve yer nimetlerini ona bahşetmiştir. Böylece Tanrı bir nimetin şükürünü benim mahlûkum yerine getirecek mi yoksa bana karşı isyan mı edecek gereğiyle, emrinin ve yaşayışının Peygamberlik müessesesi sayesinde tahakkuklaştırmaktadır. İmama göre duyular, arzular, şehvetler ve nefisler batağına düşen bir dünyada yaşayan insanoğlunun sadece akıl sayesinde bu meyillerden kaçınması, aklen mümkün görünmeyen bir gerçekliktir. Onun için Tanrı Peygamberleri göndermiştir.¹⁶⁷

Mutahhari'nin düşüncesinde ise nübüvvet müessesesi gereklilik esası üzerine kurulmuştur. Ona göre ihtiyaç ve gereklilik meselesi iki şekilde ele alınmıştır. Birincisi, kelimelerin metoduna göre ele alınış şeklindedir. İslam kelimelerinin nübüvvet meselesi Tanrı için yapılması gereken bir meseledir. Onlarca tanrı hekim/bilgelik sıfatına sahiptir, ne yaparsa o sıfatının gereği olarak yapmaktadır. Tanrı maslahat ve hikmeti gereği zorunlu olarak nübüvvet meselesini insanlar için ortaya çıkarmıştır. Onlarca Tanrı hekimdir, hekim olan bir zattan illaki hikmetli işlerin sudur etmesi gerek. Eğer böyle hikmetli bir işi yapmazsa onun hekimlik sıfatı zedelenir. Dolayısıyla maslahat ve hekimlik sıfatı gereği Tanrı insanlara peygamberler göndermiştir.¹⁶⁸

İkincisi, İslam filozoflarınca ele alınan metottur. Filozoflarca bu dünyada gerçekleşmeyen her şeyin illeti onun imkân ve kabiliyetin onda olmamasından kaynaklıdır. Kabiliyet ve imkân içinde olan her şey tahakkuk bulacaktır. Filozoflar ilk başta nübüvvet meselesinin mümkün olup olmadığına bakmışlardır. Belli felsefi kuralları gereği nübüvvetin mümkün olduğunu ispata kavuşmuşlardır. İkinci merhalede nübüvvetin insanlık için gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mutahhari'ye göre insan bir sosyal varlıktır ve diğer içtimai canlılardan farkı, onun sosyal hayatta özgür iradeye sahip olmasıdır. Özgür olma iradesi, bir anlamda sosyal hayatta onun

¹⁶⁶ Ebû Mansûr, el-Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara, 2002, s. 271-273.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 274-275.

¹⁶⁸ Mutahhari, *a.g.e.*, s. 37.

her şeyi yapabileceği anlamını taşımaktadır. Diğer taraftan tabii ve içgüdüsel eğilimi, onun kendi bireysel menfaatlerine doğru çekmektedir. İnsanın bir taraftan içtimalı olması, diğer taraftan özgür iradeye ve içgüdüsel şahsî meyillere eğilimli olması, sosyal hayatta düzensizlik ve adaletsizliği getireceği için nübüvvetin gerekli olduğunu ileri sürmektedir.¹⁶⁹

Sonuç olarak Mutahharî'ye göre, insan türü için akıl ve duyular ötesi bir hidayet gücünün olması gereklidir. Zira insan türü en mükemmel bir türdür. İnsanın kemale ulaşması için akıl ve duyuların rehberliği yetmez. Bu sebepten dolayı akıl ve duyular ötesi bir rehberin ve hidayet edicinin olması gerekli görünmektedir. Onun da vahiy ve nübüvvet müessesesi olduğunu söylememiz gerekir.

3) Âhiret

Âhiret kelimesi sözlükte ilkin zıddı ve son anlamına gelmektedir. İslam literatüründe dünya hayatından sonra başlayıp, ebediyen devam edecek olan ikinci hayattır.¹⁷⁰ Kur'an'da sıklıkla âhiret hayatıyla dünya hayatı birlikte zikredilmektedir. Bu bir anlamda dünya ile âhiretin çok yakından bir bağlantısının olduğunu ima etmektedir. Ahiret inancı hemen hemen bütün dinlerde bulunmaktadır.¹⁷¹

Âhiretin birçok tanımı vardır. Âhiretin bir diğer tanım da şöyle yapılmıştır: “Âhiret ölümden sonra başlayan ve mahşerdeki dirilişten sonra ebediyen devam edecek olan bir hayattır.”¹⁷²

Mutahharî âhiret teriminin muadili olarak meâd terimini kullanmaktadır. Ona göre İslamî meselelerin arasında tevhitte sonra en önemli mesele meâd meselesidir. Peygamberlerin en önemli görevlerinden birincisi mebdeye (Tanrı) ikincisi de meâd (âhiret) e iman etmeye davettir.

Mutahharî, meâdın mahiyeti konusunda önce birkaç tefsiri (yorumu) ele alır daha sonra kendi düşüncesini zikreder. Ona göre, meâd konusunda kelamcılar şöyle düşünmektedirler: Onlar genel olarak madumun iadesi noktasından hareket ile meâdı yorumlamaya özenmektedirler. Onlara göre meâd, iade-i madumdur. Bu sebepten

¹⁶⁹ Mutahharî, *Nübüvvet*, s. 39.

¹⁷⁰ Bekir Topaloğlu, “*Âhiret*”, *DİA*, c. 1, İstanbul, 1988, s. 543.

¹⁷¹ Topaloğlu, “*Âhiret*”, *DİA*, s. 543.

¹⁷² Şerafeddin Toprak Gölcük, , Süleyman, *Kelâm*, Tekin Yay., Konya, 2001, s. 439.

dolayı iade-i madum konusu üzerinde çokça durmuşlardır. Önce eşyanın mutlak anlamda madum olacağını düşünüyorlardı; daha sonra meâd meselesiyle karşılaşınca madum olan şey nasıl olur da tekrar iade olacak diye düşünerek Tanrı'nın iradesini ortaya katmışlar ve madumun iadesine inanmışlardır. Yalnız İslam filozofları kelamcıların düşüncesine katılmayarak ilk baştan hiçbir şeyin madum olmayacağına inandıkları için kelamcıların yaşadığı sorunu yaşamamışlardır. Bu sebepten dolayı kelamcılar ile İslam filozoflarının arasındaki en önemli ihtilaflardan biri, madumun iadesi konusu olmuştur.¹⁷³

Mutahhari'ye göre, meâd konusunda diğer bir nazariye de ruhların cesede iadesi düşüncesidir. Bu görüşü savunanlara göre, insan öldükten sonra ruhları belli bir yere giderek kıyametin kopmasına kadar beklemektedir. Kıyametin kopmasıyla beraber berzah âleminden tekrar cesetlerine iade edilerek dirilmektedirler.¹⁷⁴

Mutahhari'ye göre, meâd konusundaki diğer bir nazariye de genel olarak filozofların ve özel olarak İslam filozoflarının nazariyesidir. Kadim filozoflarca özellikle Aristoteles'in insan ruhu ile alakalı fikri; insan ruhunun fena olabileceği düşüncesidir. Aristoteles'e göre ruh bir mevcudu fani olduğundan, meâdın bir anlamı yoktur. Mutahhari'ye göre aslen meâd düşüncesi filozofların getirdiği bir düşünce değildir; belki bu düşünciyi enbiya getirmiştir.¹⁷⁵

İslam filozoflarından İbn Sînâ'ya göre meâd, insan ruhunun Allah'a doğru yol almasıdır. Ona göre ilmî ve aklî deliller gereği insan ruhu ebedidir. İnsan öldükten sonra onun ruhu Tanrı'nın yanına gidecektir. Bütün saadet ve şekavetin tamamı insan ruhuna aittir. Elem ve lezzetlerin tamamı aklî ve ruhidir. Akıl ve delil yoluyla şunu diye biliriz ki, öbür dünyada sırf insanın akılu/ruhu baki olarak kalabilir. Ama insanın diğer bütün şeyleri madum olacaktır. Ona göre insanın kuvveyi âkilesi teşşahus bularak beka bulacaktır. İbn Sînâ şöyle bir itirafta da bulunmaktadır: Cismânî meâdın vuku bulacağı konusunda sadık haberci olan Peygamberin haberleri bulunduğu için

¹⁷³ Mutahhari, *Meâd*, İntişârât-ı Sadrâ, Kum, 1995, s. 15.

¹⁷⁴ Mutahhari, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁷⁵ Mutahhari, *a.g.e.*, s. 18.

ona inandığını dile getirmekle birlikte felsefî akıl gereği onun ispatlanamayacağı konusunu da ifade etmektedir.¹⁷⁶

Molla Sadrâ meâd meselesini şu şekilde değerlendirmektedir: Bulduğumuz dünya ile âhiretin özellikleri çok farklıdır. Dünya hayatı bir anlamda sorumluluk ve amel hayatıdır; ama ahiret hayatı ise ceza ve ameller sonucunun belirleneceği bir hayattır. Aynı şekilde dünya hayatı hareket, değişim ve yaşlanma hayatıdır; ama âhiret hayatı bu saydığımız özelliklerden münezzehtir. Buda dünya hayatıyla âhiret hayatının ciddi anlamda farklı olduklarını ortaya koymaktadır. Sadrâ'ya göre burada iki nizam iki tür ve iki nevi âlemden söz etmek gerekiyor. Başka bir ifadeyle ile bu âlemin varlığının cinsi öbür âlemin varlığının cinsiyi aynı değildir. Sadrâ Ankebût Süresi'ndeki "âhiret yurdu ise, işte asıl hayat odur"¹⁷⁷ ayeti delil getirerek gerçek hayatın âhirette olduğunu, öbür dünyada bütün her şeyin canlı olabileceğini öne sürmektedir. Bu ve başka ayetlerden yola çıkarak aynı dünyanın tekrardan diriltilmeyeceğini belki âhiret hayatının farklı bir şekilde tezahür ettirileceğini, orada cansız diye bileceğimiz bir şeyin bulunmadığını beyan etmektedir. Sadrâ diğer bir taraftan insanın, iki cisme sahip olduğunu ileri sürer. Onun için insan ruhunun cisim sahibi olduğu kanaati de bulunmaktadır. Ruhî cisim kendi içinde farklı boyutlara sahiptir. Zihnimize tasavvur ettiğimiz matematiksel kavramlara yarattığımız boyutlar ve onları zihin dünyasına bölümlerimiz bir anlamda ruhsal boyutların bulunmasının kanıtıdır. Matematik konularında bulunan boyutlar dış dünyadan alınan bir boyut değildir. Belki zihnimizin yarattığı boyutlardır. Molla Sadrâ meâdın cisimsel olduğunun kanaatinde; ancak ruh âleminde gerçekleşen ruhsal ve cismi bir meâd olduğunu ileri sürer. Kısaca Mutahharî'nin diğer konularda olduğu gibi büyük ölçüde meâd konusunda da Molla Sadrâ'nın görüşünden etkilendiğini söylememiz mümkündür. Mutahharî de Sadrâ gibi meâdın ruh âleminde ruhun sahip olduğu cismaniyet şekliyle gerçekleşeceğini benimsemektedir.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Mutahharî, a.g.e., s. 18.

¹⁷⁷ Ankebût, 29/64.

¹⁷⁸ Mutahharî, a.g.e., s. 181.

4) Kıyamet

Kıyamet kelimesi Arapça bir kelime olarak kalkıp, dikilip ayakta durmak anlamına gelmektedir.¹⁷⁹ Kur'ân'da çeşitli yerlerde kıyamet ile alakalı birçok isim geçmektedir. Örneğin *insanların toplanılacağı gün*¹⁸⁰ insanların zahirlerinin batınlarından ayrılacağı gün¹⁸¹, hasret¹⁸², hüzün ve pişmanlık günü şeklinde birçok lakap verilmiştir.¹⁸³ İnsanoğlunun fitrî olarak ruhunda yerleştirilen fanilik düşüncesi onu bir gün bu dünyanın son bulacağı düşüncesine itmekte, bu sebepten dolayı kıyametin vuku bulacağı fikri insan ruhunun derinliğinde bulunmaktadır. Ruh ve bedenden ortaya gelen insan ve ondaki ebedilik duygusu aslında insanın ruhundan kaynaklanıyor. Zira ölümün dahi insan ruhunu ortadan kaldıramayacağı bir gerçek olup dini talimattan bilindiği üzere de insanoğlu için asıl olan ruhtur.¹⁸⁴

Mutahharî'nin bakış açısıyla, kıyamet bütün âlemin bir an büyük değişime uğrayacağı bir vakiadır. Bu değişimde insan ve bütün eşya kendine başka bir hal alacaktır. Evren bütünüyle yeni bir düzene, yeni bir hayata ve yeni bir merhaleye bürünecektir. Ona göre Kur'ân-ı Kerim kıyametin hadisesini güneşin nursuzluğuyla, yıldızların sönmesiyle, denizlerin kurumasıyla, dağların paramparça olmasıyla paralel göstermekle ve bütün evrenin büyük bir kozmik devrimin neticesinde kıyamet vakiasının vuku bulacağını tasvir etmektedir.¹⁸⁵

Kur'ân-ı Kerim'in ayetlerinden de anlaşılacağı üzere bütün evren bir çöküş ve bozulmaya doğru gidecektir. Böylece bütün âlem kıyametin kopuşuyla *inhidam* bulacak ve yeniden yeni bir düzen ortaya çıkacaktır. Ortaya çıkan bu yeni düzende yepyeni kanun ve sistem ortaya çıkararak dünya hayatından farklı bir hayat devam edecektir.¹⁸⁶

Mutahharî kıyametin vuku bulacağı konusunda hem Kur'ân ayetlerinden hem de onun kabul ettiği cevheresel hareket nazariyesinden yola çıkarak bir gün bütün

¹⁷⁹ Bekir Topaloğlu, "Kıyamet", *DİA*, c. 25, İstanbul, 2002, s. 517.

¹⁸⁰ Teğabün, 64/9.

¹⁸¹ Nebe', 78/17.

¹⁸² Meryem, 19/39.

¹⁸³ Müminzade, *a.g.e.*, s. 940.

¹⁸⁴ Süleyman Toprak, *ölümden Sonraki Hayat*, Tekin Yay., Konya, 2005. s. 19-21.

¹⁸⁵ Mutahharî, *Zindeg-i Cavid ya Hayat Uhrevî*, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran, 1997, s. 36.

¹⁸⁶ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 37.

evrende büyük çaplı bir kozmik devrimin tahakkuk bulacağını ileri sürmektedir. Onun ilham aldığı cevheresel hareket nazariyesinin neticesinde tekâmülün zorunlu olarak evrende böyle bir inkılâbın vuku bulması gerekli görünmektedir.¹⁸⁷

Mutahharî Zilzal Sûresi'nin tefsirinde ansızın kıyametin bütün evrenin büyük çapta bir deprem ile tahakkuk bulacağını dile getirmektedir. Oradaki depremin dünyada vuku bulan deprem çeşidinden olmayıp, belki bütün evrenin, canlıların bu büyük sarsıntıdan etkileneceğini, böylece başka bir düzenin ve âlemin ortaya çıkacağını söylemektedir. Normal dünyada gerçekleşen deprem ile kıyamette vuku bulan deprem arasında iki bariz fark bulunmaktadır. Birincisi kıyamet depreminin bölgesel ve belirli muntıkada gerçekleşmesi söz konusu iken kıyamette gerçekleşen sarsıntı ve deprem evrensel ve bütün evreni sarsan bir deprem türüdür. İkinci fark, dünyada gerçekleşen depremler herhangi bir dışsal sebep (yerin içindeki tabii şartlar) a bağlı iken kıyamette tahakkuk bulan depremde tamamen içsel ve zati bir sebep söz konusudur.¹⁸⁸

Sonuç olarak Mutahharî'ye göre kıyamet, bütün evren çapında bir sarsılma neticesinde ortaya çıkan bozulma, mahvolma ve değişmedir. Daha sonra onun yerinde yeni bir âlem, hayat ortaya çıkacaktır. Yani dünya hayatından farklı bir düzen meydana gelerek sürekli bir hayatın devam edeceği söz konusudur.

5) Ebedî Hayat

Mutahharî için en önemli unsur, bir müslümanın İslam dünya görüşüne sahip olmasıdır. İslam dininin en önemli unsurlarından biri ebedi hayata imandır. Onun için de ebedi hayat meselesi İslam dünya görüşünün en temel unsurlarından biri sayılmaktadır. Peygamberlerin tamamı istisnasız tevhit meselesi akabinde ebedi hayata iman meselesini insanlara tebliğ etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerimin birçok ayetinde ebedi hayat meselesi üzerinde durulmuştur.¹⁸⁹

Mutahharî'ye göre insan, ebedi hayata ulaşması için üç merhaleyi geçmesi gerekiyor. Birincisi insanın ölümü meselesi, ikincisi de berzah âleminde belli bir süre

¹⁸⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 212.

¹⁸⁸ <http://libinmotahari.ir/DocView2/ShowAdobe.aspx?AttId=454&RowId=1525> (ses kayıdı-20.03.2017).

¹⁸⁹ Mutahharî, *Zindeg-i Câvid ya Hayat Uhrevi*, s. 7-8.

bulunması ve üçüncü merhale kıyametin kopmasıdır. Bu merhalelerin tamamı ile alakalı dini talimatın bulunduğunu dile getirerek bunların ebedi hayata ulaşmanın mukaddimleri olarak aklen de mümkün görmektedir.¹⁹⁰

İnsan zatı gereği kemale erme özelliği taşımaktadır. Çünkü insan bu dünyada ulaştığı her maddî hedefine belli bir zamandan sonra bıkmaktadır. Bu da onun mutlak kemale ulaşmasının ve içsel hedefinin açıkça bir göstergesidir. İnsan zatı gereği sınırlı ve maddî amaçlardan bezmekte olduğunu onun gerçek hedefe ulaşma amacının bulunduğunu desteklemektedir; asıl onun ulaşmak istediği amacın maddî olmayan ebedi bir hayatın olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁹¹

Mutahharî'ye göre ebedi hayat ile dünya hayatı arasında birtakım müşterekat ve birtakım da farklılıklar bulunmaktadır. Ona göre iki âlemde ve iki farklı hayattan bahsetmek gerekiyor. Çünkü bu iki âlemde farklı kanunlar hüküm sürmektedir. Mutahharî ebedî hayat ile dünya hayatı farklılıklarını ve benzerliklerini anlatırken bebeğin annenin rahmindeki hayatı ile onun doğduktan sonraki hayatını misal vermektedir. Zira bebek iki durumda da hayattadır; ama farklı yöntemler ile doğmadan önce bebek, göbek deliğinden beslenirken doğduktan sonra malum ve normal yollar ile beslenerek hayatını sürdürmektedir. Bu da bir anlamda iki farklı hayatın olduğunu göstermektedir.¹⁹² Ona göre dünya hayatıyla ebedi hayatın arasında da böyle bir farklılık bulunmaktadır. Dünya hayatındaki hayatın kendine özel hayat kanunları bulunuyorken, ebedi hayatın da kendine has kanunları bulunmaktadır. Ancak iki âlemde ortak olarak hayatın bulunması ebedi hayat ile dünya hayatının benzerliklerini göstermektedir.¹⁹³ Düşünüre göre dünya hayatıyla ebedi hayat arasında birkaç önemli fark bulunmaktadır.

1. Dünya hayatında değişim ve hareket bulunmaktadır; bunun gereği olarak canlılarda bebeklik, büyüklük sonuç olarak yaşlılık söz konusu olacaktır. Yenilik ve eskilik neticesinde fena olmak mevzubahistir. Yalnız ebedi hayatta ölüm söz konusu değildir; ebedi hayatta beka ve durağanlık mevzubahistir. 2. Ebedi hayatta katıksız bir hayat söz konusu iken dünya hayatında saf olmayan bir hayattan bahsetmek

¹⁹⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁹¹ Mutahharî, *Meâd*, s. 154.

¹⁹² Mutahharî, *Adl-i İlahî*, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran, 1993, s. 193.

¹⁹³ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 194.

gerekir. Ebedi hayatta ölümden bahsetmek mümkün değildir; orada saf bir hayat vardır. Ancak dünya hayatında ölüm ile hayat ikisi bir arada bulunmaktadır. Dünya hayatında canlının cansıza ve cansızında canlıya değiştiği katışık bir hayat bulunmaktadır.¹⁹⁴

3. Dünya hayatında amel söz konu iken ebedi hayatta o amelin neticesi mevzubahistir. Dünya hayatı ekmek/dikmek eylemini barındırırken ebedi hayatta onu biçmek ve elde etmek mevzuubahistir.

4. Dünya hayatında insanların kaderleri bir diğerlerini etkilerken, ebedi hayatta iyiler ve kötüler bir birinden ayrıdır. Birinin kötü bir işe bulaşması öbürünü etkilememektedir; aksine birinin iyi işler işlemesi de diğerini yine etkilememektedir. Zira ikisinin arasında açık bir fark bulunmaktadır. Ancak dünya hayatında biri gerçekten iyi işler yapıyorsa diğer bir insanı etkiler; aksine kötü bir iş yapıyorsa aynı şekilde başka bir insanı olumsuz anlamda etkiler. Dolayısıyla ebedi hayatta ayrılık söz konusudur.¹⁹⁵

Sonuç olarak ebedi hayat ile dünya hayatı arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Zira insan dünya hayatında yaptıkları sayesinde bir anlamda ebedi hayatını inşa etmektedir. Yani bu iki hayat arasında, ağaç ve meyvesi veya da sebep sonuç ilişkisi gibi bir bağın bulunduğunu söylemek mümkündür.

6) Ruhun Asâleti

Mutahharî'de ruhun asâlet-i meselesi bir anlamda onun tabiat, evrim, hayat ve İslam dünya görüşünün neticesi şeklinde değerlendirilebiliyor. Mutahharî'ye göre bazı ilmî ve felsefî meseleler, sırf ilim ve felsefe çevrelerinde mevzubahis olurken bazıları da genel halkın ellerine düşerek kendine birçok şekil almaktadır. Bunlardan biri ruh ile beden ve âlem ile Tanrı meselesidir. Bununda böyle bir duruma düşmesinin altında şans ve kader meselesi olmayıp belki insanların kendi içinde bulunduğu, tabiatı araştırma ve kendini tanıma hissi yatmaktadır.¹⁹⁶

Şimdi Mutahharî'ye göre konunun daha iyi anlaşılması bakımından, kısaca ruhun asaleti fikrinin tarihi seyrine değineceğiz. Mutahharî ruh ile beden arasındaki

¹⁹⁴ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 194.

¹⁹⁵ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 197.

¹⁹⁶ Mutahharî, *Makalât-i Felsefi*, s. 13.

alakayı Eflatun (m.ö. 347) açısından şöyle ele almaktadır. Eflatun ruh ile bedenin irtibatını kuş ile kafes arasındaki irtibat şeklinde görmüştür. Ona göre insan ruhu kadim bir cevher olup insan bedeninden önce vardır. İnsan bedeni âmâde olduğunda kuşun kafese girdiği gibi insan ruhu da ruhlar âleminde inerek insan bedenine yerleşmektedir. Başka bir ifadeyle ruh kendi mekânından inerek insan bedenine taalluk etmektedir. Böyle olunca ruh ile beden Eflatun'a göre iki farklı ve hatta zıt cevherlerdir. Yalnız az bir süre geçtikten sonra onun öğrencisi olan Aristoteles tarafından, ruh ile beden arasındaki Eflatun nazariyesi çürütülmüştür.¹⁹⁷

Mutahharî'ye göre ruh ile beden arasındaki münasebet Aristoteles için suret ile madde arasındaki münasebet şeklinde telakki edilmiştir. Bu telakkiye göre ruh kadim bir cevher değil, belki hâdistir. Ruh ilk başta sırf kuvve ve istidattır. Ruhta önceden herhangi bilgi bulunmamaktadır; zaman içinde dünyada kendini kuvvelik durumundan fiiliyet durumuna getirmektedir. Konuyla alakalı İbn Sînâ da büyük ölçüde Aristoteles'in fikriyle aynı fikirdedir.¹⁹⁸

Mutahharî Avrupa'da gelişen fikrî ve ilmî devrimin her konuda yenilik ve değişim getirdiği gibi ruh ile beden münasebeti konusunda da birtakım değişiklikleri getirdiğini söylemektedir. Descartes (ö. 1650) kendi fikir seyrinde üç hakikatin yani Tanrı, nefis ve cismin kesinliğini kabul ederek nefis ile şuurun mücerret (boyutsuz) olduğunu öngörmüştür. Cisim ile bedeni, boyutlu olduklarını kabul ederek sonuçta ruh ile beden bir olmadıklarını, belki iki farklı cevher ve hatta zıt cevherler olduğunu ileri sürmüştür. Daha sonra bu alan ile ilgili birçok incelemeler ve araştırmalar yapılarak Descartes'in anlayışı tenkit edilmiştir.¹⁹⁹

Dediğimiz gibi İbn Sînâ ruh ile beden konusunda Aristoteles'i takip etmiştir. İslam felsefe tarihi bakımından konu ile ilgili Molla Sadrâ'ya kadar İbn Sînâ'nın düşüncesi takip edilmiştir. Sadrâ, felsefe meseleleri doğrultusunda birtakım yenilikler ortaya koymuştur. Bunlardan biri beden ile ruh arasındaki ilişki meselesidir.

¹⁹⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 13.

¹⁹⁸ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 15.

¹⁹⁹ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 17.

Sadrâ'nın felsefesinde cevheresel hareket meselesi bir yenilik olarak biliniyor. Onun metafizik anlayışını da cevheresel hareket nazariyesinin çerçevesinde değerlendirmek daha makul görünür. Sadrâ'ya göre evrende bulunan hareket Meşşâîlerin öne sürdüğü gibi sadece arazda vuku bulan hareket değildir. Belki Meşşâîlerin dediği arazsal hareket, cevheresel hareketin dışı vuruşudur. Evrende hüküm süren arazsal ve zahiri hareketlerin aslı ve temeli, âlemin cevherinde ve en derinliğinde tahakkuk bulan harekettir. Sadrâ felsefesinde âlemde madde ve suret meselesi, âlemde gerçekleşen tekâmül meselesi ve nefis ile ruh meselesi de yukarıda değindiğimiz hareketin sonucu olarak görülmüştür.²⁰⁰

Nefsin varlık bulması cismanî maddenin mahsulüdür. Mutahharî'ye göre maddede öyle bir istidat bulunuyor ki var olma sürecinde kendi içinde metafiziksel varlığı ortaya çıkartabiliyor. Ona göre metafizik ile fizik arasında hiçbir engel bulunmamaktadır. Maddî bir varlık kendi tekâmül ve evrim sürecinde maddî olmayan bir varlığa dönüşebiliyor. Mutahharî'ye göre beden ile ruh arasındaki rabıta bir anlamda şeyin varlığının yoğunluğu ile zayıflığı veya kemali ile nâkışlığı arasındaki irtibat gibidir. Cismanî madde kendi tekâmülü sürecinde eksiklikten mükemmelliğe, zayıflıktan yoğunluğa doğru bir harekettir. Bu açıdan ruh ile beden arasındaki irtibatı, bir boyutun diğer boyut ile alakası gibi görmek mümkündür.²⁰¹

Sonuç olarak söylememiz gerekir ki, Mutahharî bu konuda Sadrâ felsefesinden etkilenerek ruh ile beden arasındaki ilintiyi Sadrâ'nın cevheresel hareket nazariyesi sayesinde tamlık ile eksiklik, şiddet ile zayıflık ve boyut ile boyutlar arasındaki alakayı benimsemiştir. Ona göre bütün evren ve maddî varlık cevheresel hareket sayesinde kesintisiz olarak maddî olmayan bir varlığa doğru hareket halindedir.

²⁰⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 18.

²⁰¹ Mutahharî, *a.g.e.*, s. 19.

SONUÇ

Murtazâ Mutahharî son devrin önemli İslam düşünürlerinden biridir. O, klasik felsefî konular kadar modern Batı felsefesi hakkında da çalışmalar yapmıştır. İran Devrimi'nin oluşmasında gösterdiği esaslı faaliyetler onun etkin bir siyasetçi olduğunu göstermektedir. O, devrimin gerçekleşmesinde yaptığı konuşmalar ve yazdığı eserlerle önemli bir rol oynamıştır. Bir bakıma Hüseyin Tabatabaî ile birlikte kaleme aldığı *Usûl-i Felsefe ve Reviş-i Realism* adlı eseriyle Farsça konuşan dünyada büyük bir tesir icra etmiştir. Onun hayatında amaçladığı şey, İslam düşüncesini bir ideoloji haline getirmektir. Dolayısıyla felsefenin temel esaslarından ilham alarak İslam düşüncesini felsefî olarak şekillendirmek için hayatı boyunca çaba göstermiştir.

Düşünür, felsefe dışında İslamî ilimler alanında da pek çok eser telif etmiştir. Onun felsefe alanında ise İslam filozofları arasında en çok İbn Sînâ ve Molla Sadra'dan etkilendiğini söylemek mümkündür. Zira kendi hayatında Molla Sadra'nın ve İbn Sînâ'nın bazı eserlerini şerh ettiği bilinmektedir. Mutahharî metafizik anlamda varlığın asâleti ve cevheresel hareket ilkelerine dayanarak bütün evrenin küllî bir şekilde canlı olduğunu ve böylece tümel olarak bu evrenin Tanrıya doğru hareket halinde oluşunu söylemektedir. Mutahharî bir manada kendi çağının adamıdır. Bu sebepten de kendi devrinde hâkim olan maddeci düşünceye karşı, ilahî düşünceyi akli ve felsefî temellere dayandırarak ilahî düşünceyi savunmuştur.

Mutahharî'de Sadrâ etkisini metafizik alanda, özellikle varlık anlayışında daha çok hissetmek mümkündür. Örneğin o teoloji alanındaki görüşlerini, Sadrâ felsefesinde hâkim olan varlığın asâleti ve cevheresel hareket düşüncesini esas alarak ispatlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Âhîret, nübüvvet, vahiy, ebedî hayat ve ruhun asâleti konularında da Sadrâ felsefesinden etkilendiğini söylememiz mümkündür.

Araştırmalarımız sürecinde Mutahharî'nin çok yönlü bir İslam düşünürü olduğu kanaatine vardık. Onun felsefî görüşleri yanında içtimaî-siyasî fikirleri ve İslam'ı çağdaştırmaya yönelik girişimleri incelenmelidir. İslamî ilimler alanında kendine has bir tefsir metodu geliştiren Mutahharî'nin bu yönü de bize göre çalışılmaya değerdir. Onun Şia anlayışı İslam Mezhepleri Tarihi çalışmaları için bâkîr bir alan teşkil ettiği gibi kelam araştırmaları için de uygun bir zemindir. Daha özeldir felsefe ve İslam Felsefesi alanında ise ahlak anlayışı, nedensellik düşüncesi ve

epistemoloji tasavvuru bize göre müstakil çalışma konusu olacak zenginlik ve derinliktedir.

Mutahharî'nın Molla Sadrâ'nın İslam felsefesine kazandırdığı ve orijinallik iddiası da içeren fikirlerin tesirinde kalarak ortaya koyduğu cevhersel hareket, beden ve ruhun birliği, varlığın birliği, malulün illetle irtibatı, akleden ve akledilenin birliği, değişken ile sabitin bağıntısı meseleleri, Mutahharî'nın ele aldığı şekliyle ayrıntılı şekilde araştırılabilir.

KAYNAKÇA

- AKBARI**, Reza ve ULUÇ, Tahir, “Günümüz İnan’ında Felsefi Hayata Genel Bir Bakış”, *Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, Sy., 15., Çorum, 2009.
- ALFRED**, Weber, *Felsefe Tarihi Felsefe Metafizik ve Bilim*, çev. Vehbi Erlap, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2014.
- ALPER**, Hülya, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2013.
- ALTINTAŞ**, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1996.
- ANSÂRİYÂN**, Zehir, *Zinde-gî Nâmeyî Felsefi-i Ustad Murtaşâ Mutahharî*, Bünyad-i İlmî ve Ferheng-i Ustad Şehid Murtaşâ Mutahharî Yay., Tahran, 2015.
- ARİSTOTELES**, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2016.
- BARAN**, Melisa, *Farabi ve İbn Sînâ’da Metafizik Terimi ve Mahiyeti*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- BAYRAKTAR**, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV., Yay., Ankara, 2014.
- CAVİD**, Musavî, Seyid Hamid, *Mutahharî Ki Bûd?*, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran, 2010.
- el-KİNDÎ**, Ebu Yusuf Yakub bin İshak el-Sebbah, *Kindî Felsefi Risaleler*, çev. Kaya, Mahmut, İz Yay., İstanbul 1994, s. 9.
- el-MATÜRİDÎ**, Ebû Mansûr, *Kitâbü’t Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, TDV., Yay., Ankara, 2002.
- GÖLCÜK**, Şerafeddin, Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Yay., Konya, 2001.
- HABNAKATU’L-MEYDÂNÎ**, Abdurrahman Hasan, *Akaid-i İslami ve Rişê Hayi An*, çev. Ali Âkâ Salihî, İhsan Yay., Tahran, 2014.
- HÜSEYİNİ MÜMİN ZÂDE**, Seyid Emrullah, *Endişe Hay-i Ustad Mutahharî Usûl-ı Akaid*, Merkez-i Beynel Milel-i Tercüme ve Neşr-i el-Mustafa Yay., Kum, 1978.
- İBN RÜŞD**, Ebü ‘l-Velid Muḥammed ibn Aḥmed ibn Muḥammed, *Metafizik Şerhi*, çev., Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- İBN SÎNÂ**, *Metafizik*, çev., Ekrem Demirli – Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2013.

İŞCAN, Muhammet Zeki, *Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve İslam Düşüncesine Etkileri*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 26, Erzurum, 2006.

KAYA, M. Cüneyt, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, İSAM Yay., İstanbul, 2013.

KAYA, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983.

KUTLUER, İlhan, "Metafizik", *DİA.*, c. 29, İstanbul, 2004.

MUTAHHARÎ, Seyr-i der Zinde gân-i Ustad Mutahharî, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran, 1999.

-----, *Ders Hâyi Esfâr*, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran, 1994.

-----, *Felsefe Dersleri*, cev., Ahmet Çelik, İnsan Yay., İstanbul 2014.

-----, *Hudâ Der Andişey-i İnsan*, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran, 2015.

-----, *Meâd*, İntişârât-ı Sadrâ, Kum, 1995.

-----, *Mecmua-i âsar-i Ustad Şehit Murtazâ Mutahharî*, c. 9, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran-Kum, 1990.

-----, *Murtazâ, Adl-i İlahî*, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran, 1993.

-----, *Murtazâ, Makâlât-i Felsefî*, İntişârât-ı Sadrâ., Kum, 1995.

-----, *Nübüvvet*, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran, 1995.

-----, *Tefsiri Sureyi Zilzal*, Bunyâd-i İlmi ve Ferhang-i Ustad Şehit Murtazâ

-----, *Usul-i felsefe ve Reviş-i Realism*, .c. 3, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran, 2013.

-----, *Zindeg-i Cavit ya Hayat Uhrevi*, İntişârât-ı Sadrâ, Tahran, 1997.

NASR, Seyyid Hüseyin, Leaman, Oliver, *İslâm Felsefesi Tarihi*, c. 2, Açılımkıtap Yay., İstanbul, 2007.

OKUMUŞ, Bünyamin, *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2012.

ROSS, David, *Aristoteles*, Kabcacı Yay., İstanbul, 1999.

ŞEVKİ YAVUZ, Yusuf, "Vahiy", *DİA.*, c. 42, İstanbul, 2012.

ŞÜRÂ-İ NEZARETBERNEŞR-İ ÂSÂR-İŞEHİT MURTAZÂ MUTAHHARÎ, *Muarriifi-i İcmal-i Âsar-i Ustad Mutahharî*, Sadrâ Yay., Tahran 1382.

TAŞ, İsmail, *Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi*, Kömen Yay., Konya, 2006.

TAYLAN, Necip, *İslam Felsefesi*; Ensar Yay., İstanbul, 2014.

TOPALOĞLU, Bekir, “*Âhiret*”, *DİA.*, c. 1, İstanbul, 1988.

-----, “*Kıyamet*”, *DİA.*, c. 25, İstanbul, 2002.

TOPRAK, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Tekin Yay., Konya, 2005.

ULUÇ, Tahir, “Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy., 27, Bahar 2009.

-----, *Sühreverdi'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yay., İstanbul, 2012.

VURAL, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2011.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “*Nübüvvet*”, *DİA.*, c. 33, İstanbul, 2007.

<http://www.vajehyabincom/dekhoda/متافيزيك> (20.03.2017).

<http://libinmotahari.ir/DocView2/ShowAdobe.aspx?AttId=454&RowId=1525>.

(20.03.2017).

<http://iqna.ir/fa/news/3247236/> (20.04.2017).



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öz Geçmiş

Wahid Ahmad MAHDİ 18.05.1987 yılında Afganistan'ın kuzey bölgesinde olan Jawzijan ilinin Darzab ilçesinde doğdu. 2007 yılında liseyi Mezari Şerif Bahtar Ali Lisesinde tamamladı. Bir sene sonra 2008 yılında Türkiye Diyanet Vakfı'nın burslu öğrencisi olarak Türkiye'ye geldi. Bir yıl Türkçe hazırlık öğrenimi gördükten sonra 2009 yılında Selçuk üniversitesi İlahiyat fakültesine başladı. 21.06.2013 yılında yeni üniversite olan Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu.16.06.2013 yılında ise N.C.Ü. İlahiyat Fakültesinde İslam Felsefesinden Yüksek Lisansa başladı.