

KAZÂ VE KADER KAVRAMLARINA FELSEFİ BİR KATKI: MOLLA SADRÂ ÖRNEĞİ

Gönderim Tarihi: 13.04.2018

Kabul Tarihi: 10.06.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8844-9245>

Ahmet PİRİNÇ*

Özet

İslam düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin kendi ilahi doğasına uygun olarak birden fazla mertebesi vardır. Bahse konu olan bu mertebelerden biri kazâ bir diğeri ise kaderdir. Bu iki kavramla ilişkili olarak kalem ve levh mertebelerini de zikredebiliriz. Genel anlamda akademik çalışmalarda kazâ ve kader kavramlarının felsefi bir tartışmanın konusu olmaktan ziyade daha çok kelam ilmi bağlamında ele alındığını söyleyebiliriz. Bundan dolayı bu konuya felsefi bir katkı sunabilmek niyetiyle biz de Molla Sadrâ düşüncesinde kazâ ve kader konusunu incelemeye çalıştık. Molla Sadrâ kazâ ve kader konusunu felsefi bir zeminde metafizik boyutuyla ele almıştır. O, kazâ ve kader konusunu Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti, nedensellik ve bilgi teorileri bağlamında tartışmıştır. Nitekim filozofumuz bu konuyu kendi bilgi modeli olan ittihad bilgi anlayışı üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Böylece Molla Sadrâ kazâ kavramını Tanrı'nın zatından ayrı düşünölmeyecek ilmî suretler olarak tanımlarken, kader kavramını ise tikel (cüz'î) bir tarzda gök nefisleri âlemindeki varlıkların suretleri şeklinde tanımlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kazâ, kader, kalem, levh, Molla Sadrâ.

A Philosophical Contribution to the Concepts of Divine Decree and Predestination: Molla Sadrâ Sample

Abstract

In Islam, the knowledge of God has more than one rank according to its divine nature. One of these ranks is divine decree (kazâ) and the other is a predestination (kader) concept. We can also add the concepts of pen and plate grades associated with these two concepts. Generally in academic works the concepts of divine decree and predestination are handled in the context of Islamic theology rather than a philosophical debate. Therefore, with the intention of offering a philosophical contribution to this issue, we tried to examine the concepts of divine decree and predestination in Molla Sadrâ's thought. Molla Sadrâ dealt with the concepts of divine decree and predestination on a philosophical ground in terms of metaphysics. He dealt with

the concepts of divine decree and predestination in the context of the nature of God's knowledge, causality and theories of knowledge. As a matter of fact our philosopher tried to establish this subject on the basis of the understanding of unity knowledge which is his model of knowledge. Thus Molla Sadrâ defines the concept of divine decree as intelligible forms that can't be thought of separately from God's person, while the concept of predestination is defined as the forms of beings in the world of spherical souls in a particular way.

Keywords: Divine decree, predestination, pen, tablet, Molla Sadrâ.

Giriş

Kazâ ve kader konusu tüm semavi dinlerde özellikle de İslam dininde tartışılan önemli konuların başında gelir. İslam düşünce tarihine baktığımızda kazâ ve kader konusunun iki temel ekseninde ele alındığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri felsefi bir çerçevede öncelikli olarak Tanrı'nın bilgisi ve nedensellik konusu bağlamında ele alınmasıdır. Bu felsefi çerçeve daha çok metafizik eksenli bir tartışma şeklinde kendini izhar eder. Bir diğeri ise kelâmî bir çerçevede adl-i ilahi, insanın irade ve sorumluluğu gibi konular bağlamında ele alınmasıdır. Kelamdaki tartışma ise daha çok ahlâk eksenli bir özelliğe sahiptir.¹ Nitekim kelâmî fırkalara baktığımızda yukarıdaki konu başlıkları etrafında yapılan tartışmalarda bir tarafın kaderci ve cebriyeci anlayışı öne çıkardığını bir diğeri tarafın ise aksü'l-amel olarak insanın özgür iradesiyle işlediği fiillerinin ilâhi kazânın metafizik sınırlarının dışında kaldığı görüşünü benimsediklerini görürüz.²

Akademik çalışmalarda kazâ ve kader meselesinin daha çok kelâmî bir perspektifte ele alındığı söylenebilir. Ancak bizim yaptığımız bu çalışmada kazâ ve kader konusu felsefenin soyut düşünce dünyasındaki

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies. Amasya/Turkey (ahmet.pirinc@amasya.edu.tr).

¹ Kader konusunun ahlâk eksenli tartışması için bkz. Şaban Ali Düzgün, "*Kader Meselesi*", *İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiyye Bağlamında Kader Mes'elesi* (İstanbul: Ensar, 2011), 119-131; Muhammed Taki Misbâh el-Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, çev. Muhammed Abdu'l-Mün'im el-Hâkânî (Beyrut: Dâru'l-teârif li'l-matbûât, 1998) 2: 440.

² İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, haz. ve sad. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008), 228-229.

yansımaları çerçevesinde ele alınacaktır. Bundan dolayı bu çalışmanın iki temel sınırlılığı söz konusudur. Bunlardan biri konunun bağlam sınırlılığıdır ki bu da yalnızca metafizik boyutuyla iktifa edilmesidir. Bir diğer sınırlılık ise konunun yalnızca tek bir filozofun görüşleri bağlamında değerlendirilmesidir. Zira felsefede bu kavramların tek tip bir düşünce kalıbı içerisinde tartışılmayıp farklı felsefi disiplinler ve filozoflar tarafından ele alınıp değerlendirildikleri muhakkaktır. Bu felsefi yaklaşımlardan biri de hiç şüphesiz Aşkın Hikmet (el-hikmetü'l-müte'âliye) geleneği ve bu geleneğin zirve ismi olan Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) yaklaşımıdır. Molla Sadrâ, değişik felsefi düşüncelerin sentezi üzerinden özgün bir felsefi öğreti çıkarmayı başarmış bir filozoftur. Molla Sadrâ felsefesinin özgünlüğü daha çok metafizik ve bilgi felsefesindeki yaklaşımında kendini gösterir.³

İslam filozofları arasında Molla Sadrâ kelimine vukufiyeti açısından önemli bir düşünürdür. Zira M. 8. yüzyıldan itibaren kelim ve felsefe arasındaki tartışma ve mücadele temelli ilişki Molla Sadrâ ile yeni bir ivme ve boyut kazanmıştır. Çünkü Molla Sadrâ, hem önemli Mutezili bilginlerini hem Gazzâli, Fahreddin Râzi gibi Eş'ari bilginlerini hem de Şii kelim geleneğini özümsemiş bir filozoftur. Rasyonel felsefe ile işrâki ve irfânî öğretinin başarılı bir sentezinden ibaret olan Molla Sadrâ felsefesi aynı zamanda bir yönüyle de kendi düşüncesinin bir kısmını Kelam ilmine dayandırır.⁴

1. Molla Sadrâ'da Tanrı'nın Bilgisinin Mahiyeti

Molla Sadrâ İslam düşünce tarihi içerisinde, Sühreverdi sonrası dönemde yeni, özgün ve başarılı bir metafizik paradigma oluşturma istidadı göstermiş nadir filozoflardan biridir. Bu "metafizik felsefe", "el-hikmetü'l-müte'âliye" olarak da bilinir. Molla Sadrâ'nın felsefi çizgisi genel anlamda işrâki bir eğilim gösterirken özel anlamda ise deneysel ve sezgisel bir bilgi anlayışına dayanır. Zira Molla Sadrâ felsefi temellendirmelerinde öncelikli olarak müşâhedeye dayalı ilhami bir tecrübeyi öne çıkarır, ardından da mantıksal çıkarımlar şeklinde gidimli/istidlali sistem içerisinde bu sezgisel tecrübenin mantıksal sonuçlarını izler. Molla Sadrâ metafiziğini "varlığın asaleti" ve "hareket-i

³ Seyyid Hüseyin Nasr, "Hikmet-i İlahiyye ve Kelam", çev. Hikmet Çamur ve Sibel Kaya, *Bilimname*, XXX (2016/1): 582; Alparslan Açıkgenç, "Molla Sadrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 259.

⁴ Nasr, *Hikmet-i İlahiyye ve Kelam*, 585.

cevheri” görüşü üzerinden şekillendirirken epistemolojisini ise orijinal ifadesiyle “ittihâd-ı âkil ve’l-ma’kûl ve’l akl” görüşü üzerinden temellendirir.⁵

Molla Sadrâ Tanrı’nın bilgisinin birçok mertebesinin bulunduğuna işaret ederek bunların inayet, kalem, levh, kazâ ve kader kavramları olduğunu belirtir.⁶ Zira Tanrı’nın bilgisinin ilahi doğası gereği bahse konu olan her bir kavram, ilahi bilginin içermiş olduğu her bir niteliğe ve her bir mertebenin lahutî mahiyetine uygunluk gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu kavramlar ilahi bilginin metafiziksel hakikatiyle hem biçimsel hem de içeriksel (sıdk) olarak birebir örtüşürler.⁷ Nitekim Molla Sadrâ genel anlamda Tanrı’nın eşyaya ilişkin bilgisinin icmâlî ve tafsilî bir tarzda olduğunu belirterek yukarıdaki kavramların her birinin bu iki bilgi formuyla ilişkilendirilebileceğini belirtir. Çünkü Tanrı’nın bilgisine ilişkin yukarıda belirtilen her bir kavram ilahi bilginin bir farklı metafiziksel veçhesine işaret eder.⁸ Tanrı’nın bilgisine ilişkin bu mertebeler ile bu mertebelerin içeriğini hem selbi hem de icabi olarak niteleyebiliriz. O’nun bilgisi eksik, bilkuvve ve olumsuz değildir. Aksine O’nun bilgisi hem bir olumlama hem de tüm yetkinliğin ilkesi olup kapsam olarak her şeyi kuşatan bir özelliğe sahiptir.⁹ Zira eşyanın bilgisi, zaman ve mekân boyutlarından soyutlanmış haliyle Tanrı’nın zatında sürekli olarak belirginlik kazanan bir mahiyete sahiptir.¹⁰

Tanrı’nın ilmi, fiilî ve önceliklidir. Zira Tanrı’nın eşyaya ilişkin bilgisi onların varlığının sebebi olduğu gibi onlara zati bir önceliği de söz konusudur. Çünkü bu bilinenlerin suretleri, ontolojik gerçeklik kazanıp varlık sahasına çıkmadan önce Tanrı’nın zatında ilahi ilim olarak

⁵ Hüseyin Ziyâî, “Molla Sadra”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 2: 303-306.

⁶ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-esfâri’l-aklîyyeti’l-erba’a* (Beyrut: Dâru ihyâu’t-turâs, 1981), 6: 290; a.mlf. *el-Mezâhiru’l-ilâhiyye fi esrâri’l-ulûmi’l-kemâliyye*, thk. Seyyid Celâlu’d-din el-Âştîyânî (Kum: Merkezi İntişârât Defteri Tebliğâtî İslâmî, 1999), 90-93.

⁷ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihayetu’l-Hikme* (Kum: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1997), 356.

⁸ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru’l-ilâhiyye fi esrâri’l-ulûmi’l-kemâliyye*, 90; Bilal Kuşpınar, Mulla Sadra’s Criticism of Ibn Sinâ and Suhrawardî on the Problem of God’s Knowledge of Particulars, *Journal of Islamic Research (İslami Araştırmalar Dergisi)*, 5/1 (1991): 46

⁹ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ’nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 121.

¹⁰ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru’l-ilâhiyye fi esrâri’l-ulûmi’l-kemâliyye*, 90.

mevcuttur. Bu suretlerin ilahi bir bilgi olarak Tanrı'nın zatında yukarıda işaret edilen şeklin dışında ayrık (mufârik) veya bir başka konuda (mevzû') bulunması mümkün değildir. Çünkü bilginin zatta var olması bir sebebe bağlıdır. Şayet sebep Tanrı ise o zaman varlıkların suretleri olan musebbeb yani varlığa ilişkin bilgi de, varlığın ontolojik varoluşundan önce bir konuda yani Tanrı'nın zatında mevcut olduğu anlamına gelir. Çünkü Tanrı'nın zatıyla özdeş kabul edilen ilahi bilgi için ontolojik bir sonradanlık düşünmek muhaldir. Şayet Tanrı'nın öncelikli bilgisinin Tanrı'nın zatından ayrık bir başka konuda bulunduğunu varsaymış olsaydık bu durumda bir kısırdöngü ve teselsülle karşı karşıya kalmamız kaçınılmaz olacaktı. Çünkü bahse konu olan suretlerin Tanrı'nın zatının dışında bir başka konuda var olduğunu söylemek bu bilginin kazanılmış olduğu anlamına gelir ki bu da Tanrı'nın bilgisinin araz olduğu sonucuna bizleri götürür. Böylece bu mantıksal açmaz bizi bir başka metafiziksel açmaza sürükleyecektir ki o da; artık Tanrı için bir bilgiden söz etme imkânının ortadan kalkmış olmasıdır.¹¹

1.1. Molla Sadrâ'ya Göre Kazâ

Kazânın sözlük anlamı hükmetmek, muhkem ve sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmektir.¹² Yine ayrıca kazâ kelimesi, tamamlama, nihayete ve fiile ulaşmak anlamlarına da gelir. Bir başka ifadeyle fiilin tamamlanıp bitmesi, nihayete ulaşması ve sonuçlanmasıdır. Aynı zamanda bu kavram zihinsel bir eyleme işaret anlamında yukarıda da belirttiğimiz gibi yargıda bulunup hüküm verme manasında da kullanılır. Kazâ ve kader kelimeleri bazen gelecek, netice ve sonuç (el-masîr) anlamı kastedildiğinde müteradif bir şekilde de kullanılmaktadır. Kazânın lügat anlamındaki farklılığı göz önünde bulundurulduğunda mantıksal bağlamda kaderin mertebesinin, kazânın mertebesinin önüne geçtiğini söyleyebiliriz. Çünkü bu anlamda ölçü ve miktarı belirlenmemiş bir şeyin metafizik planda belirli bir nitelik ve nicelik

¹¹ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 90; Abdürrezzâk el-Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerh-i tecrîdi'l-keâm* (Kum: Müessesetu'l-İmâm Sâdık, 2009), 5: 167.

¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1997), 674-675; Yusuf Şevkî Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 58.

sınırlılığı içerisinde tamamlanıp meydana gelmesi ve kesin bir sonuca ulaşması metafiziksel bağıntılar açısından söz konusu olamaz.¹³

Molla Sadrâ kazâ kavramını kendi metafiziksel sistem bütünlüğüne uygun bir tarzda ele almadan önce Meşşâîlerin Tanrı'nın bilgisinin mahiyetine ilişkin yapmış oldukları tanım kapsamında kazâ kavramına getirmiş oldukları izaha temel bir itirazda bulunur. Özellikle İbn Sina'nın ittihadî bilgi teorisine karşı zihindeki akledilir suretlerin etkisi şeklinde tanımlayabileceğimiz irtisamî bilgi teorisini savunması Molla Sadrâ'nın en temel itiraz noktasını teşkil eder.¹⁴ Zira Tanrı için irtisamî bilgi modelini ön görmenin birtakım zorlukları söz konusudur. İrtisamî bilgi modelinde, Tanrı'nın bilgisinin, eşyanın varlığı tarafından öncelenmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü irtisam modelinde bilen suje Tanrı ile bilinen obje yani varlık arasında ontolojik bir ayırım (mübayenet) söz konusudur. Bahse konu olan bu ayırmada varlık yani bilinen, Tanrı'nın kendi zatının dışındaki harici objeler olarak bilinmeyi tazammun eder. Böylece Tanrı'nın bilgiye konu olacak şeyi önce düşünüp daha sonra o şeye ilişkin bir suretin tümel bir tarzda Tanrı'nın zatında/zihninde yer etmesini (irtisam) gerektirir. Bu anlamıyla irtisamî bilgi modeli, Tanrı'nın eşyayı bilme mahiyeti ile bilen insanın bilme aktını benzer bir epistemik süreç olarak ontolojik temelde aynileştirmiş olur. Bu epistemolojik yaklaşım bizi aynı zamanda Tanrı'nın bilgisinin hadis olduğu anlayışına da götürebilir.¹⁵

Molla Sadrâ Meşşâîlerin kazâ kavramını ontolojik gerçeklik kazânmış varlıkların tümünün aklî suretleri şeklinde tanımladıklarını belirtir. Meşşâîlerin bu aklî suretlerin var olmalarını İlk Varlık'ın varlıklarla olan metafiziksel ilişkisi bağlamında değerlendirdiklerini söyleyebiliriz.¹⁶ Bunlara göre varlık, varoluş açısından zamana bağlı olmaksızın bir defada, doğrudan ve yokluktan yani örneksiz bir nesnenin yoktan var edilmesi olan ibdâ'¹⁷ yoluyla Tanrı'dan sudur

¹³ Misbâh el-Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 440; İsfahânî, *el-Müfredât*, 675.

¹⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 162-164; Kuşpınar, *Mulla Sadra's Criticism of Ibn Sinâ and Suhrawardî on the Problem of God's Knowledge of Particulars*, 46-47.

¹⁵ Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, 166; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 180.

¹⁶ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 292.

¹⁷ "İbda': Örneksiz bir nesne meydana getirmek, var etmek, yaratmak, yoktan bir nesneyi var etmektir. Farabi ve İbn Sina, ibdâ' kelimesine ikinci bir mana daha

Kazâ ve Kader Kavramlarına Felsefi Bir Katkı: Molla Sadrâ Örneği | 151 etmiştir.¹⁸ Molla Sadrâ Meşşailerin yapmış olduğu bu tanım üzerinden onlara iki temel eleştiri yönelir. Bunlardan biri, Meşşailerin sudur teorisini rasyonalize etme adına bu söz konusu akli suretleri, dikey kozmolojik bütünlüğün ve kozmik hiyerarşi düzenin doğal ontik bir parçası olarak kabul etmeleridir. Diğeri ise Tanrı'nın zorunlu ve ilk olmasının metafiziksel bir sonucu olarak bu suretlerin varlığının, Tanrı'nın kendi zatı sebebiyle var olan ayrı (mübâyin) fiillerinden olduklarını söylemeleridir. Çünkü onlar bahse konu olan bu suretlerin varlığını, yani Tanrı'dan sudur etmelerini Tanrı'nın fiillerinden kabul ederek bu suretlerin meful¹⁹ anlamıyla fiil mertebesinde bulunduğunu ve Tanrı'nın fiili bilgisi olduğunu söylerler.²⁰ İbn Sina akledilir suretlerin Tanrı'nın zatından olmasını ve bu suretlerin ilke olması yönüyle bunlara uygun harici tahakkuk ve belirlenmeyi (teşahhüs) Tanrı'nın zatî fiilî bilgisi olarak tanımlar. İbn Sina Tanrı'nın Zorunlu Varlık olması yönüyle

veriyor. Varlığı kendiliğinden olmayan bir nesnenin varlığının devamını sağlamak. İbda' kelimesinin yoktan yaratmaya delalet etmesini sözlük anlamından daha kolayca anlamak mümkündür. Bunun için Farabi ve İbn Sina, bu kelimeyi sırf yoktan yaratmak anlamında kullanmaktadır. Yoktan var edilenler zaman içinde oluşmamıştır. Yani yoktan yaratılanların yaratılması zaman almamıştır. Patlayıcı maddenin birden gaz oluvermesi gibi, bir anda ve aniden oldukları gibi yaratılmışlardır. Bu yaratma zaman içinde olmadığından, üzerinden zaman geçmiş değildir. Üzerinden zaman geçmediği için de zaman bakımından ezeldir. Zat bakımından ezeli değildir. Böylece hem yaratma, hem de ezellik bir şeyde birleşmiş oluyor ve buna ezeli yaratma deniyor ki, ezelden beri yaratma oluyor. Bu sırf ve mutlak yoktan yaratmadır. Bunu Farabi ve İbn Sina ibda kelimesi ile anlatırlar. Bu kelime Kuran'daki "Bedi" kelimesinden türetilmiştir. İbdâ' kelimesi olmayan bir şeyi, olmayandan, imkândan yaratmaktır. Bu ibda' âleminde yaratma, ani olur ve onda evrim, değişme yoktur. Melekler bu âlemdendir." Yaratmayla ilgili geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 116-145; a.mlf., *İslam Felsefesinde Yaratma, Kelam Araştırmaları*, 1/1 (2003) : 5-6, 8-9.

¹⁸ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 292; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 139.

¹⁹ Özellikle İbn Sina bir şeyin meful olarak isimlendirilebilmesini yoklukla öncelenme (mesbûk bi'l adem) şartına bağlar. Haddizatında İbn Sina fiil kavramının modalite yönüyle varlık, yokluk ve bu varlığın yokluktan sonra olmasını tazammun ettiğini belirtir. Bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 135.

²⁰ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 292.

bu suretlerin, Tanrı'nın zatından dolayı (lizâtihi) olduğunu belirtir.²¹ İbn Sina ontolojisinde Tanrı'nın eşyaya ilişkin bilgisi eşyanın varlık kazanmasının ilkesi olarak kabul edilir. Zira O bütün varlığın ilkesi olduğundan ilkesi olduğu şeyleri zâtı gereği akleder.²²

Özellikle İbn Sina sudur metafiziği etrafında oluşabilecek birtakım ontolojik problemleri aşmak için Zorunlu Varlık ve diğerleri şeklinde kesin bir metafiziksel ayırıma gider. Diğerleri şeklinde ifade edilen varlık kategorisi başta akıllar olmak üzere tüm ilmî suretler, gök nefisleri ve gökkürelerin maddeleri de dâhil olmak üzere diğer mümkünleri kapsar. O, akıllar sıradüzeninin Tanrı'nın varlığından ayrı olarak ontolojik sistemsel bir bütünlüğe sahip olduğunu ve bu akılların da kendilerine özgü bir mahiyetinin bulunduğunu belirtir. İbn Sina Zorunlu ve olurlu varlık arasındaki bu metafiziksel ayrımı nedensellik bağlamını dikkate alarak yapar. O, akılların özleri itibariyle ademî varlıklar olduklarını ancak Tanrı'nın bu akıllara varlığı bahşetmesiyle varlık kazandıklarını ifade eder.²³

Ancak Molla Sadrâ Meşşailerin aksine bu aklî suretlerin Tanrı'nın kendi zâtı sebebiyle var olan fiillerinden olmadığını bunların Tanrı'nın zatının gereği olan yani zorunlu olarak O'nun zatından asla ayrılmayan zâtî ilim olduğunu belirtir.²⁴ Molla Sadrâ'ya göre Tanrı için söyleyebileceğimiz en temel metafizik ilke; O, kendi zatında hiçbir çokluğu barındırmayan Zorunlu Varlıktır (Vâcibu'l-Vücûd). Zira Tanrı'da zât, sıfat ve fiil şeklinde bir ayırım söz konusu değildir. Molla Sadrâ Tanrı için zorunlu olmanın dışında bir başka sıfat ön görmez.²⁵

²¹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 165; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 104-105; Murat Demirkol, İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi, *Eskiye Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 32 (2016): 45-46.

²² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik II*, 104.

²³ Fazlurrahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı", çev. M. Nesim Doru, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012): 233.

²⁴ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 292; Tabâtabâi, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

²⁵ "İslâm filozofları tevhid ilkesine büyük önem verip tenzihî sıfatları benimsemiş, sübûtî sıfatlardan mâna statüsünde bulunanları mânevî konumunda tutarak birleştirmiş ve sonuçta sıfatları bir anlamda zât içinde eriterek taaddüd-i kudemâ ihtimalinin önünü kesmiştir. Bu durum karşısında Ehl-i sünnet âlimleri, "İlâhî sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayri de değildir" ifadesiyle itidalden uzaklaşan İslâm

O'na göre Tanrı için varsayılan tüm sıfatlar O'nun zatından başka bir şey değildir. Bundan dolayı Tanrı'nın, varlık bahşetme dışında bir başka fiili de yoktur. Nitekim Molla Sadrâ Tanrı'nın tüm fiilî sıfatlarını eşsiz bir şekilde ve doğrudan varlığı yoktan yaratma ve varlığa ait kozmik düzene hâkim olan evrensel iyiliği bahşetmesi şeklinde bir anlayışa irca eder. Bir başka ifadeyle Molla Sadrâ'ya göre Tanrı'nın tüm fiilî sıfatları, hem varlığın hem de kozmik düzende cari olan evrensel iyiliğin ilkesidir.²⁶

Özellikle İbn Sina her ne kadar Tanrı'nın bilgisinin Tanrı'nın zatından ayrı olmadığını aksine O'nun zatıyla bir ve aynı olduğunu söylemiş olsa da Molla Sadrâ bu görüşün Meşşai epistemolojinin ilkeleri açısından tutarlı olamayacağını altını çizerek Meşşailerin bu görüşüne iki temel noktada itiraz eder. Molla Sadrâ yukarıda ifade edilen Tanrı'nın bilgisinin zatının bir ve aynı olmasına Meşşailerin "Tanrı eşyayı irtisamla bilir" şeklinde benimsedikleri bilgi modelinin imkân vermeyeceğini belirtir. Zira yukarıda da işaret ettiğimiz gibi fiilî bilgi objesinin (malum) Tanrı'nın zatını öncelemesi gibi bir sonuç doğuracağını ifade etmiştik. Bir diğeri ise Tanrı'nın değişen şeylere dair yani tikellere ilişkin bilgisi problemidir. İbn Sina Tanrı'nın değişimden münezzehe olduğunu söyleyerek bu problemi de aşmak için Tanrı'nın tikelleri tümel bir tarzda bildiğini belirtir. Ancak Molla Sadrâ Tanrı'nın bilgisinin mahiyetini, değişmez bilgi modeliyle izah edilmesinin doğuracağı kelâmî probleme dikkat çeker. Zira Tanrı'nın bilmesini bu bilgi modeliyle açıklamak, Tanrı'nın bu anlamda her şeyi bilen (el-Âlim) olma özelliğine hâlel getireceğini söyler. O'na göre Tanrı'nın bilgisi, eşyayı hem yaratması ve hem de bilmesi şeklinde iki farklı süreci kapsar. Bu iki farklı sürecin biri ontolojik bir diğeri ise epistemolojik bir mahiyete sahiptir. Böylece

filozofları ile Mu'tezile'ye cevap vermiştir." Tanrı'nın sıfatları meselesine ilişkin geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 100-106; Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 486-493.

²⁶ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-meâd* (Tahran: Müntedî'l-hikme ve'l-felsefe fi İnan, 1975), 188; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 179; Saim Güngör, "Sadreddin Şirazi'de Tanrı'nın Bilgisi Problemi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/28 (2013/2): 127.

Tanrı'nın bilgisinin bu çift yönlü sürecin mantıksal bir sonucu olduğu söylenebilir.²⁷

Molla Sadrâ kazâ olarak nitelendirilen Tanrı'nın bilgisindeki bu ilmî suretlerin kılma (ca'l)/yaratılma, etki ve etkilenme şeklindeki ontolojik nitelemelerden uzak olduğunu söyler. Zira bu suretler, varlık modaliteleri açısından değerlendirildiğinde onlar için ne bir yokluk durumu söz konusudur ne de dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış mümkün varlık olmaları söz konusudur.²⁸ Nitekim bu ilmî suretlerin zihinde bilişsel bir etkiye sahip olduğu düşüncesi aslında Meşşailerin irtisam bilgi modelinin temel özelliğinden biridir.²⁹ Molla Sadrâ bu temel metafizik ayırım üzerinden bu ilmî suretlerin ontolojik bağlamda âlemden bir parça da olmadığını altını çizer. Zira Molla Sadrâ'ya göre bu ilmî suretler için varlık modaliteleri açısından ne yokluk durumu ne de ontolojik gerçeklik boyutunda gerçekleşen bir imkân söz konusudur. Bir başka ifadeyle bu suretler Tanrı'nın zatından ayrı, harici bir gereklilik olmuş olsaydı hem kozmik düzenin bir parçası olurlardı hem de bizzat kadim olmamış olurlardı. Bundan dolayı Meşşailerin aklî suretlere ilişkin yaklaşımlarının bir nevi bu suretlerin mümkün varlık³⁰ niteliğine sahip olduğu anlamını çağrıştırdığını belirtir. Ancak Molla Sadrâ Tanrı'nın zatında var olan bu ilmî suretleri "kazây-ı rabbani" olarak isimlendirerek Meşşailerin yaklaşımından farklı bir tarzda değerlendirir. Nitekim Molla Sadrâ tüm eşyanın metafiziksel hakikatini ve bu eşyaya ilişkin aslı ilmî suretleri Tanrıyla ilişkilendirirken temel anlayış olarak zorunluluk modalitesi üzerinden bir bağıntı oluşturur. O, Tanrı ile bu suretler arasındaki zorunluluk bağıntısını Tanrı'nın Kendisiyle Zorunlu olma hakikatiyle temellendirir. Aynı zamanda o, bu ilmî suretleri yani kazâ

²⁷ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 182; Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, 166-167.

²⁸ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 292; Tabâtabâi, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

²⁹ Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, 119.

³⁰ Lâhîcî, Tûsî'ye atfen İbn Sînâ'nın Tanrı için söz konusu olan zorunluluğu (*vucûb*) tek başına diğer akıl için metafiziksel bir kaynak (*mastar*) olarak değerlendirmedini aksine onu diğer akıl için bir ilke (*mebde*) olarak kabul ettiğini belirtir. Zira "Faal akla" kadar Tanrı'dan sudûr eden her akıl, ontolojik gerçeklik açısından "kendiliğinde mümkün" (*mümkün bi'z-zâtihî*), varlık modalitesi bakımından ise "Tanrı sebebiyle vacip" olup "vacib li ğayrihî" dir. Bkz. Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerh-i Tecrîdi'l-Kelâm*, 2: 295; İbn Sina, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 147, 150.

kavramını Tanrı'nın bekasıyla bizatihî kadim olduğunu ifade eder. Ancak bu suretlerin bekası kendi özleri itibariyle olmayıp Tanrı'ya olan bağıntıları yönüyle olduğunun altını çizer.³¹

Molla Sadrâ *el-Esfar* adlı eserinde özellikle bu suretlerin ilmî suretler olduğunu belirtirken *el-Mezâhir* adlı eserinde ise bu suretleri aklî suretler olarak tanımlar. Onun, bu iki kavramı birbirlerinin müteradifi olarak kullandığını söyleyebiliriz.³² Buradaki en önemli nokta bu suretlerin niteliğine ilişkin yapacağımız tanımlamadır. Zira bu suretlerin salt huzûrî bir tarzda var olduğu şeklindeki yaklaşım bizi Platoncu ideler teorisine yaklaştırırken bahse konu olan bu suretlerin husûlî bir tarzda var olduğu şeklindeki kabul de bu sefer bizi Meşşâilerin bilgi tanımına yaklaştırmış olacaktır. Ancak Tanrı'nın bilgisinin mahiyetine ilişkin bu iki epistemolojik yaklaşım Molla Sadrâ tarafından kabul görmemiştir.³³ O'na göre sebeplinin (ma'lûl) tam olan sebebi (ilet-i tême) ile arasındaki metafiziksel bağıntı ve ontolojik zorunluluk ilişkisi bize kazânın mahiyetini en iyi açıklayan felsefi bir formülasyondur. Eşyanın metafiziksel hakikati ve bu hakikatlerin asli ilmî suretleri yani a'yân-ı sâbiteleri bütünüyle Tanrı'nın Kendisiyle Zorunlu Varlık olması sebebiyle bir zorunluluk ve gereklilik olarak Tanrı'da mevcuttur. Bir başka ifadeyle a'yan-ı sâbite, zaman kaydı olmaksızın tüm mevcudatın aklî suretlerinin aklî âlemdeki varlıklarından ibarettir. İbdâ' yoluyla var olan bu aklî suretler, aklî âlemde tümel (küllî) bir tarzda bulunurlar.³⁴ Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu suretler ontolojik sürekliliklerini Tanrı'nın bekasına borçlu olup sebeplinin sebebine olan izafeti şeklinde değerlendirmek gerekir.³⁵

Molla Sadrâ'nın ele aldığı kazâ kavramını, metafiziksel hiyerarşide Tanrı'nın zâtı mertebesinden sonra gelen O'nun her şeyi kuşatan (muhît) tümel bilgisi (ilim) şeklinde tanımladığımızda kazâ kavramını; "icmâlî

³¹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 292; Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 99; Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

³² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 292; Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93

³³ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 292; a.mlf., *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93.

³⁴ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-meâd*, 124.

³⁵ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 99.

kazâ” ve “tafsîlî kazâ” olarak ikiye ayırabiliriz.³⁶ İcmâlî kazâ, kısaca kalem ile kaim olan suretlerdir. Bu suretler ontolojik kapsayıcılık bakımından en genel kavramlar oldukları için tüm varlığı kapsayıp, kuşatmışlardır.³⁷ Bahse konu olan icmâlî kazâ, aslında bütün tafsîlî bilgiyi de içeren Tanrı’nın basit bilgisidir. Zira “Gerçekliğin basitliği her şeydir” yaklaşımı Molla Sadrâ ontolojisinin dayandığı en temel metafizik ilkelerden biridir. İcmâlî kazânın, varlığın değerselliği (aksiyoloji) açısından basit olarak nitelenmesi onun terkibe mahal vermeyen ontik doğasının (müntebi’) özelliğindedir. Gerçekliğin basitliği metafiziksel değer bakımından varlığın yetkinliğini ifade ettiği gibi kendi doğasında varoluşsal birçok ontolojik niteliği de tazammun eder. Bu nitelikler canlı türler için birer yetkinlik olup bu niteliklere sahip olan her bir cevher, aslında ontolojik skalada yoğun bir varlık haline tekabül eder. Ontolojik hiyerarşik düzen içerisinde bahse konu olan her bir varlık bir diğerine olan üstünlüğü kapsamında daha üst bir ontolojik mertebeye de işaret eder.³⁸

Basit niteliğiyle temayüz eden icmâlî kazâ bir yönüyle de tafsîlî bilginin ontolojik kaynağıdır. Tanrı’nın bu bilgisi, icmâlî bilgi yönüyle eşyanın varoluşundan önce mevcuttur. Elbette buradaki tafsilden kasıt, eşyanın mahiyetleri yönüyle birini bir diğerinden temyiz etme anlamında değildir. Aksine buradaki tafsil kavramı Tanrı’nın eşyayı basit ve apaçık bir bilgiyle bilmesidir. Çünkü tüm varlık ve tüm varlıksal yetkinlikler O’nun zatında bilinen bir konumdadır.³⁹

Aşağıda daha geniş bir şekilde ele alacağımız üzere kazâ kavramının tanımı bağlamında kullanılan kalem kavramı Molla Sadrâ’nın metafiziğinde akıllara tekabül eder. Bir başka ifadeyle bahse konu olan bu suretler, başta İlk akıl (el-aklu’l-evvel) olmak üzere dikey (tûli) varlık sıradüzenindeki akılların tümüyle kaim olduğunu

³⁶ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-esfâri’l-aklîyyeti’l-erba’a*, 6: 290.

³⁷ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-esfâri’l-aklîyyeti’l-erba’a*, 6: 290; Molla Hâdî Sebzevârî, *Şerhu Gureri’l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet (fi’l-ilâhiyyât bi’l-ma’na’l-ehassi min kitâbi şerhi Gureri’l-ferâid)*, thk. Mehdi Muhakkıkı (Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1990), 46-47.

³⁸ Sebzevârî, *Şerhu Gureri’l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet (fi’l-ilâhiyyât bi’l-ma’na’l-ehassi min kitâbi şerhi Gureri’l-ferâid)*, 47; Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ’nın Bilgi Tasavvuru*, 113.

³⁹ Abdulcebbar Rufâî, *Mebâdü’l-felsefeti’l-İslamiyye* (Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007), 2: 361.

söyleyebiliriz. Söz konusu bu meta-kozmik tertip aynı zamanda Molla Sadrâ metafiziğinin en temel ilkelerinden biri olan ontolojik birliğin (vahdet) de sebebidir. Zira metafizik zenginlik içerisinde bulunan icmâlî kazâ en yüce olma yönüyle varlığın yetkinliğini ifade ettiği gibi basit olması yönüyle de kendi altındaki suretlerin tümüne şamil gelecek bir tarzda metafiziksel bir üst konumda da bulunur. Haddizatında bahse konu olan bu kazâî suretler, Meşşailerin iddia ettiği gibi gök akılları'nda yer etmeleri (irtisâm) yönüyle akıl ile kaim tümel suretler değillerdir. Aksine bu kazâî suretlerden kastedilen onların birer platonik idealar yani ilk örnekler olmalarıdır. Molla Sadrâ metafiziğinde önemli bir yer tutan bu platonik idealar kavramı, biraz da İshrâkî bir renge büründürülerek "el-müsülün-nûriyye" olarak da isimlendirilmiştir. Nitekim kalem ile kaim olan bu suretler, "kazâî hatmî" olarak da isimlendirilir. Çünkü kazâî hatmî nihai karar olup onda ne bir geri çevirme ne de bir değişiklik söz konusudur.⁴⁰ Metafiziksel bir kesinliğe sahip olan bu kazâî suretler, ontolojik sıralamada kendilerinin daha altında bulunan kevnî fertlerin yani göksel nefislerin tabîî suretlerinin hem basitlik hem de birlik oluşlarının ilkesi konumundadırlar. Bu suretler, türün efendisi (rabbu'n-nev)⁴¹ olarak da isimlendirilmiş olup aynı zamanda metafiziksel bir zorunlulukla bu tabîî suretlerin fiil ve yetkinliklerinin de ilkesi konumundadırlar. Çünkü kazâî suretler ontolojik konum olarak kendi altlarında bulunan bu suretlere yetkinlik vermeleri bakımından da metafiziksel bir zenginliğe sahip olup yoksunluktan uzaktırlar.⁴²

Tafsîlî kazâyâ gelince bu kazâ şekli de kendi arasında "birincil tafsîlî kazâ" ve "ikincil tafsîlî kazâ" olmak üzere ikiye ayrılır. Birincil tafsîlî kazâ, tafsîlî akıllarla kaim olan suretlerdir. Bir başka ifadeyle benzer ontolojik nitelikler taşıyan ve yatay (arazi) varlık sıradüzenindeki akıllardan oluşan metafizik tabakalardır. İkincil tafsîlî kazâyâ gelince;

⁴⁰ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 290; Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet (fi'l-ilâhiyyât bi'l-ma'na'l-ehassi min kitâbi şerhi Gureri'l-ferâid)*, 46; Kuşpınar, Mulla Sadra's Criticism of Ibn Sinâ and Suhrawardî on the Problem of God's Knowledge of Particulars, 47

⁴¹ Türün efendisi (rabbu'n-nev) kavramı ile ilgili geniş bilgi için bkz. İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı* (Ankara: İlâhiyât/Avrasya Yayıncılık, 2004), 31-72.

⁴² Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet (fi'l-ilâhiyyât bi'l-ma'na'l-ehassi min kitâbi şerhi Gureri'l-ferâid)*, 47.

küllî nefislerin levh-i mahfûz⁴³ ve ümmü'l-kitap olarak isimlendirilen aklî yönlerinden küllî nefisler üzerine taşan suretler şeklinde tanımlanır. Molla Sadrâ mutlak anlamda kazâ kavramının “ümmü'l-kitap” olarak da isimlendirildiğini belirtir.⁴⁴ Molla Sadrâ'nın takipçilerinden olan Tabatabai de kazâyı âlemin dışında olan zâtî kazâ ve âlemde var olan fiilî kazâ olmak üzere iki kısma ayırır. Metafiziksel varlık hiyerarşisi içerisinde ontolojik gerçekliklerini Tanrı'nın inayeti olarak en uygun bir tarzda (en-nizamu'l-ahsen) kazanmış mümkün varlıklar, Tanrı için fiilî bir bilgidir. Burada mümkün varlıkların varoluşunun zorunluluğu Tanrı'nın kazâsı şeklinde değerlendirilir. Ancak Tanrı'nın tikellere ilişkin bu fiilî bilgisinin üzerinde O'nun zâtî bilgisi mevcuttur. Tanrı'nın bu zâtî bilgisi, fiilî bilgisinden daha üstün olup tüm varlık kendisine bu bilgiyle

⁴³ “Farabi, Kur'an'da geçen 'kalem', 'levh' ve 'kitab' kavramlarını sembolik delaletler olarak ele almakla Allah-varlık ilişkisini bilgi-varlık ilişkisine dönüştürmüş olmaktadır. Benzer yorumu, İsmaili dailerden Kirmani' de (ö. 411/1020) de görmekteyiz. O, akıllar teorisi içerisinde kalemi, Allah 'tan sudur eden ilk şey, diğer bir deyişle ikinci akıl olarak; levha'yı da kaleminden sonra gelen ve onunla bil-kuvve kaim olan bir heyula olarak değerlendirmiştir. Buna benzer bir metodoloji izleyen Farabi de, Allah'ın indindeki şeyleri öteki varlıklara ulaştıran 'melekleri', klasik anlayışta olduğu gibi 'somut' varlıklar olarak değil, 'ilmî suretler' olarak temellendirmiştir. Ona göre meleklerin zatlari gerçektir. Onların zatlari, insanlara kıyas edilmesine göredir. Bu bağlamda Farabi, melekleri, özsel olarak, üzerine yazı yazılan levhalar veya kendilerinden 'bilgilerin sudur ettiği şeyler' değil, bilakis onların 'ibdai bilgilerden oluştuğunu söylemiştir. İbn Sina ise Farabi gibi, Allah'ın konuşmasını, tasavvur ve bilgi kavramlarına referansta bulunarak Melek kavramını ve Burûc 22. ayette geçen 'levh' ifadesini 'bilgi' anlamına gelen bir metafor olarak yeniden kurmaktadır. İbn Rüşd'ün değerlendirmelerine gelince onun bu konudaki yaklaşımı, kavramın kaynağı Kur'an'a dayanan mümkün içeriğinin nasıl bir dönüşüme uğradığını daha açık şekilde ortaya koymaktadır: Levh-i mahfûz, içsel ve dışsal sebeplerin belli bir yapısıdır ki, bundan, Allah'ın kullarıyla ilgili olarak yazdığı, değişmeyen kazâ ve kaderini kastediyorum. Allah, söz konusu sebepleri ve kendilerini gerekli kılan hususları bilir. O, sebeplerin var olma illetidir. Bu nedenle bu sebepleri Allah'tan başkası kuşatamaz. Allah'ın gaybı gerçek anlamda sadece kendisinin bilmesinin anlamı da budur. Dolayısıyla sebeplerin bilgisi gaybın bilgisidir. Buna göre gayb, varlığın bulunma ve bulunmama bilgisidir.” Filozofların Levh-i Mahfûz kavramı hakkındaki görüşleri için bkz. İbrahim Aslan, “Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50/1 (2009): 37-41.

⁴⁴ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 290; Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 47.

tümel ve tikel bir tarzda bütün gerçekliğiyle açık (tafsîl) olur.⁴⁵ Nitekim Tanrı'nın eşyaya ilişkin zatının aynısı olan tafsîlî ilmi, eşyanın varlığı için bir sebep (illet) olduğunu söyleyebiliriz. Zira tüm bilinen nitelikler Tanrı'nın tafsîlî ilminde mevcuttur. Böylece var oluşa ve varlığa ilişkin Tanrı'nın tafsîlî ilmi, mutlak iyi (mahza hayr) oluşu, varlığı metafizik bir lütuf olarak ontolojik hakikate büründürmesi Tanrı'nın bilgisinin bir başka mertebesi olan inayet kavramıyla da açıklanabilir.⁴⁶ Bir başka ifadeyle, Tabâtabâî'ye göre kazâ, tüm varlığa ilişkin en ince ayrıntılarıyla ilişkili özsel (zâtî) bilgi olarak tanımlanabilir.⁴⁷ Nitekim Tabâtabâî kazâyı, kozmik düzende (nizâm) kendi ontolojik konumlarına uygun bir tarzda bulunan mümkün varlıklara ilişkin, gök akılları'nda (el-mufârakâtü'l-akliyye) bulunan bilgi şeklinde tanımlayan Meşşailerini eleştirir.⁴⁸ Nitekim İbn Sina tüm zaman kiplerini kapsayacak veya bir başka ifadeyle zamansal formdan uzak bir şekilde ayaltı âleme ilişkin tüm şeylerin bilgisinin Tanrı'nın bilgisinde irtisâm şeklinde var olduğunu söyler.⁴⁹ Aynı şekilde nesnel varlığa ilişkin bilgilerin tümel tarzda gök akılları'nda bulunurken hem tikel hem de tümel şekilde gök nefisleri'nde bulunduğunu belirtir.⁵⁰

Molla Sadrâ kazânın madde ve maddeye ilişkin özelliklerden bütünüyle uzak olduğunu belirterek onun tüm varlığa ilişkin tümel hakikatlerin ve aklî suretlerin aklî âlemdeki varlığından ibaret olduğunu söyler.⁵¹ Yukarıda da belirttiğimiz gibi kazâ kavramı metafiziksel tertip içerisinde Tanrı'nın ilim, irade ve kudreti gibi zâtî sıfatlarından sonraki ihata edici tümel ilmi şeklinde değerlendirilebiliriz.⁵² Molla Sadrâ kazânın tümel bir tarz üzere bulunduğunu belirterek Meşşailerin aksine bu suretlerin ibdâ' yoluyla var olmadığını söyler. Kazânın bulunduğu bu metafiziksel konum "el-vucud bi şart la" şeklinde ifade edebileceğimiz sırf varlık makamıdır. Yani bu aklî suretler el-aklu'l-evvel ile ilişkili olup

⁴⁵ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

⁴⁶ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 356.

⁴⁷ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

⁴⁸ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

⁴⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 168.

⁵⁰ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 2. bs. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 149; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 146.

⁵¹ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93.

⁵² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 290.

ilahi özelliğe sahip metafiziksel bir boyutta bulunurlar. Molla Sadrâ bu metafiziksel boyutu, Tanrı'nın gayri olan tüm şeyler anlamında kozmolojik bütünlükten bir parça olarak da kabul etmez. Çünkü ona göre kazâ olarak tanımladığı bu suretler ile bu suretlerin bulunduğu ilahi boyut arasında ayrışmanın mümkün olmadığı ontolojik bir yakınlık vardır. Nitekim o kazâyı yani suretleri Tanrı'nın bizâtihi, var kılınmışlıktan (ca'l) uzak zatının bir gereği saymaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi böylece kazâ, "Vâcip Varlık" ın bekasıyla kadim bir varlık kabul edilirken varlığın kipliği açısından ise mümkün bir varlık olmayıp aksine var kılınmışlıktan uzak metafizik bir konumda bulunduğunu söyleyebiliriz.⁵³

Buraya kadar yapılan değerlendirmeler çerçevesinde kazâ kavramını; konu (mevzû') ile yüklemi (mahmûl) arasında olumlu bir zorunluluk ilişkisi (nispet) şeklinde de tanımlayabiliriz. Kazânın konu ile yüklemi arasındaki olumlu zorunluluk şeklindeki tanımını, iki kişi arasında vuku bulan mal veya bir hak paylaşımıyla ilgili bir tartışma örneği üzerinden açıklayabiliriz. Diyelim ki iki kişinin kendi aralarında ihtilaf ettikleri bu konuyu hâkime götürüp hâkimin bu konuyla ilgili olarak; malın birinin, hakkın ise diğerinin olduğunu söyleyerek davayı bir hükme bağlayarak tartışmayı sonuçlandırmıştır. Bu kararda hâkimin; mal Zeyd'in, hak ise Amr'ın şeklindeki hükmü; Zeyd için mülkiyetin ispatını, Amr için de hakkın ispatını zorunlu (zaruri) bir ispat olarak kılmaktadır. Burada hâkimin mülkiyetin ve hakkın ispatına ilişkin hükmü, ilk önce bilgi (ilmî) düzeyinde, olumlama şeklinde bir karar olup daha sonra bu kararın bilfiil itibari olarak nesnel düzlemde yerine getirilmesi şeklinde gerçekleşir.⁵⁴

Yukarıdaki örnekte ifade edildiği üzere Tabâtabâî, kazâ kavramını bilgiye dayalı bir yargı (hüküm) olarak kabul ettiğimizde kazâyı sebeplinin tam sebebine olan zorunlu bağıntısı şeklinde tarif edilmesinin mümkün olacağını belirtir. Nitekim kazâ ile mümkün varlıkların nedensellik bağıntısı açısından benzer olduklarını söyleyebiliriz. Burada Tabâtabâî, kazâ kavramının gerçek anlamıyla yani ontolojik hakikatiyle ele alındığında, kazânın kendi tam sebepleriyle (illet-i taamme) aralarında var olan metafiziksel zorunluluk ile mümkün varlıkların tam sebeplerine olan zorunluluk bağıntısının ontolojik bir benzerlik ve

⁵³ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fî esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93.

⁵⁴ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 356.

Kazâ ve Kader Kavramlarına Felsefi Bir Katkı: Molla Sadrâ Örneği | 161 uygunluk gösterdiğini söyler. Ancak nedensellik yönüyle olan bu benzerlik kazâ ile diğer mümkün varlıkları aynı ontolojik düzleme indirmediğini de belirtmemiz gerekir.⁵⁵ Çünkü burada sebeplinin tam sebebine olan kıyası, sebebinin tüm cüzlerine şamil gelecek bir tarzda gerçekleşmiştir. Bundan dolayı bu kıyas, zaruri bi'l-kıyas olarak tanımlanır. Sebep ve sebepli arasındaki bu bağ aynı zamanda kazânın tanımını da tazammun eder.⁵⁶ Yukarıda bahse konu olan zorunluluğu (vücûb) Tabâtabâî, “tabiatında metafiziksel zorunluluk olmayan bir şeyin var oluşu da zorunlu değildir” ilkesi çerçevesinde değerlendirilmesinin gerektiğini belirtir. Nitekim o, tam sebebe nispeti bakımından zorunluluğu kendi dışında bir başkasıyla mümkün olan bu zorunluluğu (el-vücûb el-ğayri), zorunluluğu bilkuvve kendisinde bulunduran şey için ancak bir olumlama (îcab) olduğunu ifade eder. Zira mümkün varlık hiyerarşisindeki her şey, başkasıyla zorunlu kılınmış bir zorunlu (vâcip bi-l ğayr) şeklinde tanımlanır. Böylece Tabâtabâî bütün sebepler, kendinden dolayı zorunlu olan (el-Vâcip bizzât) Tanrı’da son bulduğundan bunun metafiziksel bir sonucu olarak, Tanrı’nın hem sebepler hem de o sebepliler için zorunlu bir sebep (el-ille el-mûcibe) olduğunu söyler.⁵⁷

Molla Sadrâ varlığın Tanrı’nın ilminde görünür olma bağıntısının zamandan soyut bir tarzda olduğunu belirtir. Tanrı’nın varlığa ilişkin bilgisini geçmiş, hal ve gelecek şeklinde zamansal formlar arasında kategorik bir ayrıma tabi tutmak mümkün değildir. Zira varlığa ilişkin bilgi yani suretler, Tanrı’nın zatında sürekli var olagelmıştır. Bu bilgi formları ile Tanrı arasındaki epistemik bağı en güzel anlatan ayna metaforudur. Nitekim burada da bu metaforun kullanıldığını görmekteyiz. Çünkü Molla Sadrâ kozmolojisinde dikey varlıksal hiyerarşik düzen içerisindeki akıllar, tüm mahiyetlerin bir bütün olarak tekrar ederek görüldüğü aynalara benzetilir. Nesnel gerçekliği olan yani tikel varlıkların onunla fertleştiği mahiyetlerin, Tanrı’nın ilminde ezeli olarak eşsiz ve öncelikli varlıkları söz konusudur. Bu öncelikli varlıklar, dikey ontolojik bir konumlamaya sahiptirler. Yukarıda da belirtildiği gibi bu öncelikli varlıklar arı-duru, cilalı, pürüzsüz aynalar gibi olup bahse

⁵⁵ Tabâtabâî, *Nihayetu’l-hikme*, 357.

⁵⁶ Misbâh el-Yezdî, *Menhecü’l-cedîd fi ta’limi’l-felsefe*, 440.

⁵⁷ Tabâtabâî, *Nihayetu’l-hikme*, 357.

konu olan mahiyetler bu öncelikli varlıklarda sürekli yansıyor durmaktadır. Bundan dolayıdır ki Tanrı, bizim doğal âlemimizdeki tüm var olanları, ontolojik gerçeklik kazanmadan önceki varlıklarıyla da sürekli müşahede etmektedir. Çünkü Tanrı ile varlık arasındaki epistemolojik bağıntıyı, yalnızca doğal âlemin kendi ontik doğasına uygun bir tarzda başlamış ve bitmiş bir ontolojik sürecin çıktılarını bilme şeklinde anlamak elbette doğru bir yaklaşım olamaz. Aksine Tanrı, varlığı sürekli bir tarzda ontolojik gerçeklik kazanmadan önceki formlarıyla müşahede etmektedir.⁵⁸ Bundan dolayı genel bir yaklaşımla kazâ kavramı, akılların nefsi şeklinde değerlendirilir. Çünkü bu akılların nefsi, kazânın mahalli olarak kabul edilir.⁵⁹

1.1.1. Kazânın Metafizik Mahalli

Kazâ ve kader konusunda tartışılan bir başka metafizik problem ise bunların buldukları mahallin ne olduğuna ilişkindir. Molla Sadrâ kazâ ve kaderin mahallinin levha (levh) ve kalem olduğunu belirtir. Levhanın kabul ve infiâl tarzında, kalemin ise fiil ve hıfz tarzında işlevinin olduğunu söyler.⁶⁰ Kalem olarak ifade edilen akli âlem, kazânın mahallidir.⁶¹ Molla Sadrâ kalemi Tanrıyla yarattıklarının arasında orta bir konumda bulunan aklî bir varlık olarak tanımlar. Haddizatında Molla Sadrâ kozmik düzendeki tüm akılları kalem olarak nitelendirir. Bundan dolayı ilk akıl, en yüce kalem olup mümkün varlık olarak Tanrı'ya en yakın ve bundan dolayı en şerefli kozmik varlık olarak kabul edilir. Molla Sadrâ metafizik tertipte kalemleri aracı bir sebep olarak tanımlar.⁶² Zira kalem, metafizik bir bağıntı ve ilişkide ontolojik bir vasıta olarak kabul edilir. Bahse konu olan bu ilişki (izâfet) akıl ve basiretten gizlenmek suretiyle korunmuş zâti sırdaki o ilahi bilgide gerçekleşir. Bu korunmuş zâti sır, bahse konu olan ilahi bilginin aynı zamanda feyezânının ilkesi konumundadır. Kalem zâti sırdaki yani Tanrı'nın zatındaki ilahi bilgiyle olan bağıntısı nedeniyle ilahi bilginin şehâdet âleminde görünür kılmasını (zuhûr) sağlarken bir diğer tarafta ise ilahi bilginin levha, kırtas ve ilk akıl üzerine epistemolojik bir nitelikle yayılmasının vasıtası konumundadır.⁶³ Gerek metafizik konum olarak

⁵⁸ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 46, 212.

⁵⁹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 292.

⁶⁰ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 291.

⁶¹ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

⁶² Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 92.

⁶³ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 216.

Tanrı'nın altında bulunan suretlere gerekse küllî ve cüz'î nefislere bilginin akışı hep bu kalemler vasıtasıyla mümkün olmuştur. Biraz önce de işaret ettiğimiz gibi şeylerin (eşyanın) yani mahiyetlerin suretleri aklı bir tarzda bu metafizik mahalde yani kalemde bulunurlar. Molla Sadrâ kalemin aynı zamanda basît bir akıl olduğunu belirtir. Ancak Molla Sadrâ Tanrı'nın (el-Hakku'l-Evvel) gerçek anlamda tek (vâhid) ve basît olduğunu söz konusu kalemlerin ise birden fazla olduklarını ve bir basitlik gayesi içerisinde de olmadıklarını söyler. Molla Sadrâ yukarıda da belirttiğimiz gibi etkin halde olan (fa'âl) akılları yani bu metafizik kalemleri bizim bir kâğıt üzerine yazı yazarken veya bir çizim (nakış) yaparken kullanmış olduğumuz somut kalemlere benzeterek bu metafizik kalemlerin de nefislerin levhalarında ve kalplerin sahifelerinde hakikatlerin tasvirini veya çizimini yapmak konumunda bulduklarını söyler.⁶⁴

Molla Sadrâ levhanın nefsanî bir cevher ve rûhânî bir melek olduğunu belirtir.⁶⁵ Bundan dolayı semavî küllî nefisler, levh-i mahfûz olarak da isimlendirilir. Zira bu semavî küllî nefisler, aklî konumları itibariyle küllî suretlerin kabul yeri olurken hissî kalemde olan hissî levha ise konumu itibariyle de hissî yazıların (nakışların) kabul yeridir. Bu semavî nefsin korunmuş levha olması ise kendisinin ve suretlerinin soyut ve tümel olma niteliklerinde herhangi bir değişikliğin olmaması anlamındadır.⁶⁶

Molla Sadrâ, levhanın birisi bilgiyi kabul etme diğeri ise işitme şeklinde iki temel metafiziksel özelliğinin olduğunu belirtir. Zira Molla Sadrâ kalemde levhaya doğru bir bilgi akışından bahsederek levhanın kalemde gelen bilgileri kabul eden bir özelliğe sahip olduğu gibi ilahi ilimden olan Allah'ın kelamını da işittiğini belirtir. Molla Sadrâ kaleme ilişkin bu iki metafiziksel mertebenin; "en yüce kalem" (el-kalemu'l-a'lâ), "ilk akıl" (el-aklu'l-evvel), "en büyük ruh" (er-rûhu'l-a'zâm), "meleku'l mukarreb", "en şerefli mümkün" ve "kazâ levhası" (levhu'l-kazâ) şeklinde ifade edildiklerini belirtir. Ona göre, Tanrı'nın âlemin başlangıcından sonuna kadar yarattığı her şeyin sureti, tafsîlî çokluktan (kesret) uzak basît bir tarzda kalemde yer almaktadır. Molla Sadrâ bahse

⁶⁴ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 92.

⁶⁵ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 92.

⁶⁶ Sebzevârî, *Şerhu Gururi'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 47.

konu olan bu suretlerin “ilahi kazânın sureti” olduğunu söyler. Bu suretlerin yani bu Tanrısal bilgi formlarının metafizik tabiatları gereği kararlı, sabit ve değişmez olduklarının altını çizer. Molla Sadrâ levhanın metafiziksel konumu ve ontolojik bağlantıları bakımından iki farklı isimle de isimlendirildiğini belirterek levhanın mahallinin ceberût âlemi yani akıllar âlemi olduğunu söyler. Buna göre levhanın konumunun ceberût âlemi olması nazarı dikkate alındığında levha “ümmü'l kitap” olarak isimlendirilir.⁶⁷

Suretlerin levhadan küllî ve gök (felekî) nefisler üzerine feyezân etmesi göz önünde bulundurulduğunda ise kalem olarak isimlendirilir. Molla Sadrâ bu âlemin ceberût âlemi olarak isimlendirilmesinin iki temel metafizik bakış açısına dayandığını belirtir. Bunlardan biri eşyanın suret ve hakikatının ilahi kazânın suretinden Tanrı'nın izniyle feyezân etmesi bir diğeri ise aynı şekilde eşyanın sıfatları olan ve eşyadaki ontolojik noksanlıkların onunla giderildiği eşyanın ikinci yetkinliklerinin de yine aynı şekilde ilahi kazânın suretinde feyezân etmesi.⁶⁸ Ceberût âlemi, akıl âlemi olarak da isimlendirilir. Bu âlem hem zatı hem de fiili açısından tam bir soyutlanmayla madde ve maddenin tüm etkilerinden soyutlanmış olup kuvveden uzak sırf (mahza) fiildir. Ceberût âlemi bu yönüyle diğer metafizik âlemlerin en geniş ve en basiti olup aynı zamanda misâl âleminin sebebi konumundadır.⁶⁹ Molla Sadrâ eşyanın ve onun hakikatının feyezân ettiği ilahi kazânın suretinin, Tanrı'nın cebbâriyetinin sureti olduğunu belirtir.⁷⁰ Fiil halinde bulunan bu gök nefsi aynı zamanda bağıntılı olduğu cismin hareketinin mahiyetini de belirler. Böylece akîl iradeye bağlı olarak bir değişime uğramaksızın gök cisimlerinin aynı yöne hareketinin ilkesi olmuş olur.

Molla Sadrâ kazânın tüm çeşitleri için bir mahallin söz konusu olduğunu söyler. Mahal de sudûrî ve kâbulî olmak üzere önce ikiye ayrılır daha sonra kâbulî mahal de kendi arasında teammulî ve vâkî olmak üzere iki kısma ayrılıp toplam dört mahal oluşur. İcmâlî kazâ için söz konusu olan mahal “sudûrî mahal” olarak nitelenir ki buna inayet de

⁶⁷ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 92.

⁶⁸ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93.

⁶⁹ Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 388.

⁷⁰ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93; Ancak bazı İsrâkî filozoflar Ceberut âlemini, akıllar âlemi ile maddî (mülk) âlem arasında ara bir âlem olarak kabul etmektedirler. Geniş bilgi için bkz. İsmail Erdoğan, *Misal Âlemi İslam Düşüncesinde Metafizik Bir Evren* (İstanbul: TBBD Yayınları, 2012), 20, 112.

denir. “Kâbulî teammulî” şeklinde ifade edilen icmâlî kazânın mahalli ise kalemin mahiyetidir. Çünkü ontolojik hiyerarşide kalemde daha aşağı bir konumda bulunan varlıkların, kalem içindeki suretleri hem en basit olma hem de en tam olma yönüyle metafiziksel değer açısından en yüce yöne sahiptirler. Nitekim Molla Hadi Sebzevari kalemin hem en basit olmasını hem de en tam olmasını metafiziksel bir yetkinlik olarak değerlendirir. O, bu suretlerin varlıklar için ontolojik gerçeklik düzeyinde ekli (zâid) olmadıklarını belirterek bunların ancak kavramsal tahlil düzeyinde varlıklar için söz konusu olabileceğini ve varlıklar için gerekli olan mahiyetler olduğunu söyler.⁷¹ Sebzevari *el-Esfâr*’daki açıklamasında kalemin mahalli olarak kabul edilen “kâbulî teammulî”nin, bahse konu olan bu suretleri yani mahiyetleri kabul edici bir özelliğe sahip olduğunu belirtir. “Kâbulî vâkî” şeklinde ifade edilen icmâlî kazânın mahallinin ise, kendisinden daha aşağı bir konumda olan levhalar olduğunu söyler. Sebzevari de Molla Sadrâ’nın önemli bir takipçisi olarak benzer bir eleştirel yaklaşımla Meşşailerin bu suretleri yer etmiş suretler (sureti murtesime) şeklinde kabul ettiklerini söyler. Kâbulî vâkî olarak isimlendirilen mahalle gelince o, ontolojik konum olarak kalemde yer etmiş bir nefistir. Birincil tafsîlî kazâ için üç mahal söz konusudur. Bunlardan biri sudûrî mahal olarak kalemde yer etmiş bir nefistir. Bir diğeri kâbulî teammulî mahal olarak mahiyettir. Üçüncüsü ise kâbulî vâkî mahal olarak levh-i mahfûzdur. Ancak Meşşailere göre ise nefis, levh-i mahfuzda yer etmiştir. Bundan dolayı onlara göre kazânın kâbulî mahallisi, kalem ve levh-i mahfuzdur.⁷²

1.2. Molla Sadrâ’da Kader

Kader sözlükte "gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek; rızıkını daraltmak" gibi manalara gelir.⁷³ Yine “kader” ve “takdir” kelimeleri miktar, miktarın kıyası, muayyen bir miktar ile bir şeyin yapımı, bir şeyi ölçmek, tartmak, değerlendirmek ve belli bir ölçüde yapmak şeklindeki anlamları da tazammun eder. "Takdir-i ilâhî" ise Yüce Allah’ın her şey için belirli bir nicel ve nitel sınır ve çerçeve tayin ettiği gibi aynı şekilde belirli bir zaman ve mekân da tayin etmesidir. Tanrı’nın belirlediği tüm

⁷¹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 290.

⁷² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 290; Sebzevârî, *Şerhu Gururî'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 217.

⁷³ İsfahânî, *el-Müfredât*, 658; Yavuz, “Kader”, 58; Topaloğlu, “Allah”, 492-493.

bunlar tedricî bir şekilde bazı faktörlerle belirli şartların etkisinde gerçekleşir.⁷⁴

Kader; bir şeyin sıfat ve etkilerinde ortaya çıkacak şekilde miktar, ölçü veya sınırlamadan bir niceliğin veya bir niteliğin o şeye eklenmesidir. Takdir ise sıfat ve etkilerde var olan nicelik ve niteliğin ilmî bir belirleme şeklinde o şeye eklenen bir kararlaştırmadır. Daha sonra bu kararlaştırmayı bir başka ifadeyle takdir, sebep ve mevcut vesilelerin onu kapsadığı şeye göre eylem/uygulama (amel) takip eder. Örneğin bir terzi elindeki kumaşa göre diyeceği elbisenin ölçülerini belirler (takdîr) daha sonra o ölçüye göre elbiseyi diker. Bu anlamda takdir, takdir edilen şeye (mukadder) olan nispettir.⁷⁵

Kader kavramını yukarıdaki anlamıyla ele aldığımızda, sebep (illet) ve sebepli (ma'lûl) ilişkisi bağlamında temellendirmeye çalıştığımız bu anlam örüntüsüne uygun düşer. Zira burada kader kavramını, maddi mevcutlara nakıs sebepleri tarafından eklenen ölçüler ve belirlemeler şeklinde tanımlamak mümkündür. Çünkü maddi mevcutlar ile onların nakıs sebepleri arasındaki bu nedensellik ilişkisinin metafizik ilkesi ise maddi mevcutların ilmî suretleridir. Zira eşyanın sıfat ve etkileri bu ilmî suretlerle takdir edilmiştir.⁷⁶ Nitekim nedensellik bağlamında düşünüldüğünde sebep ve sebepli arasındaki bağıntıyı bir şeyin cüz'ü olup olmaması şeklinde değerlendirmemiz mümkündür. Eğer söz konusu nakıs sebep bir şeyin cüz'ü ise o madde ve surettir. Şayet o şeyin bir cüzü' değilse fâil ve gayedir.⁷⁷ Bahse konu olan bu ilmî suretler, ezeli ilim (ilmî sâbık) olarak da isimlendirilir. Tüm şeylerin onunla takdir edildiği bu ezeli ilim, Tanrı'nın zâti ilmidir. Bu ilmî suretlerin bulunduğu meta-ontik konum ise, maddi mevcutların üstünde bulunan metafizik bir kaynak olan misal âlemdir. Zaten her bir nakıs sebep kendi doğasından kaynaklı farklı bir ontik duruma sahiptir.⁷⁸ Yukarıda belirttiğimiz gibi ilmî suretlerin kaynağı olan misâl âlemi melekût âlemi olarak da isimlendirilir. Bu âlem maddeden soyut olmakla beraber sırf (mahza) mücerred bir âlem değildir. Zira maddenin şekli ve

⁷⁴ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab (Beyrut: Daru'l-sâdr, 1993), 5: 74, 76; İsfahânî, *el-Müfredât*, 658-659; Mîsbâh el-Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 440.

⁷⁵ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 358.

⁷⁶ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 358-359.

⁷⁷ Nuri Adıgüzel, "İslam Felsefesinde "İlet" (Neden) Kavramı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2002): 171.

⁷⁸ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 358-359.

boyutları olmak üzere maddenin birtakım etki ve özellikleri bu âlem için söz konusudur. Misal âlemi, bir aynaya aks eden en, boy ve renge sahip ancak bununla beraber soyut olan suretlere benzetilir. Misal âleminde ne hareket ne de değişim söz konusudur. Bu âlem aynı zamanda maddi âlem için feyzan eden bir sebep (illet) konumundadır.⁷⁹

Nakıs sebeplerdeki bu ontolojik farklılık ve değişiklik nedeniyle her bir nakıs sebebin sebeplide bir etkisi vardır. Bahse konu olan nakıs sebebin her birinin etkisi sebeplinin sıfat ve etkilerinde kendini gösterir. Bu etki ise o sebeplinin genel ve mutlak oluşunu sınırlandırarak onu tahsis eder. Bu tahsis, tam olan sebebin tamamıyla tamamlandığında yani tam sebep varlık (vücûd) bahsettiğinde bahse konu olan tahsis için bir taayyün ve teşahhus meydana gelir. Bir başka ifadeyle ontolojik gerçeklik kazanıp dış dünyada varlık kazanması şeklindeki varoluş sürecini kapsar.⁸⁰ Bundan dolayı kader gerçeklik bakımından, aynı varlıktan olan soyutlanmış bir belirleme (taayyün) dir. Takdir ise; ontolojik gerçekliğin onu takip ettiği ilmî bir belirleme ve değerlendirmedir.⁸¹

Yukarıda yapılan bu değerlendirmeler çerçevesinde takdir merhalesinin kazâ merhalesinden önce olduğunu söyleyebiliriz. Bu takdîrî süreç tedricî bir şekilde belirli merhalelerden geçmek şeklinde kendini izhar eder. Bahse konu olan bu merhaleler muhtemel, normal ve mümkün merhalelerden müteşekkil olup bazı şartlar sebebiyle vesilelerin değişmesine bağlı olarak değişir. Meselâ ceninin nutfe, alaka ve muzğa/et parçası gibi merhaleleri geride bırakıp tam bir cenine dönüşmesi onun takdir edilen türlü merhaleleridir. Bu merhaleler belirli bir zaman ve mekân şartlarını içeren takdirden başka bir şey değildir. Bu merhalelerden birinde ceninin düşmesi onun takdirinde değişiklik sayılır. Ama "kazâ" merhalesi kesin ve değişmezdir, zira gerekli bütün şartlar ve ortamın oluştuğu ve sonucun artık kaçınılmaz olduğu merhaledir. Çünkü buradaki tüm bu nedensellik bağıntıları kazâyı gerektiren olumlu bilgiler bütünüdür.⁸²

⁷⁹ Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 387-389; Misal âlemi hakkında geniş bilgi için bkz. Erdoğan, *Misal Âlemi İslam Düşüncesinde Metafizik Bir Evren*, 45 vd.

⁸⁰ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 358.

⁸¹ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 358.

⁸² Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 397; Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 356.

Molla Sadrâ kaderi; tikel bir tarzda gök nefisleri âlemindeki (el-‘âlemü’n-nefsiyyu’s-semâvî) varlıkların suretlerinden ibaret olduğu şeklinde tanımlar.⁸³ Bir başka ifadeyle tikel olan, ontolojik doğası gereği ayrılmayan (muntebi’) ve göksel nefisle kaim suretlerdir. Bu suretleri Meşşailer iç idrak güçlerinden biri olan hayâl gücünde yerleşen (murtesim) suretler şeklinde tanımlarken⁸⁴ İsrâkîler ise bu suretleri el-müsülü’l-muallaka olarak isimlendirirler. Molla Sadrâ kaderin bahse konu olan bu suretlerle birtakım meta-ontik bağıntılar içerisinde bulunduğunu belirtir. Bu meta-ontik bağıntılar; ontolojik uyumluluk, nedensellik, zorunluluk ve gereklilik şeklinde sıralanabilir. Nitekim Molla Sadrâ kaderin, bu suretlerin hâricî şahsî maddelerindeki ontolojik niteliğe uyumlu ontik bir konumda bulunduğunu ifade eder. Yine kaderin bu suretlerin sebep ve illetlerine dayandığını, kaderin bu suretlerle zorunlu olduğunu ve kaderin bu suretlerin muayyen vakitleri ve onlara mahsus olan mekânları için gerekli olduğunu belirtir. Ayrıca kader, idrak kuvvetinde ve intibâi’ nefiste etki bırakan bir şekilde bulunur. Molla Sadrâ kazânın kendi metafizik doğasının bir gereği olarak kadere göre daha bir kapsayıcı niteliğe sahip olduğunu vurgular. Nitekim Tanrı’nın inayetinin zorunlu bir sonucu olarak kazâ kavramı, bahse konu olan tüm bu sureti kapsar.⁸⁵ Yukarıdaki değerlendirmeyi de göz önünde bulundurduğumuzda kaderi, bir şeyin mümkün oluşunun nakıs sebeplere olan bağıntısı şeklinde tanımlayabiliriz. Zira buradaki nedensellik, sebeplinin tam sebebinin herhangi bir cüzine veya tam sebebinin son cüzi yani fail bi’l-kasttaki failin iradesi hariç tam sebebinin bütününe kıyası şeklinde vuku bulur. Sebepli ile tam sebebi arasındaki bu bağıntı “imkân bi’l-kıyas” şeklinde isimlendirilir.⁸⁶ Böylece kader mücerred akıl, muallak misal ve maddi doğal varlık şeklindeki tüm mümkün varlık skalasını kapsar.⁸⁷ Molla Sadrâ kaderi; “kaderî ilmî” ve “kaderî hâricî” olmak üzere ikiye ayırır. Kaderî ilmî’yi semâvî nefsi âlemde tikel bir tarzda bulunan mevcudatın tümünün suretlerinin

⁸³ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-esfâri’l-akliyyeti’l-erba’a*, 6: 293; a.mlf. *el-Mezâhiru’l-ilâhiyye fi esrâri’l-ulûmi’l-kemâliyye*, 93.

⁸⁴ Sebzevârî, *Şerhu Gururi’l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 47; Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 129.

⁸⁵ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-esfâri’l-akliyyeti’l-erba’a*, 293; a.mlf. *el-Mezâhiru’l-ilâhiyye fi esrâri’l-ulûmi’l-kemâliyye*, 93.

⁸⁶ Misbâh el-Yezdî, *Menhecü’l-cedîd fi ta’lîmi’l-felsefe*, 440.

⁸⁷ Tabâtabâî, *Nihayetu’l-hikme*, 359.

sübutundan ibaret olmakla tanımlar. Kaderî ilmî, bahse konu olan suretlerin harici maddelerine uygun bir tarzda bulunduğu gibi bu suretler sebep ve illetlerine de müstenit bir şekilde bulunurlar. Molla Sadrâ'nın kader olarak tanımladığı bu suretler, kendilerine mahsus zamanda zorunlu ve gerekli bir tarzda buldukları gibi idrak kuvvetinde ve intibâî' nefiste de bir gerçeklik olarak mevcuttur.

Kaderî hâricîyi ise bu suretlerin, harici maddelerindeki varlıklarından ibaret şeklinde tanımlar. Molla Sadrâ bu suretlerin tek tek ayrı birer mahiyet şeklinde bulduklarını, bunların zamansal birer varlık olarak kendi zaman ve vakitleriyle bağıntılı olup kendi zamanlarının ontolojik doğasına teslim olduklarını, kendi maddelerine ve istidatlarına bağlı ve dayalı olduklarını, kesintisiz ve son bulmaksızın peş peşe sürekli bir halde bulduklarını belirtir.⁸⁸

Kader olarak tanımlanan suretlerin diğer suretlerle olan ontolojik ilişkisi ve aralarındaki kozmolojik tertip bakımından değerlendirildiğinde kozmolojik hiyerarşide “öncelikli kaderî suretlerin”, “tabîi kevnî suretlerden” daha bir üst konumda bulunduğunu söyleyebiliriz. Aklî suretler arasındaki bu kozmolojik hiyerarşik tertip hem Meşşailer hem de İşrakiler tarafından ittifakla kabul edilen bir husustur. Ancak bu kaderî suretlerin ilişkili buldukları metafizik mahaldeki epistemolojik içerikli var olma biçimlerine gelince her iki felsefi ekolün bu konuda farklı düşündüklerini ifade edebiliriz. Zira Meşşailer irtisam bilgi modelini öne çıkardıklarından bu kaderî suretlerin semâvî müntebi' nefsin levhasında yer ettiğini (irtisâm) kabul ederler. Çünkü göklerin (semâvât) hem kendilerinin metafizik konum ve mahalleri hem de konumlarının ayrılmazları (levâzım) tümel bir tarzda bulunurlar. İşrakiler ise bu suretlerin mazhariyet yoluyla var olduklarını belirtip bu suretlerin zatlarıyla kaim muallak misaller olarak kabul ederler. İşrakilerin bu kaderî suretlerin metafizik mahallerindeki bilişsel ilişkilerini Molla Sadrâ'nın da benimsediği ittihâd ve huzûrî bilgi modeliyle açıklamamız da mümkün görünmektedir.⁸⁹

⁸⁸ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

⁸⁹ Sebzevârî, *Şerhu Gururi'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 219.

1.2.1. Kaderin Mahalli

Molla Sadrâ semâvî nefsânî âlemi, bir yönüyle Tanrı'nın kaderinin mahalli olarak tanımlarken diğer metafizik veçhesiyle de Tanrı'nın kazasının levhası olarak tanımlar. Zira Molla Sadrâ'ya göre âlemde cari olan ve olacak tüm şeyler gök (felekî) nefislerde yazılı ve kayıtlıdır. Çünkü bu gök nefisleri kendi hareketlerinin niteliklerini idrak edici bir özelliğe sahiptir. Molla Sadrâ nasıl ki duyularımıza ilişkin birtakım düşüncelerimizi somut bir şekilde bir kağıt üzerine kalemle yazıyorsa benzer şekilde akıl âleminin kozmik unsurlarından olan suretler de tümel bir tarzda, tüm sebep ve illetleriyle metafizik bir düzenlemeye sahip olan ve bilinen suretler şeklinde külli nefisler âleminde mevcuttur. Gök nefisleri âleminin ontik bir parçası olan cüz'i nakışın, gök nefislerin güçleri içerisinde çıkarıldığını belirtir.⁹⁰ Zira daha öncede belirttiğimiz gibi Tanrı'nın eşyaya ilişkin bilgisi gök akıllarında tümel bir tarzda bulunurken gök nefislerinde ise hem tümel hem de tikel bir formda bulunur.⁹¹

Başta Molla Sadrâ olmak üzere genel anlamda hikmetü'l-müte'âliye geleneğine mensup filozoflar gök nefislerine ilişkin yaklaşımları Meşşai görüşlerle yakınlık arz eder. Bunlar da gök nefislerini tümel ve tikel olarak ikiye ayırırlar. Bahse konu olan bu gök nefislerini işlevsel açıdan insânî nefis ile kıyaslayarak benzerlikler üzerinden birtakım kavramsallaştırma faaliyetinde bulunurlar. Bunlar tümel gök nefisini insandaki ma'kûlâtı idrak eden mücerred nefse benzetirler. Zira bu tümel gök nefsi de tümelleri ve mücerretleri idrak eden bir özelliğe sahiptir. Bu temel benzeşmeden dolayı tümel gök nefsi, "levh-i mahfûz" olarak ifade edilmiştir. Tikel gök nefisine gelince bu nefis de işlevsel açıdan bizdeki nefsin iç idrak güçlerinden olan hayâl ve hissî müştereke benzetilir. Zira insânî nefsin bu güçleri nasıl ki tikelleri idrak ediyorsa bahse konu olan bu tikel gök nefsi de tikelleri idrak etme gücüne sahiptir. Bundan dolayı bu tikel gök nefsi "levh-i mahv ve ispat" olarak ifade edilmiştir. Bu tikel gök nefsinin tümel nefis gibi levha şeklinde ifade edilmesinin nedeni daha önce de belirttiğimiz gibi metafiziksel konum olarak bu iki nefsin üzerinde bulunan ilahi kaynaktan yani misâl âleminden taşan suretleri kabul etmelerindedir. Tümel gök nefsinin "levh-i mahfûz" olarak ifade edilmesinin nedeni ise

⁹⁰ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fî esrârî'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

⁹¹ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 149.

tümel gök nefsinin soyut ve tümel olmasından dolayı kendisindeki bilginin herhangi bir metafiziksel değişim ve dönüşüme maruz kalmaktan korunmuş olmasındandır. Aynı şekilde tikel gök nefsinin “levh-i mahv ve ispat” olarak ifade edilmesinin nedeni ise bu tikel gök nefsi, tikel bir suret olduğundan bahse konu olan değişime açık bir konumda bulunduğu dolaydır.⁹²

Molla Sadrâ nasıl ki külli nâtik nefisler âlemi, kazânın levhası (levh) ise tıpkı bir yazın materyali üzerine nakşedilmiş şekiller gibi bu suretlerin bulunduğu gök nefisler âleminin de “külli hayâlî âlem” ve “misâl âlemi” olarak kaderin levhası olduğunu söyler. Molla Sadrâ kazânın levhasının olduğu âlemi yani külli nâtik nefisler âleminin levh-i mahfuz olduğunu belirterek bunun da “ümmü'l-kitap” olduğunu söyler. Kaderin levhasının olduğu âlemin yani gök nefisler âleminin ise “kitabu'l-mahv ve ispat” olduğunu belirterek bu âlemin ise ammâl melekût âlemi olduğunu ifade eder.⁹³ Kader kavramının “kitabu'l-mahv” olarak da isimlendirildiğini söyler.⁹⁴ Molla Sadrâ bu tümel ve tikel âlemlerin tümünün “ilahi kitaplar” ve “subhânî defterler” olduğunu belirterek bunların hepsinin Tanrı'nın tam olan kelimelerini ihata ettiklerini dikkatlerimize sunar. Molla Sadrâ akıllar ve nefisler âleminin aynı zamanda iki ilahi kitap olduğunu da söyleyerek bu iki âlemin “ümmü'l-kitap” ve kitabu'l-mübîn” olarak da ifade edildiğini belirtir. Çünkü bu ikisi eşyayı icmâlî olarak kuşatmışken bu ikisinin eşyadaki zuhurunun ise tafsîlî olduğunu söyler. Molla Sadrâ “nefs-i müntebî”nin ise kitabu'l-mahv ve ispat şeklinde ifade edildiğini belirtir. Molla Sadrâ bu mülâhazalar etrafında özellikle irfânî gelenekte öne çıkan âlem-i kübra ve âlem-i suğra kozmolojik tasnifine işaret ederek insân-ı kâmilin, âlemi kebir olarak isimlendirildiğine vurguda bulunur.⁹⁵

Burada Molla Sadrâ'nın kaderin mahalli olarak zikretmiş olduğu “nefs-i müntebî”yi metafizikte büyük bir dönüşümü sağlayan “hareket-i cevherî” olarak adlandırılan felsefi kuramı üzerinden tanımlamaya

⁹² Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 218; Nefsin kuvveleri hakkında geniş bilgi için bkz. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 129-182.

⁹³ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

⁹⁴ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 290.

⁹⁵ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

çalıştığını söyleyebiliriz.⁹⁶ Molla Sadrâ metafizik bir hakikat olarak hareketin yani bir şeyin kuvveden fiil haline geçişinin aslında cevherde gerçekleştiğini hatta arzadaki değişimin sebebinin cevherin zatındaki hareket olarak ifade eder.⁹⁷ Nitekim Celâleddin Âştiyânî *el-Mezâhir'deki* dipnot açıklamasında Molla Sadrâ'nın birer ontolojik konum olarak zikretmiş olduğu kitabu'l-mahv ve kitabu'l-isbâtın aslında müntebî nefisteki hareket-i cevherinin ispatına yönelik olduğunu belirtir. Zira hareket-i cevherî, kaderin bir başka mahalli olarak kabul edilen tikel gök nefislerinden mahv ve ispatta, hem tecerrüd ve sebât şeklinde ontolojik bir olgu olarak hem de metafiziksel bir hakikat olarak sürekli mevcuttur.⁹⁸ Nitekim Molla Sadra metafiziğinde "giyindikten sonra giyinmek" (el-lübs ba'de'l-lübs) şeklinde de ifade edilen hareket-i cevherî sürekli bir değişim ve dönüşüme işaret eder. Bu değişim ve dönüşüm, bir varlığın madde ve formunun yeni bir formun maddesine dönüşmesi şeklinde kendini izhar eder.⁹⁹ Bundan dolayı kaderin mahalli olan bu tikel gök nefisleri hareket-i cevherî bağlamında sürekli değişime açık bir özellik arzederler. Öte yandan Âştiyânî hem "ilahî kitap"ın hem de "ümmü'l-kitap"ın bu dört ontolojik konumun aksine bütünüyle değişim ve başkalaşımdan korunduklarını belirtir. Bir başka ifadeyle "ilahî kitap" ve "ümmü'l-kitap" genel anlamda sebât ve karar özelliğine sahip olduklarından, bunlar için hareket-i cevherîden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bu iki âlem ne hudûs âlemine ne de hareket-i cevherinin ontolojik bir gerçeklik olarak var olduğu âleme dahil değildirler.¹⁰⁰

Böylece kader, bulunduğu mahallin metafizik niteliğinden dolayı, sebat ve kararın en kapsamlı hali şeklinde değerlendirilir. Kader bu anlamda Tanrı'nın zatının gayri olan (mâ siva Allah) hudûs ve hareket âleminin kozmik bir parçası değildir. Aksine kader metafizik konum olarak ulûhiyyet bölgesine ve rubûbiyyet âlemine dâhildir. Bu yüce meta-ontik konum gereği kader, Tanrı'nın kıdemiyle kadim olup ne aynî olarak ne de zâtî olarak var kılınmamıştır. Zira kader metafizik konum olarak var kılınmamış ve modalite bakımından zâtî bir gereklilik

⁹⁶ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

⁹⁷ Hareket-i cevheri hakkında geniş bilgi için bkz. Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 3: 80 vd.

⁹⁸ Celâleddin Âştiyânî'nin açıklaması için bkz. Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94-95.

⁹⁹ Hüseyin Ziyâî, "Molla Sadra", *İslam Felsefesi Tarihi*, 2: 317.

¹⁰⁰ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94-95.

şeklinde tanımlanmıştır. Ancak kadere ilişkin bu metafizik konum bizi onun hakkında yanlış bir düşünceye götürmemesi gerekir. Çünkü burada kader için bahse konu olan kıdem, Tanrı'nın zatından bağımsız bir kıdem değildir. Zira kader burada bizâtihi zorunlu bir varlık olmayıp Tanrı'ya izafetle bir zorunluluk kipi şeklinde değerlendirilmelidir. Zaten bunun aksi düşünülemez çünkü böyle bir durum bizi kadim varlıklar anlayışına götürür ki bu da Tanrı'nın birliği açısından kabul edilemez bir durumdur.¹⁰¹

Sonuç

Molla Sadrâ kazâ ve kader konusunu salt felsefî bir zemin ve metafizik bir çerçevede ele aldığını söyleyebiliriz. Molla Sadrâ Tanrı'nın eşyaya ilişkin bilgisinin iki farklı metafizik yönünü kapsayan kazâ ve kader kavramları arasındaki metafiziksel bağıntıyı göz ardı etmeksizin bu iki kavramı kalem ve levha kavramlarıyla da ilişkilendirerek felsefî bir bütünlük içerisinde ele almaya çalışmıştır. Molla Sadrâ kazâyı Tanrı'nın zatının gereği olan ve O'nun zatından asla ayrılmayan zâtî ilim şeklinde tanımlarken kaderi ise tikel bir tarzda gök nefisleri âlemindeki (el-'âlemü'n-nefsiyyu's-semâvî) varlıkların suretleri şeklinde tanımlar.

Molla Sadrâ kazâ ve kader kavramlarını Tanrı'nın bilgisi, kozmolojik bütünlük ve nedensellik şeklinde üç felsefî konu bağlamında tartışmıştır. Bahse konu olan bu ilahi bilgiyi Tanrı'nın ezeli, fiilî ve öncelikli bilgisi şeklinde tanımlar. Molla Sadrâ bu ilmî suretlerin Tanrı'nın zâtıyla bâki olduğunu belirterek bu ilmî suretlerin ne yoklukla ne de imkânî bir durumla ilişkilendirilmeyeceğinin altını çizer. O bu suretleri Meşşailerin aksine kozmolojik bütünlüğün bir parçası olarak da kabul etmez.

Molla Sadrâ kazâ ve kader kavramlarının meta-kozmik mahallerinin kalem ve levha olduğunu söyleyerek özellikle bu mahal olan kavramları ele alırken genel anlamda irfânî bir anlayışı ve işrâkî bir kavramsal çerçeveyi öne çıkardığını söyleyebiliriz. Böylelikle Molla Sadrâ hem irfânî hem de İşraki kozmolojiden aldığı ödünç kavramlarla hem konunun içeriğini zenginleştirmiş hem de konuyu biçimsel olarak renklendirmiştir. Ancak genel anlamda kazâ ve kader konusunu kendi metafizik sistem bütünlüğüne dikkat ederek ele aldığını da belirtmek gerekir. Nitekim ilmî suretlerin akledilişine ilişkin yapmış olduğu

¹⁰¹ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

çıkarmında “ittihad-i âkıl ve makûl” şeklinde ifade edilen kendi epistemolojik yaklaşımından ödün vermediğini yine ayrıca kaderin mahalline ilişkin yapmış olduğu değerlendirmeyi “hareket-i cevheri” şeklinde maruf ve meşhur olan metafizik ilkeye dayandırması bunlara vereceğimiz birkaç örnekten biridir.

Kazâ ve kader kavramı etrafındaki tartışmalarda Molla Sadrâ'nın konu aralarına serpiştirilmiş bir şekilde Tanrı'nın eşyaya ilişkin bilgisi bağlamında felsefede var olan bilgi teorilerini ele alıp tartıştığını da görebiliriz. Molla Sadrâ irtisâmî, huzûrî, izafî ve ittihâdî olmak üzere dört bilgi teorisini kazâ ve kader konusunu ele alırken detaya inmeksizin daha ziyade genel bir çerçevede incelediğini söyleyebiliriz. Molla Sadrâ'nın özellikle Meşşailerin irtisâmî bilgi teorisini doğrudan hedef alıp eleştirirken, kelamcılara atfedilen izafet bilgi teorisini ise dolaylı olarak eleştirdiğini ifade edebiliriz. Onun kazâ ve kader bahsi bağlamında huzûrî bilgiyi revize ederek kendi metafiziğine uygun hâle getirmek suretiyle yeni bir huzûrî ve ittihâdî bilgi modeli oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. “Molla Sadrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 259-265.
- Adıgüzel, Nuri. “İslam Felsefesinde “İllet” (Neden) Kavramı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/2 (2002): 157-177.
- Aslan, İbrahim. “Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 50/1 (2009): 25-47.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Atay, Hüseyin. İslam Felsefesinde Yaratma. *Kelam Araştırmaları*. 1/1 (2003): 3-10.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 37: 100-106.
- Demirkol, Murat. “İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi”. *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*. 32 (2016): 29-54.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. 2. bs. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Düzgün, Şaban Ali. “Kader Meselesi”. *İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiyye Bağlamında Kader Mes'lesi*. İstanbul: Ensar, 2011.

- Erdoğan, İsmail. *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*. Ankara: İlâhiyât/Avrasya Yayıncılık, 2004.
- Erdoğan, İsmail. *Misal Âlemi İslam Düşüncesinde Metafizik Bir Evren*. İstanbul: TBBD Yayınları, 2012.
- Fazlurrahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı". çev. M. Nesim Doru. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 27 (2012): 231-246.
- Güngör, Saim. "Sadreddin Şirazi'de Tanrı'nın Bilgisi Problemi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/28 (2013/2): 125-141.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-sâdr, 1993.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1997.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Felsefesi Tarihi*. haz. ve sad. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kuşpınar, Bilal. "Mulla Sadra's Criticism of Ibn Sinâ and Suhrawardî on the Problem of God's Knowledge of Particulars". *Journal of Islamic Research (İslami Araştırmalar Dergisi)*, 5/1 (1991): 45-55
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk. *Şevâriku'l-ilhâm fi şerh-i tecrîdi'l-keâm*. 5 cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 2009.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*. 9 cilt. Beyrut: Dâru ihyâu't-turâs, 1981.
- Molla Sadrâ. *el-Mebde ve'l-meâd*. Tahran: Müntedî'l-hikme ve'l-felsefe fi İran, 1975.
- Molla Sadrâ. *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*. thk. Seyyid Celâlu'd-din el- Âştîyânî. Kum: Merkezi İntişârât Defteri Teblîğâtî İslâmî, 1999.

- Nasr, Seyyid Hüseyin. "Hikmet-i İlahiyye ve Kelam". çev. Hikmet Çamur ve Sibel Kaya. *Bilimname*. XXX (2016/1): 581-590.
- Rufâî, Abdulcebbar. *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*. 2 cilt. Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007.
- Sebzevârî, Molla Hâdî. *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet (fi'l-İlâhiyyât bi'l-ma'na'l-ehassi min kitâbi şerhi Gureri'l-ferâid)*. thk. Mehdî Muhakkıkı. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihayetu'l-hikme*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslami, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989, 2: 471-498.
- Yavuz, Yusuf Şevkî. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001, 24: 58-63
- Yezdî, Muhammed Taki Misbâh. *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*. çev. Muhammed Abdu'l-Mün'im el-Hâkânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-teârif li'l-matbûât, Tarih, 1998.
- Ziyâî, Hüseyin. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman. çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu. 3 cilt. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.