



MOLLA RECEP ALİ TEBRÎZÎ'NİN *İSBÂT-I VÂCİB* ADLI RİSALESİ BAĞLAMINDA MOLLA SADRÂ ELEŞTİRİSİ VE TEBRÎZÎ'YE YAPILAN İTİRAZLAR

Mullâ Rajab Ali Tabrîzî's Criticism of Mullâ Sadrâ in the Context of his Treatise *İsbât al-Wâjib* and Objections to Tabrîzî

Sinan YILMAZ

Arş. Gör. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Hatay, Türkiye.

Ph.D. Research Assistant, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Hatay, Türkiye.

sinanyilmaz@mku.edu.tr, ORCID: [0000-0001-7385-6801](https://orcid.org/0000-0001-7385-6801)

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2024

Cilt / Volume: 25 Sayfa / Pages: 333-360

Atrf / Citation: Yılmaz, Sinan. "Molla Recep Ali Tebrîzî'nin *İsbât-ı Vâcib* Adlı Risalesi Bağlamında Molla Sadrâ Eleştirisi ve Tebrîzî'ye Yapılan İtirazlar [Mullâ Rajab Ali Tabrîzî's Criticism of Mullâ Sadrâ in the Context of his Treatise *İsbât al-Wâjib* and Objections to Tabrîzî]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 25 (Haziran / June 2024): 333-360.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1445253>

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

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

Öz

Bu çalışma Molla Recep Ali Tebrîzî'nin *İsbât-ı Vâcib* adlı risalesindeki Molla Sadrâ felsefesine yönelik eleştirileri ve Tebrîzî'ye yapılan itirazları ele almayı amaçlamaktadır. Molla Sadrâ, İslam felsefesinin ve çağdaş İran felsefi düşüncesinin önemli temsilcilerindendir. Başlangıçta Sühreverdî'nin temsilcisi olduğu mahiyet felsefesini savunurken daha sonra bu düşünceden vazgeçerek varlık felsefesini benimsemiştir. Ona göre hakikat varlık ile eşittir. Bu sebeple en büyük hakikat olan Tanrı varlıktan ibarettir. Varlık bir bütündür ancak farklı yoğunluklara sahiptir. Ancak onun varlığı merkeze alan Aşkın Hikmet felsefesi bazı yönleriyle eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden birisi onun çağdaşı olan Molla Recep Ali Tebrîzî'ye aittir. Tebrîzî'nin eleştirilerini değerli kılan şey, Molla Sadrâ'nın çağdaşı olması, onunla aynı havzada ders görmüş olması, onun gibi bir filozof olması ve meseleleri felsefi açıdan ele almasıdır. Tebrîzî, Molla Sadrâ'nın varlık felsefesini kabul etmez ve söz konusu risalesinde çeşitli başlıklar altında onu eleştirir. Eleştirilerine varlık meselesiyle başlar. Daha sonra sırasıyla sıfatlar meselesi, varlığın asaleti ve varlığın manevî iştiraki meselelerini eleştirir. Tebrîzî'nin Molla Sadrâ'ya yaptığı eleştirilere çeşitli itirazlar da yapılmıştır. Bu itirazlardan biri Tebrîzî'nin zihindeki soyut varlık anlayışı ile dış gerçeklikteki varlık anlayışını aynı kategoride değerlendirdiği fikri gelmektedir. Bunun yanında Tebrîzî'nin varlığı bir araz olarak değerlendirmiş olması, varlıktaki manevî iştiraki kabul etmemesine rağmen sudûr teorisini benimsemiş olması, kendi düşüncesini desteklemek amacıyla geçmiş dönemdeki düşünürlerden yaptığı alıntılarının eksik olmasından dolayı eleştirilmiştir. Bu çalışmada diyalektik bir yöntemle Tebrîzî'nin Molla Sadrâ'ya yaptığı eleştiriler ele alınacak ve zaman zaman bu eleştiriler hem karşıt görüşlerle hem de tarafımızca eleştiriye tâbi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Molla Sadrâ, Recep Ali Tebrîzî, *İsbât-ı Vâcib*, Felsefe Eleştirisi, Şîa.

Abstract

This study aims to discuss the criticisms of Mullâ Sadrâ's philosophy in Mullâ Rajab 'Ali Tabrizî's treatise *İsbât al-Wâjib* and the objections to Tabrizî. Mullâ Sadrâ is one of the most important representatives of Islamic philosophy and contemporary Iranian philosophical thought. While he initially defended the philosophy of quiddity, which Suhrawardî represented, he later abandoned this idea and adopted the philosophy of existence. According to him, truth is equal to existence. For this reason, God, the greatest truth, consists of existence. Existence is a whole, but it has different densities. However, his philosophy of Transcendental Wisdom, which centers on existence, has been criticized in some aspects. One of these criticisms belongs to his contemporary Mullâ Rajab Ali Tabrizî. What makes Tabrizî's criticisms valuable is that he was a contemporary of Mullâ Sadrâ, studied in the same area with him, was a philosopher like him and analyzed the issues philosophically. Tabrizî does not accept Mullâ Sadrâ's philosophy of existence and criticizes him under various headings in the aforementioned treatise. Tabrizî begins his criticism of Mullâ Sadrâ with the issue of existence. He then criticizes the issue of attributes, the nobility of existence and the spiritual participation of existence, respectively. Various objections have been made to Tabrizî's criticisms of Mullâ Sadrâ. One of these objections is the idea that Tabrizî evaluates the abstract understanding of existence in the mind and the understanding of existence in external reality in the same category. In addition, Tabrizî has been criticized for considering existence as an accident, for adopting the theory of sudûr (emanation) despite his rejection of spiritual participation in existence, and for his lack of quotations from thinkers of the past

to support his own thought. In this study, his criticisms of Mullâ Sadrâ will be discussed using a dialectical method, and from time to time these criticisms will be criticized both by opposing views and by us.

Keywords: Islamic Philosophy, Mullâ Şadrâ, Rajab 'Ali Tabrîzî, *İsbât al-Wâjib*, Philosophical Criticism, Shî'a.

Giriş

Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhim b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, 1571 yılında Şiraz'da doğmuş ve 1641 yılında bir hac seferi esnasında Basra'da vefat etmiştir.¹ Molla Sadrâ olarak da bilinen Sadrüddîn eş-Şîrâzî, İbn Sînâ sonrası İslam felsefesinin önemli temsilcilerindendir. O, Antik Yunan felsefesinden kendi dönemine kadarki felsefî mirası bütünlükçü bir yaklaşımla derin bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Bunun sonucunda felsefî sistemini ortaya koyan Molla Sadrâ, bu felsefeyi “aşkın hikmet” (el-hikmetü'l-müteâliye) olarak adlandırmıştır.² Molla Sadrâ'nın kurduğu felsefî sistemin en önemli yönü yeni kavramları kullanıyor olmasıdır. Bu felsefî sistemin kendine özgü kavramları, alana dair sorunların çözümüne katkı sunması bakımından dikkate değerdir. Aşkın hikmetin muhtevasının şekillenmesinde önemli bir rol oynayan sentezci yaklaşımda vahiy, burhânî akıl ve tasavvufî keşf yöntemleri birleştirilir. Bu anlam bütünlüğü içerisinde Molla Sadrâ, aşkın hikmetin merkezine varlığı koymuştur. Molla Sadrâ'nın bu yaklaşımı “varlık” felsefesi sahasında yeni bir yorum olarak kabul edilmiş ve Sadrâ'nın kendisi de varlık felsefesinin önemli temsilcilerinden birisi haline gelmiştir.³

Molla Sadrâ'nın çağdaşı olan fakat hayatı hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığımız Molla Recep Ali Tebrîzî (ö. 1080/1669) Tebriz'de dünyaya gelmiş ve İsfahan'da vefat etmiştir. İsfahan'da uzun bir süre ikamet etmesinden dolayı İsfahânî olarak da şöhret bulmuştur.⁴ Tebrîzî,

¹ Sajjad H. Rizvi, *Mullâ Sadrâ Shirâzî: His Life and Works and The Sources for Safavid Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 1-4.

² Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 34-35.

³ İbrahim Kâhın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy Mullâ Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), Giriş.

⁴ Ali Kerbâsîzâde İsfahânî - Kûherneg Beheştî, “Molla Recebalî ve Molla Sadrâ der Muvâcîh-i bâ Usûlûciyâ”, *Târih-i Felsefe* 7/4 (1396), 62-63.

İbn Sînâ geleneğini takip eden Mîr Fındıriskî'nin⁵ (ö. 1050/1640-1) talebelerinden biridir. Tebrîzî yaşadığı dönemde Safevî şahı, Şah Abbas'ın (ö. 1642-1666) da övgüsüne mazhar olan önemli bir filozoftur.⁶

Tebrîzî, bir müddet Bağdat'ta riyâzet ve seyr-i sülukla iştigal etmiş ve belli bir manevî dereceye ulaştıktan sonra İsfahan'a gitmiş, ömrünün sonuna kadar orada kalmıştır. O, İsfahan'da Şeyh Lütfullah Medresesi'nde felsefe ve aklı ilimlerle de ilgilenmiş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerin başında Kâdî Saîd Kummî (ö. 1103/1691) gelmektedir.⁷ Kummî, Molla Sadrâ'nın damadı ve öğrencisi olan Feyz Kâşânî'nin (ö. 1090/1679) ve Molla Sadrâ'nın en yakın öğrencilerinden Abdürrezzâk Lâhîcî'nin (ö. 1072/1661?) de öğrencisidir. Bu nedenle Kummî, Molla Sadrâ'nın düşüncelerine aşinadır. Aynı zamanda Molla Sadrâ'yı çeşitli açılardan da eleştirmektedir.⁸

Tebrîzî'nin Molla Sadrâ felsefesine yönelik çeşitli itiraz ve eleştirilerinden anlaşılmaktadır ki Tebrîzî, Molla Sadrâ külliyyatına hâkimdir. Bunun arkasında yatan sebep ise Tebrîzî'nin Molla Sadrâ'dan sonra yaklaşık olarak otuz yıl daha yaşaması ve Sadrâ'nın eserlerine rahatlıkla erişme imkânı bulmuş olmasıdır.⁹ Tebrîzî'nin 17. asır sonrası İran düşünce yapısını büyük ölçüde şekillendiren Molla Sadrâ'ya yönelik eleştirisinin önemi, Mîr Fındıriskî gibi bazı ortak hocalara sahip olmalarına rağmen aynı konularda birbiriyle tamamen zıt sonuçlara ulaşmış olmalarıdır.¹⁰ Bu önemine rağmen onun Molla Sadrâ'ya yaptığı eleştirilerin

⁵ Harun Anay, "Fındıriskî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/109-111.

⁶ Henry Corbin, "Se Feylesüf-i Âzerbâycân", çev. Muhammed Gurvî, *Makâlât-i Henry Corbin (Mecmûâ ez Makâlât-i be Zebân-i Fârisi)*, ed. Muhammed Emin Şâhcûyî (Tahran: İntişârât-i Hakikât, 1384), 36-37.

⁷ İsfahânî - Beheştî, "Molla Recebalî ve Molla Sadrâ der Muvâcîh-i bâ Usûlûciyâ", 62-63.

⁸ Gülâmühseyin İbrâhîmî Dinânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe, 2020), 3/249-251.

⁹ Ebulhasan Gaffârî, "Tahlîl-i İntikâdîyi İşkâlât-i Molla Recebalî Tebrîzî ve Kâdî Saîd-i Kummî ber Nezeriyye-i Molla Sadrâ der Bâb-i Hudûs-i Cismânî-i Nefs", *Ma'rîfet-i Felsefî* 7/3 (1379), 39.

¹⁰ Mehdi Aşgerî, "Pejûheşhâyi Nâbesende der Bâre-i Molla Recebalî Tebrîzî", *Âyine-i Pejûheş* 4 (1400), 217; Cabbâr Emînî - Muhammed Saîdî Mihr, "Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Dîdgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî", *Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-i Ferhengî* 3 (1394), 1-2.

ülkemizde henüz akademik bir çalışmaya konu olmamasını bir eksiklik olarak değerlendirmekteyiz.

Bu çalışmada kısaca hayatlarına ve yaşadıkları döneme işaret edilen bu iki düşünürden, Tebrîzî'nin söz konusu risalesinde Molla Sadrâ'ya varlık meselesi, Allah'ın sıfatları meselesi, asalet meselesi ve manevî iştirak gibi konularda yaptığı kısa ve dakik eleştirilerine değinilecektir. Fakat Tebrîzî'nin yaptığı eleştirilerin daha iyi anlaşılabilmesi için, eleştiri konusu olan her meselede, önce Molla Sadrâ'nın görüşlerine ve sonrasında Tebrîzî'nin ilgili konudaki eleştirilerine yer verilecektir. Ancak Tebrîzî'ye de çeşitli itirazlar yapıldığından, eleştiri konusu olan meselelerde diyalektik bir yöntem takip edilecek ve çalışma sonuç bölümüyle bitirilecektir.

1. Varlık Meselesi

Molla Sadrâ'ya göre varlık apaçıktır. Açıklık ve görünürlük açısından şeylerin tarife ihtiyaç duymayanı ve en genel olanıdır. Varlık tarif edilemez. Çünkü tarif, tanım ya da resm ile olur. Varlık bir cins ya da fasla sahip olmadığından tanım yönünden tarif edilemez. Resm ile de tarif edilemez. Çünkü varlığın kendisinden daha açık ve bilinen bir şeyle veya ona eşit bir sûretle idraki mümkün değildir. Varlığın mahiyeti ise, tasavvur ve kavrama açısından en gizli şeydir. Belirlenme ve şahsileşme açısından en özel şeydir. Her şey onunla şahsileşir, onunla hâsıl olur ve onunla belirlenir.¹¹

Molla Sadrâ'ya göre varlık zatı ile mevcuttur. Varlık dışındaki diğer şeyler ise zatlarıyla değil kendilerine ârız olunan vücûdât ile mevcudiyete sahip olur.¹² Molla Sadrâ söz konusu bu salt varlığı, içinde mahiyet barındırmayan Allah'ın zatıyla özdeş kabul eder. Ona göre Allah, kuvvet ve kemal bakımından kendisinden daha tam ve güçlüsü olmayandır. O tanımlanamaz ve kuşatılamaz.¹³

¹¹ Molla Sadrâ, *Metafizîğe Giriş*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 40.

¹² Molla Sadrâ, *Dört Akli Yolculukta Aşkın Hikmet*, çev. Şamil Öçal - Mustafa Borsbuğa (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023), 1/94.

¹³ Molla Sadrâ, *Metafizîğe Giriş*, 47-48.

Varlığı tek bir hakikat olarak gören ve Allah'ın da Mutlak Varlık olduğunu söyleyen Molla Sadrâ'ya Tebrîzî itiraz eder ve İbn Sînâ'nın temsilcisi olduğu zorunlu, mümkün ve mümtenî¹⁴ varlık kategorilerini hatırlatır. Tebrîzî'ye göre varlık, zorunlu ve mümkün olarak iki kategoriye ayrılır. Mümkün varlık cevher ve arazlara taksim edilir. Bunların da her birinin cins ve türleri vardır. Ona göre bu taksim Allah'ın mümkünlerin sahip olduğu noksan sıfatlardan tenzih edilmesinin delilidir. Çünkü bu taksimle cevher, araz, cisim olmak ve Allah'tan olumsuzlanması gereken mümkünlerin sahip olduğu diğer durumlar Allah'tan tenzih edilir. Çünkü Allah, mümkün varlık kategorisinde olmadığından mümkünlerin taksim edildiği sıfatlar ve özelliklere sahip değildir. Ona göre mümkün sıfatları Allah'tan selbetmek ve menfi anlamları kullanmak Allah'ı diğer şeylerden ayırmayı sağlar.¹⁵

Varlığı kategorilere ayıran Tebrîzî, Zorunlu Varlık'ın ispatını ise mümkün varlıklardan hareketle yapar. Çünkü ona göre muhtaç olan kısım, başkasına muhtaç olmayana muhtaç olmalıdır. Bu ilkeye göre birinci kısmın varlığı (mümkün varlıklar) apaçıktır ve bu varlığın ispatı gerekli değildir. Fakat ikinci kısmın varlığı (Zorunlu Varlık) apaçık değildir ve ispata ihtiyacı vardır. Zorunlu Varlık'ın ispatı, apaçık olan birinci kısmın varlığından olur. Bu ilkeye göre Tebrîzî'nin kurduğu istidlal şöyledir:

“Her ne zaman başkasına muhtaç olan mümkün varlığın tabiatı mevcut olursa, kendisine muhtaç olduğu Zorunlu Varlık da mevcut olmalıdır.

Tabiatı mümkün varlık mevcuttur;

O halde Zorunlu Varlık da zatiyla mevcuttur.”¹⁶

Mümkün varlıklardan hareketle Zorunlu Varlık'ın varlığını “zorunlu” gören Tebrîzî, zatiyla Zorunlu olan varlığın cüzlerden mürekkep bir varlık olamayacağını belirtir. Çünkü eğer mürekkep olursa, bu varlık muhtaç olan cüzlerden meydana gelmiş olacaktır. Eğer Zorunlu'nun

¹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât; Tercüme ve Şerh*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 1/297-303.

¹⁵ Molla Recepalî Tebrîzî, *el-Aslü'l-asil*, thk. Aziz Cevânür Herevî - Hasan Ekberî (Tahran: Encomin-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1386), 11.

¹⁶ Molla Recepalî Tebrîzî, “İsbât-i Vâcip”, *Müntehebât-i ez Âsâr-i Hükemâyi İlahî İnan* (Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1363), 1/227-228.

varlığının bir parçası olan cüzler olmazsa, O var olamayacaktır. Bu ise zorunlulukla çelişen bir durumdur. O halde zatıyla Zorunlu Varlık mürekkep değildir.¹⁷

Zorunlu Varlık'ın mürekkep olamayacağını söyleyen Tebrîzî, aynı şekilde bu varlığın iki ya da ikiden fazla olamayacağını da ortaya koymaya çalışır. Düşünüre göre eğer iki tane Zorunlu Varlık olursa mutlaka o ikisi arasında Zorunlu Varlık'ın anlamı müşterek olacaktır. O halde kaçınılmaz olarak bu anlam ya her ikisinin zatının aslı ya her ikisinin zatının cüzü ya da her ikisinin zatının ârızı olacaktır.¹⁸

Tebrîzî'ye göre bu anlam her ikisinin zatının aslı olamaz. Çünkü kaçınılmaz olarak ya bir şeyin onlara eklenmesiyle iki şey olmuşlardır ya da eklenmemesiyle. Eğer eklenmediyse o halde iki tane değildir. Bilakis ikisi de tek bir anlamda olacaklardır. Ancak bu durum farz edilenin hilafıdır. Eğer eklendiyse o halde bu ikisi de o müşterek konuya ve eklenen şeye muhtaç olacaklardır. O halde Zorunlu Varlık zatıyla zorunlu olmamış olacaktır. Fakat bu durum da farz edilenin hilafıdır.¹⁹

Ona göre bu anlam her ikisinin zatının cüzü de olamaz. Çünkü her ikisinin zatının cüzü olursa bu durumda mürekkep olacaklar ve Zorunlu Varlık olamayacaklardır. Bu ise farz edilenin hilafıdır. Aynı şekilde bu anlam her ikisinin zatının ârızı da olamaz. Çünkü her ne zaman o iki zatı mülahaza edersek, söz konusu ârız olmadan varlık ve zorunlulukla nitelenmeyeceklerdir. O halde varlığın zorunluluğunda o ârız şeye muhtaç olacaklardır ve ikisi de zatıyla Zorunlu Varlık olamayacaktır. Bilakis o ârız ile Zorunlu Varlık olacaklardır. Ancak bu da farz edilenin hilafıdır.²⁰

Dolayısıyla Tebrîzî'ye göre Zorunlu Varlık vardır, birdir ve O'nun mümkün varlıklarla ortak bir yönü yoktur. Molla Sadrâ'nın aksine ona göre varlık tek bir hakikat olup, çeşitli mertebelere sahip değildir. Bilakis Zorunlu ile mümkün arasında mutlak bir sınır vardır ve bunlar birbirine indirgenemez.

¹⁷ Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/228.

¹⁸ Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/228.

¹⁹ Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/228-229.

²⁰ Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/229.

O halde varlığı ve tekliği mutlak olan Zorunlu Varlık ile çokluğa sahip mümkün varlıklar arasındaki ilişki nasıl kurulacaktır?

Bu soruya/soruna karşı Tebrîzî bir kez daha ilk dönem İslâm filozoflarının yaklaşımını benimser ve “Birden ancak bir çıkar” ilkesi ile mutlak birlik ile çokluk arasındaki ilişki sorununu çözmeye çalışır. Tebrîzî’ye göre âlem ve bütün mevcudat “Bir”den sâdır olur ve bu durum birlik kaidesi ile zıtlık taşımaz. Çünkü âlemin çokluğu Allah’ın zatının çokluğunu gerektirmez. Bilakis O, vahittir ve Bir’den ancak bir çıkar. Bir’den çıkan ilk akıldır. Bütün âlemdeki çokluklar ilk aklın teakkulu ile mevcut olmuşlardır.²¹

Tebrîzî’ye göre “Bir” her bakımdan sadedir. O’nun varlığı aklî olarak tasavvur edilebilin ya da edilemesin bütün bileşiklerden ayrıdır. Mutlak sûrette sade olan Bir’den ancak bir çıkar. Zorunlu Varlık, şeylerin fâil nedenidir. Bir şeyin fâil nedeninin, sebep olduğu şey tarafından kavranması imkânsızdır. Ona göre bu ilke, sonraki filozofların (Molla Sadrâ) Zorunlu Varlık ile O’nun sebep olduğu varlıklar arasında kabul ettikleri manevî iştirak anlayışının yanlışlığını da ortaya çıkarır.²²

Tebrîzî’ye göre sebep ile sebebi arasında zatî bir uygunluk ve cevheresel bir özellik bulunmalıdır. Bir şeyin başka bir şeyden oluşmasını sağlayan şey bu zatî özellik ve uygunluktur. Bu nedenle sebep asil olduğunda sebeplinin de asil olması gerekir. Sebepli asil olmazsa sebebin asil olduğu söylenemez. Dolayısıyla “Bir” olan saf kemal ve asaletin kendisi olduğundan, O’ndan gelen tesir, tesirlerin en asili olmalıdır. Ona göre bu, Allah’ın neden ilk akılı yarattığının da sebebini bizlere açıklar. O halde O’ndan çıkan etkiler asaletlerine göre sıralanır ve asaletten yoksun olan en alt düzeye kadar bu süreç devam eder.²³

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Tebrîzî, Tanrı ile mahlukat arasında mutlak bir sınır çizmiş ve bunların birbirine indirgenmesine karşı çıkmıştır. Ancak o, Tanrı ile mahlukat arasındaki ilişki için de sudûr anlayışına işaret etmiştir. Buna karşın onun görüşleri bütünüyle kabul görmemiş, kendisine çeşitli itirazlar yapılmıştır.

²¹ Tebrîzî, *el-Aslü’l-asîl*, 13.

²² Tebrîzî, *el-Aslü’l-asîl*, 26-29.

²³ Tebrîzî, *el-Aslü’l-asîl*, 30-31.

Tebrîzî'ye yapılan itirazlardan biri onun öğrencisi Muhammed İsmâil Hâtunâbâdî'ye (ö. 1115-6/1704) aittir. Hâtunâbâdî, iki türlü varlık anlayışına işaret eder. Ona göre bunlardan birincisi mutlak varlıktır. Bu varlık türü itibârî ve intizâî/soyut varlıktır. Bu varlık türünde Vacip ile mümkün arasında iştirak vardır. Bu iştirak manevî iştiraktır. İkincisi ise özel varlıktır. Bu varlık hakikî ve haricîdir. Bu varlık türünde Vacip ile mümkün arasındaki iştirak yalnızca lafzîdir. Hocasına katılmayan Hâtunâbâdî, Tebrîzî'nin lafzî iştirak anlayışının intizâî varlık türünü yok ettiğini belirtir. Bu sebeple ona göre hocası mutlak varlığı kabul etmemiş ve mevcudatı özel varlık olarak kabul etmiştir. Düşünürü göre bu anlayış Tebrîzî'nin manevî iştiraki kabul etmemesiyle neticelenmiştir.²⁴

Tebrîzî'ye yapılan bir itiraz da yaklaşık olarak onunla aynı dönemde yaşayan Âkâ Cemâl Hânsârî'ye (ö. 1122/1710-1) aittir. O, Tebrîzî'ye karşı bir reddiye yazmıştır. Onun söz konusu reddiyesine göre varlık (hestî), mümkünlerde zata zaittir, ona yüklenmiştir ve ferdin zatı yüklenen varlık değildir. Bilakis mevcudatın diğer sıfatları/vasıfları gibi o zat ile kaimdir ve onun sıfatıdır. Fakat sıfatlar iki kısımdır: Bazıları kırmızı, yeşil, tatlı gibi hariçte mevcuttur. Bazıları ise haricî olarak mevcut değildir. Fakat saf vehim anlamına da gelmez ve bir hakikate sahiptirler. Sahih akıl mevsuf olanı mülhaza ettiğinde, o sıfatı ondan soyutlayabilir ve o şey için o sıfatın sübutuna hüküm verebilir. Örneğin görmenin yokluğu anlamına gelen körlük böyledir.²⁵

Hânsârî'ye göre varlık haricî olarak algılanmaz. Ancak varlık, Zorunlu Varlık'ta mümkünlerdeki gibi zata zait değildir. Bilakis Zorunlu'nun zatının aslı ve onun ferdidir. Varlık Zorunlu'nun zatının 'aynı ya da onun cüzü değildir.²⁶ Mutlak varlığın (hestî/mümkünler) hakikati bilinmektedir ve Zorunlu Varlık'ın zatı olan özel varlığın hakikati bilinmemektedir. Hakikati bilinen mutlak varlık, Zorunlu Varlık'ın

²⁴ Mehdi Asgerî - Muhammed Sürî, "Tahlil-i Dîdgâh-i Molla Recebali Tebrîzî der Bâre-i İştirâk-i Lafzî Vücud ve Do Tefsîr-i ez Ân", *Nakd ve Nazar* 3 (1401), 192.

²⁵ Âkâ Cemâl Hânsârî, *Resâil (Şânzdeh Risâle)* (Kum: Kongre-i Muhakkık Hânsârî, 1378), 275-276.

²⁶ Hânsârî, *Resâil*, 276.

zâtının aynı değildir. Bilakis ondan hariçtir ve onun ona yüklenmesi yürümenin Zeyd ve Ömer'e yüklenmesi gibidir. O halde nasıl ki yürümenin anlamını bilmek Zeyd ve Ömer'in hakikatini bilmek anlamına gelmiyor, aynı şekilde mutlak varlığın mefhumunu bilmek de Zorunlu Varlık'ın zâtını bilmek anlamına gelmemektedir.²⁷

Dolayısıyla ona göre Zorunlu ve mümkünlerde varlık aynı anlamdadır. O anlam ise herkesin varlıktan anladığı şeydir. Aralarındaki farklılık yukarıda bahsedilen şeydir. Bu bakımdan varlığın her yerde farklı bir anlamı yoktur. Kavradığımız mevcudun anlamı varlıktır. Ona göre bu varlık iki kısma ayrılır. Birisi mümkünlerde olduğu gibi varlık (hestî) onun sıfatı olur. Diğeri ise ferdin zâtının kendisi varlık olur ve zâtıyla kaim olur. Böyle olan bir şey, varlığın bizzat kendisi olacaktır. Zorunlu Varlık böyledir yoksa birinci türden olduğu gibi değildir.²⁸

Tebrîzî'ye yapılan bir itiraz da varlığın kategorilere indirgenmesi konusundadır. Bu eleştiriyi yapan Muhammad Faruque ve Muhammad Rustom'a göre Tebrîzî, varlığı Aristo'nun kategorilerinden birine indirgemekte ve araz olarak ele almaktadır. Buna karşın Molla Sadrâ ve onun takipçilerinden hiçbiri varlığı Aristo kategorilerinden birine indirgemezler. Çünkü varlığın anlamı söz konusu kategorilerinin hepsinden daha genel ve evrenseldir. Sadrâ'nın varlığı cins ya da fasıl olarak ele almamasının sebebi budur. Çünkü bunlar evrensel kavramlar ve mahiyetlerdir.²⁹

Faruque ve Rustom, Tebrîzî'nin yaptığı bir itirazı geçersiz kabul ederler. Söz konusu itiraza göre Tebrîzî, varlığın Allah ile mümkünler arasında aynı anlamda kullanması durumunda, zorunlunun özünde araz olacağını söylemektedir. Fakat Faruque ve Rustom'a göre Tebrîzî'nin bu iddiası mümkün olmaz. Çünkü varlık mümkün iken zorunlunun özü mümkün değildir. Bundan dolayı varlık kavramı mümkün olanla olmayana aynı anlamda yüklenemez. Varlığa verilen hangi anlam araz-

²⁷ Hânsârî, *Resâil*, 288-289.

²⁸ Hânsârî, *Resâil*, 276.

²⁹ U. Muhammad Faruque - Muhammad Rustom, "Rajab 'Alî Tebrîzî's 'Refutation' of Sadrian Metaphysics", *Philosophy and The Intellectual Life in Shi'ah Islam*, ed. Sayiad Nizamuddin Ahmad - Sajjad H. Rizvi (Londra: The Shi'ah Insitute Press, 2017), 1/196.

lara sebep olmaktadır? Eğer varlığın arazlara sahip olduğu söyleniyorsa, o halde Tebrîzî bu arazların ne olduğunu ve ne çeşit arazlar olduğunu söylemelidir. Yani varlık zatî ve lazîmî arazlardan hangisine dâhil olmaktadır. Tebrîzî bunları açıklamaksızın varlığın arazi gerektirmesi durumunda, bulunduğu her yerde arazi gerektireceğini söylemektedir.³⁰

Tebrîzî'ye varlık konusunda yapılan itirazlardan biri de Tebrîzî'nin varlığı Zorunlu Varlık'ın özünden farklı kabul etmesi konusundadır. Faruque ve Rustom'a göre Tebrîzî varlığı, Zorunlu'nun özü kabul etmez. Çünkü bu durumda Zorunlu Varlık, varlığın sebebi olur ve varlığı alıcı olur. Eğer o, Zorunlu Varlık'ın özünden başka bir şey olursa bu durumda Zorunlu Varlık, varlık için başka bir şeye sebebi olmuş olacaktır. Bu durumda Zorunlu değil mümkün olmuş olacaktır.³¹

Ona yapılan bu itirazların dışında ifade edilebilir ki Tebrîzî'nin Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasında kategorik olarak mutlak bir sınır çizmesi, onun kabul ettiği sudûr anlayışıyla çelişki oluşturuyor gibi görünmektedir. Çünkü sudûr anlayışına bağlı olarak varlıklar mutlak "Bir"den ilk akla ve ilk akıldan da en alt düzeye kadar asaletlerine göre sıralanmaktadır. Varlıklar arasındaki bu düzen ile Molla Sadrâ'nın kabul ettiği teşkik anlayışı arasında büyük bir fark görünmemektedir.

Tebrîzî ayrıca sebep ile sebebi arasında zatî bir uygunluk ve cevheresel bir özellik aramaktadır. Ona göre bir şeyin başka bir şeyden meydana gelmesini sağlayan şey de bu uygunluktur. Bu anlayışta Allah ile ilk akıl arasında zatî bir uygunluğun tasavvur edilmesi ve sebebin asaletine bağlı olarak sebeplin de asaletle sahip olması, onun bu iki varlık türünü kategorik olarak ayırma iddiası ile çelişkili gibi görünmektedir. Çünkü aralarında zatî bir uygunluk ve cevheresel bir özellik olması, bunların ortak bazı özelliklere sahip olmasını da gerektirmektedir.

2. Sıfatlar Meselesi

Molla Sadrâ'ya göre Allah'ın sıfatları zatının ayınıdır. Eğer zatının

³⁰ Faruque - Rustom, "Rajab 'Ali Tebrîzî's 'Refutation' of Sadrian Metaphysics", 1/197.

³¹ Faruque - Rustom, "Rajab 'Ali Tebrîzî's 'Refutation' of Sadrian Metaphysics", 1/198.

aynı olmazsa kadimlerin çoğalmasa sorunu ortaya çıkar. Sıfatlar çokluklarına rağmen çokluk, infial, kabul ve fiil gerektirmeden tek bir varlık ile mevcuttur.³²

Molla Sadrâ'nın, sıfatları zatla aynı gören yaklaşımı, Tebrîzî nazârında kabul görmez. Çünkü Tebrîzî, tenzihî bir filozof olarak bilinir ve bu sebeple Allah'ta çokluk olacağı endişesiyle sıfatları zatın aynı kabul etmez. Tebrîzî'nin "zatın sıfatların aynı olmadığı" şeklindeki yaklaşımı, bazı kimseler tarafından onun "Allah'ın sıfatlarını inkâr etmediği, yalnızca bu sıfatların O'nun zatıyla aynı olmasını kabul etmediği" şeklinde anlaşılmıştır.³³ Ancak bu anlayış biçimine rağmen onun düşüncesinde sıfatlara yer bulmak kolay değildir. Çünkü o, Zorunlu Varlık'la ilgili görüşlerini beyan ettikten sonra "Bunlardan Allah'ın sıfatlara sahip olmadığı da anlaşılmış oldu" şeklinde bir ifade kullanır.³⁴

Tebrîzî'ye göre sıfat zatın aynı olamaz. Bu yaklaşımını o, iki şekilde gerekçelendirir. Bunlardan birincisi ittihadın nefyedilmesine yönelik delildir. Ona göre iki zatın ittihadı, iki sıfatın ittihadı ya da zatın sıfata ittihadı olsun her halükârda ittihat imkânsızdır. Çünkü iki şey bir şey olamaz. Bu durumda ya her ikisi mevcut olur ya biri mevcut olur diğeri mevcut olmaz ya da hiçbiri mevcut olmayıp üçüncü bir şey meydana gelir.³⁵

Ona göre birinci ihtimalde iki şey mevcut ise ittihat olmayacaktır. Bilakis bir değil, iki tane mevcut var olacaktır ve bu, düşünülen şeyin aksine bir durumdur. İkinci ihtimalde yani biri mevcut olur ve diğeri mevcut olmazsa, yine ittihat gerçekleşmemiş olacaktır. Çünkü mevcut ile madumun ittihadı makul değildir. Üçüncü ihtimal olan onların her ikisinin mevcut olmaması söz konusu olduğunda yine ittihat gerçekleşmemiş olacaktır. Bilakis o ikisi bertaraf olmuş ve üçüncü bir şey meydana gelmiş olacaktır. Bu sebeple ittihat imkânsızdır. Dolayısıyla

³² Molla Sadrâ, *Metafizîğe Giriş*, 140.

³³ Asgerî, "Pejûheşhâyî Nâbesende der Bâre-i Molla Recepâlî Tebrîzî", 221.

³⁴ Tebrîzî, "İsbât-i Vâcip", 1/235.

³⁵ Tebrîzî, "İsbât-i Vâcip", 1/231.

ona göre ittihat imkânsız olduğundan o halde sıfatın zatla aynı olması da imkânsızdır.³⁶

Tebrîzî'ye göre sıfatın zatla aynı olmadığına yönelik ikinci delil özel bir delildir. Buna göre sıfat zatında ve mahiyetinde mevzu muhtaçtır ve ona hulul etmiştir. Zatında ve mahiyetinde başka bir şeye muhtaç olan ve ona hulul eden şeyin, o şeyle aynı olması mümkün değildir. O halde sıfatın aynı olamaz.³⁷

Dolayısıyla ona göre Allah ilim, kudret ve diğer sıfatlara muhtaç değildir. Bilakis O'nun zatı bu sıfatlara kâfidir. Eğer kâfi olmazsa mahluk olan ilim ve kudreti yaratamazdı. Aynı şekilde mümkünlerin kendileriyle kemale erdiği diğer sıfatlar için de aynı durum geçerlidir. Allah hakkında söz konusu olan her şey O'nun zatıdır. Bu sıfatlar bizzat kâmil olan zatın tabirleridir.³⁸

Tebrîzî'ye göre hiç kimse hiçbir şekilde Allah'ın zatını, ilmini ve hakikatini kuşatamaz ve O'ndan hiçbir şey bilemez. Çünkü O, mevcudatta bilinen şeylerden bir şey değildir. Bilakis yalnızca onları yaratandır. Allah hakkında yalnızca negatif teoloji mümkün olabilir. Allah'a nispet edilen sıfatları hakikat olarak almak, O'na yönelik bir marifet değildir. Tebrîzî'nin bu anlayışında Allah'ın zatı tasavvur edilemez ve akledilemez bir varlık olarak ele alınır. Öte taraftan ise Allah sıfata sahip değildir ki bir kimse o sıfat vasıtasıyla O'nu tasavvur etsin.³⁹

Bu ifadelerine rağmen Tebrîzî'ye göre bizler Allah'a ilim ve kudret gibi sıfatlar nispet ettiğimizde, amacımız O'nun hakikatini ilim ve kudretle tanımak değildir. Bundaki amacımız Allah'tan noksanlıkları tenzih etmektir.⁴⁰ Dolayısıyla Allah için kullandığımız O'nun âlim olması, cahil olmaması anlamında, kâdir olması aciz olmaması anlamındadır. Kemal sıfatlarının ispatı, noksan olan onların zıddının nefyedilmesi ama-

³⁶ Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/231-232.

³⁷ Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/232.

³⁸ Rızâ Berenckâr - Sâid Rahîmîyân, "Berresî ve Tahlîl-i Dîdgâh-i Molla Recebalî Tebrîzî der Bâre-i Esmâ ve Sîfât-i İllâhî", *Tahkîkât-i Kelâmî* 6/23 (2019), 134.

³⁹ Berenckâr - Rahîmîyân, "Berresî ve Tahlîl-i Dîdgâh-i Molla Recebalî Tebrîzî der Bâre-i Esmâ ve Sîfât-i İllâhî", 136.

⁴⁰ Berenckâr - Rahîmîyân, "Berresî ve Tahlîl-i Dîdgâh-i Molla Recebalî Tebrîzî der Bâre-i Esmâ ve Sîfât-i İllâhî", 137.

cıyladır. Bu bakımdan Allah'a mevcudu ıtlak etmek, O'nun mümkün kategorisinde olmadığı anlamındadır. Ona göre varlığın zorunluluğunun bile Allah'a ıtlakı, O'nun noksan ve yokluk sınırının dışında olduğu anlamdadır. Çünkü bütün bu sıfatlar mümkünlerde de kullanılabilir ve bizler mümkünlere de nispet edilen her türlü sıfattan kaçınmalı ve bu sıfatları Allah'a nispet etmemeliyiz.⁴¹

Tebrîzî, tenzihî anlayışa uygun olarak sıfatları Allah'tan soyutlamakta ve yalnızca Allah'tan noksanlıkları nefyetme anlamında bu sıfatların kullanılabileceğini belirtmektedir. Tebrîzî'nin bu yaklaşımı Allah ile mahlukat arasında bir sınır çizme endişesinden kaynaklanmış gibi görünmektedir. Fakat Allah hakkında sıfatların bütünüyle olumsuzlanması, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi de -en azından insan tarafıyla koparmaktadır. Bir başka deyişle insan hiçbir şekilde Allah'a dair bir niteliğin bilgisine sahip olmazsa, O'na bir yakınlık da hissetmeyecek ve O'nun âlim, âdil, kâdir gibi sıfatların gerçekliğinden de emin olmamış olacaktır. Bu sebeple Allah'ın sıfatlarının kabul edilebileceği, ancak onların niteliğinin tam olarak bilinemeyeceği şeklindeki bir yaklaşım daha uygun görünmektedir.

3. Asalet Meselesi

Varlık felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olan Molla Sadrâ varlığın asaletini savunur. Ona göre Mutlak Varlık zatı ile mevcuttur. Diğer varlıklar ise zatlarıyla değil kendilerine ârız olan vücûdât ile mevcuttur.⁴² Varlık mevcut olmasaydı hiçbir şey mevcudiyet kazanamazdı. Mahiyet, zatiyla varlıktan soyutlanarak alınırsa bir mevcudiyete sahip olamaz. Mahiyet, varlık ve yokluğun dışında bizâtihî itibara alınırsa, bu itibarla mahiyet varlık ya da yokluğa sahip olmaz. Bir başka deyişle eğer mahiyet varlıkla birleşmezse, varlık mahiyete ârız olmazsa ve mahiyet varlığa ilişmezse mahiyet herhangi bir yönüyle mevcut olmaz. Mahiyetlerin varlık ile nitelenmeleri, onların kendi varlıklarıdır.⁴³ Mahiyet çoğu şey arasındaki ortaklıktan ve zihinsel olarak küllîliğin

⁴¹ Tebrîzî, *el-Aslü'l-asîl*, 8-9.

⁴² Molla Sadrâ, *Dört Akli Yolculukta Aşkın Hikmet*, 1/94.

⁴³ Molla Sadrâ, *Metafizîğe Giriş*, 56-58.

ilişmesinden uzak değildir. Dolayısıyla şahsileşme için ortak tabiata ek olarak başka bir şey gerekir ki o da varlıktır.⁴⁴

Tebrîzî, Molla Sadrâ'nın varlığa yönelik bu düşüncesini kabul etmez ve hariçte mevcut olanın öncelikle mahiyet olduğunu, varlığın ise ona iliştiğini belirtir. Ona göre mahiyet ile varlığın haricî âlemdeki nisbeti “melzûm ile lâzım” ya da “asıl ile fer” şeklindedir. Bir başka deyişle mahiyet asıl ve melzûm olan iken; varlık ise lazım ve fer' olandır. Ona göre hem varlık hem de mahiyet hariçte tahakkuk eder ve birlikte bulunur. Çünkü mahiyetin ca'li/yaratılması, varlığın da hâsıl olmasını gerekli kılmaktadır. Varlık, mahiyetin hariçte bulunmasının gereğidir.⁴⁵ Bu bakımdan mahiyet varlığın haddi, gölgesi ya da onun 'aynı değildir.⁴⁶

Tebrîzî, haricî tahakkukta/dış gerçeklikte varlık ile mahiyeti birbirinden bağımsız olarak ele almaz. O, varlık ile mahiyeti birlikte ele alır. Fakat bu birliktelikte mahiyet asıl iken varlık ise fer' olarak kabul edilir.⁴⁷ Çünkü ona göre “Mahiyet, mahiyet olması bakımından kendisinden başka bir şey değildir.” şeklinde temel bir ilke vardır. Ona göre bu ilke filozoflar tarafından bilinir ve üzerinde görüş birliği vardır. Tebrîzî bu ilkenin apaçık olduğunu ve bu sebeple kimsenin onu inkâr etmediğini söyler.⁴⁸

Tebrîzî'ye göre bir şeyin mahiyetindeki her şey ancak o şey olabilir. O, bu ilkedен metafizikteki çatlakları onaran önemli sonuçlar çıktığını belirtir. Ona göre mahiyet, mahiyet olması bakımından kendisinden başka bir şey değilse, o halde hariçte mevcut olan bir mahiyet ya yalnızca mahiyet olur ya da kendisine bir varlığın eşlik ettiği bir mahiyet olur. Mahiyetin yalnızca bir mahiyet olması halinde varlık alanına çıkması mümkün değildir. Çünkü mahiyet, mahiyet olması bakımından kendisinden başka bir şey değildir. Ancak hariçte onun var olduğu varsayıldığından bu bir çelişki olur. Buna karşın hariçte varlığın kendisine eşlik ettiği bir mahiyet varsa, o halde hariçteki varlık mahiyete eşlik etmek

⁴⁴ Molla Sadrâ, *Metafizîğe Giriş*, 60.

⁴⁵ Emîni - Mihr, “Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Didgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî”, 6.

⁴⁶ Emîni - Mihr, “Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Didgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî”, 6.

⁴⁷ Emîni - Mihr, “Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Didgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî”, 6.

⁴⁸ Tebrîzî, *el-Aslül'-asil*, 55.

zorundadır. Fakat söz konusu bu varlık, hariçte mahiyetin olmadığı bir mevcudata sahip olamaz. Çünkü bu durum varlığın kendisinde teselsüle sebep olur. Bilakis o, hariçte olan bir varlık anlamındadır. Dolayısıyla haricî bir mahiyete haricî bir varlık eşlik eder.⁴⁹

Tebrîzî'ye göre haricî bir mahiyete, varlığın eşlik ettiği tasdik edilirse, varlığın mahiyetle beraber bulunduğu da tasdik edilmiş olur. Ancak bu varlık mahiyetten sonra bulunmak zorundadır. Çünkü bir şeyin “varlığı”, o şeyin doğal sonucudur ve zorunlu olarak onu takip eder. Eğer varlık mahiyeti takip ederse ve onun doğal sonucu olursa, fâilîn ca'li/yaratması öncelikle mahiyete yönelik olmalıdır. Ondan sonra varlık mahiyetle birlikte bulunabilir. Aksi takdirde melzûmun lazım yerine ve lazımın melzûm yerine geçmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Bu bakımdan fâil önce bir şeyin sebeplisini ve tâbisini yaratıp sonrasında sebeplinin eşlik ettiği sebebi yaratmaz. Bu durum önce bir binanın çatısını dikmek, sonrasında binanın temelini yapmak gibi olurdu. Bu ise imkânsızdır.⁵⁰

Emînî'nin aktardığına göre Tebrîzî'nin mahiyetin asaletiyle ilgili bir diğer delili dilin kullanımını konusundadır. Buna göre dilin kullanımı da mahiyetin önceliğe sahip olarak yaratılmış/mec'ul olduğuna delildir. Örneğin Farsçada hareket ediyorum, yazıyorum denir. Ancak hareketi var kılıyorum ya da harekete ya da yazıya varlık veriyorum denmez. Yine Türkçede falan işi yaptım denir. Buna karşın falan işe varlık verdim denmez.⁵¹

Dolayısıyla Tebrîzî'ye göre Molla Sadrâ'nın iddiasının aksine, dış gerçeklikte Yaratıcı tarafından öncelikle ve zatiyla var kılınan şey mahiyettir. Ancak varlık da mahiyetin dış gerçekliği için mahiyetle birlikte bulunmak durumundadır. Ancak bu birliktelikte mahiyet asıl iken varlık ise fer' olandır. Onun bu anlayışına çeşitli itirazlar da yapılmıştır.

Bu itirazlardan biri varlığın mahiyet için bir sıfat olarak ele alınması konusundadır. Buna göre Tebrîzî varlığı, mahiyet için bir sıfat olarak kabul etmiştir. Bu ise onun en temel hatalarından biri olarak görülür.

⁴⁹ Tebrîzî, *el-Aslü'l-asîl*, 55-56.

⁵⁰ Tebrîzî, *el-Aslü'l-asîl*, 56.

⁵¹ Emînî - Mihr, “Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Didgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî”, 10.

Tebrîzî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: “Varlığın hariçte mahiyetle birlikte olduğu sabit olduğuna göre, varlığın hariçte mahiyetin lazımı olduğu sabit olmuş olur. Şu anlamla ki varlık hariçte mahiyetin tâbisidir. Çünkü zorunlu olarak bir şeyin varlığı o şeyin fer'i ve tâbisidir.” Ancak bu iddia birkaç açıdan sorunlu olarak görülür. İlk olarak aklî araştırmalar, o konularda kullanılan örfî kelime ve ibarelerin ötesindedir. İkinci olarak varlığın asaletine yönelik güçlü deliller, varlığın sıfat olduğunu yalanlayan cinstendir. Üçüncü olarak varlık ve mahiyetin ayrı olduğu usulen zihin âlemi ile ilişkilidir. Buna karşın haricî âlemde birinin sıfat diğerinin mevsuf olduğu herhangi bir ikilik söz konusu değildir.⁵²

Tebrîzî'ye yapılan itirazlardan biri de zihinsel araz ile haricî araz arasındaki farka dairdir. Buna göre Tebrîzî zihinsel arazı haricî araz ile karıştırmıştır. Tebrîzî şöyle söyler: “Varlık ya arazı gerektirir ya arazı gerektirmez ya da hiçbiri” Tebrîzî mahiyeti asıl ve mevsuf olarak, varlığı ise fer' ve onun sıfatı olarak kabul eder. Ancak mahiyet üzerine olan varlığın arazları zihinsel âlemle ilgilidir ve 'ayn âlemi ile ilgili değildir. Bilakis 'ayn âleminde durum bunun tersidir. Yani mahiyet varlık üzerine âriz olur.⁵³

Tebrîzî'nin Molla Sadrâ düşüncesine yönelik bu eleştirisi yeterince güçlü görünmemektedir. Çünkü haricî âlemde/dış gerçeklikte mahiyetin varlıktan önce olduğu ve varlığın ona tâbi olarak yaratıldığı aklî olarak apaçık değildir. Bu noktada Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya yaptığı eleştiri akla gelmektedir. Sühreverdî varlık-mahiyet gibi şeylerin aklî yüklemelerden ibaret olduğunu, dolayısıyla bu ayrımın zihinsel bir ayrım olduğunu, haricî gerçeklikte ise bunun kesin olmadığını ifade eder.⁵⁴

Sühreverdî'nin bu konudaki yaklaşımı daha tutarlı görünmektedir. Çünkü dış gerçeklikte mahiyetin varlıktan önce yaratıldığı aklî kesinliğe sahip değildir. Gözlem ise bunların her ikisinin de aynı anda bulun-

⁵² Cabbâr Emîni vd., “Berresîyi İntikâdîyi Edille-i Aklî Molla Recebalî Tebrîzî ber İştirâkî Lafzî Vücûd”, *Do Faslnâme-i İlmî-i Hikmet-i Sadrâyi* 2 (1399), 72.

⁵³ Emîni vd., “Berresîyi İntikâdîyi Edille-i Aklî Molla Recebalî Tebrîzî ber İştirâkî Lafzî Vücûd”, 72.

⁵⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 161.

duğunu göstermektedir. Ayrıca örfteki bir kullanımdan hareketle bu yönde bir bilgiye ulaşmak makul değildir.

4. İştirak Meselesi

Lafzî iştirake göre varlık lafzının iki anlamı vardır. Biri mümkünlerde algıladığımız varlıktır. Diğeri ise keyfiyetini kavrayamadığımız Zorunlu Varlık'ta olan varlıktır. Bu ikisi ortak değildir. Örneğin “yüz” lafzının hem sayı anlamına hem de çehre anlamına gelmesi lafzî iştiraktır. Bunlar arasında yüz lafzının ortak olması, mana bakımından da ortak oldukları anlamına gelmez. Buna karşın manevî iştirake göre varlığın tek bir anlamı vardır. Zorunlu Varlık'ta ve mümkünlerde bu tek anlam gerçekleşmiştir. Örneğin, Zeyd ile Ömer ve diğer fertler arasında tek bir anlamda gerçekleşen “insan” anlamı gibi.⁵⁵

Molla Sadrâ'nın varlık felsefesi manevî iştiraki zorunlu kılmaktadır. Çünkü bu felsefeye göre bütün var olanlarda bir hakikat olarak “aynı varlık” mevcuttur, ancak “aynı oranda” değil. Ona göre varlık bir yönüyle mutlak hakikati temsil eden aşkın bir hakikat iken; diğeri yönüyle de bütün mahlukatın içindeki hakikattir. Taşma mükemmel olandan uzaklaşan aşamalı bir sistemdir. Mutlak varlıktan uzaklaştıkça mahiyet artar, varlık azalır. Bütün mahlukat varlığın hakikatini paylaşmada eşit ya da aynı değildir. Bu hiyerarşiye o, “teşkîk” adını verir. Bu teşkîk aynı zamanda tesadüfi değil, sistemattir. Çünkü amaçlı, tek yönlü ve Mutlak Varlık tarafından belirlenmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla ona göre varlıkta lafzî değil, manevî iştirak söz konusudur.⁵⁷

Tebrîzî'ye göre Molla Sadrâ'nın iddiasının aksine Zorunlu ile mümkün arasında mevcut konusundaki iştirak manevî değil, lafzî iştiraktır. Tebrîzî varlığın lafzî iştirake sahip olduğunu kanıtlamak için ilk olarak çeşitli düşünürlerden alıntılarda bulunur. Onun geçmişteki büyük otoritelerden alıntılar yapması, Molla Sadrâ ontolojisinde Allah'ın aşkın-

⁵⁵ Hânsârî, *Resâil*, 275.

⁵⁶ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (Farnham: Ashgate Publishing Company, 2006), 64–68.

⁵⁷ Sinan Yılmaz, *Şii Gelenekte Felsefe Karşıtlığı: Mekteb-i Teşkîk Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 259.

lığına yönelik verilen tavizleri koruma amaçlıdır. Bir başka deyişle Allah ile mümkünler arasındaki varlık, manevî iştirak olursa bazı açılardan mümkünlerin Allah'la eşit konumda olması endişesi ortaya çıkar. Bu ise Allah'ın aşkınlığına zarar vermekte ve tevhid inancının altını oymaktadır.⁵⁸

Tebrîzî tevhid inancına yönelik bu tehlikeyi önlemek için bazı filozof ve sûfilerden alıntılar yapar. Örneğin o, Aristo'ya ait olduğunu düşündüğü ve gerçekte Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin bir bölümü olan *Esolocya*'dan (Theologia) iki alıntı yapar. Bunlardan birincisi şöyledir:

“والله تعالى يحدث آيات الأشياء وصورها معًا.”

Tebrîzî'ye göre bunun anlamı şudur: “Allah şeylerin inniyetlerini ki varlıkları oluyor ve sûretlerini ki mahiyetleri oluyor birlikte yaratmıştır.”

Tebrîzî'nin *Esolocya*'dan yaptığı ikinci alıntı şöyledir:

“الواحد المحض هو علة الأشياء كلها و ليس كشيء من الأشياء”

Tebrîzî bu alıntıyı şu şekilde anlamlandırır: “Saf vâhid her şeyin illetidir ve şeylerden bir şey gibi değildir.”⁵⁹

Tebrîzî, lafzî iştirake dayanak olarak Fârâbî'nin *Fusûlü'l-medeni* adlı eserinden de bir alıntı yapar. Onun Fârâbî'den yaptığı alıntı şöyledir:

“وجوده تعالى خارج عن وجود ساير الموجودات و لا يشارك شيئاً منها فى معنى أصلاً بل إن كانت مشاركة ففى الاسم فقط لا فى المعنى المفهوم من ذلك الاسم”

Tebrîzî bu alıntıyı ise şöyle çevirir: “Allah'ın varlığı, diğer mevcudatların varlığının dışındadır. Yani diğer mevcudatların varlık anlamlarından başkadır. Asla anlamda onların hiçbiri ile ortak değildir. Eğer ortaklık olursa bu yalnızca isimdedir. O isimden anlaşılan manada değildir.”⁶⁰

Tebrîzî bu alıntılardan Allah'ın varlığının, şeylerin varlığından ayrı olması gerektiği, aksi takdirde şeyler gibi olacağı çıkarımını yapar.⁶¹

⁵⁸ Faruque – Rustom, “Rajab 'Alî Tebrîzî's 'Refutation' of Sadrian Metaphysics”, 1/190.

⁵⁹ Tebrîzî, “İsbât-i Vâcib”, 1/222-223.

⁶⁰ Tebrîzî, “İsbât-i Vâcib”, 1/225.

⁶¹ Tebrîzî, “İsbât-i Vâcib”, 1/223.

Ancak Tebrîzî, lafzî iştirak konusunda bu türden alıntılarla yetinmez ve bizzat manevî iştirakin yanlışlığını da ortaya koymaya çalışır.

Tebrîzî'ye göre anlamı apaçık olan varlık ve mevcudun, Zorunlu ile mümkün arasında manevî olarak müşterek olması durumunda ya o anlam Zorunlu'nun zatının aynı olacak ya Zorunlu'nun zatının cüzü olacak ya da Zorunlu'nun zatının ârızı olacaktır. Bu bakımdan ona göre anlamı apaçık olan, mümkünün sıfatı olan ve mümkünün zatına muhtaç olan "varlık"ın, zatiyla zorunlu olan varlık olması imkânsızdır.⁶²

Tebrîzî'ye göre öncelikle varlığın anlamı bedihîdir, fakat Allah'ın zatı bedihî değildir. İkinci olarak Tebrîzî varlığı bir sıfat sayar ve sıfatın Zorunlu Varlık'ın zatında dahi zatın aynı olamayacağını belirtir. Üçüncü olarak ise varlığı mümkünlerin zatına muhtaç kabul eder ve muhtaç olanın Zorunlu Varlık'ın zatının aynı olamayacağını ifade eder.⁶³

Tebrîzî'ye göre varlık arazları ya gerektirecektir ya da arazları gerektirmeyecektir. Arazları gerektirmemek zatiyla kaim olmak demektir. Yahut hiçbirini gerektirmeyecektir. Varlık arazları gerektirirse nerede bulunursa bulunsun araz olacaktır. O halde Allah'ın zatının da araz olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Varlık arazları gerektirmese mümkün varlık da zatiyla kaim olmuş olacaktır. O halde mümkün varlık da mümkün varlık olmamış olacaktır. Ancak bu da farz edilenin hilafıdır. Varlık ikisini de gerektirmese bu durumda arazları gerektirmek ve arazları gerektirmemek varlığın anlamından başka bir sebep isteyecektir. Bu durumda Allah zatiyla kaim olmada başkasına muhtaç olmuş olacaktır. Lakin bu da imkânsızdır. O halde varlık Allah'ın zatının aynı olamaz.⁶⁴

Tebrîzî'ye göre varlık, Allah'ın zatının cüzü de olamaz. Varlık Allah'ın zatının cüzü olursa Zorunlu Varlık mürekkebe olur. Aynı şekilde araz varlık da Zorunlu Varlık'ın zatı olamaz. Çünkü o varlığın fâili ya Zorunlu Varlık'ın zatıdır ya da Zorunlu Varlık'ın zatından başkadır. Araz varlığın fâili Zorunlu Varlık'ın kendisi olursa, Zorunlu Varlık'ın

⁶² Tebrîzî, "İsbât-i Vâcip", 1/232-233.

⁶³ Tebrîzî, "İsbât-i Vâcip", 1/233-234.

⁶⁴ Tebrîzî, "İsbât-i Vâcip", 1/234.

hem o varlığın fâili olması hem de kâdiri (kâbil) olması gerekir.⁶⁵ Bu ise imkânsızdır. Buna karşın söz konusu fâil, Zorunlu Varlık'ın zatından ayrı ise Zorunlu Varlık, varlığında başka bir şeye muhtaç olacaktır ve zorunlu değil mümkün varlık olacaktır. Ancak bu da imkânsızdır. Dolayısıyla Tebrîzî'ye göre zorunlu ile mümkün arasında müşterek bir varlık anlamı olamaz. Bu bakımdan iştirak mana ile değil, yalnızca lafız ile dir.⁶⁶

Tebrîzî'nin talebesi Kummî de iştirak meselesinde hocasını takiben Molla Sadrâ'yı eleştirir. Ona göre manevî iştiraki kabul etmek, Allah'ın varlığı ile diğer mahlukat arasında bir türdeşlik ve ilişkinin doğmasına sebep olur. Ancak bu durum Allah'ın tenzihi ile uyuşmayan bir şeydir. Ona göre Allah ile mahlukat arasında hiçbir ilişki ve türdeşlik söz konusu değildir. Bunlar bütünüyle farklı varlık kategorileridir. Dolayısıyla Allah ile mahlukat arasında manevî değil lafzî iştirak vardır.⁶⁷

Tebrîzî'nin iştirak konusundaki yaklaşımına çeşitli itirazlar yapılmıştır. Bunlardan biri mefhum ile misdak konusundadır. Bu eleştiriye göre Tebrîzî varlığın mefhum ve misdakını (doğrulanmasını) birbirine karıştırmıştır. Çünkü varlıkta iştirak, mefhum alanı ile irtibatlıdır yoksa misdakla ilgili değildir. Allah ile malûller arasındaki zıtlık O'nun özel varlığı ile ilgilidir, yokluğun zıttı anlamındaki varlık mefhumu ile ilgili değildir.⁶⁸

Tebrîzî'ye yapılan bu eleştirinin bir benzerini Molla Sadrâ da el-Hatîb er-Râzî'ye yapmıştır. Molla Sadrâ, varlığın mefhumu ile hakikatini bir saymanın bir yanığı olduğunu ifade eder ve el-Hatîb er-Râzî'yi bu konuda eleştirir. O, Râzî'den “Vücûdun ortaklığı ya lafzîdir ya da varlıklar, gerektirdikleri şey konusunda eşittirler.” şeklinde bir atıfta bu-

⁶⁵ Tabâtabâî bu ilkeyi şöyle aktarır: “Hakîmlerin meşhur olan görüşü şudur ki tek bir şeyin hem fâil hem de kâbil (fâili olduğu şeyi kabul etmesi) olması mümkün değildir” Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.), 178.

⁶⁶ Tebrîzî, “İsbât-i Vâcib”, 1/234-235.

⁶⁷ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 3/251.

⁶⁸ Emînî vd., “Berresîyi İntikâdîyi Edille-i Aklî Molla Recebalî Tebrîzî ber İştirâkî Lafzî Vücûd”, 69, 72.

lunur. Sadrâ'ya göre Râzî adeta burada mefhumdaki eşitlikle hakikat ve zattaki eşitliğin arasını ayırmamıştır.⁶⁹

Tebrîzî'ye yapılan bir diğer itiraz da önceki eleştirisi gibi mefhum ile misdak konusundadır. Buna göre Tebrîzî, idrak ve zihin alanıyla ilgili olan varlığın bedihî yaygın mefhumunun, varlığın hakikî ve aynî misdakındaki iştiraki de zorunlu olarak takip edeceğini sanmıştır. Gerçekte ise varlığın hakikî misdakı “varlığın teşkiki ve asaleti” anlayışına göre mertebelere, şiddete ve zayıflığa sahiptir. Zorunlu Varlık, varlıkta kâmil ve tamamdır, varlığın zatının aynıdır. Ancak mümkünler fakir ve muhtaç bir haldedir ve kâmil zata göre zayıf mertebeye sahiptir. Allah ile mümkünler arasındaki iştirakin tek bir anlamı olsaydı Tebrîzî'nin iddia ettiği Allah'ın mümkünlere benzeyeceği endişesi gerçek olurdu. Dolayısıyla iştirak, teşkik biçimiyle ele alınırsa problem kalmamış olur.⁷⁰

Tebrîzî'ye iştirak konusunda yapılan bir itiraz da onun çelişkiye düşmesine yöneliktir. Buna göre Tebrîzî bazen asıldan bahsetmiş ve onun lazımlarını görmezden gelmiştir. Bazen de felsefenin önderlerinden alıntılar yapmış ve onların görüşleri hakkında yeterince inceleme yapmadan istinbatta bulunmuştur. Örneğin o, *Esolocya*'dan «الواحد المحض هو علة» şeklinde bir alıntı yapmıştır. Bu alıntının ilk bölümü Tebrîzî tarafından bütünüyle ihmal edilmiş ve o, alıntının ikinci kısmına odaklanarak mutlak tenzihe hüküm vermiştir. Buna karşın Tebrîzî, *Esolocya*'nın sahibinin bu ifadelerin ilk satırından ne kastettiğine hiç değinmemiştir. Aynı şekilde Tebrîzî'nin Fârâbî'den yaptığı alıntı da lafzî iştirake delil değildir. Fârâbî'nin ifadelerinin yalnızca zâhirinden lafzî iştirak anlaşılmaktadır. Ancak onun görüşleri derinlemesine tahlil edildiğinde manevî iştirak çıkmaktadır.⁷¹

Tebrîzî'nin mefhum ile misdakı ayırmaması bir sorun olarak görülmektedir. Ayrıca o, varlığı mümkünlerde bir sıfat ya da araz olarak görmüş ve bu halde olan şeyin Allah'ın zatıyla aynı olamayacağını

⁶⁹ Molla Sadrâ, *Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet*, 1/228.

⁷⁰ Seyyid Sadrüddin Tâhirî - Muhsin Mervînâm, “İle ve Engîzehâyî Dîni Molla Recebalî Tebrîzî ve Kâdi Saîd-i Kummî der İnkâr-i Asâlet-i Vücûd-i Sadrâyî”, *Nâme-i Hikmet* 2 (1386), 88-89.

⁷¹ Emînî vd., “Berresîyi İntikâdîyi Edille-i Aklî Molla Recebalî Tebrîzî ber İştirâkî Lafzî Vücûd”, 69.

vurgulamıştır. Ancak varlık bütünsel açıdan bir sıfat ya da araz olarak görülemez. Varlık bunları da aşan ve aynı zamanda kapsayan küllî bir mefhumdur. Mümkünlerin varlıkla var olmaları, varlığın özü itibarıyla mümkün olduğu anlamına gelmez.

Sonuç

Tebrîzî'nin Molla Sadrâ'nın teşkik anlayışını ve buna bağlı olarak tek bir hakikatin farklı biçimlerini yansıtan hiyerarşik varlık anlayışını reddetmesi; buna karşın sudûr/taşma anlayışı ile en mükemmelden en alt mertebeye uzanan hiyerarşik bir yaratılışı benimsemesi bir çelişki gibi görünmektedir. Tebrîzî ayrıca sebep ile sebepli arasında zatî bir uygunluk ve cevhersel bir özellik aramaktadır. Bu anlayışta Allah ile ilk akıl arasında zatî bir uygunluğun tasavvur edilmesi ve sebebin asaletine bağlı olarak sebeplinin de asaletle sahip olması, onun bu iki varlık türünü kategorik olarak ayırma iddiası ile uyuşmamaktadır. Çünkü aralarında zatî bir uygunluk ve cevhersel bir özellik olması, bunların ortak bazı özelliklere sahip olmasını da gerektirmektedir.

Tebrîzî'nin tenzihî Tanrı anlayışını benimsemesi ve sıfatları bütünüyle olumsuzlaması, insanın Tanrı ile olan ilişkisine engel oluşturmaktadır. Bir başka deyişle insan hiçbir şekilde Allah'a dair bir niteliğin bilgisine sahip olmazsa, O'na bir yakınlık da hissetmeyecek ve O'na atfettiği adalet, ilim ve kudret sıfatlarının gerçekliğinden de emin olmamış olacaktır. Bu sebeple Allah'ın sıfatlarının kabul edilebileceği, ancak onların niteliğinin tam olarak bilinmeyeceği şeklindeki bir yaklaşım biçimi daha uygun görünmektedir.

Tebrîzî, mahiyetin asaletle sahip olduğunu, ancak haricî gerçeklikte mahiyet ile varlığın aynı anda yaratıldığını belirtmektedir. Fakat dış gerçeklikte mahiyetin varlıktan önce yaratıldığı aklî kesinliğe sahip değildir. Gözlem ise bunların her ikisinin de aynı anda bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca örfteki bir kullanımdan hareketle bu yönde bir bilgiye ulaşmak makul değildir.

Tebrîzî'ye mefhum ile misdaki ayırmamasından dolayı yapılan eleştiriler haklı gibi görünmektedir. Ayrıca o, varlığı mümkünlerde bir sıfat

ya da araz olarak görmüş ve bu halde olan şeyin Allah'ın zatıyla aynı olamayacağını vurgulamıştır. Fakat varlık bütünsel açıdan bir sıfat ya da araz olarak görülemez. Varlık bunları da aşan ve aynı zamanda kapsayan, gerçekliğe sahip küllî bir mefhumdur. Mümkünlerin varlıkla var olmaları, varlığın özü itibarıyla mümkün olduğu anlamına gelmez.

Tebrîzî, varlıkta lafzî iştirakin bulunduğunu savunmuş ve bunun için çeşitli alıntılar yapmıştır. Ancak onun yaptığı alıntılarda, alıntının yalnızca bir kısmına odaklandığı, manevî iştirak şeklinde yorumlanabilecek kısımları görmezden geldiği yorumu yapılabilir. Bu sebeple ona yapılan “eksik alıntı” eleştirisi bir başka haklı eleştiri olarak değerlendirilebilir.

Bütünsel açıdan bakıldığında ise Tebrîzî, her biri büyük tartışmalara sebep olan felsefî konuları küçük bir risalede ele almış ve bu problemlerle ilgili çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Her ne kadar Tebrîzî'nin ele aldığı bu konuların her biri ayrı ve derinlemesine birer inceleme konusu olsa da onun bu yönde ortaya koyduğu görüşler, İslam düşüncesinin çeşitliliğine katkı sunması bakımından değerlidir.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. “Sadrettin Şirazî’de Hareket Nazariyesi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (1986), 63-70.
- Anay, Harun. “Findiriskî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Asgerî, Mehdî. “Pejûheşhâyî Nâbesende der Bâre-i Molla Recebalî Tebrîzî”. *Âyine-i Pejûheş* 4 (1400), 215-230.
- Asgerî, Mehdî - Sûrî, Muhammed. “Tahlîl-i Dîdgâh-i Molla Recebalî Tebrîzî der Bâre-i İştirâk-i Lafzî Vücut ve Do Tefsîr-i ez Ân”. *Nakd ve Nazar* 3 (1401), 176-197.
- Berenckâr, Rızâ - Rahîmiyân, Sâid. “Berresî ve Tahlîl-i Dîdgâh-i Molla Recebalî Tebrîzî der Bâre-i Esmâ ve Sıfât-i İlâhî”. *Tahkîkât-i Kelâmî* 6/23 (2019), 127-146.
- Corbin, Henry. “Se Feylesûf-i Âzerbâyecân”. çev. Muhammed Gurvî. *Makâlât-i Henry Corbin (Mecmûai ez Makâlât-i be Zebân-i Fârsî)*. ed. Muhammed Emîn Şâhcûyî. Tahran: İntişârât-i Hakikât, 1384.

- Dînânî, Gülâmhüseyn İbrâhîmî. *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*. çev. Tahir Uluç. 3 Cilt. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Emînî, Cabbâr vd. “Berresîyi İntikâdîyi Edille-i Aklî Molla Recebalî Tebrîzî ber İştirâkî Lafzî Vücûd”. *Do Faslnâme-i İlmî-i Hikmet-i Sadrâyi* 2 (1399), 65-74.
- Emînî, Cabbâr - Mihr, Muhammed Saîdî. “Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Dîdgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî”. *Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-i Ferhengî* 3 (1394), 1-18.
- Faruque, U. Muhammad - Rustom, Muhammad. “Rajab 'Alî Tebrîzî's 'Refutation' of Sadrian Metaphysics”. *Philosophy and The Intellectual Life in Shi'ah Islam*. ed. Sayiad Nizamuddin Ahmad - Sajjad H. Rizvi. 1/184-207. Londra: The Shi'ah Insitute Press, 2017.
- Gaffârî, Ebulhasan. “Tahlîl-i İntikâdîyi İşkâlât-i Molla Recebalî Tebrîzî ve Kâdî Saîd-i Kummî ber Nezeriyye-i Molla Sadrâ der Bâb-i Hudûs-i Cismânî-i Nefs”. *Ma'rifet-i Felsefî* 7/3 (1379), 37-53.
- Hânsârî, Âkâ Cemâl. *Resâil (Şânzdeh Risâle)*. Kum: Kongre-i Muhakkık Hânsârî, 1378.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât; Tercüme ve Şerh*. çev. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- İsfahânî, Ali Kerbâsîzâde - Beheştî, Kûherneg. “Molla Recebalî ve Molla Sadrâ der Muvâcîh-i bâ Usûlûciyâ”. *Târih-i Felsefe* 7/4 (1396), 57-82.
- Kalın, İbrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy Mullâ Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Kamal, Muhammad. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Farnham: Ashgate Publishing Company, 2006.
- Molla Sadrâ. *Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet*. çev. Şamil Öçal - Mustafa Borsbuğa. 9 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023.
- Molla Sadrâ. *Metafizîğe Giriş*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Rizvi, Sajjad H. *Mullâ Sadrâ Shirâzî: His Life and Works and The Sources for Safavid Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.

- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-Hikme*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.
- Tâhirî, Seyyid Sadrüddîn - Mervînâm, Muhsin. "İlel ve Engîzehâyî Dînî Molla Recebalî Tebrîzî ve Kâdi Saîd-i Kummî der İnkâr-i Asâlet-i Vücûd-i Sadrâyî". *Nâme-i Hikmet 2* (1386), 83-94.
- Tebrîzî, Molla Recepalî. *el-Aslû'l-asîl*. thk. Azîz Cevânpûr Herevî - Hasan Ekberî. Tahran: Encomin-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1386.
- Tebrîzî, Molla Recepalî. "İsbât-i Vâcip". *Müntehabât-i ez Âsâr-i Hükemâyi İlahî İnan*. 1/220-243. Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1363.
- Yılmaz, Sinan. *Şii Gelenekte Felsefe Karşıtlığı: Mekteb-i Tefkîk Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Summary

This study aims to discuss the criticisms of Mullâ Şadrâ's philosophy in Mullâ Rajab 'Ali Tabrîzî's treatise "İsbât al-Wâjib" and the objections to Tabrîzî. Mullâ Şadrâ is one of the most important representatives of Islamic philosophy and contemporary Iranian philosophical thought. Mullâ Şadrâ initially defended the philosophy of quiddity as represented by Suhrawardî, but later he abandoned this idea and adopted the philosophy of existence. According to him, truth is equal to existence. For this reason, God, the greatest truth, consists of existence. Existence is a whole, but it has different densities. However, his philosophy of Transcendental Wisdom, which centers on existence, has been criticized in some aspects. One of these criticisms belongs to his contemporary Mullâ Rajab 'Ali Tabrîzî. What makes Tabrîzî's criticisms valuable is that he was a contemporary of Mullâ Şadrâ, studied in the same area with him, was a philosopher like him and analyzed the issues philosophically. Tabrîzî does not accept Mullâ Şadrâ's philosophy of existence and criticizes him under various headings in the aforementioned treatise. Tabrîzî begins his criticism of Mullâ Şadrâ with the issue of existence. Tabrîzî opposes Mullâ Şadrâ, who sees existence as a single truth with various stages and reminds us of the categories of existence represented by Avicenna. According to him, existence has the cate-

gories of necessary and contingent. Contingent beings are classified as substance and accident. Tabrîzî sees this classification as evidence that God does not possess contingent beings. Drawing an absolute boundary between God and contingent beings, Tabrîzî appeals to the understanding of emanation (sudûr) to establish the relationship between these two types of beings. Some objections have been raised to Tabrîzî's criticisms. According to one of these objections, existence is an attribute in contingent beings and is attributed to them, whereas in necessary beings, existence is the essence of necessary existence. One of the issues on which Tabrîzî criticizes Mullâ Şadrâ is the issue of attributes. Based on the philosophy of existence, Mullâ Şadrâ says that the attributes of God are the same as His essence. If the attributes are separate from God's essence, there would be more than one Necessary Being. However, Tabrîzî does not accept this approach of Mullâ Şadrâ and states that God does not possess attributes. According to him, it is impossible for attributes to be the same as God's essence despite their multiplicity. This undermines the absolute unity of God, which in Islam is called tawhîd. Therefore, Tabrîzî adopts negative theology and tries to prove with various evidences that attributes cannot be the same as God's essence. One of Tabrîzî's criticisms of Mullâ Şadrâ is about the nobility of existence. As the representative of the philosophy of existence, Mullâ Şadrâ states that existence is essential in the world and quiddity comes after existence. According to this idea, it is the being itself that has priority and truth. The quiddity, on the other hand, is realized through existence and exists after it. Tabrîzî does not accept this and thinks that what has priority and truth in the world is not existence but quiddity. According to him, to claim that existence has priority is like building the roof of a house first and then building the foundation. But this is impossible. Various objections have been raised to Tabrîzî's prioritization of quiddity over existence. For example, against Tabrîzî's claim, the approach represented by Suhrawardî seems more consistent. According to Suhrawardî, the distinction between existence and quiddity is related to the realm of the mind. In external reality, however,

it is unclear which of these comes before or after. One of Tabrīzī's criticisms of Mullā Sadrā is the issue of spiritual participation (mānawī ishtirāk). According to Mullā Sadrā, there is spiritual participation in existence. That is, the existence between God and all other beings is not only the same in words but also in meaning. Tabrīzī opposes this idea and says that the meaning of existence between God and other beings is the same in words, not in meaning. To support his claim, Tabrīzī quotes from early philosophers and then tries to put forward various rational evidence. But some objections have been raised against Tabrīzī in this regard as well. One of these objections is the idea that Tabrīzī confuses the meaning of existence with the verification of existence in external reality. Another objection is that his quotations are incomplete and that he quotes only those parts that are useful to him. In this study, his criticisms of Mullā Sadrā will be discussed using a dialectical method, and from time to time these criticisms will be criticized both by opposing views and by us and the study will end with a conclusion.