



Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar Ve Misâl Âlemi'nin İspatı

*Some Objections and Proof to the Existence of the
'Âlam al-Mithâl*

Dr. Öğr. Üyesi

Muhammed BEDİRHAN



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0003-0834-8733

muhammedbedirhan@yahoo.com

Atıf / Cite as

Bedirhan, Muhammed. "Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar Ve Misâl Âlemi'nin İspatı". *Sufiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 1-38.

Öz

Misâl Âlemi doktrini, İslâm dünyasının önde gelen filozof ve sûfileri arasında uzun zamandır tartışma konusudur. Tasavvufî İrfân geleneği ve İshrâkî ve Mûteâlî Hikmet okulları, bu doktrini varlık ve bilgi anlayışlarının kurucu unsurları ve merkezî bileşenlerinden biri kabul ederken Meşşâî geleneğe yakın İbn Sinâ, Mîr Dâmâd, Abdürrezzâk-ı Lâhîcî gibi filozoflar ve Teftâzânî gibi bazı kelâm âlimleri bu doktrini çeşitli açılardan eleştirerek reddetmişlerdir. Bu nedenle doktrini kabul eden entelektüel geleneklerin önemli meselelerinden biri Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtlanması ve doktrine yöneltilen itirazlardaki sorunların çözümlenmesidir. Bu yüzden başta Şeyh-i İshrâk Sühreverdî, Şehrezûrî, Molla Fenârî, Molla Sadrâ, İşkeverî gibi filozof ve sûfiler olmak üzere doktrini kabul eden düşünürler bu âlemin varlığını ispata dâir bazı akli, nakli ve keşfi kanıtlar ortaya koymuş ve itirazlarda ileri sürülen müşküllerini gidermeye çalışmışlardır. Bu makale çerçevesinde Misâl Âlemi'nin reddi ve ispatı etrafında oluşan bu tartışmalar ve polemikler incelenecek ve reddedenlerin kanıtları ile kabul edenlerin kanıtları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Misâl Âlemi, Hayal, Hayalin Tecerrüdü, Müsül-i Muallaka, Varlık Mertebeleri

Abstract

The doctrine of 'Âlam al-Mithâl (imaginary world) has long been a subject of debate between the leading philosophers and Sufis of the Islamic world. While the Sufî tradition, the Ishrâqî and al-Hikmah al-Muta'âliyah schools have considered this doctrine as one of the principal elements and central components of their ontology and epistemology, philosophers who are close to the Peripatetic tradition, such as Ibn Sinâ, Mîr Dâmâd and 'Abd al-Razzâq Lahijî, together with certain theologians such as Al-Taftâzânî have criticized this doctrine from various aspects and rejected it. For this reason, one of the most important issues of the intellectual traditions that accepted the doctrine is to prove the existence of 'âlam al-mithâl and to solve the problems objections to the doctrine. For this reason, philosophers and Sufis who accepted the doctrine, such as Shaikh al-'Ishraq Suhrawardî, Shahrâzûrî, Molla Fanârî, Molla Sadrâ and al-Ishkavarî, put forward rational (*aqhî*), textual/scriptural (*naqli*) and unweiling (*kashfî*) proofs in order to prove the existence of this realm and tried to eliminate the difficulties put forward in the objections. In this article, the debates and polemics around 'âlam al-mithâl will be examined and the evidences of those who reject and accept this doctrine will be evaluated.

Key Words: 'Âlam al-Mithâl, Imagination, Abstraction of Imagination, Muthul al-Mual-laqa, Ontological Levels of Existence

Giriş

Misâl Âlemi doktrini Tasavvufî İrfân geleneğinin¹ ve İshrâk ve Hikmet-i Müteâliye felsefe okullarının varlık ve bilgi anlayışlarının esasını teşkil eden önemli öğretilerden biridir. Bunun nedeni Misâl Âlemi'nin çok-fonksiyonlu yapısında gizlidir. Her üç okulun ve daha sonra bunlardan ilham alarak kendi dünya görüşlerine doktrini eklemleyen diğer dînî ve felsefî düşünce gruplarının sistemlerinde bazı temel sorunlar ve ana ilkeler Misâl Âlemi ile çözüme kavuşmakta ve anlam kazanmaktadır. Söz gelimi bu geleneklerin neredeyse bütün sistemlerinin üzerine kurulu olduğu ortak epistemolojik ilkesi olan keşfin gerçekleşmesi Misâl Âlemi'nin varlığına bağlıdır. Bu yüzden keşfin bu üç geleneğin din ve dünya anlayışları açısından kurucu bileşen olmasına dikkat çekmek bile gereksizdir. Dolayısıyla Misâl Âlemi ve ona dâir her türlü kavram ve problem İrfân, İshrâk ve Hikmet-i Müteâliye mektepleri için büyük önemi hâizdir.

Öte yandan keşfi bir epistemik ilke olarak benimsemeyen ve dünya görüşlerini bu ana temel üzerine inşa etmeyen diğer bazı dînî ve felsefî düşünce gelenekleri Misâl Âlemi doktrinine kendi yöntemleri cihetinden çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu eleştirilerin başını özellikle Meşşâî geleneğe mensup İbn Sînâ (öl. 428/1037), Mîr Dâmâd (öl. 1041/1631), Abdürrezzâk-ı Lâhîcî (öl. 1072/1661 [?]) gibi filozoflar ile Teftâzânî (öl. 792/1390) gibi bazı kelâm âlimleri çekmektedir. Onların doktrine yönelik eleştiri ve itirazlarının genel çerçevesini yarı soyutlukla soyut bir cevherin ve bu cevheri ihtivâ eden ve onun yarı soyutluğuna imkân tanıyan ontolojik bir varlık katmanının hariçte bir gerçeklik taşıyamayacağı iddiası oluşturur. Yani maddenin kendisinden ve değişim, zamansallık, hacim, cisimlik, hareket, konum ve hayyiz gibi özelliklerinden bağımsız, kuvveden fiile çıkmayan ama şekil, en, boy, derinlik gibi maddeye ait özellikleri de kabul edebilen cevherler ve bunların içinde bulunduğu bir varlık katmanı yoktur. Bu bağlamda bir şey yarı-soyutluk diye tanımlanan bir soyutluk türü ile soyut olamaz. Madde ile sûreti birbirinden ayırştırmak imkânsızdır. Bir şey ya Tanrı, Akıllar, Melekler, Nefs ve ruhlar gibi ya tam soyuttur veya madde ve cisimler âlemindeki varlıklarda olduğu gibi tam somuttur.

Misâl Âlemi doktrinine yönelik bu itirazlara karşın Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtlanması ve doktrine yöneltilen itirazlardaki sorunların

¹ Tasavvufî İrfân geleneği ile özellikle tasavvufî tecrübeye dayalı dünya görüşünü oluşturan teorik konulara yoğunlaşan sûfiler ve bunların mükteşebâtına işaret ediyoruz.

çözümlemesi doktrini kabul eden entelektüel geleneklerin önemli meselelerinden biri hâline gelmiştir. Bu yüzden başta Şeyh-i İshrâk Sühreverdî (öl. 587/1191), Şehrezûrî (öl. 687/1288'den sonra), Molla Fenârî (öl. 834/1431), Molla Sadrâ (öl. 1050/1641), İškeverî (öl. 1095/1684'ten önce) gibi filozof ve sûfîler olmak üzere doktrini kabul eden düşünürler bu âlemin varlığını ispata dâir aklî, naklî ve keşfi kanıtlar ortaya koymuş ve itirazlarda ileri sürülen müşkülleri gidermeye çalışmışlardır.

Bu makale çerçevesinde Misâl Âlemi'nin reddi ve ispatı etrafında oluşan bu tartışmalar ve polemikler incelenecek ve ret ve kabul edenlerin kanıtları değerlendirilecektir. Makale iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Misâl Âlemi'ne yöneltilen itirazlar ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Misâl Âlemi'nin varlığını kabul edenlerin konuya dâir ileri sürdükleri kanıtlar incelenmiştir.

1. Misâl Âlemi'nin Varlığına Yöneltilen Eleştiriler

Misâl Âlemi anlayışı bütün Müslüman entelektüellerin kabulüne mazhar olan bir doktrin değildir. Zirâ bu anlayış birçok kelâmcı ve Meşşâî geleneğe mensup filozof tarafından üzerine büyük iddialar bina edilen zayıf bir teori olarak görülmüş, şüpheyle karşılanmış ve hatta aşağıda ele alınacağı üzere yokluğuna kanıtlar getirilmiştir.² Bu yüzden Misâl Âlemi anlayışı muhakkik kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar ile İshrâkîler ve Tasavvufî İrfân gelenekleri arasında bir tür polemik konusu olmuştur.

Kuşkusuz Misâl Âlemi'ne yönelik polemiklerin arka planında tarafların bağlı oldukları dünya görüşlerinin etkisi vardır. Bu bağlamda tartışma ve polemiklerin çoğunlukla ontoloji, ruh teorisi ve epistemolojilerdeki farklı ana anlatılar çerçevesinde yapıldığını söylemek mümkündür. Nitekim hilomorfist fizik ve sudûrcu kozmolojiyi benimseyen Meşşâîlik veya atomcu fizik ve yoktan yaratmacı kozmolojiyi kabul eden Kelâm geleneği, tümeler teorisi bakımından ve soyut varlık mertebeleri ile somut maddî varlık mertebeleri arasındaki ilişkinin açıklanmasındaki aracılık teorileri bakımından Misâl Âlemi anlayışını benimseyen İshrâkîler ve Ehl-i İrfân'dan oldukça farklı bir ontolojiye sahiptirler. Yine iç duyuların varlığı ya da mâhiyeti ve nefsin tecerrüdünün türleri ile ilgili hem

² Sadeddin Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: *Âlemu'l-kütüb*, 1989), 3/373.

Meşşâî gelenekle Kelâm geleneği arasında farklılık vardır hem de İşrâkî ve İrfânî geleneğin bu konuda bu iki grupla arasında farklılık söz konusudur. Kelâm geleneği iç duyuların varlığını bütünüyle reddederek Meşşâîlerden ayırırken İşrâkî ve İrfânî gelenekler bu hususta iç duyulardan hayal gücünün cismânî olduğu ve bu bağlamda nefsin yalnızca akli açıdan tecerrüd edebileceği kabulüne karşı çıkararak konuya taraf olmaktadır. Öte yandan nefis teorisindeki bu tartışmalar mevrîd-i ilim alt anlatılarında da karşımıza çıkarak yine Misâl Âlemi bağlamında epistemolojik ayrışmaya yol açmaktadır. İşte bu teorik arka plan bu gelenekler arasında Misâl Âlemi'nin kabulü hakkında polemiklerin çıkmasını sağlayan temel etkidir.

Misâl Âlemi'nin var olmadığı yönündeki iddialar iki ana sav etrafında şekillenir. Bunların ilkinde hayal gücünün doğasıyla ilişkili savlar yer alır. Bu bağlamda Misâl Âlemi teorisinin temeli sayılan ve Misâl Âlemi'nin insan dünyasındaki karşılığına denk düşen Muttasıl Hayal ya da Mukayyed Misâl Âlemi anlayışı geçersiz kılınmaya çalışılır. Bunun için hayvânî nefsin hayal gücünün maddî bir şey olduğu ve onun ortak duyu ya da hiss-i müşterek diye bilinen fantazyanın sûretler deposu olmak dışında bir işlevinin bulunmadığı iddia edilir. İkinci ana savda ise kozmik anlamda hayal olan Misâl Âlemi yani Mutlak Misâl ve Munfasıl Hayal'in neden dış dünyada bir gerçeklik taşınamaması gerektiği konusunda çeşitli iddialar ileri sürülür. Böylece Misâl Âlemi'nin ne antropolojik düzeyde ne de kozmolojik düzeyde bir gerçeklik taşıdığı kanıtlanmak istenir. Misâl'e yöneltilen bu itirazların dil ve yöntemi bütünüyle rasyoneldir. Çünkü onlara göre bu hususta hiçbir akli kanıt yoktur. Ehl-i İrfân ve İşrâkiyyûn bu hususta sadece keşf iddiasına dayanmaktadır.³

Misâl Âlemi'nin var olmadığını iddia edenler arasında İbn Sînâ, Teftâzânî⁴, Mîr Dâmâd, Findiriskî (öl. 1050/1640-41), Abdürrezzâk-ı Lâhîcî'nin isimleri⁵ ön plana çıkar.⁶

³ Abdürrezzâk-ı Lâhîcî, *Gevher-i Murâd* (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1372), 603.

⁴ Teftâzânî Misâl Âlemi'ni inkâr eden kelâmcılar arasında yer alır. Bununla beraber o, inkârını herhangi bir gerekçeye dayandırmaz. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/373.

⁵ Mîr Dâmâd'ın Misâl Âlemi'ne yönelik görüşlerinin etrafı bir incelemesi için bk. Sohrâb Hakikat, "Âlem-i Misâl ez Manzar-ı Mîr Dâmâd", *The Journal of Philosophical-Theological Reserch (JPTR)* (Yaz 2018), 163-186; ayrıca Findiriskî ve Lâhîcî'nin Misâl Âlemi hakkındaki görüşleri hakkında bk. Abdürrezzâk Cemâlîzâde, "Der Âmedî ber Âlem-i Misâl yâ Suver-i Muallaka", *The Reserch Quarterly of Islamic Science* 20 (Autumn 2011), 1-18.

⁶ Bununla beraber bu konudaki itirazları en derli toplu şekilde derleyen kişi Misâl Âlemi'nin varlığını ispata dair eserin sahibi olan ve Molla Fenârî'nin konuya dair görüşlerine de kaynaklık

1.1. Misâl-i Mukayyed ya da Hayal-i Muttasıl'ın Varlığına Yöneltilen İtirazlar

Mutlak Misâl ya da Munfasıl Hayal diye adlandırılan ontolojik bir mertebenin bulunmadığını kanıtlamak, öncelikle onu idrâk ettiği ileri sürülen idrâk gücünün maddî oluşunu kanıtlamaktan geçmektedir. Bu nedenle doktrini kabul etmeyenler insanın Misâl Âlemi ile ilişkisini temin eden gücün yani Muttasıl Hayal Âlemi'ni meydana getiren hayal gücünün soyut olmadığını, aksine maddî olduğunu kanıtlama yoluna gitmişlerdir. Bu şekilde hayal gücü soyut olmaktan çıkarılacak ve sadece maddî şeyleri idraki kâbil bir güç durumuna indirgenecek ve onun metafizik âlemi idrake yetenekli bir duyu olmadığı savunulacaktır. Bu durum aynı zamanda hayal gücünün İshrâk ve İrfân geleneklerinde gördüğümüz aktif imajinasyon özelliğini de olumsuzlar ve onu yalnızca hiss-i müşterekin dış duylardan aldığı sûretlerin kendisinde muhafaza edildiği bir depo olarak görülmesi sonucunu doğurur.

Muttasıl Hayal Âlemi'nin reddinin ana teması olan hayal gücünün soyut olmadığı hakkındaki kanıtlar iki ana argüman etrafında teşekkül eder. Bunların ilki hayal gücünün kendisinin bizâtihî maddî ve cismânî oluşu, ikincisi ise bu güç tarafından algılanan sûretlerin cismânî ve maddî oluşudur. Şimdi bu argümanları tek tek ele alalım.

1. Argüman: Hayal gücünün kendisi cismânîdir.

Hayalin soyutlanmasını kabul etmeyenlerin ilk argümanı bu gücün bizâtihî cismânî oluşu ve beyinde bir konumunun bulunmasıdır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre hayal gücü hayvanî nefse ait bir güç olup maddîdir ve bedendeki yeri de beynin ön boşluğudur. Görevi beş duyunun maddî dünyadan elde ettiği ve ortak duyuya akan cüz'î verilerin sûretlerini saklamak ve bunları vehim gücünün mütehayyile olarak da adlandırılan güçte çeşitli şekillerde tasavvur edebilmesi için bir veri bankası oluşturmaktır. İbn Sînâ hayalin dış duylarla algılanan maddesel sûretleri saklamanın yanı sıra tefekkür ve tahayyül güçlerinde birleştirilip ayrıştırılan zihnî sûretleri de sakladığını kabul eder. Dolayısıyla o nefsin hem dış hem iç idrak güçlerinden gelen sûretlerin şekillerini kaydeden depodur. Şu kadarı var ki, bu depoda saklanan zihnî sûretler dış dünyada bir karşılığı

eden Selminî'dir (14. yüzyıl(?)). Burada ele alınan itirazların büyük çoğunluğu onun eserinde yer alan ve genelde İbn Sînâ'nın yöntemine uygun şekilde tanzim edilen itirazlardır.

bulunmayan şeyler olsalar bile yine dış dünyadan elde edilmiş maddî ve cismânî sûretlerden terkip edilen sûretlerdirler.⁷ Hayal bütün bu özellikleri dolayısıyla bedenle kâim, bedenin ölümüyle varlığı son bulan, bu yüzden de maddeden tecerrüd edip birtakım soyut cüz'î anlamları idrâk etmesi imkânsız olan bir güç kabul edilmiştir.⁸

2. Argüman: Hayal gücünün idrâk ettiği sûretler konumlu ve mekânlı oldukları için cismânîdirler.

Hayalin soyut bir güç olmadığı kanıtlanırken ileri sürülen ikinci argüman hayal tarafından idrâk edilen sûretlerin soyut olmamasıdır. Bu bağlamda bunu savunanlara göre hayalin idrak ettiği sûretler maddeden soyut sûretler değildirler. Çünkü hayal tarafından algılanan sûretlerin mutlaka bir konum ve mekân bağı söz konusudur. Konum ve mekân-sallık ise cisme ait özellikler olup soyutlukla çelişir. Bu yüzden hayalin algıladığı sûretlerin maddesel şeyler olmaları gerekir. Dolayısıyla hayalin maddesel olduğunu iddia edenler hayalin maddî olduğunu kanıtlamak için hayalî sûretlerin maddîliğini kanıtlamaya yönelmişlerdir. Hayalî sûretlerdeki konumsallık ve mekân bağlantısı da bu kanıtların ana temasını oluşturmaktadır.

Hayalî sûretlerin cismânîliği konusundaki kanıtlarda öncelikle bu sûretlerdeki konumsallık ve mekânlılığının göstergelerine dikkat çekilir. Sûretlerin belirli bir konum, mekân, nicelik ve nitelik gibi özelliklerine vurgu yapılarak maddî ve cisimlere özgü hâssalarının olması nedeniyle soyut olmadıkları savunulur. Buna göre cüz'î sûretlerin algılanmasını

⁷ Ali Durusoy, "Hayal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/2; İbn Sinâ, *Uyûnu'l-hikme* (Kum: y.y., 1400), 52.

⁸ Hayal gücünün cismânîliği üzerindeki tartışmalar hakkında daha detaylı okumalar için bk. Seher Kâvendî, "Hayâl ve İdrâkât-i Hayâlî ez Manzar-ı Şeyhu'r-Reis u Sadru'l-Müteellihîn", *Mecmua-i Makâlât-ı Hümayiş-i Beyne'l-milel-yi İbn-i Sinâ*, 1-14; a. mlf., "Hayâl ve Suver-i Hayâlî der dü Mekteb-i Sinevî ve İsrâkî", *Hikmet-i Sinevî* (Bahar-Yaz 1387), 39/63-80; Qâsim Subhânî Fahr, "Tecerrüd-i Hayâl der Felsefe-yi İslâmî", *Makâlât ve Berresihâ* (Yaz 1380), 69/257-267; Muhammed Zebihî-Haydar Rızâ Hâdimî, "Câygâh-ı Hayâl der Nizâm-ı Hikmet-i Sinevî", *Âyine-yi Mârifet: Research Journal of Islamic Philosophy and Theology of Shahid Beheshti University* (Kış 1386), 91-114; Hasan Murâdî-Rızâ Ekberiyân, "Tecerrüd-i hayâl ve levâzım-i felsefî ve kelâmî-yi ân", *Âyine-yi Mârifet* (Yaz 1387), 15/67-92; Abbâs Yezdânî, "Mukâyese-yi Didgâh-ı İbn-i Sinâ vü Mulla Sadrâ der Mevrid-i Tecerrüd-i Hayâl ve İrtibât-ı Ân bâ Mead-ı Cismânî", *İlâhiyyat-ı Tatbiki* (Kış 1390), 95-108; Fürûğ Rahimpûr, "Mebânî vü Âsâr-ı Mücerred yâ Mâddî-bûden-i Kuvve-i Hayâl ez Didgâh-ı İbn-i Sinâ, Sühreverdi ve Mulla Sadrâ", *Mecelle-i İlmî-Pejûheşî-yi Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-ı İsfahan* (Sonbahar 1385), 119-139; Mahmûd Saydî, "Delâlet-i Berâhîn-i İbn-i Sinâ der İsbât-ı Mücerred-bûden-i Nefs-i Nâtuka ve ber Mâddî-bûden-i Kuvve-i Hayâl", *Dü Fashnâme-i İnsan-pejûhî-yi Dînî* (Kış 1395), 139-156.

incelediğimiz zaman bunların ya duyular tarafından algılandığı veya hayal tarafından algılandığını görürüz. Bunlar eğer hayal tarafından algılanıyorsa ya da dış duyuların müşahedesinden elde edilen sûretlerdir. Her iki durumda da bu sûretlerin belirli bir konumu, mekânı, nicelik ve niteliği bulunur. Bütün bu özellikler cisimlere ve maddeye özgü özelliklerdir. Bundan dolayı hayalin bir konumu vardır ve soyut olamaz. Ayrıca hayalî sûretlerin konumsal açıdan parçalara ayrılmak, boşluk ya da dolulukta veya bir mekân ya da bir mekânlı nesnede bulunabilmek gibi durumlarda düşünmek ve hayal etmek mümkündür. Bütün bu sayılan durumların konum ve mekân ile ilişkisi açıktır. Ayrıca hayalî sûretlerin bazısının bazısına bitiştiği ve bazısının bazısından ayrıldığını hayal etmek de mümkündür. İki ayrışan şeyin arasına artma ve eksilmeyi kabul eden aralık girer. Bu durum da konumsal ve mekânsal bir durumdur. Bütün bu sayılan durumlar hayaldeki sûretlerin konum ve mekân belirttiklerinin kanıtıdır. Bu da onların maddesel ve cismânî şeylere ait özelliklere sahip oldukları için cismânî olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla hayalin algıladığı sûretlerin konumsuz ve mekânsız olması nedeniyle hayalin soyut bir güç olduğu ve soyut şeyleri idrâk ettiği iddiası geçersizdir.

İbn Sînâ da hayalî sûretin bir konuma sahip olmasına bağlı olarak cisimselliğini bize kanıtlarken dörtgen prizma şeklinde bir kutu hayal etmemizi önerir. Buna göre bu kutu için üç yön tayin edebiliriz. Birinci yönümüz kutunun ortasıdır, diğer yönler ise bu ortanın sağ ve sol taraflarıdır. Bu durumda sağlık, solluk ve ortalık yönlerinden hayalimizdeki bu hayalî cisim için konumsallık ortaya çıkar. Şu hâlde hayalî sûretin soyut olmasına gerek yoktur. Ayrıca hayalimizdeki bu dörtgen prizma şeklindeki kutunun sağ ve sol taraflarını oluşturan dörtgenlerin dörtgenlik cihetinden ayrışmaları söz konusu değildir. Onlar birbirine tam anlamıyla benzeyen ve eşit olan dörtgenlerdir. Onları ayrıştıran cihetsel mübâyenettir. Cihetsel mübâyenet ise cisimlere özgü konum ifade eden bir arazdır.

Ayrıca hayalimizdeki dörtgen prizma şeklindeki kutunun sağ tarafındaki dörtgen ile solundaki dörtgenin birbirinden ayrışması ancak maddî bir arazla mümkündür. Çünkü arazdan kaynaklanan ayrışma ya onun zâtındadır, ya onun alındığı şeye kıyasladır ya da maddeye kıyasladır. Bunların ilk ikisi geçersiz, üçüncüsü ise geçerlidir. İbn Sînâyâ göre ilk ihtimâlin geçersizliğini incelediğimiz zaman burada ayrışmayı temin

edenin ya mâhiyetin lâzımlarından bir şey olduğunu ya da ondan ayrı olan arazî bir şey olduğunu söylememiz gerekecektir. Eğer lâzımlarından olduğunu kabul edersek dörtgenlerin ikisi arasında bunların ortak olduğundan dolayı ayrışma gerçekleşmez. Ayrık bir arazdan olduğunu kabul edersek burada hayal sağdaki dörtgeni soldakinden ayırıştırma hususunda sağdakine doğru yaklaşıma ihtiyaç duyacaktır. Burada ise zihin başka bir yöne yönelmediği sürece hayalin sağdaki dörtgene yaklaşım soldakinden ilgisini çekmesi mümkün değildir. İkinci ihtimâlin geçersizliğine gelirse burada hayalî sûretlerin her zaman doğrudan hayal ürünü olmadıkları, bazen dış dünyadan elde edilen şeyler oldukları hususu karşımıza çıkar. Bundan dolayı üçüncü ihtimal geçerlidir. Buradan hareketle de hayalî sûretin konumsal olduğu ve cismânî olduğu ortaya çıkar.

İbn Sînâ'nın hayalî sûretlerin konumsallığı hususunda öne sürdüğü bir diğer kanıt ise hayalî sûretlerin arasındaki büyüklük-küçüklük ilişkisidir. Buna göre sûretlerin bu bakımdan birbirlerinden ayrışmaları ya bu sûretlerin kendisinden alındığı dışsal bir durumdur, ya sûretin mâhiyetindedir ya da kalıbındandır. İlk iki şık geçersizdir. İlki, büyüklük-küçüklük sûretleri bazen aynı şahsın sûreti olabildiği için geçersizdir. İkincisi ise, mâhiyet tanımında her ikisi de aynı tanıma sahip olduğu için ayrışma olmayacağından dolayı geçersizdir. Geriye üçüncü şık kalır ki, bu da küçük olanın küçüklüğünün küçük olan parçada tersiminden, büyüğün büyüklüğünün ise büyük olan parçada tersiminden dolayı gerçekleşen ayrışmadır. Bu durumda hayaldeki sûret maddî olmuş olur ve bundan dolayı da konusaldır.

Öte yandan hayalî sûretin konumsal olmadığını söylediğimiz zaman, bu durum birtakım mantıksal ve metafizik sorunlara da sebebiyet verir. Söz gelimi hayalî sûret konumsal olmadığında siyahlık ve beyazlığın bir nesnenin iki parçasına sereyanını tahayyül edebildiğimiz gibi, bir parçasına da aynıyla sereyanını tahayyül edebilirdik. Çünkü konumsallık olmadığı farz edildiği takdirde konumda bölünme olmadığından dolayı bir parça, iki parçayla aynı mesâbededir. Bu mantıksal açıdan geçersizdir. Bundan dolayı hayalî sûret konumsal olmak zorundadır. Ayrıca maddeden eksik soyutlukla soyut olan cüz'î-hayalî sûretlerin bir konumlarının olmadığını kabul edecek olduğumuzda, onların küllî olduklarını ve tam soyutlukla soyut olduklarını iddia etmiş oluruz. Çünkü eğer bu sûretlerin bir konum ve mekânı olmazsa bütün konum, mekân ve miktarlara nisbetleri

eşit düzeyde olacaktır. Bu durumda ise bu sûretler cüz'î olmaktan çıkıp küllî olur ve soyutlukları da eksik soyutluk değil tam soyutluk durumuna dönüşürler. Bu durum ise metafizik açıdan sorun teşkil eder.⁹

Şu halde yukarıda zikri geçen iki argüman muvacehesince, hayalin hem kendisinin hem de idrâk ettiği sûretlerin maddesel olduğu iddia edilerek insana özgü maddeden bağımsız Hayal-i Muttasıl ya da Misâl-i Mukayyed diye adlandırılan bir âlemin bulunmadığı savunulmuştur.

1.2. Misâl-i Mutlak ve Hayal-i Munfasıl'ın Varlığına Yönelik İtirazlar

Misâl Âlemi'nin varlığına yöneltilen itirazların ikinci türünde insandan bağımsız olarak hayalî sûretlerin (Müsül-i Muallaka) kendisinde yer aldığı bir ontolojik mertebenin neden var olmaması gerektiğinin kanıtlarına yer verilir. Bu husustaki kanıtlar değerlendirildiğinde bunların büyük ölçüde misâlî cisimlerin doğasından hareketle getirilen itirazlar olup genelde dört ana argüman etrafında şekillendikleri görülecektir. Bunların ilki misâlî sûretlerin mekânsız, konumsuz ve maddeden soyut olarak ontolojik bir gerçeklik taşıdıkları kabul edildiğinde bu sûretlerin küllî akıllar olmaları gerekeceği iddiasıdır. İkincisi âkıl olmayan ve fakat mekân ve konumu da olmayan hâriçte mevcut şeylerin Tanrı ve meleklerin bilgisi ile ilgili ispatları geçersiz kılmasıdır. Üçüncü argüman misâlî sûretleri kabulün Platonik İdealar'ı kabul anlamı taşıyacağı iddiasıdır. Dördüncüsü ise misâlî cisimlerin görülebilirliklerinin onların cismânî oluşlarına kanıt olarak gösterilmesi iddiasıdır.

1. Argüman: Muallak misâllerin dış dünyada var olduklarını kabul etmek, onların Tanrı, Akıl veya Mufarık Nefs olduğunu kabul etmek demektir.

Misâl Âlemi'nin dış dünyada ontolojik bir gerçeklik taşıdığını kabul etmeyenlere göre, bu âlemi kabul ettiğimizde Müsül-i Muallaka'nın ana özelliği sayılan konumsuzluk ve mekânsızlık durumu bazı ontolojik problemlere yol açacaktır. Öncelikle bu kabul Müsül-i Muallaka'yı Tanrı,

⁹ Burada topladığımız itirazların tamamı Meşşâî yönteme göre Misâl Âlemi'ne yöneltilen itirazlar başlığı altında Selmîni tarafından incelenmiş ve itirazlara karşı cevaplar verilmiştir. (Selmîni, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Misriyye, 1947), 107-113)

Akıl ve Nefs konumuna çıkarır. Çünkü eğer Müsül-i Muallaka gibi gayr-i mütehayyiz ve gayr-i vaz'î varlıklar dış dünyada var ise, bu durumda bunlar ya Tanrı ya da Akıllar veya Mufarık Nefsler olmak durumundadır. Öyleyse Müsül-i Muallaka gayr-i mütehayyiz ve gayr-i vaz'î iseler, gayr-i mütehayyiz ve konumsuz varlıklar olan Tanrı, Akıl ya Mufarık Nefs olmaları gerekir. Bunu kabul edenler Müsül-i Muallaka'nın Tanrı, Akıl ya da Mufarık Nefs olmadığını kabul ettiklerine göre, bu durum görüşleri ile çelişki doğurmaktadır.¹⁰

Yine Müsül-i Muallaka Akıl durumuna gelirse, ortaya cisimlerle ilişkisinin tanımından dolayı yeni bazı problemler çıkar. Şöyle ki, Müsül-i Muallaka eğer mevcutsalar, konumsuz olmaları onların Akıl olmalarını gerektirir. Akıl olan bir varlık âkıl olmak zorundadır. Bu durumda Müsül-i Muallaka'nın Akıllar gibi cisimlere taalluk etmeyen ve kendileriyle kâim olan varlıklar olmaları ve cisimler ile ilişkilerinin de tedbir ve tasarruf ilişkisi olması gerekir. O halde Müsül-i Muallaka'nın cisimlerle ilişkileri bunların dış dünyada gerçekliğini savunanların iddia ettiği gibi cisimlerle ve onların sûretleriyle kıyâm ilişkisi olamaz. Bütün bu kabuller bazı sorunlara yol açar. Şöyle ki, durumu Müsül-i Muallaka'nın durumu gibi olan bir şey, başkasıyla kıyâm etmemesi zorunlu olduğundan onun zâtının kendisine soyut olarak hâsıl olması nedeniyle kendi zâtı dolayısıyla âkıl olması gerekir. Çünkü soyut bir zâta sahip olan varlık bu zâtı akleder. Bu durumda Müsül-i Muallaka'nın zâtları gereği âkıl olmaları gerekir. Kendini akleden bir şey, başkasını da akledebilir. Bu durum Müsül-i Muallaka'nın kendisi dışındakilere taallukunun olması anlamına gelir. Bununla beraber Müsül-i Muallaka'nın taakkulu kendilerine bilfiil hâsıl oluyor ise, bu durumda maddeye râcî bir sebebe bağlı olurlar. Bu da onları cismânî yapar. Hâlbuki onların mufârik oldukları farz edilmektedir. Bu ise çelişkidir. Bu durumda geriye Müsül-i Muallaka'nın hem kendilerini hem de kendileri dışındakileri âkıl olmaları sonucu çıkar ki, bu da muhâldir. Dolayısıyla Müsül-i Muallaka ve bunların kendisinde yer aldığı ontolojik bir düzey yoktur.¹¹

¹⁰ Selminî, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 113.

¹¹ Selminî, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 114.

2. Argüman: Müsül-i Muallaka'yı kabul ilâhî ve melekî bilgiyi ispatta soruna yol açar.

Müsül-i Muallaka, Meşşâî kozmoloji açısından yaratıcı bir önemi hâiz olan Tanrısal ve Akılsal/Melekî bilgi teorisiyle de bağdaşmaz. Çünkü Müsül-i Muallaka'nın mevcudiyetini kabul etmek kendi zâtıyla kâim ama âkıl olmayan bazı gayr-i vaz'î/mekânsız ve konumsuz varlıkların olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu ise özellikle Meşşâî ontolojide Tanrı'nın ve Akılların bütün eşyaya dair bilgisinin üstüne kurulduğu "mekânsız ve konumsuz olan herhangi bir mevcut kendi zâtıyla kâimdir ve âkıl olması mümkündür" temel ilkesiyle çelişir. Bu durumda Müsül-i Muallaka gibi gayr-i âkıl gayr-i vaz'î şeylerin dış dünyada mevcudiyetini kabul etmek Tanrı'nın ve meleklerinin bilgisini ispat konusunda acziyete yol açacağı için geçersizdir.¹²

3. Argüman: Hayalî cisimlerin konumsal olmamaları onların Platonik İdeler olmaları sonucuna yol açar.

Müsül-i Muallaka'nın dış dünyada var olmadığını savunanlara göre dış dünyada konumsuz sûret olmak Platonik bir İde olma anlamına gelir. Zîrâ herhangi bir mevcut şeyin, meselâ Zeyd'in hayalî sûretinin konumsal olmadığını iddia edersek, bu durumda o Zeyd'in hayalî sûretinin Zeyd'de de konumlanmadığını söylememizi de gerektirir. Bu durumda bu sûret hiçbir şekilde cismânî bir bağa sahip olmadığı için doğal olarak akî bir küllî ve Platonik misâl/İde olmuş olur. Bu da Müsül-i Muallaka'yı kabul eden ve onunla Müsül-i İlâhiyye/Platonik İdeler'i birbirinden ayırtıranlar açısından bir çelişkidir. Dolayısıyla Müsül-i Muallaka ve Misâl Âlemi dış dünyada bir gerçeklik taşımaz.¹³

4. Argüman: Görme gücü konumsal olması nedeniyle cismânî olduğu için görülür nesnelere de cismânîdir.

Misâl Âlemi'nin var olmadığına dair son argüman misâlî cisimlerin ve Müsül-i Muallaka'nın görülebilir olmalarıdır. Görülebilirliğin cisimlikle ilişkisi üzerinden Müsül-i Muallaka'nın cismânî olduğu ileri sürülmüş ve maddeden bağımsız ve askıda sûretlerin bir âleminin olmadığı iddia edilmiştir. Bu argümana göre nefsin görülür şeyleri kendisiyle gördüğü güç görmenin nefis katında bu görülen nesnelere özel bir konumlarının bulunmasına bağlı olması nedeniyle cismânîdir. Görme konumsal

¹² Selmîni, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 114.

¹³ Selmîni, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 114.

olduğuna göre, ister cismânî ister hayalî olsun görülen nesnenin de konumsal olması gerekir. Bu durumda muallak misâller görülebildiklerine göre bunların da konumsal olmaları gerekir. Bu ise Müsül-i Muallaka hakkında ileri sürülen soyutlukla çelişir. Dolayısıyla görülebilir olmaları nedeniyle Müsül cismânî olduğu için, Misâl Âlemi diye bir mertebenin varlığı yoktur.¹⁴

2. Misâl Âlemi'nin Varlığının Kanıtları

Misâl Âlemi'nin varlığına yöneltilen bu eleştirilere karşın İshrâkîlik, Hikmet-i Müteâliyye okulu ve Tasavvufî İrfân geleneği mensupları bu âlemin varlığına dair çeşitli kanıtlar getirirler. Bunun nedeni bütün bu geleneklerin dünya görüşlerinin dayandığı epistemolojidir. Bu gelenekler keşf ilkesinin etkin olduğu bir epistemoloji üzerine kendilerini bina etmişlerdir. Keşf ilkesi ise Misâl Âlemi'nin varlığına ve hayal gücünün maddeden soyut, fâil ve kâbil bir güç olmasına bağlı olduğu için, Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtlanması ve bu husustaki eleştirilerin cevaplanması bu gelenekler açısından önemli bir görev kabul edilmiştir. Zirâ bu yapılmadığı takdirde keşfin ve vahyin imkânı da kanıtlanamayacağından, dine ve kutsala ve bunlara dayalı olarak tanzim edilen şeylere ait ne varsa hepsinin temelleri sarsılacak ve hatta boşa kalacaktır.

Misâl Âlemi'nin varlığını kabul eden entelektüel geleneklerin bu husustaki kanıtları, nazarî/aklî, naklî-şer'î ve keşfî kanıtlar olmak üzere üç ana grupta toplanabilir. Nazarî kanıtlar daha çok İshrâkîler, Hikmet-i Müteâliyye okuluna mensup mistik filozoflar ve İrfân meşrebine mensup sûfîler tarafından kullanılan kanıtlardır. Bu hususta daha çok Şihâbüddin es-Sühreverdî, Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Kutbeddîn-i Şîrâzî* (öl. 710/1311), Selmîni (9./14. yüzyıl), Molla Fenârî, Molla Sadrâ, Bahâeddîn-i İşkeverî-yi Lâhîcî, Hasan Hasanzâde Âmûlî (öl. 2021) gibi isimler öne çıkar. Naklî kanıtları daha çok sûfîler tercih etmişlerdir. Bu hususta Şâh Veliyyullâh Dehlevî (öl. 1176/1762)'nin ismini zikredebiliriz. Keşfî kanıtlar ise bazı sûfîlerin bu âlemi doğrudan tecrübe etmelerinden hareketle ileri sürülen kanıtlardır.

¹⁴ Selmîni, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 115.

2.1. Nazarî Kanıtlar

Misâl Âlemi'nin varlığını kanıtlamak için öne sürülen nazarî kanıtlar Mutlak Misâl ile Mukayyed Misâl diğer bir ifade ile Munfasıl Hayal ile Muttasıl Hayalin varlığını kanıtlamakla alakalıdır. Çünkü bazı kelâmcılar ve Meşşâî filozofların Misâl Âlemi'nin varlığını inkâr etmelerinin arka planında bir iç duyu olarak kabul edilen hayalin doğası üzerindeki tartışmalar vardır. Bunlar hayalin maddî ve cismânî bir güç olduğunu ve bedenle kâim olup bedeninin ölümüyle de fenâ bulduğunu savunurlar. Bundan dolayı hayalin tıpkı nefsin akletme gücünde görüldüğü üzere tecerrüdünü yani beden dışında mevcudiyetini sürdüreceğini kabul etmezler. Buradan hareketle İşrâk ve İrfân kozmolojilerinin insan anlayışlarında karşılığını bulan insanın mukayyed misâl ve muttasıl hayal âleminin ve ondan bağımsız olarak var olan mutlak misâl ve munfasıl hayal âleminin varlığını reddederler. Bu sebeple Misâl Âlemi'nin varlığını ispata yönelik kanıtlar iki ana grupta mütâlaa edilmelidir:

2.1.1. Mukayyed Misâl ve Muttasıl Hayal'in İspatı

Yukarıda da işaret edildiği üzere insan, hayal gücünün kâbil ve fâil yönü vasıtasıyla önce kendisindeki Mukayyed Misâl ve Muttasıl Hayal diye adlandırılan kendi hayal âlemi ile irtibat kurar. Bunun ardından yine kâbil ve fâil hayal gücü vâsıtasıyla Mutlak Misâl ve Munfasıl Hayal Âlemi'ni idrâk eder. Bu nedenle Mukayyed Misâl ve Muttasıl Hayal Âlemi'nin mevcudiyeti, hayal gücünün nefsin bedenden bağımsız ve soyut bir gücü olarak kabul edilmesine ve tecerrüdünün ispatına bağlıdır.¹⁵ Dolayısıyla Mukayyed Misâl ve Muttasıl Hayal Âlemi'nin kanıtlanması için getirilen delil aslında hayalin tecerrüdü ile alakalı kanıtlardır. Zîrâ hem Mutlak hem de Mukayyed Misâl'in idrâki hayalin soyut bir güç olmasıyla yakından ilgilidir. Misâl Âlemi'nin dış dünyada bir gerçeklik olduğunu savunanlar bu âlemin insanın bitişik (muttasıl) hayal gücü tarafından idrâk edildiğini iddia ederler. Buna karşın böyle bir âlemin varlığını kabul etmeyenler, yukarıda da işaret edildiği üzere Misâl Âlemi'nin idrâkinde

¹⁵ Nitekim Molla Sadrâ, Muttasıl Hayal ile Mutlak Hayal arasındaki ilişkinin doğasına dikkat çekerek Misâl Âlemi'nin ahiret yönü olan Berzah'ta olan durumların idrâki için hayal gücünün tecerrüdünü şart kabul etmiş ve bu hususta birtakım deliller getirmiştir. (bk. Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, takdim. Muhammed Rızâ Muzaffer (Tahran: Mektebetü'l-Mustafevî, 1378), 8/216.)

etkin olduğu varsayılan hayalin kâbil ya da fâil bir güç olmayıp sadece hiss-i müşterekin sûretler deposu olması ve aynı zamanda cismânî olması dolayısıyla dış dünyada maddeden soyut böyle bir âlemin varlığı kabul edilseydi bile onu idrâk edemeyeceğini ileri sürerek hayalin tecerrüdünü kabul etmemişlerdir. Nitekim bu husus Meşşâî filozofların özellikle de İbn Sînâ'nın nefis teorisinde kendisini göstermektedir. Buna göre hayal, nefis-i hayvânînin iç duyularından biridir ve bu iç duyunun konumu maddesel bir organ olan beynin ön boşluğudur. Dolayısıyla hayal gücü cismânî ve maddesel bir güçtür. Onun maddeden bağımsız herhangi bir varlığı yoktur. Akıl gücü hariç nefis-i hayvaniye ait diğer duyular gibi hayal de bedenin ölümüyle yok olur. Bu yüzden de hayalin maddeden tecerrüd edip bir takım mânâları idrâk etmesi mümkün değildir. Hayal sadece dış duyuların idrâk ederek aldıkları ve ortak duyuda toplanan verileri depolama görevini görür ve ancak cüz'iyâtı idrâk edebilir.¹⁶

Hayalin tecerrüdü ve buradan hareketle Misâl-i Mukayyed'in ispatı için bazı argümanlar teşkil ettirilmiştir. Bunları yukarıda olduğu gibi iki ana argüman etrafında ele almak mümkündür. Bu argümanların ilki, hayal gücünün soyut ve bedenden bağımsız bir güç olduğu argümanı olup doğrudan buna dair getirilen kanıtlar bu başlıkta incelenecektir. İkincisinde ise hayal gücünün idrâk ettiği sûretlerin soyutluğuna dair argüman olup bu başlık altında hayalî sûretlerin neden soyut olmaları gerektiğinin kanıtları ele alınacaktır.

1. Argüman: Hayal gücü soyuttur.

Misâl Âlemi'nin reddi hususunda yukarıda incelediğimiz hayal gücünün cismânîliği argümanı bu âlemin varlığını kabul edenler tarafından ileri sürülen gerekçelerle reddedilir. Bu bağlamda Misâl Âlemi'nin varlığını kabul edenler hayal gücünün soyut ve nefisle kâim akıl gücü gibi bedenden bağımsız olarak var olduğuna dair bazı kanıtlar ileri sürerler. Bu husustaki kanıtları şu şekilde tanzim edebiliriz:

a. Bir şey fiilinde mahalden müstağnî ise kendi zâtında da mahalden müstağnîdir. Nefsin hiçbir fiili bedene ihtiyaç duymamaktadır. O hâlde

¹⁶ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 112; a. mlf., *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, thk. Hasan Hasanzâde Âmülî (Kum: Bustân-ı Kitâb, 1375), 259, 264. Bununla birlikte İbn Sînâ hayalin cismânîyeti konusunda tereddüt içindedir. Nitekim *Mübâhesât*'ta hafıza ve hatırlama güçlerinin de hayalin de cismânîliği konusunda bazı şüpheleri olduğunu imâ etmektedir (İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, thk. Muhsin Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1362), 127.

onun zâtı da bedene muhtaç değildir. Bu husus aynı zamanda nefsin hem akıl gücünün hem de hayal gücünün bedenden yani maddeden bağımsız olarak var olduğunun da kanıtıdır.¹⁷

b. Hayal gücünün cismânî olmaması nefsin genel anlamda mücerredliği ile ilişkilidir. Bu bağlamda nefsin maddeden soyut bir cevher oluşuna dair ileri sürülen kanıtlar onun madde-ötesindeki birtakım âlemlerle ilişkisinin de olması gerektiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu durumda o âlemleri idrâk için nefsin bazı güçleri olmalıdır. Misâl Âlemi nefsin müşâhede ettiği bu âlemler içerisinde olduğuna göre, o âlemi de orayı idrâke uygun bir güçle algılamaktadır. Bu güç ise hayal gücüdür. Bu durumda hayalin duyuşal nesnelere idrâk eden duyulardan farklı olarak maddeden soyut olduğu gösterilmiş olur.¹⁸

Akıl, bilfiil akla dönüştüğünde mâkûlâtla birleşir. Mâkûl, mütehayyel olmaksızın akıl tarafından idrâk edilmez. Şu hâlde mütehayyel sûretleri idrâk eden akıl olmadığna göre başka bir güç bunu yapmaktadır. Bu da hayal gücünün soyut olduğunu gösteren bir kanıttır.¹⁹

c. Hayal gücü maddesel ve bedene ait bir güç değildir. Zîrâ akıl yaşlılık çağında herkeste azalmamakta ve her hasta olanın akli zayıflamamaktadır. Aynı şekilde hastalık ve yaşlılık hayal ve vehim gücünü zayıflatmamaktadır. Hatta bazen yaşlılık ve hastalık durumları hayal gücünün artmasını ve bu şahısların cüz'î mânaları tasavvur etmelerini temin etmektedir. Şayet hayal gücü tabii olsaydı ve bu doğal cismânî bedenle kâim olsaydı, bedene gelen her yıkıcı durum ve hastalıkta kişinin hayal gücü ve tasavvurunun zayıflaması gerekirdi. Durum bu şekilde olmamakta ve bazen bu güçlerin çalışması kesintiye uğramamaktadır. Bu da hayal gücünün cismânî olmadığını gösterir.²⁰

ç. Hayal gücünün idrâk ettiği sûretler soyut sûretlerdir. Hayal gücü zamandan ve mekândan bağımsız birtakım sûretleri idrâk edebilmektedir. Kendisi zaman ve mekânla kayıtlı olan bir şeyin zamansız ve mekânsız şeyleri idrâk etmesi mümkün değildir.²¹

¹⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/476.

¹⁸ Hasan Hasanzâde Âmulî, *Dü Risâle-i Müsül ü Misâl* (Tahran: Nesr-i Tûbâ, 1382), 195-199.

¹⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/478.

²⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/294.

²¹ Rıza Ekberiyân, "Kuvve-i Hayal ve Âlem-i Suver-i Hayâlî", *Âmûzehâ-yı Felsefî-Kelâmî* 8 (Sonbahar 1388), 22.

d. Hayal gücü tıpkı akıl gücü gibidir. Bedene ait güçlerde görülen iş yoğunluğundan dolayı yorulma onda görülmez, aksine daha da güçlenir. Bundan dolayı hayal gücünün akıl gücü gibi maddeden soyut olması gerekir.²²

e. Tahayyül ettiğimiz sûretin mahallinin cismânî olması imkânsızdır. Çünkü bu sûretin bizim bedenimizdeki yeri olarak ileri sürülen beynin bu sûretleri almak için yeterli kapasitesi yoktur. Zîrâ büyüğün küçüğe intiba'ı imkânsızdır. Bunların bir kısmının havada, bir kısmının ise bizim bedenimizde olmaları da mümkün değildir. Çünkü hava bizim bedenimizden değildir. Bunların nefsin fiillerinde kullandığı organı olmaları da mümkün değildir. Eğer öyle olsalardı bu sûretler ayrıldığında veya koptuğunda, nefis bundan acı duymak durumunda olurdu ve havanın değişmesindeki idrâkimiz bedenimizin değişimindeki idrâkimiz gibi olurdu. Buradan hayalî sûretlerin mahallinin maddî ve cisimsel olmadığı ve onun soyut nefis olduğu açığa çıkar.²³

f. Zıt formları idrâk eden gücün maddî olmaması gerekir. Biz siyah rengin beyazdan başka bir şey olduğuna hükmederiz. Çünkü aralarında bir hüküm vardır. Her ikisi de zihinde huzûr ve varlık sahibidir. Eğer bunlar zihinde olmasalardı onlar hakkında hüküm vermemiz imkânsız olurdu. Ancak iki zıt şeyin maddesel bir mahalde bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla zihnimiz maddesel kabul edildiğinde siyah ve beyazın aynı anda zihinde bulunması imkânsız olur. Buradan iki zıt şeyin sûretinin kendisinde idrâk edildiği mahallin maddesel değil berzahî soyutlukla soyut olması zorunluluğu ortaya çıkar.²⁴

g. Hayâlî sûret konumsuzdur. Onu idrâk eden gücün konumlu ve mekânlı olması imkânsızdır. Çünkü konumsuz olan bir şeyin konumlu olan şeyde husûlü mümkün değildir. Bu nedenle hayalî sûretin ne kabûl, ne fiil ve ne de mübâyenet cihetinden cismânî bir güçte husûlü söz konusu olabilir. O hâlde onu idrâk eden güç soyut bir güç olmalıdır. Bu güç akıl gücü de değildir. Çünkü akıl gücünün idrâk ettiği şeyler küllî olmaları nedeniyle gayr-i munkasımdırlar. Ayrıca akıl bilfiil akıl olduğunda mâkûlât ile ittihâd eder. Akıl tarafından idrâk edilmeleri bakımından akledilir şeyler

²² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/297-299.

²³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/317; Âmulî, *el-Hucecü'l-bâliğa alâ tecerrüdi'n-nefsi'n-nâtuka* (Kum: Bostân-ı Kitâb, 1381), 19.

²⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/478.

tahayyülün idrâk ettiklerinin dışındaki şeylerdir. Şu durumda mütehayyel sûretleri idrâk eden güç akıl gücünün dışında bir başka güçtür. Buradan hayal gücünün soyut bir güç olduğu kanıtlanmış olur.²⁵

h. Hayalî sûretler maddî değildirler, bunun için bu formları algılayan güç de maddi olamaz. Çünkü maddi bir güç soyut formları kavrayamaz, bu nedenle hayal gücü hayali formlar gibi soyuttur.²⁶

2. Argüman: Hayal gücünün idrâk ettiği sûretler maddesizdir ve gayr-i mâkûl hayalî soyut sûretlerdir.

Bu argümanın ana teması hayalî sûretlerin gayr-i maddî, gayr-i mahsüs, gayr-i ma'dûm ve gayr-i mâkûl olmalarıdır. Böylece hayalî formların duyular ve akıl arasında yer alan ara bir ontolojik katmana ait şeyler olduklarının gösterilmesi ve buradan hareketle bunları idrâk eden hayal gücünün de soyutluğu kanıtlanır. Bu bağlamda hayalî sûretlerin gayr-i maddî, gayr-i mahsüs, gayr-i ma'dûm ve gayr-i mâkûl olduklarını gösteren kanıtları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Hayal gücünün idrâk ettiği sûretler soyut sûretlerdir. Çünkü onlar vaz'/konum ve muhâzât/paralellik gibi özelliklere sahip değildirler. Bunlar maddî nesnelere ait özelliklerdir. Hayalî sûretler bundan yoksundur. Dolayısıyla maddî değildirler.²⁷

b. Maddî-hâricî sûretler ile hayal tarafından algılanan sûretler arasında ayırım vardır. Biz söz gelimi yakuttan bir dağ ya da bir cıva denizi gibi dış dünyada bir karşılığı olmayan şeyler tahayyül edebiliriz. Bunlar ile bunların dışındaki şeyleri de birbirinden ayırıştırırız. Bütün tasavvur ettiğimiz bu sûretler varlıksal durumlardır. Zîrâ biz Zeyd'i tahayyül ettiğimizde ve sonra onu gerçek hayatta gördüğümüzde, Zeyd'in hayalî sûreti ile gerçek hayattaki sûretinin arasında ayırım yapmaktayız. Eğer tahayyül ettiğimiz sûret dış dünyada mevcut olsaydı, bunlar arasında ayırıma gitmemiz gerekmezdi.²⁸

c. Hayalî sûretler maddî, mahsüs, ma'dûm ve mâkûl değildirler. Bilindiği üzere insanın çok geniş bir hayalî sûretler hazinesi vardır. İnsan uyanırken tahayyül eder, uyurken rüya görür. Rüyadaki ya da tahayyüldeki bu hayalî sûretleri incelediğimizde, bunların şu durumlardan birinde bulunduğunu

²⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/316.

²⁶ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1411), 2/334-335.

²⁷ Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 2/334-335.

²⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/317.

söylemek durumunda kalırız: **A.** bu sûretler ya gözdedir. **B.** ya beynin maddesine basılmıştır, **C.** ya beynin ortasında bulunan hayal gücündedir, **D.** ya fiziksel dünyaya aittir, **E.** ya sırf yokluktur **F.** ya da bunlar Akıllar Âlemi'nde bulunan sûretlerdir. Bu sûretlerin gözde bulunması, ya beynin maddesine basılmış olması ya da beynin ortasında bulunan hayal gücünde bulunması, büyüğün küçükte muntabi' olmasının imkânsızlığı dolayısıyla geçersizdir. Çünkü uyanırken bir şeyi tahayyül eden ya da rüyasında gören herhangi bir kişinin bu rüya ve tahayyülündeki hayalî sûretin hiçbir kısmı gözde ya da beyinde bulunmaz. Hatta bunlar beynin bir parçasında da değildirler. Çünkü söz gelimi âlemin küresi veya büyük bir dağ dimağın küçücük bir parçasına nakşedilemez. Dolayısıyla hayalî sûretler gayr-i maddîdirler. Öte yandan bu tahayyülde ve rüyada görülen şeyler gayr-i maddî olmaları dolayısıyla fiziksel dünyadan da değildirler. Zîrâ bunlar fiziksel âlemde bulunsaydılar düzgün çalışan duylara sahip olan herkes bunları algılayabilirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. Bu nedenle onlar duylarla algılanamazlar ve gayr-i mahsüstürler. Bu sûretler sırf yokluk da değildirler. Çünkü bunlar renk, şekil, miktar vb. gibi nesnel gerçekliğe ait durumlara sahiptirler. Ayrıca idrâk olunabilmektedirler. Şu durumda bunlar yokluk veya mâdûm olamazlar, onlar vardırlar. Zîrâ sırf yokluğun tasavvuru da tahayyülü de mümkün değildir. Bizler bu hayalî sûretleri net bir biçimde tasavvur etmekteyiz. Ayrıca bu tasavvur ettiğimiz sûretlerin her birini kendilerinin dışındaki duysal ve hayalî sûretlerden de ayırıştırabilmekte ve bazı hususlarda bunlar arasında ortaklıklar bulunduğuna da hükmetmekteyiz. Sırf yokluk için böyle bir çıkarım yapmamız ve onda ayrışma ve ortaklık hükmü vermemiz ise imkânsızdır. Bu durumda tahayyül eden insanın tahayyülü ve rüya görenin rüyası sırf yokluk değildir yani gayr-i ma'dûmdur. Hayalî sûretler ister yatay ister dikey akıllar âlemi olsun hiçbir şekilde akıllar âleminde de değildirler. Çünkü kâhîr nûrlar ve akıllar âlemi hayalî sûretlerde bulunup cisimler âlemine özgü olan miktar, renk, şekil gibi özelliklerden soyutturlar. Bu durum akılların sırf soyut varlıklar olmalarından ileri gelir. Şu hâlde hayalî sûretler gayr-i mâkûldürler. Bu durumda hayalî sûretin maddî olmayan, duylarla idrâk edilemeyen, yokluk da olmayan ve akıllar âleminde de olmayan sûretler olup hayal tarafından algılandıkları kesinleşir.²⁹

²⁹ Şemseddin Şehrezûrî, *Resâilu'ş-şecereti'l-ilâhiyye*, thk. Necefkulu Habîbî (Tahran: Müessesesi-yi Pejûheşi-yi Hikmet u Felsefe-yi İrân, 1385), 3/457.



ç. Hayalî sûretlerin görülmesi nefse ait bir durum olup bizâtihi kendisi soyuttur. Nitekim görme, görülen nesnelere göze tab' edilmeleri yoluyla gerçekleşmez. Çünkü büyük bir nesnenin küçük bir nesnede aynı boyutlarda baskısının imkânsız olması intıba' ile görmenin meydana geldiği iddiasını imkânsız kılmaktadır. Yine görme olayı gözden çıkan ışınlar yoluyla da olmamaktadır. Çünkü gözden çıkan bir ışın yoluyla görme gerçekleşmekte ise bu durumda ışın ya cevher veya araz olmak durumundadır. Araz olduğu var sayıldığında gözden çıkan ışınla görme iddiası muhâldir. Çünkü arazın hareketi imkânsızdır. Cevher olduğu var sayıldığında yine muhâldir. Çünkü bu cevher ya cisimdir ya da cismin gayrıdır. Işının cismin dışında bir şey olması imkânsızdır. Çünkü cisim olmayan cevherlerin bir yerden bir yere intikâli imkânsızdır. Işının cisim olması durumunda da yine imkânsızdır. Çünkü cisimlerin hareketleri ya doğal, ya iradî ya da kasrîdir. Bunların hiçbiri gözden çıkan ışın için söylenmesi mümkün olan durumlar değildir. Çünkü ışınlar tek bir yöne doğru hareket etmezler. Bundan dolayı onların hareketi bu anlamda doğal hareket değildir. Işının hareketi iradeli bir hareket de değildir. Çünkü eğer ışının hareketi bizim irademizle ise tek nesneye odaklandığımızda bakış açısının dışında kalan nesnelere görmemiz mümkün olmazdı. Bu ise muhaldir. Işının hareketinin kasrî olması da mümkün değildir. Çünkü hareketi doğal değilse doğanın hilâfı olan kasrdan kaynaklanan hareket de yoktur. Bilakis görme ışıkla aydınlatılmış bir cismin sağlam bir göz karşısında bulunması ile gerçekleşir. Zîrâ böyle bir durumda nefis görünen nesneye karşı huzûrî bir işrâka sahiptir ve o nesneyi görür.³⁰ Aynaya vb. yansıtıcı yüzeylere yansıyan görüntülerin durumu da hayal açısından önem arz eder. Buna göre aynaya yansıyan söz gelimi gökyüzü görüntüsü aynanın kendisinde değildir. Çünkü aynaya bakanın bakış açısı değiştiğinde görüntü de değişmektedir. O görüntü havada da değildir. Eğer havada olmuş olsaydı aynanın arkasında havada o görüntü bulunduğunda da görmemiz gerekirdi. Onu diğer aynalardan da görmek mümkün olmazdı. Yansıyan görüntünün beyinde ya da gözde olması da büyüğün küçüğe basılmasının imkânsızlığı nedeniyle mümkün değildir. Gözden çıkan ışınlar yoluyla önce aynaya oradan göğe ulaşma yoluyla da görülmesi imkânsızdır. Çünkü yukarıdaki öncülde bunun imkânsızlığı kanıtlanmıştır. Şu

³⁰ Sühreverdî bu konuya *Hikmetü'l-İşrâk*'ta bu konuya değinir. Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Eyüp Büyükyazıcı - Üsmetullah Sami (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2015), 370-372.

hâlde görüntünün bir cisimde olmadığı kesindir. Gözün saydam tabakası da nefis için bir ayna görevi görür. Nefis o tabaka ile görülen nesnelere sûretlerini görür. Aynada görülen şeylerin aynanın kendisinde olan şeyler olmaması gibi nefsin duyuşal gözler yoluyla gördüğü şeyler de gözün şeffaf tabakasında bulunan şeyler değildir. Bilakis nesne gözün karşısında iken eğer duyuşal bir şey ise neftsen ona huzûrî bir aydınlanma meydana gelir. Eğer duyularla algılanamayan sırf hayali bir karaltı ise, bu durumda onun görünmesi için ayna gibi bir mazhara ihtiyaç vardır. Gözün şeffaf tabakası ayna yerinde olduğuna göre neftsen yine bir huzûrî aydınlanma gerçekleşir. Böylece ayna, dışsal ayna ve göz dokusu aynası vasıtasıyla görülür. Şu durumda aynada görünen sûretler, hatta görülebilen bütün sûretler hatta ve hatta bütün hayalî sûretler büyüğün küçükte resmolunmasının imkânsızlığı dolayısıyla zihinde mevcut şeyler değillerdir. Onlar gözlerde de değildirlir. Aksi hâlde her sağlıklı duyuşu olan kişi onları aynı şekilde görebilirdi. Onlar mutlak olarak mâdûm da değildir. Çünkü mâdûm tasavvur edilemez ve birbirinden temyîzi mümkün değildir. Onun hakkında hüküm de verilemez. Aynı şekilde bu görülen nesnelere Tanrı, Akıllar ve Nefisler gibi tam soyutlukla soyut olan şeyler âleminden de değildirlir. Çünkü bunlar soyutlukları eksik cisimsel hayalî sûretlerdir.³¹

2.1.2. Mutlak Misâl ya da Munfasıl Hayal'in Kanıtlanması

İşrâkîler, Ehl-i İrfân ve Hikmet-i Müteâliyye okulu mensupları Mutlak Misâl Âlemi'ni diğere bir adlandırma ile Munfasıl Hayal'i ispat etmek için de çeşitli nazarî burhanlar üretmişlerdir. Bu burhanlar altı ana argümana dayanır. İlk argüman Platonik İdealar'ın dış dünyada mevcut şeyler olduğunun kanıtlanması ile ilgilidir. İkinci argüman hayalî sûretlerin gayr-i maddiliğine dayalı argümandır. Üçüncü argüman görme teorisine dayalı olarak hayalî sûretlerin gayr-i mahsûs oldukları argümanıdır. Dördüncü argüman tetabuk-i kevineyn yani antropokozmik anlayışla insan-âlem

³¹ Selmînî, *el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 95-97. Bu delil Fenârî tarafından da nakledilir (Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1416/1374), 428-429). Hayalde ve aynada yansıyan görüntünün görülmesinden hareketle Misâl Âlemi'nin varlığına getirilen bu burhanın kökeni Sühreverdî'nin konuya dair görme teorisidir. Bunun hakkında bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 534-540.

bütünlüğü çerçevesinde getirilen argümandır. Beşinci argüman İshrâkî ontolojinin imkân-ı eşref kuramı ve Hikmet-i Müteâliyye'nin imkân-ı ahas kuramına bağlı olarak ileri sürülen argümandır. Altıncı ve son argümanda Misâl Âlemi tecrübelerinin mütevâtir haber değerine ulaşmasına bağlı olarak ileri sürülen argümandır.

1. Argüman: Platonik İdealar Âlemi (Âlem-i Müsül) Hariçte Mevcuttur.

Bu kanıtta Selmînî ve onun eserinden naklen Fenârî dikkat çeker. Buna göre Misâl Âlemi'nin dış dünyada bir gerçeklik taşıdığını kanıtlamak için öncelikle Platonik İdealar Âlemi'nin dış dünyada bir karşılığının bulunduğu kanıtlanmalıdır.³² Buradaki esas nokta her iki tür misâlin birbirinin varlığına dayanak teşkil etmesidir. Dolayısıyla bu kanıtta göre önce Müsül-i Eflâtûniyye'nin hariçte mevcudiyeti kanıtlanmalı, sonra bu kanıttan hareketle Müsül-i Muallaka'nın (Misâl Âlemi'ndeki sûretler) varlığı kanıtlanmalıdır. Buna göre Fenârî'nin konuya dair öncüllerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. Söz gelimi insanlık gibi mâhiyetler dış dünyada mevcuttur. Çünkü dış dünyada bulunan herhangi bir insan ferdi meselâ Zeyd, hem insanlık mâhiyeti hem de teşahhustan terkip olunmuştur.

2. Cüzün yokluğu küllün yokluğundan ileri gelir.

3. Hakikat, bir şeyin ferdinin kendisiyle mevcûdiyet kazandığı şeydir. Tahakkukun sebebi olan şeyin kendisinin tahakkuk etmiş olması gerekir.

4. Hakikat, mevcut olması bakımından tanımlanmış ve hükümleri müberhen olmuştur. Aksi hâlde bir anlam ifade etmezdi.

5. Hakikatin varlığına baktığımızda varlığının o hakikatin ferdinin varlığının aynı olmadığını görürüz. Çünkü o kendisinin dışındakilerden başka bir şeydir. O zihinde de değildir. Nitekim Râzî "Dış dünyada mevcut olan insanlar arasından ortak olan hariçî insandır. Aklî insan değildir. Çünkü nefse hâil olan sûretin bir konumda bulunan arazın hulûlü olup hariçteki mevcut nesnel şeylerin tamamına bazısının önce, bazısının sonra, bazısının da birlikte olacağı şekilde bölünmesi imkânsızdır. Şu

³² Bazı modern yazarlar Misâl Âlemi'ne yönelik inkârın geri planında Platonik İdealar Âlemi'nin inkârının bulunduğu iddia edeler (bk. Ali Rıza Ejder vd. "Vezâyif ve Kârberd-i Hayâl der Müşâhedât-ı Sûrî ez Nazar-ı İbn-i Sînâ", *Journal of Religious Thought of Shiraz University* (Yaz 2014), 119). Selmînî ve Fenârî'nin Misâl Âlemi'ni kanıtlarken önce İdealar Âlemi'ni kanıtlamaya çalışmaları bu konudaki iddiada haklılık payı bulunduğunu göstermektedir.

durumda küllî müşterek hariçteki insandır, zihindeki insan kavramı değildir. Onun zihnî olarak adlandırılması bilinenin küllî olması dolayısıyla bütünüyle mecazdır.” demiştir.

6. Muallak Misâl'in kanıtlanmasına gelirse, burada işe öncelikle cüz'î sûretlerin hayaldeki varlığını incelemekle başlanmalıdır. Cüz'î sûretlerin hayaldeki varlıkları eksik bir soyutlukla soyuttur. Yani söz gelimi Zeyd'in hayalî sûretini inceleyelim. Bu sûret hayalde eksik bir soyutlukla soyuttur. Bu durum Misâl Âlemi'nin varlığının hayrı ve ilâhî inâyetin imkân ve hayırlı olmayı kuşatması nedeniyle bu sûretin mâhiyeti dolayısıyla dış dünyadaki varlığının eksik bir soyutlukla mevcut olmasının imkânını istilzâm eder. Bu imkân zâtîdir. Çünkü Zeyd'in sûretinin mefhûmu hem hâriçte hem hayalde hem de Müsül'deki karşılıklarının hepsine söylenmesi doğru olduğu için küllîdir. Şayet bir mâhiyet bir ferdi zımında kendisi olması bakımından zâtî olarak mümkün ise hayırlı oluşu, cevherliği, varlıktaki mertebesi gibi hususlar da ona bu konuda iştirâk ederler. Onun imkânı sâbit olduğunda diğerlerinin de imkânı ortaya çıkar.³³

2. Argüman: Hayalî sûretler gayr-i maddîdir.

Misâl Âlemi'nin nazarî açıdan kanıtlarından bir diğeri hayaldeki nesnelere doğasından hareketle getirilen kanıttır. Buna göre yukarda da ele alındığı üzere hayal tarafından idrâk edilen sûretler gayr-i maddî ve soyut varlıklardır. Öte yandan bunlar sırf yokluk ya da Akıllar Âlemi'ne ait varlıklar da değildir. Dolayısıyla ne maddî ne de Aklî bir varlığı olan ama aynı zamanda yokluk da olmayan bu sûretlerin buldukları bir varlık mertebesi bulunmalıdır ki, bu mertebeye Misâl Âlemi'dir. Öyleyse Misâl Âlemi denen bir âlem mevcuttur ve hayalî sûretler onda yer almaktadırlar. Bu âlem, şekli, rengi, ölçüsü vb. cismânî nesnelere ait özelliklere sahip ama maddeden soyut muallak sûretlerin âlemidir.³⁴

3. Argüman: Hayalî nesnelere görme nefse ait soyut bir durumdur.

Misâl Âlemi'nin kanıtlanması konusunda daha çok İshrâkîler tarafından kendilerine özgü geliştirilmiş olan görme teorisine başvurulur. Bu teoride yukarıda hayalî sûretlerin soyutluğunun gösterilmesi hakkında zikrettiğimiz kanıttan hareket edilir ve hayalî nesnelere görmenin maddî dünyada değil nefsin idrâk edebildiği başka bir âlemde olduğuna dikkat çekilir. Hayalî varlıkları görmenin kendisinde meydana geldiği bu âlem

³³ Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, 427-428; Selminî, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtuniyye*, 89, 91.

³⁴ Şemseddin Şehrezûrî, *Resâilu's-şecereti'l-ilâhiyye*, 3/457.

Misâl Âlemi de denilen Hayal Âlemi'dir. Bundan dolayı Misâl Âlemi görüşü doğrudur.³⁵

4. Argüman: Tetâbuk-i kevineyn (Âlem-i kebîr (kozmos) ile Âlem-i sağîrin (insan) mütekâbiliyeti)

Antropokozmik yani insanı âlem-i sağîr âlemi de insan-ı kebîr kabul eden anlayıştan hareketle de Misâl Âlemi'nin varlığı ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu anlayışa göre büyük âlem olan kâinata yer alan her şey insan âleminde de mevcuttur. Dolayısıyla insanda tahakkuk eden her şey, kâinata da tahakkuk etmiştir. İnsanda bulunan şeyler özet şekilde bulunur. Âlemde ise ayrıntılı olarak bulunur. Bu duruma Ehl-i İrfân'ın kitaplarında tetâbuk-i kevineyn denilir. Öte yandan insanî hakîkatin en yüksekte en düşüğüne kadar çeşitli varlık mertebeleri vardır. Ruh (Akıl), Kalb (Nefs), Hayal ve His bu varlık mertebelerindedir. Tetâbuk-i kevineyn ilkesi gereği insanda bulunan her bir varlık mertebesinin kâinata da karşılığı olmalıdır. İnsanda Kalb/Nefs mertebesi ile His mertebesi arasında Hayal mertebesi yer almaktadır. Hayal bu ikisi arasında orta mertebeyi yani Berzah'ı oluşturmaktadır. İnsandaki bu durumun büyük âlemde de karşılığı vardır. Buna göre Akıl ve Nefs-i Küllî Âlemi ile Cisimler Âlemi arasında bir Berzah bulunmalıdır. Bu Berzah, Misâl Âlemi'dir. Bu bakımdan Misâl Âlemi kozmik hayal gücüne tekâbül etmektedir.³⁶

5. Argüman: İmkân-ı eşref ve imkân-ı ahas delili Misâl Âlemi'nin varlığının imkânını kanıtlar.

Bu argüman Misâl Âlemi hakkındaki özel kanıtları ihtivâ eder. Şöyle ki, yukarıda Misâl Âlemi ile ilgili genel girişte ifâde edildiği üzere bu âlem ve varlık mertebesi, yapısal olarak kendi içinde farklı katman ve kategorilere sahiptir. Bunların varlık mertebelerinin iniş yayında olan kısmına Misâl-i İmkânî veya Misâl-i Nüzûlî, çıkış yayında olanına Misâl-i Muhâlî veya Misâl-i Suûdî denilmektedir. Misâl Âlemi'ni ispat etmek maksadıyla burhân tertip eden bazı yazarlar bu ikisi arasında ayırımı gitmiş ve nüzûlî için ayrı, suûdî için ayrı burhanlara başvurmuşlardır. Bu bağlamda nüzûlî Misâl Âlemi mertebesi için daha çok Şeyh-i İşrâk'ın felsefe

³⁵ Selminî, *el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 95-97. Bu delil Fenârî tarafından da nakledilir (Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, 428-429).

³⁶ Seher Hıyâbânî, "Berresî-yi Tatbîkî-yi Âlem-i Misâl u Berzah", *Fasl-nâme-i İlmî* 34 (Yaz 1397), 80-81; Hasan Ramazânî-yi Horasânî de Sâinüddîn İbn Türke'nin *et-Temhîd Şerhu Kavâidi'-Tevhîd* isimli eserine yaptığı ta'likinde bu delile yer verir. (bk. Sâinüddîn İbn Türke, *et-Temhîd Şerhu Kavâidi'-Tevhîd* (Beyrut: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, 2011), 418-419.)

ıstılahına kazandırdığı bir terim olan imkân-ı eşref ilkesi doğrultusunda burhân tertip olunur. İmkân-ı eşref kaidesine tertip edilen argümanı şu şekilde tanzim etmek mümkündür:

Âlem-i muzlim yani karanlık âlem olarak kabul edilen maddî âlemde ağırlık, üst üste yığılma, terkip, perdelilik, uzayda yer kaplama gibi özelliklere sahip cismânî nesnelere bulunmaktadır. Ayrıca bu muzlim âlemde yer alan insan gibi canlılar algılarında göz, kulak, burun vb. organlara ihtiyaç duyarlar. Tabiat âleminin varlıkları düşük ve eksikli varlıklardır. Âlem-i muzlim de düşük ve eksikli bir âlemdir. Öte yandan bu gibi niceliksel olan ya da olmayan böyle kusurları bulunmayan ve sınırlamalar ve eksikliklerden korunmuş olan bir âlem düşünülebilir. Bu düşük ve kusurlu olan âlemin illeti daha üstün/eşref bir mevcuttur. Bu âlem, âlem-i muzlim ile paydaştır. Âlem-i muzlimi önceler ve tahakkuk etmiştir. Düşük ve kusurlu olan mâluldür ve onun illeti daha üstün ve şerefli olmalıdır. Çünkü düşük ve kusurlu olanın illetinin daha üstün ve eşref olması gerekir. Düşük ve kusurlu olan âlemin eşref illeti Nûru'l-Envâr değildir. Çünkü bu durum birden yalnız bir çıkması ilkesiyle bağdaşmaz. Ayrıca Nûru'l-Envâr sırf nûrdur ve sırf soyuttur. Onun düşük ve kusurlu olan cismânî âlemle hiçbir şekilde paydaşlığı yoktur. Kâhir nûrlar âlemi de bu kusurlu ve eksik olan cismânî âlemin illet-i eşrefi olamaz. Çünkü yine ikisi arasında paydaşlık yoktur. Kâhir nûrlar sırf soyut ve tam varlıklardır. Karanlık olan cisimler âlemi ise maddîdir. Dolayısıyla aralarında paydaşlık yoktur. Cisimler de illet-i eşref olamazlar. Çünkü onlar da düşük ve kusurludurlar. Düşük ve kusurlu olanın illet-i eşref olması mümkün değildir. Şu hâlde illet-i eşref bir cevher olmalıdır ve bu cevher ne tam olarak sırf cisimler âleminin durumlarıyla paydaş ne de sırf soyutluk âleminin durumlarıyla paydaş olmalıdır. Böyle bir berzahlık şartını taşıyan bir âlemin olması zorunludur. Bu âlem de Misâl Âlemi olarak adlandırılan âlemden ibarettir.³⁷

İmkân-ı ahas kuralına göre varlığın hakîkatinin biri saf fiil ve mutlak kemâl ciheti, diğeri ise saf kuvve ve salt kâbiliyet ciheti olmak üzere iki durumu vardır. Varlığın hakîkatinin saf fiiliyyet ve kemâl-i mutlaka ulaşan tarafı Tanrı yani zorunlu varlıktır ki O, kemâlin en güçlü hâli ve sonsuz fazilettedir ve fiil bakımından sonludur. Varlığın hakîkatinin saf kuvve

³⁷ Vecîhe Âdilî – Mîhrdâd Emîrî, “Berresî-yi Hâneş-i Tahlîlî-İntiqâdî-yi Âlem-i Misâl-i Şeyh-i İşrâq ez Dîdgâh-ı Mulla Sadrâ”, *Pejûheş-nâme-i Mezâhib-i İslâmî*, Pâyiz u Zemistân 12 (Mart 1398), 301-302.

ve sırf kabulde biten yönü ise eksiklik veya kusurluluktan ibâret olan ilk heyûlâ/ilk maddedir. Bu ilk madde fiiliyeti kabul konusunda sınırsız ve sonsuzdur. Yani o mutlak imkândır. Bu ikisi arasında kalan ontolojik alan ara varlık mertebelerine imkân tanır. Bu bağlamda Âlem-i Misâl-i Sûudî'nin varlık mertebelerinde bulunması mümkündür.³⁸

6. Argüman: Misâl Âlemi'nin varlığı hakkındaki haberler mütevatir haber derecesindedir.

Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtı olarak bu âlemi tecrübe edenlerin ve bunlardan nakledilenlerin sayısal çokluğu da gösterilir. Bu bakımdan gerek Hz. Peygamber gerek sahâbiler, imâmlar ya da sâlih ve velî kulların bu âleme dâir tecrübelerinin aktarıldığı rivâyetler dikkate alındığında, bu kadar insanın böyle bir âlemin varlığı konusunda hata etmeyecekleri kabul edilir ve bu tevâtür onun varlığının kanıtı sayılır.³⁹

2.2. Naklî Kanıtlar

Kutbeddîn-i Şîrâzî ve İşkeverî gibi bazı İşrâkî filozoflar,⁴⁰ bazı Selefî âlimler⁴¹ ile İrfân geleneğine mensup sûfîler Misâl Âlemi'nin varlığı

³⁸ Safiyye Vâsî, "Âlem-i Misâl der Nazar-ı Mulla Sadrâ", *Faşnâme-i Endîşe-yi Dînî-yi Dânişgâh-ı Şîrâz* 30 (Bahar 2009), 84-90.

³⁹ Nitekim Selminî, Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtlarını zikrederken ikinci kanıt olarak tevâtürü gösterir. Buna göre peygamberler, velîler ve müteelîh filozoflar Mutlak Misâl Âlemi'ni çok defa müşâhede etmişler, bu müşâhedelerini de bize haber vermişlerdir. Dolayısıyla bu bağlamda Misâl Âlemi'nin varlığı burhânî açıdan kesindir. Çünkü mantıksal açıdan yakîniyyâtın iki ana grubuna, müşâhedât ve mütevatîrâtı dayanır. Misâl Âlemi'nin varlığı onu müşâhede eden peygamber, velî ve müteelîh filozof için müşâhedât cihetinden kesindir. Bizim açımızdan ise müşâhede eden ve bunu haber verenlerin sayılarındaki çokluk nedeniyle mütevatîrât cihetinden kesinlik arz etmektedir. Bk. Selminî, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 92. Ayrıca birçok din âlimin dîni metinleri yorumlarken veya bir dînî konuyu ele alırken yeri geldiğinde bu âlemle ilgili atıfları ve bu âlemin varlığını kabul ettiğine dâir yorumları da ayrıca bu âlem ile ilgili bir tür icmanın olduğu fikrine yol açmıştır. Nitekim Abdülfettah b. Kudeyş'in Âlemü'l-misâl: Hakikatuhû ve edilletuhû ve akvâlu'l-ulemâ fîhi isimli eserinin ana fikri bu icma iddiasıdır.

⁴⁰ Kutbeddîn-i Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, thk. Abdullah Nûrânî-Mehdî Muhakkik (Kum: İntişarat-ı Bidar, 1379), 437; Bahâeddîn-i Lâhîcî İşkeverî, "Risâle-yi misâliyye-yi nûriyye", thk. İhsân Fettâhî Erdkânî, *Faşnâme-i İsrâ* 1 (Sonbahar 1388), 156-158.

⁴¹ Selefî ulemânın Misâl Âlemi'ne dair açıklamalar yapması tuhaf karşılanabilir. Ancak gerek Kur'an'daki birtakım âyetlerin ve gerekse bazı hadislerin anlamlarının maddî olarak anlaşılmasının doğuracağı çeşitli teolojik sorunlar onların Misâl ve Hayal Âlemi anlayışını benimsemelerine ve ona dair açıklamalar yapmalarına yol açmıştır. Konu hakkında etraflı bir değerlendirme için bk. Abdülfettah b. Kudeyş, *Âlemü'l-misâl: Hakikatuhû ve edilletuhû ve akvâlu'l-ulemâ fîhi* (San'a: Dâru Usûli'd-dîn, 2018).

konusunda naklî deliller getirirler. Kaynaklar incelendiğinde Hakk'ın Tûr Dağı'nda Hz. Mûsâ için ateş sûretinde tecellî etmesi,⁴² isimlerin Hz. Âdem'e tâlimi ve bunların meleklerle ve Hz. Âdem'e arz olunması,⁴³ Cebrâîl'in ve diğer birtakım meleklerin Hz. İbrâhîm'e, Hz. Lût'a ve Hz. Meryem'e görünmeleri,⁴⁴ sihirbazların asalarının ve iplerinin insanların gözlerinde yılan sûretine bürünmesi⁴⁵ ile ilgili âyetler ile Allah'ın rüyada görülmesi,⁴⁶ Allah'ın mahşer günü mü'minler için çeşitli sûretler içinde tecellî etmesi,⁴⁷ Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi,⁴⁸ iman, sekînet, namaz, oruç, iyi ve kötü ameller, akrabalık bağı, dualar ve zikirler, lânet etme, mâruf ve münker, günler ve geceler, dünya, fitneler, ölüm, birtakım sûreler vb. gibi soyut anlamların sûretler içinde kişileştirilmiş olarak Hz. Peygamber tarafından müşâhede edilmeleri⁴⁹ ile ilgili birçok hadisın Misâl Âlemi ile ilişkilendirildiği ve bu âlemin varlığına kanıt olarak ileri sürüldüğü görülür.

Misâl Âlemi'nin naklî kanıtlardan hareketle ispatlanmasına örnek olarak Yemenli Selefî âlim Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr'in (öl. 840/1436) derlediği kanıtları verebiliriz. İbnü'l-Vezîr, Selefî düşünceye yöneltilen çeşitli itiraz noktalarını da ele aldığı *el-Avâsım ve'l-kavâsım* isimli hacimli eserinde nasslarda yer alan teşbîhî ifâdelerin zâhirî anlam ortadan kaldırılmadan te'vîlinin imkânını tartışırken bunu varlık mertebeleri fikri çerçevesinde temellendirir. Bu bağlamda varlığa dair ikinci mertebe olarak zikrettiği Misâl Âlemi mertebesi duyularla idrâk edilebilen dış dünyadan başka bir âlemdir. Bu âlemde maddî dünyada hâricî varlığı bulunmayan bazı şeyler birtakım şahıslara görünmektedir. Bunları bu şahıslar dışında kimse idrâk edemez. Uyuyan kişinin rüyası ya da hastanın gördüğü halisünasyonlar bu kabilden şeylerdir. Keşf ehli de bu tarz şeyleri görmektedir. Onlar da

⁴² Tâhâ 20/10; Kasas 28/29; Neml 27/7.

⁴³ Bakara 2/31-33.

⁴⁴ Hûd 11/69; Hicr 15/51; Meryem 19/17.

⁴⁵ Tâhâ 20/66.

⁴⁶ Tirmizî, Tefsîr: 39, No:3235, 5/368; Ahmed İbni Hanbel, *Müsned*, No:16621, 5/584; Hakim, *el-Müstedrek*, No:1912-13, 1/702; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, No:2608, 4/475; Darimî, Ru'yâ:12, No:2073, 1/567.

⁴⁷ Buharî, Rikak 52, Ezan 129, Tevhit 24, Müslim, İman 299.

⁴⁸ Buharî, Tabir 2, 10; Müslim, Rüya 10; (2266); *Muwatta*, Rüya 1, (2, 956).

⁴⁹ Soyut anlamların kişileştirilerek müşâhede olunmalarına dair hadislerin hem tahriri hem de Misâl Âlemi bağlamında yorumlanmaları hakkında bk. Celâleddin es-Süyûtî, *el-Meâni'd-dakika fî idrâki'l-hakika*, nşr. Abdülhakîm Enîs (b.y. el-Alûke, 2016).

maddî dünyada bir varlığı olmayan şeyleri bizim dış dünyadaki nesnelere müşâhede ettiğimiz gibi müşâhede etmektedirler. Peygamberlere gelen vahiy de bu tarz bir durumdur. Onlar da uyanıkken ve sağlıklı oldukları hâlde bu tarz şeyleri müşâhede ederler. Vahiyler ve ilhâmlar onlara bu kanaldan gelir. Peygamberler de sair insanların uykuda telakkî ettikleri sûretleri bu şekilde uyanıkken alırlar. Sûfiler de buna benzer bir duruma sahiptirler. Bununla birlikte rüyada ya da hastalık durumunda maddî dünyada olmayan şeyleri görme konusunda bir tartışma yokken, bunun uyanıkken ve sağlıklıyken gerçekleşmesi hususunda çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Bunun için çeşitli naklî, akîl ve keşfi kanıtlar ileri sürülmüştür. Burada naklî kanıtların nasıl anlaşıldığına örnek mâhiyetinde İbnü'l-Vezîr'den birkaç örnek zikredebiliriz:

1. İbnü'l-Vezîr'in bu çerçevede zikrettiği kanıtların ilki firavunun sihirbazlarının sihri karşısında insanların durumunu tasvir eden “*Mûsâ dedi ki: Siz atmınız! Sihirbazlar bunun üzerine attıklarında insanların gözlerini büyüledirler. Onları dehşete düşürdüler ve azametli bir sihir ortaya koydular.*”⁵⁰ ve “*Onların ip ve asaları sihirlerinden ötürü Mûsâ'ya koşuyorlarmış gibi tahayyül ettirildi.*”⁵¹ âyetleridir. Bu âyetlere göre sihrin neticesinde insanların ve Hz. Mûsâ'nın sihirbazların asa ve iplerini bu şekilde müşâhede etmeleri, görme gücünde hayal yoluyla bir şeyin varlık kazanabileceğinin delilidir. Bu şeylerin sağlıklı ve uyanıkken maddî dünyada gerçek varlığının olmamasının bir önemi yoktur. Nitekim âyette “*sihirlerinden ötürü Mûsâ'ya koşuyorlarmış gibi tahayyül ettirildi*” denmektedir. Bu ipler ve asalar tahayyülde koşar gibi görünseler de gerçekte koşmuyor ya da hareket etmiyorlardı. Bu nedenle bu durum tahyîl/hayal gösterme olarak adlandırılmıştır. Yine Meryem Sûresi'nin 17. âyetinde geçen “*Böylece Cebrâîl, Meryem'e eli-yüzü düzgün bir insan görünümünde temessül etti.*” ifadesi, meleklerin Lut Kavmi için güzel yüzlü delikanlılar olarak tasavvur olunmaları ve Cebrâîl'in Hz. Peygamber'e Dihyetü'l-Kelbî ve bedevî şeklinde gelmesindeki durumlar da İbnü'l-Vezîr'e göre böyledir. Çünkü meleklerin ve Cebrâîl'in gerçek sûreti insanlara göründükleri sûretten çok daha azametlidir.

⁵⁰ A'râf 7/116.

⁵¹ Tâhâ 20/66.

2. İbnü'l-Vezîr'e göre "Gözlerim uyur ama kalbim asla uyumaz."⁵² hadisi de böyle bir âlemin varlığının nakli kanıtlarındandır. Buna göre bu hadis bize Hz. Peygamber'in kalbinin uyanık olduğunu ispat etmektedir. Öte yandan uykuda iken Hz. Peygamber'e dış dünyada varlığı bulunmayan birtakım şeyler tahayyül ettirilmektedir. Nitekim Uhud Savaşı öncesi gördüğü rüyada Hz. Peygamber'e kılıcında bir çentik açıldığının tahayyülü ve bir ineğin boğazlandığının temessül olunması bu tür dış dünyada bir gerçekliği olmayan şeylerin bulunmasının örneğidir. Bu nedenle Hz. Peygamber, kendisi dışındakilerin uyanıkken oldukları gibi uykudayken de uyanık gibidir. Çünkü O, uykuda sadece dış duyu organlarını kullanmayı bırakmış, bununla beraber kalbini kullanmaya devam etmiştir. Bundan dolayı kalbinin uyumadığını söylemiş ve uykusu bu şekilde olduğundan dolayı da uyandığında abdest almamıştır.

3. Kezâ İbnü'l-Vezîr "Cennet ve cehennem bana şu duvar üzerinde arz olundu."⁵³ hadisinin de buna kanıt olarak ileri sürüldüğünü zikreder. Buna göre Hz. Peygamber cennet ve cehennemi duvar üzerinde müşâhede ettiğinde uyanıktır ve kusûf namazı kılmaktadır. Ayrıca cennet ve cehennemin olanca genişliğine rağmen gerçekte bu duvara nakledilmeleri de muhaldir. Hz. Peygamber bunları gerçekte değil ancak göğün suya yansımaları ya da aynadaki görüntüdeki gibi muhayyel olarak görmüştür.

4. Ölümün kıyâmet günü beyaz bir koç sûretinde getirilmesi hadisi⁵⁴ de böyle bir âlemin varlığına kanıt olarak sunulan nakli delillerdendir. İbnü'l-Vezîr kelâmçıların büyük çoğunluğunun ölümün hakikî anlamda cisimleşmesini imkânsız kabul ettiklerine işâret eder.

5. Hz. Peygamber'in "Beni rüyada gören gerçekten beni görmüştür. Çünkü şeytan benim sûretimle temessül edemez."⁵⁵ hadisi de İbnü'l-Vezîr'e göre bu husustaki delillerdendir. Çünkü Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi duysal olup gerçek bir görme değildir. Çünkü bu görmede Hz. Peygamber'in şahsı Medîne'deki kabrinden kendisini gören şahsın bulunduğu mekâna intikâl etmemektedir. Aksine bu görüş Hz. Peygamber'in sûretinin uykudaki şahsın duyularında bulunuşu yoluyla gerçekleşmektedir.

⁵² Buhârî, Menâkıb, 24.

⁵³ Buhârî, Ezân, 91.

⁵⁴ Buhârî, Tefsir, Meryem 2.

⁵⁵ Buhârî, İlm 38; Ta'bir 10; Müslim, Ru'yâ 11.

İbnü'l-Vezîr bu tarz naklî kanıtların yanı sıra çeşitli teolojik problemlerin çözümlenmesi için de Misâl Âlemi tarzı bir varlık mertebesinin bulunması gerektiği kanaatindeydi. Bu bağlamda söz gelimi kıyâmette Allah'ın mü'minlere sûretler değiştirerek görünmesi veya soyut mânâlar ve amellerin varlık kazanmalarının yaratacağı başta hulûl olmak üzere çeşitli sorunların ya da Hz. Mûsâ'nın ölüm meleğinin gözünü çıkarması örneğinde olduğu üzere bazı nasslarda görülen ve yorumlanması gerçekten güç olan hususların anlaşılması ve doğru te'vîl için Misâl Âlemi gibi bir mertebenin olması şarttır. Böylece nassın aslî anlamı iptal edilmeksizin anlaşılması mümkün olur.⁵⁶

Ehl-i İrfân içerisinde naklî delilleri Misâl Âlemi anlayışının dînî düşünce açısından önemine vurgu yaparak en dikkat çekici şekilde kullanan kişi ise Şah Veliyyullah Dehlevî (öl. 1176/1762)'dir. Dehlevî *magnum opusu* olan *Hüccetullahi'l-Bâliğa*'da Misâl Âlemi'ni inceler ve ispatı hususunda da naklî kanıtlara başvurur. Ona göre pek çok hadiste mânâların kendi özelliklerine uygun cisimlerle kendisinde temessül ettiği fakat kendisi unsurî olmayan bir âlemde bahsedilir. Mânâlar yeryüzünde ortaya çıkmazdan önce âlemdeki bu mertebede bir tür varoluşla ortaya çıkarlar. Yeryüzünde ortaya çıktıklarında ise bu mertebede nasıl iseler o şekilde ortaya çıkarlar.

Dehlevî'ye göre bu âleme delâlet eden çok sayıda hadis vardır. Söz gelimi ölüm, kabir hayatı, mahşerde olacak olan birtakım hususlar, Allah'ın birtakım sûretler içerisinde görülmesi vb. gibi durumlara işaret eden hadislerin tamamı Misâl Âlemi olarak adlandırılan bir âlemin varlığı çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bütün bu hususlara gönderme yapan

⁵⁶İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 8/292-297. İbnü'l-Vezîr'de gördüğümüz bu kanıtların benzerleri ve daha fazlasını Süyûtî de nakleder. Süyûtî mânâların maddî âlemde görünmediğini, ancak bunların Melekût Âlemi'nde görülebilir olduklarını söyler. Bu âlemde mânâlar kendilerine uygun şekiller kazanırlar ve görülür ve konuşurlar. Bu durum sûflerin isbat ettikleri Misâl Âlemi türünden bir durumdur. Süyûtî okurunu bunu inkâr edenlerin kendisini kandırmalarına karşı dikkatli olmak hususunda da uyarır. Böyle bir âlemin varlığı konusunda kendisinin çeşitli deliller getirdiğini açıklar. Birçok hadisin bu âleme delâlet ettiğini imânın, namazın, kıraatin, ilmin, günler ve gecelerin, akrabalık bağının, zikrin sûret kazanması ve konuşmaları ile ilgili hadislerin bulunduğunu belirtir. Kendisinin bu konuya dair *el-Meâni'd-dakika fi idrâki'l-hakika* isimli müstakil bir risâle de kaleme aldığı söyler. (bk. Ahmed b. Abdullah ed-Derûbî, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâhidü'l-Efkâr li Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî: mine'l-Âye (113) min Sûreti Âli İmrân ile'l-Âye (48) min Sûreti Tevbe* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Dâvet ve Usûlü'd-Dîn Fakültesi, Doktora Tezi, 1425).

âyet ve hadislerin rasyonel bir şekilde te'vilini kabul etmeyen Dehlevî bu konudaki şer'î nassların te'vilsiz bir biçimde anlaşılmasının ancak Misâl Âlemi'nin varlığı ile anlam kazanacağını savunmaktadır.⁵⁷

2.3. Keşfi Kanıtlar

Misâl Âlemi'nin varlığını kabul eden ulemâ, felâsife ve sûfiyyeye mensup şahıslara ait birçok eserde Misâl Âlemi'nden bahsedilirken erbâb-ı riyâzâtın mükâşefelerine başvurulur. Birinin bedeninden ayrıldığında müşâhede ettiği rü'yetler ya da halveti esnasındaki tecrübeleri bu tür eserlerde sıkça görülen Munfasıl Hayal ve Mutlak Misâl Âlemi'nin varlığı hakkındaki tecrübî kanıtlardır. Nitekim müteellih filozoflardan olan Sühreverdî Misâl Âlemi'ne dâir keşfini bir kanıt olarak öne sürer.⁵⁸ Öte yandan İbnü'l-Arabî gibi bazı sûfîler bu âlemdeki müşâhedelerine eserlerinde yer vermişlerdir.⁵⁹ Bu tarz anlatıları ihtivâ eden kitaplar da bu âlemin keşfi açısından kanıtları olarak görülmektedir.⁶⁰ Keşfi bir kanıt olarak kabul eden kaynaklar fazla ayrıntı vermezler. Bununla birlikte

⁵⁷ Şah Veliyullah Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, thk. es-Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005), 43-45. Misâl Âlemi doktrini Dehlevî'nin dîni düşüncesinin önemli ilkelerinden biridir. Dehlevî başta bilgi teorisi olmak üzere vahiy anlayışı, meâd, mucizeler vb. temel din felsefesi problemlerinin çözümünde Misâl Âlemi doktrinini etkin şekilde kullanan âlim-sûfîlerdendir. Konuya dair etraflı bir değerlendirme için bk. Fuad S. Naeem, "The Imaginal World (Âlam al-Mithâl) in the Philosophy of Shâh Wali Allâh al-Dihlawî", *Islamic Studies* 44/3 (Sonbahar 2005), 363-390.
⁵⁸ Şeyh-i İsrâk âlemlerin dört farklı katmanı olduğunu, bunların 1. Kâhîr Nûrlar (Ukûl) 2. Müdebbir Nûrlar (Nüfûs) 3. Nûrânî ve zulmânî Misâl Âlemi 4. Cisimler Âlemi olduğunu müşâhede ettiğini söyler. (bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 575). Ayrıca Şeyh-i İsrâk'ın simyâ ilmi yoluyla Misâl Âlemi'nden bazı şeyleri yanındakilere gösterebildiği de rivâyet edilir. Konu hakkında bk. Yusuf Ziya, "Şeyh Sühreverdî ve Simyagerlik", *Mihrab* 7 (İstanbul: Âgâh Mazlûm, 1340/1924), 1/213-215; a.mlf., "Şeyh Sühreverdî ve Simyagerlik", *Mihrab* 8 (İstanbul: Âgâh Mazlûm, 1340/1924), 1/245-248.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî'nin Misâl Âlemi'ne dâir tecrübeleri ve bu âlemle ilgili görüşleri için en kullanışlı eser Mahmûd Çurâb'ın *el-Hayal: Âlemü'l-berzah ve'l-misâl min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî* isimli eseridir. Eserde Şeyh-i Ekber'in Misâl Âlemi ve hayal kavramı hakkındaki görüşleri ona ait eserlerden istifade edilerek bir araya getirilmiştir. Şeyh bu eserlerinin bazılarında Misâl Âlemi'nde yaşadığı çeşitli tecrübeleri aktarır. Bunlar içerisinde Simsime Arzı diye adlandırılan âlemde tecrübe ettiği şeylere dair anekdotu dikkat çekicidir. (bk. İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/195-201. (8. Bâb: Âdem'in çamurunun hamurundan arta kalandan yaratılan âlem hakkında)

⁶⁰ Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtlanması hakkında yazan bazı müellifler erbâb-ı riyâzet ve müşâhedenin tecrübelerini bu hususta kanıt olarak görürler. Bk. Selmîni, *el-Müsülü'l-akliyye-tü'l-Eflâtûniyye*, 92-95; Bahâeddîn-i Lâhîcî İşkeverî, "Risâle-yi misâliyye-yi nûriyye", 164-165; Hasan Hasanzâde Âmülî, *Dü Risâle*, 199-201.



İbnü'l-Vezîr gibi bazı yazarların Misâl Âlemi'nin keşfi kanıtları hakkındaki açıklamalarında dikkat çeken detaylar yer alır. İbnü'l-Vezîr'e göre ehl-i tasavvufun şartlarına uygun olarak zikir ve halvetlere devam eden kişi Misâl Âlemi hakkında zorunlu tecrübi bir bilgi elde eder. Fahreddin Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb*'da yer alan halvet ehlinin birtakım sesler işittikleri ve bunda hiçbir kuşku bulunmadığı şeklindeki ifadesi İbnü'l-Vezîr'in dayanak noktasıdır. Râzî bu hususta felsefecilerin de tasavvuf ehli ile aynı kanaati paylaştıklarını, çünkü onların da (en azından bir kısmının) riyâzet ve halvet ehli olduklarını söylemektedir. Ona göre ehl-i tasavvuf ile felâsife arasında bu konudaki ayrışma, görülen ya da duyulan şeylerin mâhiyetine dönüktür. Bu çerçevede bu görülen ve duyulan şeyler felâsifeye göre rüya gibi hayalde canlanan şeylerden ibârettir. Bir gerçekliği yoktur. İbnü'l-Vezîr Râzî'nin bu noktada felâsifeden ayrıldığını savunur. Çünkü Râzî halvet ve riyâzet sonucu duyulan ses ve görüntülerin gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini, zîrâ ortada bunların hayal olmasını gerektiren bir durum bulunmadığını iddia etmektedir.

İbnü'l-Vezîr ehl-i riyâzâtın bu tür müşâhedelerinin çok sayıda kişi tarafından tecrübe edilmesinden dolayı tevâtür derecesinde olduğunu kabul etmekle beraber bunların doğru olduğunu kabul etsek bile müşâhedeye kanıt bulmakta zorlanacağımız görüşündedir. Çünkü söz gelimi halvette gâibden duyulan seslerin maddî dünyada bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu sesler araz oldukları için kendi varlıkları bulunmadığından dolayı ancak bazı konularda duyusal varlık kazanmaktadırlar. Yani bu sesler herkes tarafından aynı şekilde duyulmamaktadır. Bununla beraber ehl-i halvetin başkaları tarafından işitilemeyen sesler konusundaki zorunlu tecrübeleri sahih ise o zaman görüşleri güçlenir. İbnü'l-Vezîr bunun sıhhatine dair iki önemli kanıt ileri sürer. İlk kanıt görülenlerin mütevatir haber derecesinde olmasına dayanır. İkinci kanıt ise oldukça şaşırtıcı bir örnek olan sihirli aynalarla ilgili rivâyet ve görgü tanıklığıdır. Bu kanıtları şöyle özetleyebiliriz:

1. Riyâzet yapan sûfîler uyanırken keşif perdelerin ardındaki şeyleri müşâhede ettiklerini iddia etmektedirler. Sûfîlerden nakledilen bu tür haberler tevâtür derecesindedir. Çünkü bu iddialar çok büyük kalabalıklar tarafından dile getirilmektedir. Bunun için böyle büyük kalabalıkların yalancılıkla itham edilmeleri doğru değildir. Bu durumda bu müşâhadenin maddî gerçekliğe değil duyusal düzeye hamlolunması zorunludur.

Zîrâ muhakkik Kelâm âlimlerinden bir kısmı keşif bir perdenin arkasından görülebilmesini imkânsız saymaktadır. Sûfiler bu duyuşal düzey olarak nitelenen durumu Misâl Âlemi diye adlandırmaktadırlar. Bu hususta da “(miraç yolculuğu sırasında) Mûsâ’yı kızıl bir kum tepesi yanındaki kabrinde kıyâm etmiş namaz kılarken gördüm.” hadisi⁶¹ gibi zâhiri itibariyle bazı problemler içeren hadislerle bu durum arasında paralellik kurarlar. Çünkü aynı gece Hz. Peygamber, Hz. Mûsâ’yı altıncı semâ katında görmüştür. Dolayısıyla burada bir tür tenâkuz durumu ortaya çıkar. Bu tenâkuz ancak Misâl Âlemi’ndeki keşfi kabulde ortadan kalkacaktır.

2. Bazı ulemâya göre bütün dünyayı gösterme özelliğine sahip bazı sihirli aynalar mevcuttur. Bunlar “münccim aynası” diye adlandırılan aynalardır. Bunlara dair haberler çok meşhur, hatta mütevatirdir. İbnü'l-Vezîr bu aynalarla ilgili Kadı Şerefüddin Hasan b. Muhammed en-Nahvî isimli bir dostundan birebir tanıklık nakleder. Buna göre Kadı Şerefüddin bir seyahati esnasında böyle bir aynayı bizzat görür. Bu aynada ona dünyanın çeşitli bölgeleri ve Müslümanlara ait bazı şehirler seyrettirilir. Hatta San’a şehrinin mezraları ve surları bu aynada ona görünür. Kadı, San’a gibi bildiği şehirlere ait doğru görüntüler dolayısıyla bilmediği beldelere ait görüntülerin doğruluğunu tespit eder.⁶²

İbnü'l-Vezîr’in bu anlattıkları dışında Misâl Âlemi için keşfi bir kanıt olarak gören diğer yazarlar bu tarz tecrübeleri nakleden kitaplara gönderme yapmakla yetinirler. Bu hususta daha çok *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*’nin 8. Bâb’ı olan Âdem’in çamurundan arta kalan parçadan yaratılan ve Hakikat Arzı diye adlandırılan yerin bilinmesi ve bu arzdaki sıraların tuhafıklarının zikredilmesi bâbına gönderme yapıldığı görülmektedir.

Değerlendirme

Bu makalede İrfân, İşrâk ve Müteâlî Hikmet geleneklerinin ontolojilerinin ortak ögesi olan Misâl Âlemi doktrinine yöneltilen eleştirileri ve buna karşılık bu doktrinün müdâfileri tarafından Misâl Âlemi’nin varlığına dâir getirilen kanıtları incelemeye çalıştık. Bu bağlamda Misâl Âlemi’nin varlığını kabul etmeyenlerin itirazları ile kabul edenlerin kanıtları karşılaştırıldığında polemiklerin, tarafların farklı bilgi teorileri, farklı metafizik

⁶¹ Müslim, Fezâil 164.

⁶² İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 8/298-299.

sistemler, farklı antropoloji ve nefis teorilerini benimsemelerinden dolayı yaşandığı sonucuna ulaştık. İncelediğimiz kadarıyla doktrin, Meşşâî filozoflar ve bazı kelâmçılar tarafından kendi varlık ve bilgi paradigmalarına uygun görülmeyle eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin hemen tamamı filozoflar ve kelâmçıların nazari sistemlerine uygun şekilde rasyonel bir zemine oturmaktadır. Aristocu geleneğe bağlı skolastik bilimci bir bakışın ürünüdürler. Öte yandan bu bilimci bakış, Misâl Âlemi'ni kabul etmemekle beraber metafiziğin imkânını kabul etmesi nedeniyle katı materyalist bir ampirizme dayalı değildirler. Bundan dolayı itirazlar te-
orinin reddi açısından beklenen yıkıcı etkiye sahip değildirler. Bununla beraber Misâl Âlemi'ni kabul edenlere yönelik duygusallık, hayalperestlik ve uçarıklık imâları itirazların tahtında müstetirdir.

Ayrıca makalede Misâl Âlemi'nin varlığına dair deliller de incelendi. Bu delillerin daha çok rasyonel, şer'î ve irfânî/keşfî kanıtlardan meydana gelmekte olduğu tespit edildi. Bu konuda bazı müdâfilerin doktrinini kanıtlanması için her üç cihetten de kanıtlara başvurmalarıyla dikkat çekmişlerdir. Misâl Âlemi hakkındaki itirazları en ayrıntılı biçimde ele alan Selmîni ile Kur'ân (beyân), burhân ve irfân arasındaki tearuzu ortadan kaldırma misyonuyla ortaya çıkan Molla Sadrâ gibi düşünürlerin bu husustaki çabaları kayda değerdir. Misâl Âlemi'nin varlığı hakkındaki nazari-rasyonel temelli kanıtlar, tespitimize göre muârizların skolastik bilimci yönteminin izlerini taşımaktadır. Fakat ne yazık ki, bu rasyonel kanıtların bugünün felsefî dünyasında bir karşılığı yoktur. Bununla birlikte bunlar daha çok Aristocu bilim geleneğine bağlı felâsifeye yine kendi argümanları ve yöntemleri ile verilmiş ve bu âlemin nesnel gerçekliğinin en azından aklen istib'adına mânî olma amacı güden cevaplar şeklinde düşünülmelidir.

Misâl Âlemi'nin varlığına dâir kanıtlar üzerinde yaptığımız bu çalışmanın neticesinde rasyonel bir zeminden doğmamış olmakla beraber doğrudan tecrübeyi ifâde etmesi dolayısıyla bu âlemin varlığına getirilmiş en etkili kanıtların şer'î ve keşfî açıdan ileri sürülen kanıtlar olduğu görüşündeyiz. Zîrâ bu kanıtlar Misâl Âlemi ve bunu idrâk eden kâbil ve aktif hayal gücünün özellikle metafizik ve dînî düşünce açısından önemini göstermektedir. Öyle ki, skolastik bilimciliğin hayali bir antikalar deposu olmaya mahkûm etmesine karşın bu kanıtlar sayesinde Ehl-i İrfân ve İshrâk onu harikalar yaratan atölye konumuna yükseltmiştir. Bu iki

burhân-ı kâtı'ın güçlü koruması, İsrâk ve İrfân gibi keşf ve müşâhedeye dayalı büyük anlatıların çocuksu hayaller ya da marazî zihinlerin ifrâzâtı olarak görülmesinin önüne set çekmektedir. Ayrıca bu iki ana kanıt günümüz için de anlamlıdır. Özellikle keşfî açıdan bu âlemi doğrudan tecrübe etmek ve ettirmek, dînî düşüncenin merkezinde konumlanan kutsala dair doğrudan tecrübenin hem varlığını ispat etmek açısından büyük önem taşımakta, hem de bu kutsala dair tecrübenin değersizleştirerek onu günümüzde sıkça karşılaşılan New Age akımlarının ellerine teslim edip dînî düşünceye bir psedo-science muamelesi yapılmasına da engel olmaktadır. Bu nedenle Misâl Âlemi üzerindeki tartışmaları incelemeye çalıştığımız bu çalışmamızla hem dînî düşüncenin bu tür problemlerine hem de geleneksel kozmolojinin anlaşılması için ortaya konan literatüre mütevazı bir katkı sunduğumuza inanıyoruz.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abdülfettah b. Kudeyş. *Âlemu'l-misâl: Hakikatuhû ve edilletuhû ve akvâlu'l-ulemâ fîhi*. San'a: Dâru Usûli'd-Dîn, 2018.
- Abdürrrezzâk-ı Lâhîcî. *Gevher-i Murâd*. Takdim. Zeynülâbidîn Kurbânî Lâhîcî. Tahran: Saye, 2004.
- Âdilî, Vecîhe - Emîrî, Mihrdâd. "Berresî-yi Hâneş-i Tahlîlî-İntiqâdî-yi Âlem-i Misâl-i Şeyh-i İsrâq ez Dîdgâh-ı Mulla Sadrâ". *Pejûheş-nâme-i Mezâhib-i İslâmî*, Pâyîz u Zemistân 12 (Mart 1398), 292-312.
- Âmülî, Hasan Hasanzâde. *Dü Risâle-i Müsül ü Misâl*. Tahran: Nesr-i Tübâ, 1382.
- Âmülî, Hasan Hasanzâde. *el-Hucecü'l-bâliğa alâ tecerrüdi'n-nefsi'n-nâtika*. Kum: Bustân-ı Kitâb, 1381.
- Bahâeddîn-i Lâhîcî İşkeverî. "Risâle-yi misâliyye-yi nûriyye". thk. İhsân Fettâhî Erdkânî. *Fasnâme-i İsrâ 1*, (Sonbahar 1388), 134-172.
- Celâleddin es-Süyûtî. *el-Meânî'd-dakika fî idrâki'l-hakika*. nşr. Dr. Abdülhakîm Enîs. B.y.: el-Alûke, 2016.
- Cemâlzâde, Abdürrizâ. "Der Âmedî ber Âlem-i Misâl yâ Suver-i Muallaka". *The Reserch Quarterly of İslamic Science* 20, (Autumn 2011), 1-18.
- Durusoy, Ali. "Hayal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/1-3. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Muhammed BEDİRHAN

- Ejder, Ali Rıza vd. “Vezâyif ve Kârberd-i Hayâl der Müşâhedât-ı Sûrî ez Nazar-ı İbn-i Sînâ”. *Journal of Religious Thought of Shiraz University* 2 (Yaz 2014), 111-130.
- Ekberiyân, Rıza. “Kuvve-i Hayal ve Âlem-i Suver-i Hayâlî”. *Âmûzehâ-yı Felsefî-Kelâmî* 8 (Sonbahar 1388), 3-32.
- Fahr, Qâsim Subhânî. “Tecerrüd-i Hayâl der Felsefe-yi İslâmî”. *Makâlât ve Berresihâ* 69 (Yaz 1380), 257-267.
- Fahreddin Râzî. *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1411.
- Hakikat, Sohrâb. “Âlem-i Misâl ez Manzar-ı Mîr Dâmâd”. *The Journal of Philosophical-Theological Reserch JPTR* 2 (Yaz 2018), 163-186.
- Hasan Ramazânî-yi Horasânî. *et-Temhîd Şerhu Kavâidi't-Tevhîd (Ta'likât)*. Beyrut: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, 2011.
- Hıyâbânî, Seher. “Berresi-yi Tatbîkî-yi Âlem-i Misâl u Berzah”. *Fasl-nâme-i İlmî* 34 (Yaz 1397), 75-100.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhesât*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1362.
- İbn Sînâ. *en-Nefs min Kitâbi'ş-Şifâ*. thk. Hasan Hasanzâde Âmulî. Kum: Bustân-ı Kitâb, 1375.
- İbn Sînâ. *İşâretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-Tenbihât*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Uyûnu'l-hikme*. Kum: y.y., 1400.
- İbnü'l-Arabî. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Vezîr. *el-Avâsım ve'l-kavâsım*. thk. Şuayb el-Arnâvüd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Kâvendî, Seher. “Hayâl ve İdrâkât-i Hayâlî ez Manzar-ı Şeyhu'r-Reis u Sadru'l-Müteellihîn”. *Mecmua-i Makâlât-ı Hümâyiş-i Beyne'l-milelî-yi İbn-i Sînâ*, 1-14.
- Kâvendî, Seher. “Hayâl ve Suver-i Hayâlî der dü Mekteb-i Sinevi ve İşrâkî”. *Hikmet-i Sinevi* 39 (Bahar-Yaz 1387), 63-80.
- Kutbeddîn-i Şîrâzî. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. thk. Abdullah Nûrânî-Mehdî Muhakkik. Tahran: Müessesetü Mutâlaati İslâmî, 1379.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-Üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1416/1374.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Müteâliyye fi'l-Esfâri'l-Erbaati'l-Akliyye*. Takdim: Muhammed Rızâ Muzaffer. Tahran: Mektebetü'l-Mustafevî, 1378.
- Murâdî, Hasan -Ekberiyân, Rızâ. “Tecerrüd-i Hayâl ve Levâzım-i Felsefî ve Kelâmî-yi Ân”. *Âyine-yi Mârifet* 15 (Yaz 1387), 67-92.
- Rahîmpûr, Fürûğ. “Mebânî vü Âsâr-ı Mücerred yâ Mâddî-bûden-i Kuvve-i Hayâl ez Dîdgâh-ı İbn-i Sînâ, Sühreverdi ve Mulla Sadrâ”. *Mecelle-i İlmî-Pejûheşi-yi Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-ı İsfahan* 46 (Sonbahar 1385), 119-139.
- Sadeddin Taftâzânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998.
- Saydî, Mahmûd. “Delâlet-i Berâhîn-i İbn-i Sînâ der İsbât-ı Mücerred-bûden-i Nefs-i Nâtika ve ber Mâddî-bûden-i Kuvve-i Hayâl”. *Dü Fasnâme-i İnsan-pejûhî-yi Dîmî* 36 (Kış 1395), 139-156.
- Selminî. “el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye”. *el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1947.
- Sühreverdi. *Hikmetü'l-İşrâk*. çev. Eyüp Büyükyazıcı - Üsmetullah Sami. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2015.

Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar Ve Misâl Âlemi'nin İspatı

- Süyûtî. *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâhidü'l-Efkâr*. thk. Ahmed b. Abdullah ed-Derûbî. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Dâvet ve Usûlü'd-Dîn Fakültesi, 1425. (Basılmamış doktora tezi)
- Şah Velîyyullah Dehlevî. *Hüccetullahi'l-Bâliġa*. thk. Es-Seyyid Sâbık. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Şemseddin Şehrezûrî. *Resâilu's-şecereti'l-ilâhiyye*. thk. Necefku Habîbî. Tahran: Müessesese-yi Pejûheşî-yi Hikmet u Felsefe-yi İrân, 1385.
- Turgay, Fatma. "Misâl Âlemi". ed. Ömer Türker. *İslam Düşüncesinde Teoriler*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Ubûdiyyet, Abdürresûl. *en-Nizâmu'l-Felsefî li Medraseti'l-Hikmeti'l-Müte'âlîyye*. çev. Ali Abbas el-Müsevî. Beyrut: Merkezü'l-Hadârah li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.
- Vâsîf, Safiyye. "Âlem-i Misâl ez Nazar-ı Mulla Sadrâ". *Faslnâme-i Endîşe-yi Dîni-yi Dânişgâh-ı Şîrâz* 30 (Bahar 2009), 75-102.
- Yezdânî, Abbâs. "Mukâyese-yi Dîdgâh-ı İbn-i Sinâ vü Mulla Sadrâ der Mevrid-i Tecerrüd-i Hayâl ve İrtibât-ı Ân bâ Meâd-ı Cismânî". *İlâhiyyat-ı Tatbîkî* 6 (Kış 1390), 95-108.
- Zebîhî, Muhammed - Hâdimî, Haydar Rızâ. "Câygâh-ı Hayâl der Nizâm-ı Hikmet-i Sinevî". *Âyine-yi Mârifet: Research Journal of Islamic Philosophy and Theology of Shahid Beheshti University* 13 (Kış 1386), 91-114.

