

Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Sözde Mutasavvıflarına Yöneltiltiği Eleştiriler

Mahmut Meçin

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi (ROR ID: 0396cd675)

İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Islamic Islamic Philosophy

Mardin/Türkiye

mahmutmecin@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4468-565x

Mullā Sadrā's Interpretation on Sufism and His Criticisms against So-Called Sufis of His Period

Abstract

The post-classical period, in which Islamic thought undergoes a renewal and accounting process, is a period that witnesses the transformation of Islamic philosophy to find its main medium. In this period, with the decrease of the influence of the Ancient-Hellenistic thought, the interaction of philosophy with Islamic thought traditions such as theology (*kalām*) and sufism increased and important syntheses were tried to be established between them. One of the most concrete examples of these efforts put forward to capture the holistic point of view of Islamic thought is the effort of Mullā Sadrā (1570-1641), who tried to establish a consensus between the schools of Peripatetic, Ishrākī, Akbarī and theological schools with the composition of *transcendental wisdom* (*al-Hikma al-muta'aliya*). In the consensus that Mullā Sadrā tried to establish, his approach to Sufism and his criticisms against the Sufis of the period constitute the subject of this study. The problem mentioned in the article tries to find answers to the following questions: Where does sufism stand among the main references of Mullā Sadrā? What names and teachings are in the background of Mullā Sadrā's understanding of sufism? What sort of criticism did Mullā Sadrā make against the mystics of his time? Although he is seen as a sufi-philosopher (*theosophist*), what is the purpose of Mullā Sadrā's criticisms against

Bu makale 28-29 Mayıs 2021 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi tarafından düzenlenen "İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III" adlı sempozyumda sunulan ve herhangi bir yerde yayımlanmayan "Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Mutasavvıflarına Yönelik Eleştirileri" başlıklı bildirisinin gözden geçirilmiş ve genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir. / This article is a revised and expanded version of the paper titled "Mullā Sadrā's Interpretation on Sufism and His Criticisms against Sufis of His Period" presented at the "The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought III" symposium that organized by Muş Alparslan University on May 28-29, 2021, and not published elsewhere.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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 (**Mahmut Meçin**).

Geliş/Received: 10 Mayıs/May 2021 | **Kabul/Accepted:** 22 Temmuz/July 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Mahmut Meçin, "Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Sözde Mutasavvıflarına Yöneltiltiği Eleştiriler = Mullā Sadrā's Interpretation on Sufism and His Criticisms against So-Called Sufis of His Period", *Eskişiyeni* 44 (Eylül/September 2021), 475-498. <https://doi.org/10.37697/eskişiyeni.935461>

CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

the mystics of his time, and how should these criticisms be understood? Sufism is one of the most important sources determining the character of Sadrâ's philosophy that based on synthesis. In Sadrâ's understanding of sufism, the influence of the Akbari tradition's understanding of being, the Neoplatonic thoughts of classical Islamic philosophers and Suhrawardi's Ishrâqî (*illuminationist*) teachings are manifests prominently. In particular, it can be said that Ibn al-^cArabî's understanding of *wahdat al-wujûd* (*the Unity of Existence*) has the most important influence on Sadrâ's understanding of sufism. However, in his own time he opposes the alienation of Sufism from its essence by criticizing the sufis, who are devoid of theoretical knowledge and regard Sufism as purely apparent rituals. Sadrâ draws attention to attitudes and behaviours such as increasing ignorance, lack of rational and theoretical research, the desire to gain rank in the eyes of people with fancy words and shathiyya (*ecstatic* words), and to judge according to the outward appearance of the shari'a. He considers such tendencies as idols of ignorance, as obstacles that keep people away from the truth and must be eliminated immediately. Sadrâ's criticism manner is noteworthy when he specifically states that his main purpose in his criticisms is to warn against the danger of an understanding that distances Sufism from its theoretical dimension and depth of wisdom, without subjecting Sufi teachings and tradition to a total criticism, and therefore he targets attitudes and beliefs that he does not find correct, not specific individuals or institutions. The aim of the article is to draw attention to the criticitics he made against the so-called sufis, which he did not see as wise by trying to understand the Mullâ Şadrâ's interpretation of sufism in the synthesis he tried to provide among the schools of Islamic thought, and thus to understand the criticism culture of Islamic civilization and carry it to the present day.

Keywords

Islamic Philosophy, Mullâ Şadrâ, Sufism, Philosophy, Wisdom, Criticism

Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Sözde Mutasavvıflarına Yönelttiği Eleştiriler

Öz

İslâm düşüncesinin bir yenilenme ve muhasebe sürecini yaşadığı klasik sonrası dönem, İslâm felsefesinin dönüşüm geçirerek asıl mecrasını bulduğuna tanıklık eden bir dönemdir. Bu dönemde Antik-Helenistik düşüncenin etkisinin azalmasıyla beraber felsefenin, kelâm ve tasavvuf gibi İslâm düşünce gelenekleriyle etkileşimi artmış ve aralarında önemli sentezler tesis edilmeye çalışılmıştır. İslâm düşüncesinin bütüncül bakış açısını yakalamak için ortaya konulan bu çabaların en mücessem örneklerinden biri Meşşâî, İshrâkî, Ekberî ve kelam okulları arasında *hikmetü'l-müteâliye* terkihiyle bir uzlaşma tesis etmeye çalışan Molla Sadrâ'nın (1570-1641) çabasıdır. Molla Sadrâ'nın tesis etmeye çalıştığı bu uzlaşmada tasavvufa yaklaşımı ve dönemin mutasavvıflarına yönelttiği eleştiriler bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Makalenin bahse konu ettiği problem, şu sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır: Molla Sadrâ'nın temel referansları arasında tasavvuf nerede durmaktadır? Molla Sadrâ'nın tasavvuf anlayışının arka planında hangi isim ve öğretiler bulunmaktadır? Molla Sadrâ kendi dönemindeki mutasavvıflara ne gibi eleştiriler yöneltmiştir? Bir sûfî-filozof (*teosof*) olarak görülmesine rağmen Molla Sadrâ'nın kendi dönemindeki mutasavvıflara yönelttiği eleştirilerde amacı nedir ve bu eleştiriler nasıl anlaşılmalıdır? Tasavvuf, Sadrâ'nın senteze dayalı felsefesinin karakterini belirleyen en önemli kaynaklardan biridir. Sadrâ'nın tasavvuf anlayışında başta Ekberî geleneğin varlık anlayışı olmak üzere klasik İslam filozoflarının Yeni Eflatuncu düşünceleri ve Sühreverdî'nin İshrâkî öğretilerinin etkisi belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Bilhassa İbnü'l-Arabî'nin

vahdetü'l-vücûd anlayışının, Sadrâ'nın tasavvuf anlayışının arka planında en önemli etkiye sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Sadrâ yaşadığı dönemde tasavvufu bütünüyle zahirî ritüellerden ibaret gören nazarî bilgidен yoksun mutasavvıflara eleştiriler yönelterek tasavvufu özünden uzaklaştırmalarına karşı çıkar. Sadrâ, artan cehalet, akli ve nazarî araştırmalardan yoksunluk, süslü söz ve şathiyelerle insanlar nezdinde makam elde etme arzusu ve şeriatın zahirine göre hüküm verme gibi tutum ve davranışlara dikkat çeker. O, bu tür eğilimleri birer cehalet putu olarak değerlendirerek insanı hakikatten uzaklaştıran ve derhal bertaraf edilmesi gereken birer engel olarak kabul eder. Sadrâ'nın eleştirilerinde tasavvufi öğretileri ve geleneğini topyekûn bir eleştiriye tabi tutmaksızın asıl maksadının tasavvufu nazarî boyutundan ve irfanî derinliğinden uzaklaştıran anlayışın tehlikesine karşı uyarmak olduğunu ve belirli şahıs veya kurumları değil, doğru bulmadığı tutum ve inançları hedef aldığını özellikle belirtmesi onun eleştiri üslûbunu dikkate değer kılmaktadır. Makalenin amacı İslâm düşünce ekolleri arasında sağlamaya çalıştığı sentezde Molla Sadrâ'nın tasavvuf yorumunu anlamaya çalışmak ve arif olarak görmediği sözde mutasavvıflara karşı geliştirdiği eleştirilere dikkat çekerek İslâm medeniyetinin eleştiri kültürünü anlamak ve onu bugüne taşımaktır.

Anahtar Kavramlar

İslâm Felsefesi, Molla Sadrâ, Tasavvuf, İrfân, Eleştiri

Giriş

İslâm düşüncesinin yenilenme ve muhasebe sürecini yaşadığı klasik sonrası dönem, İslâm felsefesinin dönüşüm geçirerek asıl mecrasını bulduğuna tanıklık eden bir dönemdir. Bu dönemde Antik-Helenistik düşüncenin etkisinin azalması ya da dönüşümler geçirmesiyle beraber felsefenin, kelâm ve tasavvuf gibi İslâm düşünce gelenekleriyle etkileşimi artmış ve aralarında önemli sentezler tesis edilmeye çalışılmıştır.¹ İslâm düşüncesinin bütüncül bakış açısını yakalamak için ortaya konulan bu çabalar, bir yandan söz konusu geleneklerin diyalektik ilişkisinden ortak bir zemin tesis etmeye çalışırken diğer yandan tasavvuf ve kelâm cephesinden gelen birtakım eleştirilerle hesaplaşmak durumunda kalmıştır. Bu dönemde İslâm düşüncesinin eleştiri, yorum ve tahkiklerle kesintisiz bir biçimde devam ettiğini gösteren önemli çalışmalar İran topraklarında Fahreddin Râzî (öl. 606/1210), Nasîrüddin Tûsî (öl. 672/1274), Sa'düddin et-Teftâzânî (öl. 792/1390), Kutbuddin, Şirâzî (öl. 710/1311), Allâme Hillî (öl.726/1325), Haydar Âmulî, (öl. 787/1385'ten sonra), Seyid Şerif Cürçânî (öl. 816/1413), İbn Türke (öl. 835/1432), Celâleddin Devvânî (öl. 908/1502), Sadrüddin Deştékî (öl. 903/1498) ve oğlu Gıyâsüddin Mansûr Deştékî (öl. 948/1541) gibi âlim ve düşünürler tarafından ortaya konulmuştur.²

Fakat İran'da 1500'lü yılların başlarında yönetime gelen Safevîlerin meşruiyetlerini Şîî ideolojiye sarılarak sağlama ve buradan ideolojik bir güç devşirme yolunu seç-

¹ M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (İsam Yayınları, 2017), 32-33; İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 80-81.

² Özellikle İbn Sînâ'nın felsefesini yorumlarken Gazâlî'nin çizgisinden ayrılmamaya çalışan mezkûr isimler kelâm ile felsefe arasında aşılmaz görülen sınırların neredeyse buharlaşmasına sebep olmuşlardır. Bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 95-96.

meleri ilmî muhitte dogmatik ve mezhepsel bir yönelimin etkili olmasına ve fıkıh merkezli bir anlayışın hâkim kılınmasına sebep olmuştur.³ Siyasi atmosferin ilmî gelişmeleri yakından etkilediği böyle bir durum Molla Sadrâ'nın düşüncelerinin filizlendiği entelektüel ortamın arka planı açısından zikredilmeye değerdir. Zira Safevî hükümdarlarının fikir üreten, bilimle uğraşan ve sorgulayan kimselerden ziyade Şiîliğin propagandasını yapacak vaizlere, iktidara ram olan hukukçulara, bilgiçlik taslayan popülist kelâmcılara ve nazarî irfanı terk eyleyen sûfilere ihtiyacı vardı. Bu durum Sünnî âlim, düşünür ve tarikatların İran dışına çıkmasına sebep olurken geleneksel tasavvufa alternatif olarak Şiî çizgide on iki imama bağlılığı merkeze alan bir tasavvuf anlayışı zuhur etmiştir. Böylece Şiî âlimlerin geleneksel tasavvufa yönelttiği eleştirilerle nazarî ve amelî tasavvuf arasında gittikçe derinleşen bir ayrım meydana gelmiştir. Bu durum Safevî İran'ında on altıncı yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde görülen Şiîleştirme politikasına ve tasavvufu Safevî Şiîliği arasındaki ikircikli ilişkiye atfedilebilir. Yaşanan bu gelişmeler Şiî ideolojisinin canlanmasına ve beraberinde zahirî ulemanın aklî ilimlere karşı mesafeli durmasına sebep olurken tasavvufun da nazarî boyutundan uzaklaşarak Şiî maneviyatından ibaret görülmesine yol açmıştır.⁴

Molla Sadrâ'nın düşüncelerinin filizlendiği dönemin Safevî İran'ında önemli olan diğer bir gelişme ise Ahbârîyye ve Usûliyye ekolleri arasında yaşanan mücadeledir. Kur'an ayetleri ile Hz. Peygamber'in hadisleri hakkında Şiî imamların "haber"lerini yeterli gören Ahbârîler, nass kabul ettikleri bu metinlerin mutlak otoritesine bağlılığı savunmuşlardır. Ahbârîler nassları ancak Allah tarafından görevlendirilen mâsum imamların açıklayabileceğini ve ulemanın rolünün söz konusu metinleri icma, kıyas ve içtihat gibi aklî yollara başvurmaksızın lafzî anlamlarına göre yorumlamak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin (ö. 1033/1624) öncülüğünü yaptığı Ahbârîlerin bu yaklaşımı onların felsefe, metafizik ve nazarî tasavvufa karşı çıkmalarına sebep olmuştur.⁵ On ikinci imamın gaybetinden sonra ortaya çıkan Usûliyye ekolüne gelince Ahbârîlerin akıl karşıtı tutumlarını eleştirerek dinî hükümlerde kıyas ve içtihat gibi istidlâl yöntemlerinin kullanılmasını savunan gruptur. Mu'tezile'den etkilenen Şeyh Müffid ve takipçilerinin öncülük ettiği Usûliyye ekolü Ahbârîyye ekolüne karşı uzun süre verdiği mücadelede XVIII. yüzyılda galip gelen taraf olmuştur.⁶ Bununla birlikte Şiî entelijansının asıl ilgisinin bütünüyle Ahbârîlik-

³ Elbette bu durum İslâm düşüncesinde aklî-felsefî geleneğin gerilemesinin tek sebebi olarak görülemez. İbn Rüşd'ün vefatına kadar izleri sürülen söz konusu gerilemenin sebepleri bahs-i diğer olup bu makalenin sınırlı kapsamına dâhil değildir. Bu sebeplerin detayı hakkında bk. Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 113-116; Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürülmüştü?", *İslâm Felsefesi Üzerine*, ed. Ahmet Arslan (İstanbul: Vadi Yayınları, 1999), 46-63.

⁴ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 178-179.

⁵ Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/490.

⁶ Mustafa Öz, "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/214-215.

ten uzaklaştığı ve gerek muamelatta, gerekse fikriyatta Usûliyye ekolünü takip ettiği söylenemez.⁷

Böyle bir zamanda ilmî faaliyetlerin merkezi olan İsfahan'da bir araya gelen bir grup âlim, İslâm düşüncesinin farklı okullarının öğretilerini yeni bir okumayla tekrar ele alarak aralarında bir sentez oluşturmaya çalışmışlardır. Elbette bu okul kendiliğinden veya Safevîlerin oluşturduğu manevî kültürel ortamın etkisiyle oluşmamıştır. Daha önce Şiraz'da benzeri görülen böyle bir okulun İsfahan'da teşekkül bulmasında dönemin olumlu koşullarından ziyade sabık âlim ve düşünürlerin süreklilik arz eden çalışmaları etkili olmuştur.⁸ Nitekim aklî ilimlere duyulan ilginin azaldığı böyle bir atmosferde kararlı bir tutum sergileyen az sayıdaki şahıs, uğradıkları eziyetlere göğüs gererek ya da mensup oldukları zengin ailelerin gölgesine sığınarak popüler eğilimin aksine aklî ilimlerle meşgul olmayı sürdürmüştür. S. Hüseyin Nasr ve H. Corbin gibi bu dönem üzerine çalışan araştırmacılar tarafından "İsfahan Okulu" denilen bu muhitin en önemli simaları Molla Sadrâ'nın hocaları olan Mîr Dâmâd (öl. 1041/1631), Şeyh Bahauddîn Amilî, (öl. 1031/1622), Mîr Findiriskî (öl. 1050/1640) gibi isimlerdi.⁹ Molla Sadrâ'da en mücessem şeklini bulan bu okulunun en önemli vasfı İslâm felsefesinde ortaya çıkan Kelâmî, Meşşâî, İşrâkî ve Sûfî gelenekleri terkip ederek yekdiğeriyle zıt görünen bu yönelimler arasında ontolojik ve epistemolojik bir uzlaşma sağlamaktı. Bu yöndeki çabasını *hikmetü'l-müteâliye* kavramıyla formüle eden Molla Sadrâ'nın tesis etmeye çalıştığı uzlaşmada tasavvuf yorumu ve çağdaşı olan mutasavvıflara yönelttiği eleştiriler bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

İslâm düşüncesinin entelektüel geleneğini büyük bir ilgiyle inceleyip bir bütün halinde ele alan Molla Sadrâ aklî bilgi, irfanî tecrübe ve vahiy; diğer bir ifadeyle felsefe, tasavvuf ve şeriat arasındaki ihtilafı zahirî görerek bu ihtilafı ortadan kaldırmaya çalışır. Tüm felsefî meselelerin muhkem bir varlık anlayışıyla ele alınabileceğini savunan Sadrâ, keşf ile desteklenmeyen aklî bilgiyle ya da zihnin salt analitik süreçlerine dayanan epistemolojik bir bakış açısıyla varlığın hakikatine ulaşmanın ve onu tecrübe etmenin mümkün olmadığına inanır. Aristotelesçi felsefenin nazarî hikmet veya bahsî bilgidenden ibaret olan epistemolojisinin yetersizliği Meşşâî filozofların *hikmetü'l-meşrikiyye* perspektifinden itibaren İslâm filozofları arasında var olan ve nihayet Sühreverdi'nin *hikmetü'l-işrâk* tasavvurunda somutlaşan bu arayıştır. Sadrâ bu arayışa *hikmetü'l-müteâliye* adını vererek İslâm düşüncesinin farklı yöntemler izleyen

⁷ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 179.

⁸ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan (İnsan Yayınları, 2010), 2:/137-138; Hamid Debâşî, "Mîr Dâmâd ve 'İsfahan Okulu'nun Kurluşu", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 2/255-256; Kalın, *Varlık ve İdrak*, 178-179.

⁹ Dönem hakkında daha detaylı bilgi için bk. Hamid Debâşî, "Mîr Dâmâd ve 'İsfahan Okulu'nun Kuruluşu", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 253-292; Abdülhüseyn Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, çev. Nurcan Altun (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2015); Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, 2010.

ekollerini mezcetmek suretiyle yeni bir boyut kazandırır. Onun bu perspektifinde varlığın bilgisine erişmek için aklî prosedürlere dayanan bir soyutlama ve husûlî bilgi yetersizdir. Zira böyle bir bilgi tûmeli idrak edemediğinden yakîn derecesine ulaşamaz. Bu nedenle varlığın gerçek bilgisine erişmek için aklî bilgi önemli olsa da bu bilgiye ancak mistik bir tecrübeyle gelen işrâkî mükâsefe ve huzûrî müşahedeyle erişilebilir.¹⁰ Dolayısıyla tasavvuf, Sadrâ'nın bu "sentetik" felsefesinin karakterini belirleyen en önemli kaynaklardan biridir.

Molla Sadrâ'nın düşünce sisteminde tasavvufun yerini ve dönemin sözde mutasavvıflarına yönelttiği eleştirileri doğru anlamak için, Sadrâ'nın kendini içinde bulunduğu düşünsel arka planda özellikle tasavvufun serencamını bilmek gerekir. Bu dönemde Safevîlerin iktidara gelmesi ve Şîliği İran'ın resmi mezhebi olarak kabul etmeleriyle beraber İran toprakları çoğunlukla İran dışından "ithal edilen Şîî âlimlerin toplandığı bir merkez haline gelmiştir. Böyle bir ortamda nüfuz kaybeden belli başlı tarikatlar Hindistan'a göç etmek durumunda kalmış ve tasavvuf giderek Şîliğin manevî unsurlarından müteşekkil olan bâtınî/Şîî bir renk almıştır. Bu durum Sadrâ'nın fikrî arka planında tasavvuf metafiziğinin varlığını ve derinliğini görmeye engel değildir. Çünkü onun düşünce sisteminde tasavvufun etkisi Safevî iktidarı ve Şîî tarihiyle münhasır olamayan bir derinliğe sahiptir. Onun düşünce sisteminin tabîî bir karakteri haline gelen felsefî-irfânî renk İbnü'l-Arabî'nin nazarî tasavvufu ile İbn Sînâ ve Sühreverdi'nin işrâkî ve Yeni Eflatuncu eğilimleri mündemiçtir.¹¹ Bununla birlikte Sadrâ, yaşadığı dönemde Şîî taassubun etkisiyle özünden uzaklaşan ve zahirî ritüellerden ibaret görülen tasavvuf anlayışına eleştiriler getirir. Bu dönemde nazarî boyutunu kaybeden ve bütünüyle Şîî imamlara bağlılıktan ibaret görülmeye başlanan tasavvuf anlayışının tehlikesine işaret eden Sadrâ'nın eleştirilerinde belirli şahısları değil, sahih tasavvuf anlayışıyla bağdaşmayan tutum ve inançları hedef aldığını özellikle belirtmesi onun tasavvuf anlayışını netleştirirken eleştiri üslûbunu da dikkate değer kılmaktadır.

Makalemizin bahse konu ettiği problem, şu sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır: Molla Sadrâ'nın temel referansları arasında tasavvuf nerede durmaktadır? Molla Sadrâ'nın tasavvuf anlayışının arka planında hangi isim ve öğretiler bulunmaktadır? Molla Sadrâ kendi dönemindeki mutasavvıflara ne gibi eleştiriler yöneltmiştir? Bir sûfî-filozof (*teosof*) olarak görülmesine rağmen Molla Sadrâ'nın kendi dönemindeki mutasavvıflara yönelttiği eleştirilerde amacı nedir ve bu eleştiriler nasıl anlaşılmalıdır? Çalışmadan amaç İslâm düşünce ekolleri arasında sağlamaya çalıştığı güçlü sentezle Molla Sadrâ'nın tasavvuf yorumunu anlamaya çalışmak ve arif olarak görmediği sözde mutasavvıflara getirdiği eleştirilerde kullandığı eleştirel üslûba dikkat çekmektir. Böylelikle klasik sonrası dönemde İslâm düşünce merkezlerinin başında gelen İsfahan Okulu çevresinde yetişen Sadrâ'nın düşünceleri üzerinden dönemin eleştiri kültürüne mercek tutmaktır. Literatürde Molla Sadrâ'nın düşünce sisteminin

¹⁰ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Aklyiyyeti'l-erba'a (Esfâr)* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabi, 1981), 1/53.

¹¹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 180.

arka planında tasavvufun önemli bir yere sahip olduğuna işaret eden eserler¹² olmakla beraber yaşadığı dönemde “ehlü'l-hak” olarak görmediği sözde mutasavvıflara yönelttiği eleştirileri konu alan çalışmaların literatürde nadir olduğunu söylememiz gerekir. Bu anlamda özellikle onun temel referansları arasında yer alan tasavvufa dair yorumunu söz konusu eleştirileriyle birlikte ele almak bu çalışmayı mütemayiz kılmaktadır.

1. Molla Sadrâ'nın Düşünce Sisteminde Tasavvufun Yeri

Sadrâ'nın düşünce sistemi sentetik yapısı gereği farklı okumalara elverişli bir sistemdir. Nitekim S. Hüseyin Nasr ve H. Corbin gibi İran düşüncesi üzerinde çalışan uzmanlar Molla Sadrâ'nın tasavvufî öğretilerini öne çıkararak, onun esasında bir arif ve sûfî olduğunu iddia ederken; Fazlurrahman, H. Ziyaî ve J. Wallbridge gibi Sadrâ yorumcuları ise onun felsefî öğretilerini öne çıkararak filozof yönünü daha baskın görürler.¹³ Fakat Sadrâ'nın düşünce sisteminin tabiatına baktığımızda mutlak anlamda onu tasavvufia veya felsefeyle münhasır kılmak veya Sadrâ'yı salt bir sûfî veya bir filozof olarak tavsif etmek, onun düşünce sisteminin bütünlüğünü göz ardı etmektir. Aslında onu özgün kılan da İslâm düşünce geleneğini kategorize etmeksizin bir bütün olarak yorumlaması ve parçacı yaklaşımların noksanlıklarını fark ederek daha geniş, kapsamlı ve bütüncül bir perspektifi yakalama çabasıdır. Bu bütüncül perspektif içerisinde Molla Sadrâ'nın tasavvufa yaklaşım biçimini anlamak için onun düşünce sisteminin soyağacına bakılmalıdır. Sadrâ'nın senteze dayalı düşünce sisteminin soyağacı dört ana kaynağa dayanmaktadır. Bunlar; kelâm okulları, İbn Sînâ ile zirveye ulaşan Meşşâlik, Sühreverdî'nin tesis ettiği İshrâkîlik ve İbnü'l-Arabî'nin nazarî tasavvuf öğretilerine dayanan Ekberîlik'tir. Molla Sadrâ'nın bu temeller üzerine kurduğu ve *hikmetü'l-müteâliye* adını verdiği düşünce sistemi söz konusu dört kaynağın bulunduğu kavşak veya dört nehrin aktığı bir derya gibidir.¹⁴

Sadrâ'nın *hikmetü'l-müteâliye* düşüncesinin önceki okulları aşkın yönü ve onu mütemayiz kılan özellikleri de burada ortaya çıkmaktadır. Sadrâ'ya göre “Hakikat aklın tek başına kapsadığı alandan daha geniştir.”¹⁵ Diğer bir ifadeyle Hakikat yegâne olmakla beraber farklı düzeyleri vardır ve dolayısıyla farklı bilme tarzlarını gerektirir. Bu nedenle kelâm, felsefe ve tasavvufun her biri bu hakikati farklı bir düzeyde idrak etmektedir. Herkesin hakikati idrak kapasitesinin farklı olabileceğine dikkat çeken

¹² Örnek olarak bk. Carl W. Ernst, “Sufism and Philosophy in Mulla Sadra”, *World Congress on The Philosophy of Mulla Sadra (Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bizorgdaşt Hekim Molla Sadrâ)* (Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1999); Şamil Öçal, *İslam Düşüncesinde Kelâm Hikmet ve İrfan İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 205-220; Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği: Tarih, Teori ve Problemler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 109-124.

¹³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları), 116-117; Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York, 1975), 3-4; Ernst, “Sufism and Philosophy in Mulla Sadra”, 1/2.

¹⁴ Murtaza Mutahharî, *Hademât-ı Mütekâbil-ı İslâm ve İran* (Tahran: İntişârât-ı Sadra, 1374), 586.

¹⁵ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fî'l-Esfâr-ı Akliyyeti'l-erba'a (Esfâr)* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabi, 1981), 1/11.

Sadrâ bu farklılığı şöyle bir örnekle izah eder: Avamın din anlayışı cevizin yeşil olan dış kabuğu, kelâmcıların anlayışı cevizin iç kabuğu, felsefecilerin ise cevizin beyine benzeyen meyvesi gibidir. Ariflere gelince onların anlayışı cevizin içindeki yağ gibidir. Cevizin dış kabuğu hiçbir işe yaramaz. Zira tadı acı, görüntüsü kötüdür. Tek görevi cevizin içi olgunlaşınca kadar bir süre onu korumaktır. İç kabuk ise dış kabuğa göre daha yararlıdır. Cevizi daha uzun süre korurken aynı zamanda yakacak olarak da kullanılabilir. Ancak o da ceviz içi ile karşılaştırıldığında daha az yararlıdır. Hem dış kabuk hem de iç kabuğun asıl korumaya çalıştığı cevizin içindeki meyvesidir. Dış ve iç kabuktan daha önemli olan ceviz içinin birçok yararı vardır. Ancak cevizin içindeki yağ ise arifin anlayışı olup cevizin meyvesinin tüm yararlarını içeren özü gibidir. Filozofun hakikat anlayışına denk gelen ceviz içi avam ve kelâmcının anlayışına göre daha derin bir anlayış olsa da her şeyde Hakk'ın Bir'liğini müşahede eden ariflerin anlayışına göre noksandır.¹⁶ Filozof¹⁷ hakikate kavramlar ve bu kavramların işaret ettiği delillerle ulaşmaya çalışırken ârifler ise hakikati huzûrî bilgi ve idrâk-i aynî ile keşfeder.¹⁸ Bu iki bilme tarzı arasındaki fark, Sadrâ'nın tabiriyle tatlının tarifini bilen bir kişiyle tatlıyı bizzat tadan kişi arasındaki fark gibidir.¹⁹

Sadrâ'nın bu mukayeseli örnekleri, onun *hikmetü'l müteâliye* perspektifi hakkında önemli ipuçları verirken tasavvufun bu düşünce sistemindeki konumunu da ortaya koymaktadır. Zira bu örnekleri Sadrâ, Ekberî geleneğin derin tesiriyle Hakk'ın Bir'liğini müşahede ederek kendi varlığında “O’nu bulan” ve *arifün billah* denilen mükâşefe ehlini epistemolojik ve ontolojik düzey olarak kelâmcı ve filozofların üstünde konumlandığı görülmektedir. Sadrâ'nın eserlerine bakıldığında bu derin etkinin izleri hem sûfî geleneğe olan aşinalığıyla “yatay” ve tarihî olarak, hem de tasavvufun ebedî kaynağı olan Hakikat ile teması açısından “dikey” olarak bariz bir biçimde görülür.²⁰

Sadrâ'nın tasavvuf geleneğiyle olan derin münasebeti, onun tasavvuf metafizikçilerinin görüşleri hakkında yaptığı değerlendirmelerden de anlaşılmaktadır. Örneğin *İkâzü'n-nâimîn* adlı eserinde tasavvuf metafiziğinin varlık anlayışını yorumlarken bazı cahillerin tasavvuf büyüklerinin vücûdu çoğunlukla oluşa ait gölgemsi bir varlık olarak adlandırmaktan kasıtlarını anlamadıklarına dikkat çeker. Mutasavvıflara göre vücûdun ya zatı ve hakikati bakımından Hakk'ın vücûdu, ya da Hakk'ın vücûduna bağlı bir varoluş olduğunu ve vücûdun tüm varoluşun kaynağı olduğunu belirterek İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve Alâü'd-devle Simnânî'ye yaptığı atıflarla bu konuda mutasavvıfla-

¹⁶ Öçal, *İslam Düşüncesinde Kelam Hikmet ve İrfan İlişkisi*, 219-220.

¹⁷ Sadrâ'nın eserlerinde filozof kavramını mutlak bir mânâya işaret ederek kullanmadığını, aksine mütelsif filozoflar ile rasih hukema veya ilâhî/arif filozof arasında ayırım yaptığını belirtmekte yarar var. Örnek olarak bk. Molla Sadrâ, *Tefsîrül-Kurani'l-Kerim* (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1366), 7/10; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/11, 22, 34, 3/487,6/79, 9/115; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhicî's-Sülûkiyye*, thk. S. Celâleddin Aştîyânî (Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360), 9, 158, 832 s./188; Molla Sadrâ, “İksirü'l-arifin”, *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'ê* (Tahrân: Mektebetü'n-Nûr, 1302), 318.

¹⁸ Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*, 111.

¹⁹ Molla Sadrâ, *Tefsîrül-Kurani'l-Kerim*, 7/10.

²⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 94.

rın gerçek niyetlerini izah etmeye çalışır.²¹ Sadrâ başta varlık ile ilgili meseleler olmak üzere nefis, insanın mahiyeti, irade, mucize, hayal yetisi/âlemi ve ahiret hayatı gibi meseleleri ele alırken de salt felsefî bir perspektiften ziyade tasavvufî ve irfanî bir yaklaşım sergilediği görülür.²² Hatta nedensellik gibi felsefî/kelamî bir meseleyi ele alırken ışık/gölge sembolizmi ve sevgi gibi tasavvufî kavramlar ile işrâkî nur metafiziğinin aşk ve kahr kuralına müracaat eder. Bu bağlamda özellikle İbnü'l-Arabî'nin vahdetü'l-vücûd nazariyesinin etkisiyle malûlün illetinin varlığından ayrı bir vücûda sahip olmadığını savunarak aralarındaki ilişkiyi ayna-görüntü ve güneş-güneş ışınları metaforuyla açıklamaya çalışır.²³ Dolayısıyla Sadrâ'nın tasavvuf geleneğiyle olan derin ve kesintisiz ilgisi ele aldığı herhangi bir felsefî tartışmanın ortasında çeşitli irfanî ve tasavvufî referanslara sıklıkla başvurmasından; bilhassa Ebû Hâmîd Gazâlî ve İbnü'l-Arabî olmak üzere Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Tâlib el-Mekî, Ebû Sâid-i Ebû'l-Hayr, Ferîdüddin Attâr, Ebû Hafs Ömer Sühreverdî, İbnü'l-Fârîz, Celâleddin-i Rûmî, Sadreddin Konevî, Dâvûd-i Kayserî ve Mahmûd Şebüsterî gibi öncü mutasavvıfların sözlerine atıflar yapmasından açıkça anlaşılmaktadır.²⁴

Hakikatin sadece aklın kavrayabileceği ya da kalbin tek başına sezgisel olarak vâkıf olabileceği bir şey olmadığı yönündeki Sadrâ'nın kanaati onun felsefesinin en önemli yönlerinden biri olarak göze çarpmaktadır. Nitekim eserleri incelendiğinde ele aldığı meselelerde aklî delillere sıklıkla başvursa da salt uslamlayla yetinmediği ve özellikle metafizik konularda kalbî mükâşefe ve irfanî iç görüye son derece önem atfettiği görülmektedir. Üstelik bu yaklaşım Sadrâ'nın eserlerinin isimlerine de yansımıştır. Başta şaheseri kabul edilen *Esfâr* olmak üzere, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, *Zâd el-musafir*, *Mezâhirü'l-îlâhiyye*, *Mefâihü'l-gayb*, *İksirü'l-Arifin*, *Esrârü'l-Âyât*, *Kitâbü'l-meşâir*, *el-Mesâilü'l-kudsiyye* gibi eserlerinin isimlerine bakıldığında irfanî bir bakış açısını çağrıştıran isimler olarak müellifin fikrî arka planını izhar ettikleri görülmektedir. Dahası bu eserlerin içeriğine bakıldığında sefer, lemâ, işrâk, şâhid, miftâh ve meşâr gibi tasavvufî kavram ve öğretilerden oluşan bölüm isimleri Sadrâ'nın tasavvufa olan ilgisinin zahirî ve belli bir alanla sınırlı değil, aksine derin ve daimî bir ilgi olduğunu göstermektedir.²⁵

Bu isimler arasında Sadrâ'nın tasavvuf anlayışının şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan İbnü'l-Arabî ve Ekberî geleneğin temsilcilerinden Konevî ve Kayserî'ye

²¹ Molla Sadrâ, *İkâzû'n-nâimîn* (Tahran: SIPRIN, 1384), 21; Fevzi Yiğit, *Hikmet ve İlet: Molla Sadrâ'nın Nedenellik Teorisi* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 147-148.

²² Örnek olarak bk. Molla Sadrâ, "el-Varîdatu'l-kalbiyye fi ma'rifeti'r-rubûbiyye", *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'ê* (Tahran: Mektebetü'n-Nûr, 1302), 274; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, 9, 158, 832 s./263, 343; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/191, 382.

²³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 2/334, 342-345, 362-366; Yiğit, *Hikmet ve İlet*, 141-152.

²⁴ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 177; Doktor Cihangirî, "Mukaddime", *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, Molla Sadrâ (Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i Sadrâ, 1381), 16-17.

²⁵ bk. Molla Sadrâ, *Esfâr*; a.mlf., *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, thk. S. Celâleddin Aştîyânî (Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360); a.mlf., *el-Mezâhirü'l-îlâhiyye fi Esrârü'l-Ulûmî'l-Kemaliyye* (Tahran: Bunyad-ı Hikmet-i Sadrâ, 1387); a.mlf., *Esrârü'l-Âyât*, ed. Muhammed Hâcevî (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-yi İnan, 1360); a.mlf., *Zâdü'l-müsafir* (Kum: Defter-i Tebliğat-ı İslâmî, 2003); Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, ed. Henry Corbin (Tahran: Kitabnâme-i Tahurî, 1363).

ayrı bir parantez açılmalıdır. Zira varlık/vücûd eksenli bir sistem kuran Sadrâ'nın felsefesinin tüm öğretileri varlık felsefesine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Sadrâ'da her şey varlık üzerinden anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda Sadrâ'nın felsefî sisteminin temel sütunları olan *asaletü'l-vücûd*, *teşkîkü'l-vücûd* ve *hareketü'l-cevherî* teorilerinin arka planında İbnü'l-Arabî ve ekolünün düşüncelerinin tesiri göze çarpmaktadır. Örneğin *asaletin/önceliğin* mahiyette değil varlıkta olduğu görüşüne yönelirken Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın varlığını asıl, masıvayı ise itibarî olarak değerlendirdiği Allah-âlem ilişkisini varlık-mahiyet formunda ele alarak *asaletü'l-vücûd* teorisi için bir referans olarak kullanır.²⁶ Sadrâ mahiyetin vücûda göre itibarîliğini İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın dışındaki varlıklar için sıklıkla kullandığı ayna metaforu üzerinden anlatarak tüm sair mevcudatı hayalî ve gölge varlık olarak görür. Ona göre diğer varlıklar, aynada görünmelerine rağmen gerçekte bir varlığa sahip olmayıp Hakikî Vücûd'un zatî taayyünleridir. Dolayısıyla her mevcutta aslolan vücûddur; vücûdun dışında kalanlar yani mâhiyetler ise vücûdla birlikte anlam kazanan birer gölge ve yansımadan ibarettir.²⁷ Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin varlık öğretisinden etkilenmekle beraber onun bu meseleye aklî sınırın ötesinde, aklı hayrete düşüren aşkın bir mesele şeklindeki yaklaşımını tevil yoluna giderek meselenin yüceliği ve aklın erişiminden uzaklığı sebebiyle İbnü'l-Arabî'nin böyle düşündüğünü ve bu sözlerin, aklın vahdetü'l-vücûdu inkâr ettiği anlamına gelmediğini savunur. Zira Sadrâ'ya göre burhan ile irfanın ikisi de nur olup nurun nura muhalif olması söz konusu olamaz. Fakat aklın sınırlarını zorlayarak onu hayrete düşüren bazı metafizik hakikatler vardır. Bununla birlikte, bu tür meselelerin akledilir olmadığı veya izah edilemez olduğu manasına gelmez. Aksine bu durum, aklın salt rasyonel çıkarımlarla kavramaktan aciz olduğu ve idrak etmek için daha özel ve üstün bir akla ya da kalbî sezginin yardımına ihtiyaç duyduğu anlamına gelir.²⁸ Bu nedenle Sadrâ İbnü'l-Arabî'den farklı olarak aklın, ilâhî lütuf sayesinde vahdetü'l-vücûdu idrak edebileceğini savunur.²⁹

Sadrâ'nın düşünce sisteminin ana sütunlarından bir diğeri olan *teşkîkü'l-vücûd* öğretisinde de Ekberî geleneğin tasavvuf metafiziğinin izlerini bulmak mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin kesrette vahdet, vahdette kesret olarak tabir ettiği varlık âlemindeki hiyerarşik düzeni Sadrâ, varlığın birliği ve çeşitli mertebelerde tezahür etmesi anlamında "teşkîk" kavramı üzerinden izah eder. Ona göre vücûd, vahdeti içinde kesreti ihtiva eden ve basît yapısı itibarıyla her şeyde mevcuttur. Diğer bir ifadeyle varlık yegâne hakikat olarak her şeydir, fakat sistematik bir belirsizlikle cevval bir yapı arz ederek her şeyde farklı mertebeler halinde tezahür eder.³⁰ İbnü'l-Arabî de vücûdun namütenahi derecelerde tezahür ettiği görünür (şuhûd) âlemdeki kesreti vücûdun

²⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/284.

²⁷ Molla Sadrâ, *el-Meşâîr*, 4.

²⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 2/322.

²⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/71, 2/292.

³⁰ Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkîk Niteliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (15 Haziran 2020), 72-74.

bir olmakla beraber mertebeli bir varoluşa- diğer bir ifadeyle teşkîkî bir yapıya- sahip olmasıyla izah eder.³¹ İbnü'l-Arabî vücûdun bu mertebeli yapısı için teşkîk kavramını kullanmazken, Sadrâ bu durumu Pehlevî düşünürlerin yanı sıra İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin de kullandığı teşkîk kavramı üzerinden izah etmeye çalışır. Vücûdun her mevcutta Mutlak Vücûd'daki gibi saf ve katışıksız olmadığını söyleyen Sadrâ, bu nedenle vücûdun farklı mertebelerde taayyün ederek kesret halinde görünmesini teşkîk olarak yorumlar. Buna göre öncelik-sonralık, güçlülük-zayıflık, kemal-noksanlık, zorunluluk ve imkânı kabul edici olan vücûd, tüm mevcudatta çeşitli mertebelerde tezahür eder.³² “Vücûd, her şeyde vardır. Ancak bu vücûd, her mevcudun ilim, kudret ve varlıktaki kemal derecesine göredir”³³ diyen Sadrâ'ya göre vücûd, her mevcudun varlık hiyerarşisindeki derecesine göre bulunur. Akılda akıl, cevherde cevher, nefiste nefis, toprakta toprak, taştta taş hasebince yer alır. Görünür âlemdeki zahîrî kesretin Mutlak Vücûd'a nisbeti, cisimler üzerinde görülen ışınların güneşe nisbeti gibidir.³⁴

Sadrâ'nın felsefî sisteminin en önemli başarısı olarak kabul edilen cevherî hareket teorisinde de İbnü'l-Arabî'nin etkisi dikkat çekmektedir. Aristoteles'in cevherin dışına hasredilen hareket teorisine karşı çıkan Sadrâ hareketi, cevher de dâhil olmak üzere tüm varlığa şamil kılarak maddî âlemin devamlı surette yenilenmesi olarak tanımlar. Bu değişim ve dönüşümde sadece arazlar değil bizzat maddî âlemin cevheri de hareket etmektedir.³⁵ Varlık âlemindeki değişim ve dönüşümün kaynağı, zaman ve hareketin mahiyeti gibi meselelerde düşünce tarihinde yeni bir çığır açan Sadrâ'nın bu teorisinde İbnü'l-Arabî'nin *halkü'l-cedîd* görüşünün etkisinden rahatlıkla söz edilebilir. Yaratmanın âlemde sürekli yenilenmesini ifade eden *halkü'l-cedîd* görüşüne göre, Hakk'ın sürekli tecellisi ile tüm varlıklar adeta insan nefesinde görülen büzülme ve genişlemeye (*kabz u bast*) benzer biçimde aynı döngünün birbirini tamamlayan aşamaları şeklinde her nefeste yeniden yaratılır.³⁶ Cevherden araza tüm kâinatı mütemadiyen meydana gelen bu yaratmayı *halkü'l-cedîd* veya *tecdidü'l-halk* olarak tabir eden İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü Sadrâ'yı hareket konusunda Aristoteles'ten beri süregelen köklü bir geleneğe karşı çıkarak hareketi bizzat cevhere atfetmede ve kâinatın cevherî itibarıyla durmak bilmeyen cevval bir yapıda olduğu görüşüne sevk etmede önemli bir saik olarak zikredilmelidir. Fakat Sadrâ İbnü'l-Arabî'den etkilenmekle beraber âlemdeki varlıkların cevherî hareketle bir suretten sıyrılarak başka bir surette yeniden yaratıldığını kabul etmez. Ona göre sonraki suret öncekinin tüm özelliklerini haiz olan daha üstün ve

³¹ Toshihiko Izutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 190, 196, 202; Alparslan Açıkgenç, “İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şîrâzî)”, İslâm Felsefesi Tarihi, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 2/303.

³² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/186.

³³ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, 9, 158, 832 s./7.

³⁴ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, 41.

³⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/180.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Hamza Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 177; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 144.

kâmil bir surettir.³⁷ Özünde seyyal, mütemadi ve yatışmaz bir dinamizm barındıran cevher, tüm arazlarda meydana gelen harekete de kaynaklık ederken bu hareket sırasında yok olan herhangi bir şey yoktur. Cevherî bir hareketle bilkuvveden bilfiile doğru peyderpey çıkan ve olgunlaşan tek bir varlık vardır. Hâsılı hareket-i cevherî teorisinde Sadrâ'nın tasavvuf metafiziğinde önemli bir yere sahip olan *halkü'l-cedîd* öğretisinden etkilenmekle beraber getirdiği yorumlarla onu geliştirdiğini ve ona felsefi bir boyut kazandırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Molla Sadrâ, tüm felsefi sistemini ayakta tutan mezkûr ilkeleri ikame ederken elbette sadece İbnü'l-Arabî'den değil onun öğretilerinin nazarî anlamda derinlik kazanmasında önemli bir yere sahip olan Konevî ve Kayserî'den de etkilenmiştir. Felsefiyle müsemma olan *hikmetü'l-müteâliye* kavramını Kayserî'ye borçlu olduğu malum olan Sadrâ'nın üzerinde Ekberî geleneğin bu iki temsilcisinin etkisi eserlerinde onlara yaptığı atıfların sıklığından izhar olmaktadır.³⁸ Bu bağlamda özellikle ilk dönemlerinde Meşşâî ve İşrâkî öğretilerin etkisinde olsa da, Sadrâ'nın nihayetinde kendini bulduğu mecra, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ekolüdür.³⁹ Zira İbnü'l-Arabî ve ekolünün etkisi Sadrâ'nın sadece tasavvuf anlayışında değil tüm felsefi sistemini ayakta tutan mezkûr ilkelerin arka planında yadsınamayan bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin vahdetü'l-vücûd anlayışının Sadrâ'nın varlık esasına dayanan düşüncesinin en önemli sacayağı olduğu söylenebilir.

Sadrâ'nın sadece varlık anlayışında değil, varlık anlayışına göre şekillenen bilgi anlayışında da tasavvufun önemli bir yere sahip olduğu görülür. Çünkü Sadrâ'ya göre bilgi, aklın soyutlaması yoluyla elde edilse de ancak irfanî tecrübeyle kesinlik (*yakîn*) kazanarak ve tadılarak marifete dönüşebilir. Bu nedenle insanın bilgi edinme sürecinde her aklî soyutlama işlemine irfanî bir aydınlanma da eşlik etmektedir.⁴⁰ Ona göre varlık ile bilgi arasında muhkem bir bağ vardır. Varlığın kavramsal ifadesi zihinde şekillenerek bilgiye dönüşür. Bu nedenle bilgi aslında varlığın bir modalitesidir. Varlık dış âlemden zihne yansiyarak bilgi halini alırken bu bilginin sezgisel bir tecrübeyle dönüşerek marifet halini alması oranında insan varlık mertebelerinde

³⁷ İbnü'l-Arabî bu yeniden yaratmayı, soyunduktan sonra giyinme anlamına gelen *lebs ba'de hel'* (ليس بعد خلع) kavramıyla ifade ederken Sadrâ ise önceki suretin üzerine giyinme anlamına gelen *lebs ba'de lebs* (لبس بعد لبس) demeyi tercih eder. İbnü'l-Arabî Eş'âriler'in "araz iki zamana kalmaz" şeklindeki ifadelelerini "mevcut iki zamana kalmaz" olarak değiştirerek *lebs ba'de hel'* kavramıyla bir varlığın mütemadiyen yok olup yeniden yaratıldığını ve bu yaratılma esnasında geride kalan her şeyin mâdum, sonraki varlığın ise tamamen yeni bir varlık olduğunu savunur. Sadrâ ise cevherî hareketle tekemmül eden varlığın peyderpey kazandığı suretlerde sonraki suretin öncekinin üstüne giyildiğini ve onu özümseyerek daha üstün bir surete yükseldiğini savunur. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 177-179; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/112-113, 292.

³⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 2/329, 330, 333, 335, 342, 6/181, 9/329; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, 9, 158, 832 s./316; Molla Sadrâ, *el-Mebde' Ve'l-Me'âd*. (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgah, 1362), 590 s./91; Molla Sadrâ, "Risaletü fi'l-kaza ve'l-kader", *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'ê* (Tahran: Mektebetü'n-Nûr, 1302), 191; Molla Sadrâ, *İkâzû'n-nâimîn*, 6, 8, 10, 20-21, 27-28, 31-32, 51-52, 66.

³⁹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 12; Salih Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 20.

⁴⁰ Alparslan Açıkgenç, "el-Esfârü'l-erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/375.

yükselir. Dolayısıyla insanın bilgi edinme süreci tıpkı tasavvufta nefsin kemal yolculuğunu ifade eden seyr u sülûk süreci gibidir.⁴¹

Sadrâ'ya göre hakikat yolunda akıl ile elde edilen istidlâlî bilgi ve kalbî sezgiyle ulaşılan irfanî keşif yekdiğerine eşlik ederek ve birbirine destek olarak ilerleyebilen ve ortak bir gayeye doğru yol alan iki yoldaş gibidir.⁴² Nitekim birçok felsefi meseleyi ele aldığı *Esfâr* eserine “bil ki, âriflerden ve velilerden olan sâlikler (yolcular) için dört sefer vardır”⁴³ diye eserine başlayarak hakikat arayışında akli bilginin manevî tahakkuka doğru bir eyleme dönüştüğüne ve burhanla çıkılan manevî seyr u sülûkün önemine işaret eder. Ona göre hakikat yolunda ilerlemek isteyen filozof sonuçtan sebebe giden rasyonel çıkarımlar ve burhânî delillerle yol bulmaya çalışırken ulaştığı bilgileri tashih edecek kalbî sezgiye sahip olmadan ve onları zevkî hikmet ve marifette dönüştürecek olan irfanî seyr u sülûkü yaşamadan bilgelik yolunda ilerleyemez. Zira hikmetin hakikatine ancak mükâşefeyle gelen ilm-i ledün ile ulaşılabilir. Aksi takdirde hakîm olunamaz.⁴⁴ Aynı şekilde beşerî vasıflardan arınarak nefsini kemâle erdirmeye yolunda sefer halinde olan sûfî de önce kendini ve akabinde rabbini tanımaya rehberlik edecek akıl ve burhanı yedeğine almadan insan-ı kâmil mertebesine ulaşamaz. Nitekim Sadrâ hikmetin elde edilmesinde kişinin akl-ı selim kadar zevk-ı selim sahibi olması gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

Kuşkusuz hikmetin ve marifet nurunun elde edilmesi için fitratın salim, hu-yun/yaratılışın güzel, bakışın doğru, zihnin keskin, kavrayışın hızlı ve beraberinde zevkî mukâşefe yeteneğinin olması gibi bazı şart ve sebepler gerekir. Fakat tüm bunların yanında kalpte Allah'tan manevî bir nur olmalıdır. Anlama ve kavrama gücüne sahip olduğu halde zevkî keşiften mahrum olan ve kalbinde önünü aydınlatacak bir nur taşımayan kimse hikmetten pay alamaz.⁴⁵

Sadrâ, bu ifadelerinde hikmet ve marifeti elde etmede aklın tek başına aciz kaldığını belirtirken aklın neden yanlılıklar olduğunu ve kavrama gücünü aşan ulvî hakikatlere ulaşmada yetersiz kaldığını ise şöyle izah etmektedir:

İnsan bahsî hikmette uzman, fakat vahiy ilmi (*ilmü'l-kitab*) ve şeriat konusunda nasipsiz olabilir, ya da tam tersi olabilir. Şu hâlde sağduyulu akıl, iyi tefekkür edip eğilimlerden, sapmalardan, çelişkilerden ve inattan arınarak insanın peşinden ayrılmadığında, cahiliyenin kötülükleri ve nefsanî kirlerle iç âlemi kararmayan ve doğru yoldan sapmayan, nefsi arınmış bir akıllılar grubunun olduğunu düşündüğünde işte o vakit ilim ve amelde aklının sınırlarını aşan meseleler hakkında Allah tarafından desteklenir.⁴⁶

Sadrâ'nın burada dikkat çektiği husus insanın aynı anda bahsî hikmet ile zevkî hikmete sahip olmayabileceği, ancak sağduyulu aklın bahsî hikmetten zevkî hikmete ulaşarak hakikati bir bütün olarak idrâk edebileceğidir. Bu nedenle tamamıyla riyazet ve seyr-u sülûk ile yetinerek aklı ve nazarî araştırmayı terk eden sûfleri

⁴¹ Açıkgeç, “İran İrfanı Geleneği”, 2/301.

⁴² Mehdi Hâirî Yezdi, “Der Âmedî bê Kitâb-ı Esfâr”, *İrannâme* 8/1 (1990), 49.

⁴³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/13.

⁴⁴ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 191; Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*, 111.

⁴⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/ 6-7.

⁴⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 7/ 327.

eleştirir.⁴⁷ Bu bağlamda Mükâşefenin tek başına hakikate ulaşmak için yetersiz olduğunu⁴⁸ belirten Sadrâ, sûfîlerin zevkî bilgi ve iç aydınlanma ile yetinerek hüküm verdiklerini ancak kesin bir delile dayanmayan bir şeye tam anlamıyla inanmanın doğru olmadığını söyler.⁴⁹ Ancak burada Sadrâ'nın entelektüel sezgi ve mükâşefeye eşlik etmesi gerektiğine inandığı burhan, nedenden sonuca giden salt çıkarımsal akıl yürütme değil, onun ötesine geçerek bahsî hikmetten zevkî hikmete kapı aralayan bilgidir. Nitekim bu bağlamda felsefeyi “varlığın hakikatini zan ve taklide dayalı olmayan burhânî bir bilgiyle -olduğu gibi- bilmek ve bu bilgi mucibince hareket etmek”⁵⁰ olarak tanımlayan Sadrâ, nefsin kemalini eşyanın hakikatine dair akli bilginin manevî tahakkuka doğru bir eyleme dönüşmesiyle mümkün olduğuna işaret eder. Hatta o “bilgi olmadan tam anlamıyla Allah’a itaat olmaz, bilgi ise ancak akıl yoluyla elde edilir” diyerek insanın hakikat yolculuğunda burhana dayalı bilgiyi ve bahsî hikmeti zevkî hikmetin öncülü olarak kabul ettiği gibi dinî vecibelerin de bilişsel bir değere sahip olduğuna dikkat çeker.⁵¹

Sadrâ'nın epistemolojisinin en önemli ilkelerinden biri hakikatin marifetine ancak ve ancak keşf ve mükâşefe ile ulaşılabildiğidir. Fakat bir diğer önemli ilke ise mükâşefe ve içsel aydınlanmanın burhana mütenakız olamayacağı, dolayısıyla hakikatin marifetine ulaşmak için burhanın yadsınamaz bir gerekliliği haiz olduğudur. Nitekim o, *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye* (Cahiliye Putlarını Kırma) adlı eserinde Hallâc'a atfen şöyle der: “Burhan, kalbin üzerine varit olan ve insanın onu yalanlayamadığı şeydir.”⁵² Bu sözleri yukarıdaki ifadeleriyle birlikte değerlendirildiğinde akla kalbî bir görev, kalbe ise akli işlev yüklediği görülen Sadrâ'nın felsefesinin tabiatı tam da burada açığa çıkmaktadır. “Hakikî burhan keşfe dayalı şuhûdla çelişmez, ilkinin inkârı ikincisinin inkârı anlamına gelir”⁵³ ilkesinden hareket edilen bu sitemde burhan, işrâk ve mükâşefe arasındaki muhkem bağlantı ele alınan her meselede karşımıza çıkar. Keşf ve müşahedeye dayalı huzûrî bilgi eşyanın hakikatini bilme konusunda bahsî ve husûlî bilgiden daha güvenilir olsa da bunlar yekdiğerini nakzeden bilgiler değil, aksine destekleyen ve teyit eden bilgilerdir.⁵⁴

Bilginin bu farklı kaynakları arasındaki uzlaşmayı sağlamaya çalışırken Sadrâ, elbette kimi görüş ve düşünceleri farklı bir yorumla ele almaktan ve uygun bulmadığı yaklaşımları eleştirmekten çekinmez. Örneğin o Meşşâî epistemolojide merkezî bir rol oynayan faal akli metafizik alana yerleştirerek ona sadece epistemolojik bir bağlamla sınırlı olmayan irfanî ve vecdî bir görev verir. O, faal akli Cebrail ile ilişkilen-

⁴⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/ 284.

⁴⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 7/ 362.

⁴⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/ 234.

⁵⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/20.

⁵¹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 192.

⁵² Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye fi zemmi'l-mutasavvıfîn* (Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i Sadrâ, 1381), 13. Eserin Türkçe çevirisi için bk. Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırma*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020).

⁵³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 2/315.

⁵⁴ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 197; Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*, 111.

dirmekte Fârâbî ile hemfikir olsa da Fârâbî'nin vahyi bilgiyi beşerîleştirme teşebbüsüne karşı çıkararak vahyi kendi bağlamında değerlendirilmesi gereken özel bir bilgi türü olarak görür.⁵⁵ Aynı şekilde başta varlıkla ilgili meseleler olmak üzere birçok problemin hakikatine ilâhî lütuf sayesinde ulaşabildiğini söylemekle beraber bu meseleleri izah etmeye çalışırken onlara aklî bir boyut katmaya çalışır.⁵⁶ Bu anlamda Sadrâ'nın düşünce sistemini burhan ile keşfin birlikteliğine dayanan "felsefi tasavvuf", ya da irfanî düşünce olarak okumak mümkündür. Bu irfanî düşünce bir biliş ve saf şuur biçimi olarak süje-obje ikiliğini ortadan kaldırarak irfan, huzûrî bilgi ve nihayet aynı idrâk yoluyla varlık düzeninde Tanrı'yı bulmanın yoludur.⁵⁷ Salt amelî tasavvufu bu hakikate erişilemeyeceğini savunan Sadrâ adeta Yunus'un "delilsiz gidilmez, yollar yamandır" dizesini hatırlatırcasına hakikat yolunda burhanın gerekliliğine her fırsatta vurgu yapar. Ona göre bu yolun nihayetinde hakikati bulmak anlamında keşfi bilgi ya da zevkî hikmet ile ulaşılan manevî tecrübe de akledilebilir bir durum ve izah edilebilir bir deneyimdir. Bu mistik deneyimin burhanla çelişmediğini vurgulamak suretiyle ona rasyonel bir zemin kazandırma çabası Sadrâ'nın felsefesinin en önemli iddialarından biridir. Hâsılı Sadrâ, senteze dayalı felsefesinde irfandan yoksun aklı mahkûm ettiği gibi istidlâl ve burhanı dışlayan salt amelî tasavvufu da eleştirmektedir. Onun bu konudaki görüşleri gerçek sûfî olarak görmediği dönemin sözde mutasavvıflarına yönelttiği eleştirilerde daha net bir biçimde ortaya çıkacaktır.

2. Molla Sadrâ'nın Dönemin Mutasavvıflarına Yönelttiği Eleştiriler

Molla Sadrâ İsfahan Okulu'nun temel gayesine uygun olarak İslâm düşüncesinin farklı ekolleri arasında bir insicam ve yakınlaşma sağlamaya ve söz konusu ekollerin kavram ve öğretileri arasında müşterek bir payda yakalamaya çalışırken doğru bulmadığı görüş ve yaklaşımları da eleştirmekten çekinmemiştir. Bu bağlamda kuru bir retoriğe dönüşen kelâmî tartışmaları ve hikmetten uzaklaşan spekülâtif felsefeyi eleştirdiği gibi aklî boyutunu ve irfanî zenginliğini kaybeden tasavvufa da eleştiriler yöneltmiştir. Nitekim *hikmetü'l-müteâlîye* kavramıyla formüle ettiği yöntemini ve perspektifini şöyle izah eder:

Bizim öğretilerimiz kelâmî cedele, genelin taklidine, salt araştırmaya dayanan kınanmış felsefi spekülasyonlara, karmaşık hezeyanlara ve sûfî hayallere değil aksine Allah'ın ayetleri ve göklerin melekûtu üzerine düşünmenin neticelerine dayanmaktadır.⁵⁸

Bu ifadeler Sadrâ'nın düşünce siteminin farklı yönelimlerden müteşekkil olsa da ana kaynak olarak vahyi esas aldığını ve gerek kelâm gerek felsefe gerekse tasavvuf geleneğine yönelik kimi eleştiriler üzerinde bina edilen bir sentez olduğunu ortaya koymaktadır. Sadrâ bu yöndeki görüş ve düşüncelerini ilk olarak Safevîler dönemi-

⁵⁵ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 182-183.

⁵⁶ Örnek olarak cismanî haşrin hakikatine böyle bir yolla ulaştığını söylemekle beraber bu konudaki düşüncelerine aklî deliller getirerek ispat etme yoluna gider. Bk. Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/185-196.

⁵⁷ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 180-181.

⁵⁸ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, 3.

nin ilim merkezi olan İsfahan'da dile getirdiğinde her şeyi şeriatın açık hükümlerine göre değerlendiren dönemin zahîr üleması ve sûfi geçinen dönemin sözde mutasavvıflarının eleştiri oklarına maruz kalır. Nitekim bu eleştirilerden bunalan Sadrâ İsfahan'dan ayrılarak Kum şehrine yakın Kahek adlı bir köyde uzun bir süre inzivaya çekilir. Sadrâ, inzivaya çekilme sebebini çeşitli eserlerinde dile getirirken çağdaşı olan kimi ulemanın kendisini anlamadığından, hakikatten bihaber oldukları halde kendisini tekfirle itham etmeye yeltendiklerinden yakınır ve nihayetinde onlarla uğraşmanın faydasız olduğunu anladığını ve bu durumun kendisini gözlerden irak bir yerde inzivaya çekilmeye mecbur ettiğini söyler.⁵⁹

Sadrâ'yı inzivaya çekilmeye mecbur eden sebeplerle onun sözde mutasavvıflarına yönelik eleştiriler arasında dolaylı bir ilişki olsa da bu başlık altında onun inzivaya çekilmesinin sebepleri üzerinde durmayarak dönemin mutasavvıflarına yönelik söz konusu eleştirileri üzerinde yoğunlaşacağız. Eleştirilerinde sahih tasavvuf anlayışına aykırı gördüğü hususlara dikkat çeken Sadrâ dönemin mutasavvıflarının sathî ve mutaassıp dindarlıklarını hedef alarak bilgisiz amelin ve nazarî derinlikten yoksun olan taklide dayalı bir dindarlığın zararlarını dile getirir ve bunların sahih tasavvuf anlayışıyla bağdaşmadığını söyler. Bu tür tutum ve davranışları bir tür cahiliye âdeti ve kırılması gereken birer put veya aşılması gereken birer engel olarak görür. Nitekim *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye* eserinde bu tür yaklaşımları birer put olarak değerlendirirken⁶⁰ *Sê Asl* (Üç İlke) adlı Farsça kaleme aldığı eserinde ise söz konusu tutumları üç ilke altında toplayarak bu türden eğilimleri insanı hakikatten uzaklaştıran birer engel olarak görür.⁶¹ Her iki eserini inceleyerek ulaştığımız eleştirilerini ayrı başlıklar altında ele almak Sadrâ'nın tasavvuf yorumunu ve eleştiri anlayışını belirgin kılacaktır.

2.1. Cehalet

Molla Sadrâ'nın dönemin sözde mutasavvıflarına yönelik eleştirilerden ilki cehalet konusundadır. “Bu zamanda kendilerini mürşit ve halife makamında konumlandıranların çoğu” der Sadrâ, “nefsin marifetinden ve onu istikamet üzere kemaline ulaştıracak yollardan habersiz olan cahil ve ahmak kimselerdir. Bunlara ilimle meşgul olmak zor geldiği için ilim ve marifete açılan kapılarını kapatarak ilmin vasıl olmada bir perde olduğunu sanırlar.”⁶² Oysa tasavvufî riyazete başlamadan önce kişinin bilgi bakımından donanımlı olması ve şer'î ibadetlere dair hükümleri bilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle marifet ve hakikat yoluna giren kişinin kırması gereken ilk put cehalettir. Aksi halde bu kişi hem sapar hem de sapıtır.⁶³ Bilinmesi gereken en önemli ilmin insanın kendi nefsinin tanıması olduğunu birçok

⁵⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 7-8.

⁶⁰ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye*, 14.

⁶¹ Molla Sadrâ, *Risâlê Sê Asl*, thk. Seyyid Hüseyin Nasr (Tahran: Danişgâh-ı Ulûm-ı Ma'kûl ve Menkûl-ı Tahran, 1340), 13, 27, 32.

⁶² Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye*, 39-40.

⁶³ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye*, 35.

eserinde ısrarla vurgulayan Sadrâ'ya göre insanın nefsi, hakikatin tecellisi için uygun bir ayna gibidir. Fakat cehalet, hakikatin insan nefsinde tecelli etmesine mani olarak insanı Hakk'tan ve hakikatten uzaklaştırır.⁶⁴ Bu nedenle nefsin rabbine karşı en büyük utancı, kendi özü, ait olduğu âlem, geldiği ve döneceği yer konusundaki bilgisizliğidir.⁶⁵

Sê Asl eserinde ise benzer şekilde insanın hakikatinden ibaret olan nefsin marifetine ilişkin cehaletini hakikate ulaşmanın önünde ilk engel olarak görür. Birçok insanın bu marifetten gafil olduğunu belirten Sadrâ, kelâm-ı kibarda meşhur olan “kendini bilen, Rabbini bilir” sözünden hareketle Rabbini bilmeyen kimsenin bitki ve hayvanlardan farksız olduğuna dikkat çeker.⁶⁶

Cehalet putunu henüz kırmayan kimselerin şeyh, sûfi, fakih ve hakîm gibi isimlerle nitelenmesinin doğru olmadığını söyleyen Sadrâ, şimdilerde bu isimlerin manasıyla zıt karakterli kimselere atfedildiğini söyler. “Bu zamanda sûfi, cemaat toplayan, yemekli toplantılar, süslü, danslı ve gösterili organizasyonlar tertipleyenlere denilir oldu”⁶⁷ derken aynı şekilde fakih ve hakîm isimlerinin de layık olmayan kimselere verildiğini söyleyen Sadrâ, tefakkuhtan uzaklaşan fıkıhçıları da benzer bir sebeple eleştirerek burada fıkıhın özünün tefakkuh, tasavvufun özünün ise irfan olduğuna dikkat çeker. Gerek bedensel ibadetlerde gerekse nefsanî riyazetlerde insanın nihaî gayesi marifet elde etmektir diyen Sadrâ'ya göre bu marifete dair cehalet kişiyi helake götürür.⁶⁸ Bu çerçevede Sadra “kendini bilme”yi marifetin özü olarak kabul etmektedir. Fakat ilâhî sıfatların tecelligâhı olan nefsini bilmek suretiyle ilâhî suretleri özünde bulma, Rabbini bilmenin de kaçınılmaz şartı olduğundan bu marifeti elde etme aynı zamanda nihaî gayedir. Diğer bir ifadeyle kendini/nefsini bilme ve kendinde O'nu bulma arif olmanın hem başı hem de sonudur. Dolayısıyla bu marifetten yoksun olduğu halde sûfilik iddiasında bulunan biri Sadrâ'ya göre hem kendisi sapmış hem de çevresindekileri saptırmıştır.

2.2. Aklî Çabadan Yoksunluk ve Taklitçilik

Sadrâ'nın dönemin sözde mutasavvıflarına yönelttiği diğer bir eleştiri aklî çabadan yoksunluk ve taklide dayalı inançlarıdır. *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye* eserinde son zamanlarda ilim ve amelde iflas eden bir cemaate dair izlenimlerini aktaran Sadrâ, bunların aklın temyiz gücünden yoksun oldukları için şeytanın vehimleri ve safsataklarını irfanî hakikatler ve keşfi bilgiler sandıklarını söyler. Bu kimseler, aklın nuruyla aydınlanmadıkları ve yakînden uzak bir bilgiyle hareket ettiklerinden nefislerinde ilme dayalı bir iç huzur, mebde' ve meâdın ahvaliyle ilgili imanî hakikatleri içeren irfanî ve zevkî bilgi/varlık mertebesi hâsıl olmaz. Kalp gözleri kör olan bu kimselerin

⁶⁴ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 16.

⁶⁵ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 29.

⁶⁶ Molla Sadrâ, *Risâlê Sê Asl*, 13. Sadrâ burada şu ayetlere atif yaparak kendini bilme ile Rabbini bilme arasındaki zorunlu bağa vurgu yapar: “Onlar Allah'ı unuttular, Allah da onlara kendilerini unutturdu!” el-Haşr 59/19, “Beni anın ki ben de sizi anayım” el-Bakara 2/152.

⁶⁷ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 54.

⁶⁸ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 67.

anlayışları kıt ve bakışları şaşkı olduğundan idrâkleri hayal âleminden öteye aklî âleme yükselemez.⁶⁹ Mutasavvıf geçinen bu kimseler, basiret ve nazar ehlini tanımadıkları, Allah'ın kendilerine bahşettiği şuur ve idrâk yetilerini âtil bıraktıkları ve akılları noksan olduğu halde başkalarını irşad ettiklerini iddia eder ve yol gösterici şeyhler olmak isterler. Oysa iddialarından çok uzakta bulunan bu aptallardan daha aptal olanlar ise bunlara uyan müritlerdir.⁷⁰ Bu sözde mutasavvıfların özellikle sahih tasavvufa verdiği zararın boyutları hakkındaki endişelerini şu dörtlükle ifade eder:

Kuyruksuz ve kulaksız budala eşeklerin elinden heyhat!
Ki tamamı şeyh kılıklılar, şeyh görünüşlüler
Cahil birine mürîd olurlar geçmeden iki veya üç gün
Din, akıl, basiret ve bilinçten yoksun⁷¹

Aklını kullanmamanın taklidî bir inanca ve irfanî derinlikten yoksunluğa sebep olduğuna işaret eden Sadrâ, sufi görünümlü tarikat ehlinin ve şeyhlik taslayanların başkalarından ezberleyip aktardıkları süslü sözler nedeniyle maymun ve papağan gibi taklit eden hayvanlara veya henüz aklî erginliğe erişemediklerinden yetişkinleri taklit eden çocuklara benzetir.⁷² Ona göre taklit kişiyle hakikat arasında bir perde ve engeldir. Dolayısıyla kırılması gereken bir puttur. Zira taklit, sorgulayarak değil ezbere dayalı bir inancın oluşmasına ve kişinin bir mezhep veya görüşe körü körüne bağlanmasına sebep olurken diğer görüşlere karşı ise taassupkâr bir tutum geliştirmesine yol açar.⁷³

Sadrâ'nın *Sê Asl* eserinde eleştirdiği tutumların başında gelen aklını kullanmama ve irfandan uzaklaşmanın bir neticesi olarak görülen taklitçilik, sadece mutasavvıf görünümlü kimselere özgü bir durum değil, aksine o dönemde bilhassa ilmî muhitte yaygın olan bir tutumdur. Nitekim söz konusu eserinde bu anlayışa sahip olan kelâmcıları da hedef alarak şöyle der:

Âlim görünen fakat akıl ve izandan uzaklaşan, hakikat ve kulluk yolundan sapan, mebd'e ve meâd inancından ayrılan, taklit yularını boynuna geçiren kimi kelâmcılar dervişleri kınamayı kendilerine şiar edinmişlerdir. Oysa bunların işi sürekli olarak peygamber ve velilerin yürüdüğü yol olan Allah'ın yolu, tevhid ve hikmet mektebini inkâr edip kötülerdir.⁷⁴

Bu ifadelerinde aklî derinlikten uzaklaşan kelâmcıların eleştirilerine maruz kalan "Hakk dervişlerini" savunduğu görülen Sadrâ'nın mutasavvıflara yönelik eleştirilerinde hedefinin muhakkik ve arif sûfiler dediği değil, aksine tasavvufun nazarî boyutundan bigâne olan sahte sûfiler ve tasavvufu irfandan uzaklaştıran mukallitler olduğu açık bir biçimde görülmektedir.

⁶⁹ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 4-8.

⁷⁰ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 94.

⁷¹ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 176; Türkçe çevirisi için bk. Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırarak*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020), 175.

⁷² Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 175.

⁷³ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 222; a. mlf., *Risâlê Sê Asl*, 99.

⁷⁴ Molla Sadrâ, *Risâlê Sê Asl*, 5-6.

2.3. Süslü Şathiyelerle İltifat Elde Etme

Sadrâ'nın dönemin sözde mutasavvıflarına yönelttiği diğer bir eleştiri ise süslü sözler ve şathiyâta ilgilidir. Bazı mutasavvıfların uykularında hayalî olarak gördükleri karmaşık suretleri ve allı pullu sözleri müşahede ve mükâşefe olarak adlandırdıklarını belirten Sadrâ'ya göre bunlar aslında şeytanî vehimler, bozuk düşler ve manasız sözlerden ibarettir. Ona göre nefiste bu gibi ilmî hakikatlerin tecelli edebilmesi için nefsin kirlerden arınmış olması ve hayalî yetinin şeytanî vehimlerden etkilenmemesi gerekir.⁷⁵ “Bu dönemde şathiyelere başvuranlar Allah'la aralarında perdenin kalktığını ve O'nunla birleşerek bir aydınlanma yaşadıklarını söylüyor” diyen Sadrâ bu gibi sözlerin onlara tâbi olan cahil ve ahmaklara hoş geldiğini, fakat bu sözlerin ateşin bedene verdiği zarardan daha fazla zarar verdiğini belirtir. Sadrâ'ya göre halk arasında şathiyelerle amel edenlerin Hallâc-ı Mansûr'un “Ben Hakk'ım, ya da Bâyezîd-i Bistâmî'nin “Münezzehim, Münezzehim, şanıım ne yücedir” sözünü referans gösteriyorlar, oysa bu sözlerin onlardan işitildiği sabit değildir.⁷⁶ Şayet bu sözleri söylemiş olsalar bile onların kast ettiği manada söylemiş olamazlar.⁷⁷

Sadrâ, bu zamanda mutasavvıf görünenlerin halk arasında ilgi çekmek maksadıyla süslü şiirler ve şathiyeler dizdiklerinden yakınırken bu sözlerin [maddî] aşkla ilgili ve sevgilinin cemalini anlatan şiirler olduğunu, meclislerinde bulunanların ise kalpleri şehvanî arzularla tutuşan sefih ve boş kimselerle dolu olduğunu ifade eder.⁷⁸ Sadrâ'nın burada kınadığı asıl konu, bu şathiyeleri dile getirenlerin samimiyetten uzak oluşlarıdır. Bu kimseler, şeyhlerin giysilerini giyip halvete girmekle kendilerini kerâmet sahibi gösterir, meclislerinde bulunan kıt akıllı müritler ise onlara inanır. Oysa asıl maksatları süslü sözlerle halk nezdinde makam sahibi olmaktır.⁷⁹ “Hikmet gelin gibidir, yalnız kalmak ister”⁸⁰ diyen Sadrâ'ya göre gerçek bir sûfi kendini aşikâr etmemeli ve toplum içinde kendi ahvalini gizli tutmalıdır. Bu nedenle, insanların iltifatını celp etmek için yaptıklarını ifşa eden kimseleri noksan akıllı, ahmak ve arzularının esiri olarak görür. “Parmakların işaretinden güvende olan cahil kişiye ne mutlu! Dünyevî hedeflerinin gerçekleşmesine aracı olsun diye mabetlerde oturanlara yazıklar olsun” diyerek tasavvuf ehlinin gözlerden ırak bakışlara karşı perdeli

⁷⁵ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 27, 39.

⁷⁶ Tasavvufta şathiyeye, sûfinin taammüden başvurduğu bir durum olmaktan ziyade sekr, vecd, cezbe, istiğrak ve fenâ gibi kendini kontrol edemediği hallerde manevî sarhoşluğun etkisiyle serdettiği sözlerdir. Tıpkı yatağı dar olan bir ırmağın sel ile kenarlarına taşması gibi böyle durumlarda sûfinin kalbinden diline taşan sözler olarak bilinen bu şathiyeler elbette Sadrâ tarafından da inkâr edilmeyen hakikatlerdir. Fakat Sadrâ, burada Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfilere taklit ederek söyledikleri süslü ve anlamsız sözleri şathiyeye zanneden sahte şeyhlere karşı bir ikazda bulunmaktadır. Nitekim tasavvufta, genelde hakikat ehlinin hataları olarak görülen şathiyeler mâzur görülmele beraber bunların hikâye edilmemesi, yayılmaması ve örnek gösterilmemesi tavsiye edilmiştir. Bk. Süleyman Uluğ, “Şathiyeye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2010), 38/370.

⁷⁷ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 47-48.

⁷⁸ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 45.

⁷⁹ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 15.

⁸⁰ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 53.

olması gerektiğini ifade eder.⁸¹ Sadrâ'nın bu konudaki eleştirilerinin halk içinde muteber olmaya çalışan mutasavvıf kılıklı kimselere yönelik olduğu görülmektedir. Zira ona göre zühd ehli olan gerçek sûfinin kalabalık meclislerden kaçması, ihlas ve samimiyetini ancak yakınlaşmaya çalıştığı Rabbine göstermesi gerekir.

2.4. Şeriatın Zahirî Lafızlarına Göre Hüküm Verme

Molla Sadrâ'nın dönemin sözde mutasavvıflarına yönelttiği bir başka eleştiri ise şeriatın zahirî ifadelerine göre hüküm vermeleri ve batınî hakikatleri idrak edememeleridir. Sadrâ'ya göre eşyanın hakikatine dair ilmin incelikleri vardır. Bu ilmin inceliklerine nüfuz edebilmek için nefsin temiz, aklın selim olması ve kalp gözünün açılması gerekir. Bu nedenle filozof ve sûflerin, marifete talip olan öğrenci ve müritlerine nefislerini riyazetle terbiye etmelerini, akıllarını hikmetle eğitip güzelleştirmelerini şart koşarlar. “Bu dönemde batınî hakikatleri idrak etmekten yoksun kimseler başkalarını irşat etmeye çalışıyorlar” diyen Sadrâ, oysa bu kimselerin nefislerine zulmettiklerini ve kendilerine tâbi olanları da saptırdıklarını söyler.⁸²

Şeriatın zahiri ile batını arasındaki münasebetin sahih kurulması gerektiğini söyleyen Sadrâ'ya göre zahirinden maksat insanın zahirî yönünü ibadet ve amellerle ıslah etmek iken şeriatın batınından maksat ise insanın nefsinin ıslah etmek, iç dünyasını güzelleştirmek ve aklî yetisini güçlendirerek bozuk inançlardan temizlemektir. Bu anlamda şeriatın zahiri ile batını arasında bir gaye birliği olduğuna dikkat çeken Sadrâ şeriat, tarikat ve hakikatin ortak gayesinin insanları Allah'a yaklaştırmak olduğunu belirtir.⁸³ Bununla birlikte her birinin ayrı bir yol olduğunu belirten Sadrâ'ya göre muhakkiklerin ilmi, şeriatın zahirî ibarelerinin dar kalıpları içerisinde değerlendirilemez. Zira Hz. Peygamber'den nakledilen “kader Allah'ın sırrıdır, onu ifşa etmeyin”⁸⁴ hadisinin de işaret ettiği üzere herkese ifşa edilmemesi gereken kimi sırlı hakikatler vardır. Ayrıca arifin tahkikinde şüphe duymadığı nice ilimler vardır ki insanlara onları açıklamak haramdır. Böyle kişilerle oturmak ve ona mürit olmak kalp için ölüm, din için ifsat edicidir.⁸⁵

Sê Asl eserinde ise Sadrâ, sahip oldukları sınırlı bilgilerle dinin özünü idrak edemeyen ve dini sadece kabuğundan ibaret gören zahir ulemayı hedef almaktadır. Bunların sadece aklî bilimlerden yoksun olmadıklarını aynı zamanda naklî ilimlerde de sathî bilgilere sahip olduklarını, ama buna rağmen kendilerini kâmil âlimlerden görerek arifler ve keşf ehline düşmanlık ettiklerini söylemektedir.⁸⁶ Aynı eserin baş-

⁸¹ Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırmak*, 176.

⁸² Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 51, 94.

⁸³ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 153.

⁸⁴ İbn Sînâ'nın *Fi sirri'l-kader* adlı risalesinde ve Sührevardî el-maktûlün *Sefir-i Simûrg* adlı sembolik hikâyesinde de zikredilerek Hz. Peygamber'e atfedilen bu söz, literatürde Hz. Ali'ye de atfedilmektedir. Bk. Alâuddin Aliyyü'l-Müttakî İbn-i Hüsâmeddin el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/1/621; George F. Hourani, “İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi”, çev. Aydın Özdemir, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 172.

⁸⁵ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 34.

⁸⁶ Molla Sadrâ, *Risâlê Sê Asl*, 23-24, 52-53.

ka bir yerinde ise dinin kabuğuyla ilgilenen zahirî ulemaya karşı arifleri ve hak yolunun saliklerini savunarak şöyle savunmaktadır:

O halde ey Allah yolunun dostuna düşman ve ey ihlasla yürüyen salikleri inkâr eden bil ki! Senin ve senin gibi riya ile ikiyezülülükle davranan dünya ehlinin filozofları kınamasının, sûfleri inkâr etmesinin, arınmış kardeşlere düşmanlık etmesinin ve onları dışlamalarının en büyük sebebi dünya sevgisidir.⁸⁷

Görüldüğü üzere Sadrâ şeriatın zahiri ile batını arasında nihaî gaye bakımından fark görmemekle beraber zahirî bir bakışla tasavvufun irfanî derinliğinin idrak edilemeyeceğini, diğer bir ifadeyle tasavvufa şeriatın şeffaf gömleğini giydirmeye çalışarak onu değerlendirmenin doğru olmadığına dikkat çekmektedir.

Sadrâ'nın iki eserini merkeze alarak ele aldığımız eleştirileri bir bütün olarak incelediğinde asıl hedefinin yaşadığı dönemde özünden uzaklaşan ve birtakım zahirî ritüellerden ibaret sanılan tasavvuf anlayışını mahkûm etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle bir yandan bu anlayışa sarılan mutasavvıf kılıklı kimseleri eleştirirken öte yandan gerçek sûfi olarak gördüğü muhakkik arifleri ve mezkûr putları edinmeyen dervişleri övmekte ve onlara yönelik saldırılara karşı durmaktadır. Nitekim *Sê Asl* eserinde Sadrâ "Ey azizler, Allah'a yemin olsun ki dervişlere düşmanlık ve gönül ehline muhalefet gönlü taş kılarken onları sevmek ve onlara tabi olmak ise taşı gönül eyler"⁸⁸ diyerek bu konudaki düşüncelerini çarpıcı ve veciz bir biçimde ifade etmektedir.

Sonuç

İslâm düşüncesinin farklı yönelimleri arasında önemli terkiplerin tesis edildiği bir dönemde yaşayan Molla Sadrâ'nın düşünce sistemi, İslâm düşüncesinin varlığa bütüncül bakışını yakalamaya çalışan başarılı sentezlerden biridir. Sadrâ'nın senteze dayalı felsefi sisteminin en önemli bileşenlerinden biri tasavvuftur. Sadrâ'nın tasavvuf anlayışında başta Ekberî geleneğin varlık anlayışı olmak üzere klasik İslam filozoflarının Yeni Eflatuncu düşünceleri ve Sühreverdi'nin İşrâkî öğretilerinin etkisi açıkça görülmektedir. Bu öğretilerin uyumlu bir biçimde mezcedilmesiyle tesis edilen felsefi sistemin gerek ontolojisinde gerekse epistemolojisinde tasavvuf, ayırt edici bir vasıf olarak göze çarpmaktadır. Bilhassa İbnü'l-Arabî'nin vahdetü'l-vücûd anlayışının, Sadrâ'nın tasavvuf anlayışının arka planında en önemli etkiye sahip olduğu söylenebilir. Sadrâ'nın varlık eksenli felsefesinin temel ilkeleri olan *asaletü'l-vücûd*, *teşhikü'l-vücûd* ve *hareketü'l-cevherî* öğretileriyle İbnü'l-Arabî'nin nazarî tasavvuf anlayışı arasındaki bağ daha derin ve bağımsız bir araştırmayı hak edecek kadar kuvvetlidir. Bununla beraber bilgi dâhil her şeyi varlığın bir modalitesi olarak gören Sadrâ'nın varlığı bütüncül ele alan bakışıyla birlikte nazarî tasavvufun gerek içerik gerekse metod bakımından yeni bir boyut kazanarak derinlik kazandığı belirtilmelidir.

Sadrâ'nın tasavvuf anlayışında öne çıkan temel ilkelerden biri hakikatin/varlığın sadece aklın kavrayabileceği bir kavram olmadığı ve dolayısıyla hakikat yolculuğun-

⁸⁷ Molla Sadrâ, *Risale Sê Asl*, 9-10.

⁸⁸ Molla Sadrâ, *Risale Sê Asl*, 93.

da akıl ile kalbin birlikte yol almasının gerektiğidir. Nitekim Sadrâ'nın ele aldığı meselelerde sadece nazarî/bahsî yöntemle kifayet etmeyerek kalbî sezgiye ve irfanî keşfe de başvurması, hatta bunlara aklî delillerden daha çok epistemolojik değer atfetmesi düşünce siteminde tasavvufun mümtaz bir yere sahip olduğunu izhar etmektedir. Sadrâ'nın tasavvuf anlayışında şayan-ı dikkat olan bir diğer husus ise burhanın keşf ve şuhûdla mütenakız olmadığı ve bahsî hikmetin zevkî hikmet için zorunlu bir öncül olduğudur. Tevarüs ettiği engin düşünce mirasına bu açıdan yaklaşılarak tasavvuf ile felsefe arasında mazbut ve derin bir bağ kuran Sadrâ'nın tasavvuf yorumunu “felsefî irfan” olarak nitelendirmek mümkündür.

Sadrâ, tasavvufu kendi sisteminin en önemli sacayaklarından biri olarak kabul etmekle birlikte kendi döneminde tasavvuf geleneği içerisinde zuhur eden kimi tutum ve görüşleri eleştirmekten geri durmamıştır. Fakat dönemin sözde mutasavvıflarına yönelik eleştirilerinde tasavvufî öğretileri ve geleneğini topyekûn bir eleştiriye tabi tutmadığı, aksine maksadının tasavvufu nazarî boyutundan ve irfanî derinliğinden uzaklaştıran anlayışın tehlikesine karşı uyararak olduğu açıktır. Nitekim bu maksadını *Kesrû'l-esnâmî'l-cahiliyye*'nin sonunda ifade eden Sadrâ, eleştirilerinde belirli bir şahıs veya şahısları kınama amacını gütmeyeceğini, aksine maksadının hak yolunun salıklarını zamanın sapkın eğilimlerine karşı uyararak ve mürsid-i kâmil ile ikiyüzlü ve cahil kimseyi ayırt etmelerine yardımcı olmak olduğunu ifade eder.⁸⁹ Sadrâ, kendi döneminde artan cehalet, aklî ve nazarî araştırmalardan yoksunluk, meclislerde söylenen süslü söz ve şatihyelerle insanlar nezdinde makam elde etme arzusu ve şeriatın zahirine göre hüküm verme gibi tutum ve davranışların arttığına dikkat çekmektedir. O, bu tür eğilimleri birer cehalet putu olarak değerlendirmekte ve insan ile hakikat arasındaki perdeyi kalınlaştıran ve derhal bertaraf edilmesi gereken birer mania olarak kabul etmektedir.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. “el-Esfârü'l-erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/374-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Açıkgenç, Alparslan. “İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzî)”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/299-318. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Arjomand, Saïd Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Arnaldes, Roger. “İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”. *İslâm Felsefesi Üzerine*. ed. Ahmet Arslan. İstanbul: Vadi Yayınları, 1999.
- Aydın, Salih. *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Arslan. İnsan Yayınları, 6. Basım, 2010.
- Debâşî, Hamid. “Mîr Dâmâd ve 'İsfahan Okulu'nun Kurluşu”. çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. 2/253-292. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.

⁸⁹ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnâmî'l-câhiliyye*, 217-218.

- Doktor Cihangirî. "Mukaddime". *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye (Molla Sadrâ)*. ed. Molla Sadrâ. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i Sadrâ, 1381.
- Ernst, Carl W. "Sufism and Philosophy in Mulla Sadra". *World Congress on The Philosophy of Mulla Sadra (Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ)*. C. 1. Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1999.
- Fazlurrahman. *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany: State University of New York, 1975.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği: Tarih, Teori ve Problemler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Hindî, Alâuddin Aliyyü'l-Müttakî İbn-i Hüsâmeddin el-. *Kenzü'l-Ummâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Hourani, George F. "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi". çev. Aydın Özdemir. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 169-189. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344450>
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Hamza Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kaya, M. Cüneyt. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. İsam Yayınları, 2017.
- Molla Sadrâ. *Cahiliye Putlarını Kırma*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfârî'l-Akliyyeti'l-erba'a (Esfâr)*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabi, 1981.
- Molla Sadrâ. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1362.
- Molla Sadrâ. *el-Meşâir*. ed. Henry Corbin. Tahran: Kitabnâme-i Tahirî, 1363.
- Molla Sadrâ. *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye fi Esrari'l-Ulûmi'l-Kemaliyye*. Tahran: *Bunyad-ı Hikmet-i Sadra, 1. Basım*, 1387.
- Molla Sadrâ. "el-Varîdatu'l-kalbiyye fi ma'rifeti'r-rubûbiyye". *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'*. Tahran: Mektebetü'n-Nûr, 1302.
- Molla Sadrâ. *Esrâru'l-Âyât*. ed. Muhammed Hâcevî. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-ı İran, 1360.
- Molla Sadrâ. *İkâzü'n-nâimîn*. Tahran: SIPRIN, 1384.
- Molla Sadrâ. "İksirü'l-arifîn". *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'*. Tahran: Mektebetü'n-Nûr, 1302.
- Molla Sadrâ. *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye fi zemmi'l-mutasavvıfîn*. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i Sadrâ, 1381.
- Molla Sadrâ. *Risale Sê Asl*. thk. Seyyid Hüseyin Nasr. Tahran: Danişgâh-ı Ulûm-ı Ma'kûl ve Menkûl-ı Tahran, 1340.
- Molla Sadrâ. "Risaletu fi'l-kaza ve'l-kader". *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'*. Tahran: Mektebetü'n-Nûr, 1302.
- Molla Sadrâ. *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*. thk. S. Celâleddin Aştıyânî. Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360.
- Molla Sadrâ. *Tefsirü'l-Kurani'l-Kerîm*. Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1366.
- Molla Sadrâ. *Zâdü'l-müsafir*. Kum: Defter-i Tebliğat-ı İslâmî, 2003.
- Mutahharî, Murtaza. *Hademât-ı Mütekâbil-ı İslâm ve İran*. Tahran: İntişârât-ı Sadra, 1374.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Öçal, Şamil. *İslam Düşüncesinde Kelam Hikmet ve İrfan İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Şathiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/370-371. TDV Yayınları, 2010.

- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. 37-91. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Yezdî, Mehdî Hâirî. "Der Âmedî bê Kitâb-ı Esfâr". *İrannâme* 8/1 (1990), 48-57.
- Yiğit, Fevzi. *Hikmet ve İllet: Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (15 Haziran 2020), 57-80.
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.711785>
- Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin. *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*. çev. Nurcan Altun. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2015.