

Sartre Varoluşçuluğundaki Ateizmin Hikmet-i Müteâliye Perspektifinden Eleştirisi

Doç. Dr. Hasan Abdî* - Dr. Rızâ Pûrismâil*

Özet

Akletme yetisine sahip bir varlık olarak insan, varlığın hakikatini keşfetmek için her zaman çaba sarf etmiştir. Onun cevap aradığı en temel sorulardan biri de varlığın kaynağını ve nasıl oluştuğunu bilmektir. Bu bağlamda ilâhî dinler ve peygamberler, tevhid ilkelerini, bu sorunun cevabının izinde/ışığında açıklamışlardır. *Zorunlu Varlık*'ı kabul etmek tüm ilâhî dinlerin ve (ilâhî) filozofların ortak ilkesidir. Ancak bazı düşünürler *Zorunlu Varlık*'ı daima paradoksal bulmuşlardır. Nitekim onlara göre Allah'ın varlığı ispatlanamaz. Söz konusu ateist düşünürlerden biri de Jean-Paul Sartre'dır. O, en önemli eseri olan *Varlık ve Hiçlik*'te, *Zorunlu Varlık*'ın (*Vâcibu'l-Vücûd*)'un reddi konusunda iki temel delil öne sürmüştür. Gerçekte Descartes ve Leibniz'in, *Zorunlu Varlık* hakkındaki delillerine bir eleştiriden ibaret olan bu iki delilden birincisi, *Zorunlu Varlık*'ın paradoksal olduğunu ispatlamakta; diğeri ise [onun] mantıksal zorunluluğunu reddetmektedir. Aynı zamanda o, *başkası-için-varlık* [*mevcudun li-gayrih*] olması unvanıyla Allah'ın varlığını, insanın özgürlüğünün tahakkukuna bir engel görmektedir. Sartre, özgürlüğü insanın varoluşuna matuf kılmakta ve onun her türlü kayıttan ve şarttan bağımsız olduğuna inanmaktadır. Bu sebeple o, bu doğal özgürlüğe engel olabilecek hiçbir şeyin var olamayacağını savunur. Ona göre insan kendi özgürlüğünden ve sorumluluğundan kaçmak için tanrı kavramını türetmiştir. Bu makale, söz konusu delilleri, *Zorunlu Varlık*'ın (*Vâcibu'l-Vücûd*)'un, kendisinde önemli bir role sahip olduğu Hikmet-i Müteâliye'nin temellerine göre açıklamış ve eleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ateizm, ateist egzistansiyalizm (varoluşçuluk), Sartre, Hikmet-i Müteâliye, Descartes, Leibniz.

Giriş

İster Yaratıcı ister üstün bir kudret olarak, insanın aşkın bir hakikate duyduğu ihtiyacı ifade etme arzusu, bu varlığın [insanın] sırlarla dolu tarihinde özel bir yere sahiptir. Öyle ki, beşerî tarihi, insanın Ma'bûd'a olan inancından ayrı bir şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Bu bağlamda yüce bir tanrıya inanan monoteistler (muvahhidler) ile şirk inancını benimseyenler arasında daima ihtilâflar meydana gelmiş; insanlığı hidayete ulaştıran peygamberler, toplumdan şirkin ve küfrün kökünü kazımak için çabalamışlardır. Allah'a inanma veya inanmama meselesi rasyonel ve felsefî bir boyut kazandığında,

* Bâkırî'l-Ulûm Üniversitesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

bu iki inancın savunucularından her biri, kendi hakkaniyetini ispatlamak amacıyla deliller öne sürmüştür. Hristiyan filozoflar, Hristiyanlıktaki akıl karşıtı önermeleri ispatlamak ve bunlara rasyonel bir veçhe kazandırmak için onları yorumlama yoluna gitmişler, kendi inançlarını savunmak için argümanlar geliştirmişlerdir. Diğer taraftan ateist düşünürler de kendi düşüncelerini ispatlamaya çalışmışlardır.

Jean-Paul Sartre'ı, kendi ateizmini izhâr etmekten, hatta *Zorunlu Varlık*'ı kendi felsefesinin düsturlarını tehlikeye atan bir engel olarak görmekten çekinmeyen düşünürler arasında saymak mümkündür. O, kendi düşüncesinin temellerini ateizm adı altında bir araya getirmiştir. Ateizm, Sartreci bakışın temel taşı olarak kabul edilebilir. Nitekim onun felsefi ilkelerinin büyük bir bölümü ateizme dayalıdır. Bu temel ortadan kaldırıldığı takdirde söz konusu ilkeler de zayıflayacaktır. Bir söyleşide, söyleşiye gerçekleştiren kişinin, Sartre'ın tanrı hakkında yazdığı *Sözcükler* adlı kitabının iki bölümü hakkındaki sorusu üzerine o, burada yazılanların daha çok ironik bir boyutu olduğu ya da eğitim hayatında kendisine inandırılan tanrı hakkında olduğu cevabını vermiştir. Çocukluktan itibaren onun için artık tanrı yoktur. Ona göre tanrının varlığı meselesinin de bir anlamı kalmamıştır.¹ Egzistansiyalistler ile ilgili yaptığı bir gruplandırmada kendisini ve Heidegger'i ateist varoluşçular olarak adlandırmıştır.² Bu meşhur Fransız düşünür, edebî ve felsefi kitaplar kaleme almak suretiyle adını, yirminci yüzyılın düşünürleri arasına yazdırabilmeyi başarmıştır. O daha çok Heidegger'den etkilenmiştir. Her ne kadar Husserl'a esaslı eleştiriler yönelttiyse de, kendisine felsefi bir yöntem olarak fenomenolojiyi seçmiştir. En meşhur eseri, yirminci yüzyılda Fransa'da en çok satan kitaplar arasında yer alan *Varlık ve Hiçlik* adlı kitabıdır.

Buna mukabil Hikmet-i Mûteâliye'de kesin ve kabul görmüş bir ilke olarak *Zorunlu Varlık*, ispat edilebilir olmasının yanı sıra İlâhî Zât ve Sıfatlar'ın ispatlanması konusunda da en temel argümanları kullanır. Hikmet-i Mûteâliye'de *Zorunlu Varlık*, Molla Sadrâ'nın felsefi sisteminin dayandığı en temel ilkedir. Sartre'ın delillerine Sadrâyî felsefeye dayanarak mantıksal cevaplar verilebilir.

Bu delilleri açıklamaya ve eleştirmeye geçmeden önce, ilk olarak Sartre'ın ateizminin zeminini inceleyecek, ardından *Zorunlu Varlık*'ın reddi konusundaki delillerini kritik edeceğiz. Bu bağlamda eleştirel yaklaşımın uygulandığı birçok araştırmalar yapılmıştır; ancak bu delillerin Hikmet-i Mûteâliye'nin temel ilkelerine göre incelenmesi yeni bir adım (çalışma) sayılmaktadır. Söz konusu delillerin Hikmet-i Mûteâliye'nin temel esaslarına göre değerlendirilmesi, delilleri genellikle birbirine benzeyen ateistlerin şüphelerine cevap verilmesi hususunda faydalı ve yol gösterici olacaktır.

1. Sartre'daki Ateizmin Temelleri

Her düşünürü, içinde bulunduğu zamana ve şartlara göre anlayıp değerlendirmek gerekir. *Zorunlu Varlık*'ın reddinin kökenlerini de Sartre'ın hayatında aramak mümkündür. Onda ateizmin temeli, on iki yaşına, çocukluk dönemine denk gelir. Ateizm onda bir defada

¹ Sartre, 1348, s. 39

² Sartre, 1386, s. 25

şekillenmemiş, bilakis tedricî olarak gelişmiş olup, temelini ailesinin inançlarından almıştır. *Sözcükler* adlı kitabında, ailesindeki dinsel parçalanmışlığı şu şekilde açıklamaktadır:

Ben hem Katolik hem de Protestan idim. Bir yandan eleştirir, bir yandan itaat ederdim. İnançsızlığa, [aile içindeki] dinsel inanç farklılığından değil, büyüklerimin dinsel konulardaki kayıtsızlığı ve özensizliği nedeniyle sürüklendim. Buna rağmen kalbimin derinliklerinde hâlâ imanın ışığına sahiptim. İstisnasız her gün yatağымda gecelikle diz çöküp ellerimi [birbirleriyle] birleştirerek dua ederdim. Ancak tanrıyı her zaman yâd etmezdim.³

Protestan bir dede ve Katolik bir büyük anne arasındaki dinsel tartışmaların ve çekişmelerin tümü onun dinden soğumasına neden oluyordu. Bu görüş farklılıkları Sartre'ın şu sonuca varmasına neden olmuştur: Onların hiçbirisi doğru bir inanca sahip değildi. Din, kapitalist tabakanın, amaçlarına ulaşmak için kendisine dayandığı bir araçtan ibaretti. Bu gibi düşünsel temellere ve zeminlere, onun *Sözcükler* adlı kitabında ve otobiyografisinde rastlamak mümkündür.

2. Sartre'ın Düşüncesinde Ateizmin Yeri ve Konumu

Her düşünce sürecinin birtakım sonuçları vardır ki, bunlar istidlâl yoluyla elde edilir. Ancak bazı varsayımlar, kişi henüz istidlâl ve sonuç aşamasına ulaşmadan önce vardır. O halde ateizm ilkesi, Sartre'ın düşünce sisteminde bir sonuç mudur yoksa tematik bir ilke midir? *Sözcükler* kitabında belirttiğine göre, onun ateizminin kökeni on iki yaşına uzanmaktadır. Bu dönemde o, sezgisel bir yaklaşımla ateizme ulaşmış ve onu bırakmamıştır.

1917'de La Rochelle şehrinde bir sabah, liseye gitmek üzere sözleştiğimiz arkadaşlarımı bekliyordum. Bu bekleyiş çok uzadı ve yalnızlık hissinden kurtulmak için tüm kudretlerin üstündeki gücü düşünmeye karar verdim. Ancak bu düşünce aklıma gelir gelmez, o, gökten aşağı indi ve bir sebep olmaksızın kaybolup gitti. Korkuyla karışık bir tereddütle kendime onun [tanrının] var olup olmadığını sordum. Sonra bu konunun kapandığını düşündüm. Bir bakıma gerçekten de konu kapanmıştı. Zira o andan itibaren bir daha bende onu yeniden tanımak konusunda bir vehim oluşmadı.⁴

Dolayısıyla ateizm, onun felsefesinin bir sonucu, hatta temelidir: “Sartre'ın ateizmi felsefî bir istidlâlînin ya da argümanın neticesi değildir; bilakis bunlardan da önce gelip, anlık bir sezgiye dayalıdır.”⁵

Elbette bir düşünürün, çocukluğında ya da ergenliğinde izlediği bir yaklaşıma dayanarak, fikirlerinin tamamı hakkında hüküm vermek insaflı bir tutum olmaz. Çünkü her düşüncenin gelişimsel bir seyri vardır; değişmek ve gelişmek beşerî bilginin özelliklerindendir.⁶ Ancak Sartre'a ve onun *Sözcükler* kitabında aktardıklarına bakıldığında - bu kitabın

³ Sartre, 1344, s. 135

⁴ a.g.e., s. 330-331

⁵ Alevîtebâr, 1391, s. 84

⁶ Caferî Tebrîzî, 1393

onun son dönem eserlerinden biri olduğu düşünüldüğünde – o, bu çocuksal sezgisine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Oysa ömrünün sonlarına doğru gerçekleştirdiği bir söyleşide, evrenin tesadüfî bir şekilde meydana geldiğini kabul edemediğini ve bir Yaratıcı’nın varlığını kabul etmeye hazır olduğunu belirtse de⁷ eserlerinin hiçbirinde bu konuya bir işarete bulunmamış; ateizm, tematik bir ilke ve onun düşüncelerinin temel taşı olarak tüm eserlerinde tezahür etmiştir. Biz Sartre’ın, ateist düşüncelerinden dönüş yapıp yapmadığını dikkate almaksızın, bu tematik ilkeyi ispatlamak konusunda öne sürdüğü delilleri inceleyecek, böylece makalede belirtilen hedefe ulaşmaya çalışacağız. Mezkûr meseleyi ise bağımsız bir araştırmaya havale edeceğiz.

3. Sartre’ın, Zorunlu Varlık’ı Reddetmek Konusunda Öne Sürdüğü Deliller

Ateizm ilkesi Sartre için bir varsayım sayılmaktadır. Ancak yine de o, iddiasını ispatlamak için deliller öne sürmüştür. O, bazen, *Zorunlu Varlık*’ın varlığını, kendi felsefesinin sonuçlarını olumsuzlayan bir varlık olarak görmüş, bazen de O’nu reddetmenin kendisini ilke edinmiştir. Biz bu bölümde Sartre’ın, *Zorunlu Varlık*’ın reddi konusunda ileri sürdüğü delilleri, Hikmet-i Mûteâliye perspektifinden kritik etmeye çalışacağız.

Sartre’ın bu konuda öne sürdüğü deliller üç esasa dayalıdır: Birincisi Descartes’ı eleştiri niteliğinde olup, onun tanrıyı kendi kendini meydana getiren bir varlık olduğu şeklindeki düşüncesine yöneliktir. İkincisi, Leibniz’in, tanrının varlığını mantıksal bir zorunluluk olarak kabul etmesine matuftur. Üçüncü delilinde Sartre, tanrının varlığının imkânsızlığına doğrudan değinmemiş, ancak sözlerinin vardığı sonuç bu yönde olmuştur. O, tanrının varlığını, insanın özgür olmaması şeklinde yorumlamış ve bu ilişkiden, O’nun mevcut olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

3.1. Birinci Delil: Tanrının, Kendi Kendisinin Mahlûku Olarak Var Olmasının İmkânsızlığı

Konuya giriş yapmadan önce, Sartre’ın varlık hakkındaki görüşüne kısaca değinmek yerinde olacaktır: O, varlığı *kendinde-varlık* ve *kendisi-için-varlık* olmak üzere iki kısma ayırır. Kendi fenomenolojik temellerine göre “fenomen” olarak adlandırdığı, ancak bilinçte fenomen olmayan bağımsız, saf ve bozulmamış bir varlığa atıfta bulunur.⁸ Varlığa ait bu alanı *kendisi-için-varlık* olarak adlandırır. Buna karşılık, varoluşun, kendisinin nedeni/temeli olmadığı bir varlık türü de vardır. Bu varlık, “bilinç” ya da “insan varlığının kendisi”dir.⁹ Varlığa ait bu kısmın adı da, *kendinde-varlıktır*.¹⁰ Varlığın taksimindeki bu ikilik, Sartre felsefesinin temelini teşkil eder.¹¹ Sartre, *kendisi-için-varlık* bahsinde, bu varlık türünün, kendi varlığının temeli olmadığını açıklamak isterken, *Zorunlu Varlık*

⁷ *National Review*, 1982, 677. Sayı

⁸ Sartre, 1394, s. 32

⁹ Howells, 1995, s. 16

¹⁰ a.g.e., s. 49

¹¹ Cox, 2008, s. 30

konusuna atlayarak, aslında hiçbir varlığın varoluş temelini [yine] kendisi olamayacağına açıklık getirmeye çalışır:

“Kendi varoluşunun temelini/nedenini oluşturan varlık” [Zorunlu Varlık] fikrini tasarlamaya yönelik her türlü girişim, o varlığın kaçınılmaz bir biçimde, aynı anda hem “kendinde-varlık” olarak mümkün bir varlık olmasını hem de [kendi] yokluğun[un] da nedeni/temeli olabileceği düşüncesini beraberinde getirecektir. Nedensellik eylemi – ki bunun sonucu, tanrının, tıpkı kendisi aracılığıyla kendisini tekrar eden şey gibi, kendi Zâtının nedeni olmasıdır – tam olarak zorunluluğun ilk bağının, [şeyin] kendisine dönmesi ve bir tür yansıma sayılması sebebiyle [aynı zamanda] yok edici bir eylemdir de. Bu temel zorunluluk da mümkün varlık dolayısıyla vücuda gelmektedir. Yani bir varlık tam olarak kendi kendisinin nedeni olmak için vardır.¹²

Bu delilin temelini şu şekilde özetlemek mümkündür: Sartre’a göre bilinç içinde de bir öz-farkındalık (kendi kendinin farkında/bilincinde olma) gizlidir. İnsan bir objeye dair bilgi edindiğinde, bunun içinde de bir öz-farkındalık mevcuttur. Gerçekte bilinç, aynı zamanda bir öz-farkındalıktır. Ancak aynı bilinç bazen kendi kendisini de düşünce ve dikkat konusu yapar. Bu durumda, *düşünen* olarak bilincin kendisi de *düşünülmüş* olur. Böylece kendi varlık bilincini yeniden kazanmış olur. Daha önce bilinç eyleminin “hiçleme” şeklindeki açıklamasında değindiğimiz üzere, bu durumda bilinç, kendini, yeniden bulmak için hiçleştirir. Sartre’ın bu sözleri; insanın, kendi hiçliğinin temeli olması anlamındadır. Ancak varlığının temeli/nedeni kendisi değildir. Çünkü kendi varlığının temeli/nedeni olması için, bu *düşünen* bilincin, bir yansıma eyleminde kendine dönmesi gerekir. Bu da imkânsız olup, yeniden bulunan bu şeyin, daha önce bir şekilde mevcut olduğu anlamına gelir. Yani İslâm hükemâsının deyişiyle, elde edilmiş şeyin yeniden elde edilmesi (tahsîl-i hâsıl). Bu sorun, Descartes’ın tanrı kavramına yönelik önemli bir sorundur. Elbette Sartre, bu ifadesinde tanrı bilincini, insan bilinci olarak görmüştür; zira bu durumda [tanrı] *kendisi-için-varlık* kategorisinde yer alacağından, aynı zamanda *mümkün bir varlık* olarak da nitelendirilecektir.

Sartre, istidlâlini öncüllerle şu şekilde tanzim etmiştir: *Birinci Öncül*: Yaratılışın aslı, önceden bir öze (mahiyete) sahip olmayı gerektirir. Önceden bir öze sahip olmak da, yaratılanın, yaratılmadan önce yaratıcısının zihninde şekillenmiş, müşahhas ve muayyen bir varlığının olması anlamına gelir. Örneğin bir bıçakçı, bıçağını yapmadan önce zihninde onun şekline ve ölçüsüne sahiptir. İşte kendi kendisinin nedeni olan *Zorunlu Varlık*’ın durumu budur. *İkinci Öncül*: *Zorunlu Varlık*, kendi kendisini meydana getiren varlık demektir.

Sartre’ın, Descartes’ın tanrının varlığını ispatlamak için getirdiği delili kritik etme bâbında öne sürdüğü istidlâl işte budur. Descartes, burada insan zihnindeki tanrı kavramından faydalanmıştır. Ona göre insan zihninde bu kavramı meydana getiren tanrıdır. Çünkü neden (illet), kendi sonucunun (ma’lûlünün) sahip olduğu tüm kemâllere sahiptir.

¹² Sartre, 1394, s. 144-145

Dolayısıyla insan zihninde var olan sonsuz kavramlar, yalnızca sonsuz bir varlığın ma'lûlû olmakla açıklanabilir ki, bu da tanrıdır.¹³

Bu delilin temelini şu şekilde özetlemek mümkündür: Sartre'a göre bilinç içinde de bir öz-farkındalık (kendi kendinin farkında/bilincinde olma) gizlidir. İnsan bir objeye dair bilgi edindiğinde, bunun içinde de bir öz-farkındalık mevcuttur. Gerçekte bilinç, aynı zamanda bir öz-farkındalıktır. Ancak aynı bilinç bazen kendi kendisini de düşünce ve dikkat konusu yapar. Bu durumda, *düşünen* olarak bilincin kendisi de *düşünülmüş* olur. Böylece kendi varlığının bilincini yeniden kazanmış olur. Sartre'ın bilinçle ilgili açıklamasına bakıldığında bu eylem, objeye doğru bir sıçrayış ve yükseliştir. Bu süreçte özne, kendini yeniden bulmak için hiçleştirir. Diğer bir deyişle, bu tanıma/bilme/farkındalık sırasında, öznenin, nesneye yönelik bu aşkınlığından başka belirli hiçbir kimliği yoktur. Onun varlığı, işte bu algıdır. Çünkü kendi varlığının temeli/nedeni olabilmesi için, bu *düşünen* bilincin, bir yansıma eyleminde kendine dönmesi gerekir. Bu ise imkânsız olup, yeniden bulunan bu şeyin daha önceden mevcut olduğu anlamına gelir. Bu da demektir ki, bilinç, kendisini objenin hüviyeti haline getirememektedir. Çünkü sözü edilen durumda hem sabit hem de hareketli olması gerekecektir. Mezkûr hareketin sonucu, onun daha önceden mevcut olması olacaktır. Bu da elde edilmiş bir şeyin yeniden elde edilmesi demektir (*tahsîl-i hâsıl*). Bu sorun, Descartes'ın tanrı kavramına yönelik önemli bir sorundur. Elbette Sartre, bu ifadesinde tanrı bilincini, insan bilinci olarak görmüştür; zira bu durumda [tanrı] *kendisi-için-varlık* kategorisinde yer alacağından, aynı zamanda *mümkün bir varlık* olarak da nitelendirilecektir.

Sartre, istidlâlini öncüllerle şu şekilde tanzim etmiştir: *Birinci Öncül*: Yaratılışın aslı, önceden bir öze (mahiyete) sahip olmayı gerektirir. Önceden bir öze sahip olmak da, yaratılanın, yaratılmadan önce yaratıcısının zihninde şekillenmiş, müşahhas ve muayyen bir varlığının olması anlamına gelir. Örneğin bir bıçakçı, bıçağını yapmadan önce zihninde onun şekline ve ölçüsüne sahiptir. Bıçak örneğinde herhangi bir paradoks meydana gelmemektedir; çünkü bıçağın özü varlığından önce olup, bilince mütealliktir ve *kendinde-varlık* alanının içindedir. Ancak meseleyi, kendi kendisini meydana getiren tanrı konusunda ele alacak olursak; O, özünü kendisinden önce tasavvur ettiğinden, *kendisi-için-varlık* alanında yer almış olacaktır. Diğer taraftan kendisinin de bir bilinç ve özne olması hasebiyle *kendisi-için-varlık* olmuş olacaktır. Bu açıklamalarla birlikte Sartre'ın sözlerini şu öncüllerle toplamak uygun olacaktır:

Birinci Öncül: Her türlü yaratılış, o şeyin özüne dair önceden belli bir tasavvuru ve bilinci gerektirir. *İkinci Öncül*: Tanrı kendi kendisini meydana getirmiştir. O halde kendi özünü meydana getirmeden önce, bunun üzerinde düşünmüştür. *Üçüncü Öncül*: Özü varlığından önce bilince gelen her şey, *kendinde-varlık* olup, bilinç sahibi değildir. O halde tanrı, *kendinde-varlıktır*. *Dördüncü Öncül*: Tanrı, yaratılmadan önce kendi özünü yaratmayı tasavvur etmiştir. Öyleyse bilinç sahibidir ve *kendisi-için-varlıktır*. *Sonuç*: Tanrı *kendisi-için-varlık* iken aynı zamanda *kendinde-varlıktır*. Oysa daha önce ispatlandığı üzere, bu ikisi, varlığın iki farklı alanına ait olup, birbiriyle aynı olamaz ve bir araya gelemezler.

¹³ Müctebvî, s. 213; William H. Brenner, p. 31-41

Bir başka deyişle, tanrı iki özelliğe sahiptir. Hem bilinç sahibidir ve kendini *taniyabilir/bilebilir*, ki bu, *kendisi-için-varlık*’ın özelliğidir; hem de sabit ve belirlenmiştir (taayyün sahibidir) ve *tanınabilirdir/bilinebilir*; bu ise *kendinde-varlık*’ın özelliğidir. Sartre’a göre mezkûr iki özellik, varlığın belli bir alanına ait olduğundan, birbirleriyle bir araya gelemezler. Buna dayanarak, tanrının varlığını bir paradoks olarak kabul eder.¹⁴ Bir cümleyle özetlenecek olursa, *Zorunlu Varlık*, kendi kendinin nedeni olduğundan, [önceden] kendi özünü tasarlamış olmalıdır. Bu ise paradokstur.

Kritik

Bu delilin esasları, Sartre’ın Descartes’a yönelttiği eleştirilerin temelleri üzerine mebnidir. Hikmet-i Mûteâliye’nin temellerine binaen bizler de bu eleştiriyi kabul ediyoruz. Allah kendi kendinin illeti değildir ve kendisini yaratmamıştır. *Zorunlu Varlık* ifadesi de, O’nun kendi kendini yaratması anlamına gelmeyip, bilâkis Zâtının zorunlu olması demektir. Burada ikinci bir varsayma yer yoktur. Sartre’ın *kendinde-varlık* hakkında, onun “saf vücûd” ve “yokluğun, kendisi için anlamsız” olduğu şeklindeki sözleri oldukça sağlam ve bütüncüldür. Bizler bu ifadelerin aynısını Zât-ı Vâcib hakkında söylemekteyiz: “O, saf vücûddur, O’nda hiçbir kopukluk/ayrılık yoktur.” Sartre’ın *kendinde-varlık* hakkındaki ifadeleri, Hikmet-i Mûteâliye’nin “Vâcibu’l-Vücûd” bâbında söylediklerine çok yakındır. Örneğin Molla Sadrâ, Zât-ı Vâcib’i açıklarken şunları söylemiştir: “*Vâcib (Zorunlu Varlık), yokluğunun, imkânsızlığı gerektirdiği bir varlık değil, bilâkis [yokluğunun], imkânsızlığın kendisi [demek] olduğu varlıktır.*”¹⁵

Dolayısıyla bizler Descartes’ın görüşünün eleştirisi konusunda Sartre ile hemfikiriz. Ancak bu eleştiriden elde edilen sonuç [bizim elde ettiğimiz sonuçtan] farklı olup, *Zorunlu Varlık*’ın anlamı konusunda yanlış bir algıya/kabule sahip olunmasından kaynaklanmıştır. Sartre, *Zorunlu Varlık*’a yönelik bu yanlış algıyla, “kendi kendinin temeli [nedeni] olmak” tezinin imkânsız olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Buna göre hiçbir varlık kendi kendinin temeli [nedeni] olamaz. Dolayısıyla tanrı da kendi kendinin nedeni/temeli olamaz. Böylesi bir tanrı var olsa bile *Zorunlu* değil *mümkün* bir *varlık* olacaktır. Oysa müteellih bir filozof aynı öncüllerden şu sonuca varmış olacaktır: “Allah kendi varlığının illeti olamaz. Dolayısıyla O’nun illeti yoktur. O, saf vücûddur, O’nda yokluğa yer yoktur.”

Bu bağlamda Sartre’a yöneltilebilecek bir diğer eleştiri de şudur: Ona göre insan bilincinden bağımsız bir bilinç yoktur. Nitekim, tanrının varlığının temelini/nedeninin kendisi olamayacağını ispatlamak için, daha önce açıklandığı üzere o, bilinçten yardım almaktadır. Oysa bilinç veya bir diğer deyişle Allah’ın ilmi, huzûrî bir bilgidir. Molla Sadrâ’nın ifadesiyle *icmâlî bi’l-tafsîl*dir (yani icmâlî bilgisinin ardından, bu bilginin tafsilatlandırılmasıdır).¹⁶ *Zorunlu Varlık*’ın bilgisine bu şekildeki bir bakış, elbette ki Sartre’ın ulaşmaya çalıştığı neticeleri beraberinde getirmeyecektir. Böylece [doğru bir] ilâhî bilgi [anlayışıyla], *Zorunlu*

¹⁴ Alevîtebâr, 1386, s. 15

¹⁵ Sadrüddîn Şîrâzî, 1981, c. 1, s. 84

¹⁶ a.g.e., c. 6, s. 270-271

Varlık'ın kendi kendisini meydana getirdiği tezi iddia edilemeyecektir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi, mezkûr tez, *devir* ve *tahsîl-i hâsıla* neden olmaktadır.

Şehit Mutahharî (r.), “Vücûdun asıl oluşu” ve “İllete duyulan ihtiyacın ölçüsü” meselelerini açıklamak suretiyle bu delili kritik etmiştir.¹⁷ Şöyle ki, “Vücûdun asıl oluşu” ilkesine uygun olarak, mevcudâtın hakikatini teşkil eden şey, varlığıdır. Dolayısıyla illetten sâdır olan şey, onların özleri/mahiyetleri değil, varlıklardır. Yine hatırlatılması gerekir ki, varlık başlı başına ademi (yokluğu) defetmektedir; onun gereği [var] “olmak”tır. Tıpkı Sartre’ın da *kendinde-varlık*’ı açıklarken işaret ettiği gibi, “*varlık vardır ve bir nedene ihtiyacı yoktur.*” O halde *Zorunlu Varlık*, saf vücûd olduğundan¹⁸ ma‘lûl olmanın gerektirdiği vasıflara sahip değildir. Ancak diğer varlıkların varlık alanları sınırlıdır. Yani bizâtihi *fakr*ın kendisidirler ve diğer varlıklara bağımlı olduklarından illete ihtiyaç duyarlar.¹⁹

Hikmet-i Mûteâliye’de illete ihtiyacın ölçüsü, illete ihtiyaç duyan *fakrî* bir varlık olmaktadır. Bu durum, *imkân-i fakrî* olarak da adlandırılmaktadır. Diğer bir deyişle, ilk olarak ve bizzat, meydana gelen şey vücûddur; mahiyet ise ikincil ve arazî olarak ondan intizâ‘ edilmektedir (ayrıt edilmektedir, alınmaktadır). Sonuç itibarıyla, *Zorunlu Varlık*, mutlak varlıktır ve özü/mahiyeti yoktur. Diğer taraftan illete ihtiyaç duyan varlık, Ganiyy-i Mutlak ve salt bir ihtiyaçsızlık/istiğna demek olan varlık değil, varlığı *fakr*ın ve ihtiyacın bizzat kendisi olan varlıktır. Kendisinden başka her varlığın hakikatini meydana getiren O’dur. Müessir O’dur ve tüm âlem, O’nun eserinden başka bir şey değildir.²⁰ Bu izahlarla birlikte Sartre’ın, kendisinden netice almaya çalıştığı öncüllerin ve sonuçların yanlışlığı/batıllığı aydınlığa kavuşmaktadır.

3.2. İkinci Delil: Zorunlu Varlık’ın Varlığının Mümkün Oluşuna Eleştiri

Sartre’ın, tanrının varlığının mantıksal zorunluluğunun reddi konusundaki delili, Leibniz’in beyan ettiği delilin reddi çerçevesinde öne sürülmüştür. İlk olarak o [Leibniz], tanrının varlığının *mümkün* olduğunu şu şekilde ispatlamıştır: [*Birinci Öncül*] Bir kavram, *mümkün* olması halinde mevcuttur. *Mümkün* olabilmesi için de herhangi bir paradoks barındırmamalıdır. Paradoks, olumlu (olumlayıcı) ya da olumsuz(layıcı) şekillerde olabilir. Öte yandan tanrı kavramı yalnızca olumlu yüklem (mahmûl) kapsadığından, her türlü olumsuzluğu iter (nefyeder). Şu halde O’nun Zâtında hiçbir paradoks tahakkuk etmeyecektir. Dolayısıyla tanrı, *mümkündür*. Onun delilinin *ikinci öncül* ise şöyledir: Tanrının varlığının *imkânı*, O’nun varlığının zorunluluğunu gerektirir. Bu bağlamda *imkânın* Leibniz’deki anlamına dikkat edildiğinde; tanrı kavramı tüm olumlu yüklem (mahmûl) içine aldığından ve “var olmak” da olumlu bir yüklem olduğundan, o halde tanrının var olduğu söylenebilir.²¹

Sartre’ın bu [bu başlıkta irdelenecek olan] delili, Leibniz’in, *imkânın* tanrının varlığını olumlayıcı kıldığı şeklindeki öncülüne yönelik bir eleştiridir. Mantıksal bir şekilde beyan

¹⁷ Mutahharî, Murtazâ, 1383, c. 1, s. 496-499

¹⁸ Sadrüddîn Şîrâzî, 1981, c. 1, s. 86

¹⁹ Sadrüddîn Şîrâzî, 1383, c. 1, s. 247

²⁰ Sadrüddîn Şîrâzî, 1354, s. 31

²¹ Leibniz, 1375, s. 137-138

edecek olursak; Leibniz'in delili şu şekildedir: Birincisi, tanrının varlığı kavramı *mümkündür*. İkincisi, bu kavram, kendi varlığını/var oluşunu gerektirecek niteliktedir. [Sonuç], o halde tanrı mevcuttur.

Sartre, *imkânı varlık dışı imkân* ve *varlıkla ilgili imkân* olmak üzere sınıflandırır. Burada Sartre, üzerine pileli (katlanmış) bir kumaşın sarılı olduğu ve bu halde düz bir yüzey üzerinde yuvarlanan bir topu örnek verir. Bu topun, pileler sebebiyle izlediği yoldan sapması *mümkündür*. Topun, yolundan sapma *imkânı*, topun *imkânı* [demek] değildir. Aksine geleceği bilmemek demek olup, gerçeğe dair bilgisizliğini *imkân* şeklinde gösteren bilinçten kaynaklanır. Gerçekte topun, izlediği yoldan sapma *imkânı*, meselenin diğer bir boyutu mudur? Zira ben topun, yolundan sapıp sapmayacağını bilmiyorum. Bu *imkân*, varlığın kendisiyle ilgili olmayıp, dışsal bir husustur. Gerçekte bu *imkân*, konunun boyutuyla alakalıdır.

Ancak varlıkla ilgili başka bir *imkân* daha tasavvur edilebilir. Bizatihi topun *mümkün* olması şeklindeki *imkân*da, onun [topun] varoluşunun da hiçbir zorunluluğu yoktur. Bu tür bir *imkân*, daima varlıkla birliktedir ve ondan hiç ayrılmaz. Bu *imkânın*, zorunluluğa nazaran, varlığa karşı öncelikli olabileceği bir konum olamaz. “Varlık, *imkânların varlığını korumaktadır*. Varlık bu *imkânların temelidir/nedenidir*. Dolayısıyla Zorunlu Varlık, kendi *imkânından kurtulamaz*. Bir cümleyle ifade edecek olursak; eğer tanrı varsa, o, *mümkün bir varlıktır*.”²²

Halbuki *imkânın* iki kısmının da açıklanması, meseleyi aydınlığa kavuşturacaktır. İddia şudur: Zorunlu Varlık, kendi varlığını gerekli kılar. Sartre şöyle söylemektedir: Bu *imkân*, Zorunlu Varlık için ya dışsal bir olgudur – ki bu durumda Zorunlu Varlık'ın *imkânı* asla suret bulmayacaktır – ve bu, dışsal bir mesele olup, (söz konusu *imkân*), tanrının varlığını zorunlu kılamaz; ya da *imkân* ile kastedilen, varlığın *imkânıdır* ki, bu *imkânın* da, [O'nun] varlığı[nı] zorunlu kılacağını söyleyemeyiz. Çünkü söz konusu *imkân*, *mümkün* varlığın kendisi olup, ondan ayrılmaz. Şu halde, eğer tanrı var ise, o, *mümkün*'l-vücûddur.

Bu delilin öncülleri şu şekilde açıklanabilir:

Birinci Öncül: Leibniz, Zorunlu Varlık'ın *imkânının*, O'nun varlığını gerektirdiğini söylemiştir. *İkinci Öncül*: *İmkân*, ya varlığın *imkânıdır* ya da varlığın dışındadır. *Üçüncü Öncül*: Eğer *imkân* varlığın dışında ise, onu zorunlu kılamaz. *Dördüncü Öncül*: Eğer *imkân*, varlıkla ilgiliyse ondan ayrılmaz. O halde Leibniz'in kastettiği, varlığın dışındaki *imkân* ise, Zorunlu Varlık mevcut değildir. Bu durumda hem Zorunlu Varlık mevcut olmayacak hem de var olduğu farz edilse bile, *mümkün* bir varlık olacaktır.

Kritik

Bu delil de, tıpkı birinci delil gibi Leibniz'in istidlâline nispeten haklı/doğru bir eleştiridir. Ancak ondan çıkarılan sonuç, doğru değildir. [Leibniz'in] Tanrının *imkânının*, O'nun varlığını gerektirdiği şeklindeki öncül[ün] Sartre'ın yaptığı eleştiri doğru bir eleştiridir. Ancak, “tanrı varsa bile O'nun *mümkün* bir varlık olduğu” yönündeki sonuç, yanlış bir sonuçtur.

²² Sartre, 1384, s. 145

Bu açıklamada Hikmet-i Mûteâliye'nin temellerine göre beyan edeceğimiz husus şudur: Zât-ı Vâcib, varlığını hiçbir şekilde *imkândan* almaz. *Zorunlu Varlık*'ın var oluşuna *imkân* varsayımından yaklaşmak, doğru bir yaklaşım değildir. Bilâkis *Burhân-ı Sıddîkîn*'de *Zorunlu Varlık*, öncüllerde [O'nun] *imkânından* söz etmeksizin, sonuç bölümünde başlangıçsal/temel bir olgu olarak yerini alır. Hatta Allâme Tabâtabâî'ye (r.) göre, Zât-ı Vâcib Teâlâ'nın ispatına lüzum yoktur; bu apaçık (bedihî) bir gerçekliktir. Eğer O'na dair bir delil getirilirse de bu, ispat değil, tenebbüh içindir.

O, bu iddiasını ispatlamak için açık (bedihî)/a priori bir önermeden (“Bir gerçeklik vardır.” önermesinden) faydalanmaktadır.²³ Bir sonraki merhalede, var olan ve misdaka sahip olması gereken bu gerçeklik için, “her varlığın bu gerçekliğin misdaki olamayacağı” söylemektedir. Çünkü hiçbir varlığın yokluğu, paradoksa yol açmaz. Örneğin bir masanın var olmaması halinde, bu genel “gerçeklik” ilkesi yine de mevcuttur ve ona bir zarar gelmez. Hatta tüm insanlar ve canlı varlıkların tamamı dahi olmasa yine de bu ilkeye/gerçekliğe bir hâlel gelmez. Zira/hâlel, “bu dünyada varlığı gerekli olan hiçbir varlık yoktur” dediğimiz yerde söz konusudur. Yani “yokluğu varsayamayacak hiçbir varlık yoktur” dediğimiz yerde... İşte bu durumda mezkûr bedihî ilkeye/“gerçekliğe” bir hâlel gelmiş olur. Bu aşamadan sonra zorunlu ve ezelî Vâcib-i bi'z-Zât'ı ifade eden bir “gerçeklik” ilkesi hükmündeki, “Bir gerçeklik vardır.” önermesinden faydalanırız.²⁴

Zorunlu Varlık'ın mümkün olması, aslında Sartre için kendisinden feragat edilmiş bir mevzudur. Oysa daha önce de beyan edildiği üzere *imkân*, mahiyetin/özün gereklerinden biridir ve Zât-ı Vâcib'in mahiyeti yoktur. Buna göre, Hikmet-i Mûteâliye esaslarıncı Sartre'ın bu delilinin asılsız ve temelsiz olduğu söylenebilir. Çünkü onun temelleri, Vâcib'in (*Zorunlu Varlık*) *imkânı* üzerine kuruludur. Oysaki açıklandığı üzere Vâcib için hiçbir şekilde *imkân* tasavvur edilemez. Elbette *imkânın* muhtelif anlamları mevcuttur. Sartre'ın kastettiği anlam ise varlığın ve yokluğun ayırt edici çizgisi ya da *imkân-ı mâhüvîdir* (öze ilişkin *imkândır*). Ancak öyle anlaşıyor ki, Leibniz'in şahsında Sartre'a şöyle bir cevap verilebilir: *İmkânın* [varlık ile yokluk arasındaki] ayırt edici çizgiden daha genel bir anlamı vardır ve o da “bir şeyin muhal olmaması” anlamına gelir. Görünürde Leibniz'in sözlerindeki *imkân*, bu genel anlamıyla ele alınmıştır. Bu durumda Sartre'ın eleştirisi, Leibniz'i bağlamayacaktır. Çünkü [bu genel anlamıyla *imkân*], *Zorunlu Varlık*'ı da kapsamaktadır. Eğer Sartre'ın literatürüyle de cevap verecek olursak, şunu söylememiz gerekecektir: Bu *imkân*, varlığa özgüdür ve söz konusu varlık da *Zorunlu Varlıktır*; bu ise şu anlama gelecektir, O'nun varlığı muhal değildir.

Ayrıca tüm bu eleştirilere binaen, Sartre'ın delili, iddianın yalnızca bir bölümünü ispatlamaktadır (delil, iddiadan daha özeldir/dar kapsamlıdır). Sartre bu konuları beyan etmek suretiyle *Zorunlu Varlık*'ın muhal olduğunu ispatlamak istemektedir. Oysa bunun doğru olduğu varsayıldığında bile, o, *Zorunlu Varlık* hakkında çarpıtılmış delillerden birini reddetmiş olacaktır ki, bu da *Burhân-ı Sıddîkîn* gibi muhkem delillere bir hâlel getirmeyecektir.

²³ Sadrüddîn Şîrâzî, 1981, c. 6; *Ta'lika-i Allâme Tabâtabâî*, s. 14-15

²⁴ *Ubûdiyyet*, 1392, s. 165

3.3. Üçüncü Delil: Özgürlüğün Tahakkukuna Bir Engel Olarak Tanrı

Sartre, varlığın bir alanını Hegel'den ödünç aldığı *başkası-için-varlık* terimiyle açıklamıştır.²⁵ *Başkası-için-varlık*, başkalarının varlığı demektir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Sartre, insanın varlığını bilinç olarak açıklamakta ve onu değişken bilmektedir. *Kendinde-varlık* ise stabilliğin kendisidir. Şu durumda, bilinç sahibi bir varlığın, bilinç sahibi başka bir varlığın farkına vardığını varsayalım. O zaman bu obje (bilince konu olan/bilinen şey) artık *kendisi-için-varlık* değildir, dolayısıyla özgür de değildir. Çünkü özgür olmak, *kendinde-varlık* olmakla bağdaşmaz. Bizi kendinden haberdar kılan bu *kendisi-için-varlık*, Sartre'ın literatüründe *başkası-için-varlık*tır. O, özgürlüğe mani olan “başka” bir varlığı açıklamakta ve bu bağlamda “bakış” tabirini kullanmaktadır. “Başkası/öteki”, insanı daima bir nesne yapar (nesne olarak görür). Böyle bir durumda insan, artık *kendisi-için-varlık* değildir, çünkü onun objesi olmuştur ve özgür değildir. İnsanın bu durumda yapabileceği tek şey, diğerini kendine nesne yapmaktır. Sartre'a göre “diğeri”nin/“başkası”nın varlığı, bir rahatsızlık ve eziyet sebebi olmasının yanı sıra - nitekim onun *Çıkış Yok/Huis Clos*'undan da bu anlaşılmaktadır²⁶ - aynı zamanda insanın varlığını “belirleyen” şeydir de. *Kendisi-için-varlık* olması unvanıyla insan, kendisini dikkatle değerlendirmeli ve kendi kendisinin bilincinde olmalıdır. O, kendisine “başkası”nın bakışıyla bakıp kendini onun gözüyle görebilir, kendi kendini “belirleyebilir” ve tanıyabilir.

“Diğeri/başkası” olarak tanrı, Sartre'a göre insanı daima görmekte, ancak insan O'nu görememektedir. İşte bu sebeple insan O'nu kendi nesnesi kılamaz. Tanrının varlığını kabul etmek, sürekli bir sınırlandırılmayı kabul etmektir. O, kendi “bakış”ıyla, insandan özgürlüğü almakta, ancak insan buna bir karşılık verememektedir. Sartre, inkârında o denli ileri gitmiştir ki, bunu özgürlüğe ulaşmanın mantıksal bir gereği olarak telâkki etmiştir.²⁷ Özgürlük, insanın doğası olarak tanımlandığından, tanrının inkârı zorunludur.

Tanrı ile ilgisi bakımından özgürlükten bahsetmek anlamsızdır. Zira insan, tanrı karşısında “sadece bir şeydir” ve tıpkı diğer şeyler gibi özgürlükten yoksundur. Tanrının “bakış”ı insana anlam vermekte ve insan, kendisini Tanrının gördüğü gibi görmektedir. İnsan tanrının gözüyle kendine baktığında, doğrusu bir öznenen ibaret olan kendine/zâtına yabancılaşır. Dolayısıyla “Gizli Oturum”da geçen meşhur “Cehennem başkalarıdır” sözünü tanrı hakkında da kullanıp, “Tanrı cehennemdir” dememiz mümkündür.²⁸

Sartre'ın delilini mantıksal olarak şu şekilde de beyan etmek mümkündür: *Birinci Öncül*: Özgürlük, insanın doğasıdır. *İkinci Öncül*: Bir şeyin doğal/zâfî niteliğinin o şeyden alınması muhaldir. *Üçüncü Öncül*: Tanrıyı kabul etmek, insanın özgürlüğünün alınması- nın sebebidir. *Sonuç*: Tanrıyı kabul, muhaldir.

²⁵ Destğayb, 1354, s. 230

²⁶ Sartre, 1387, s. 138

²⁷ Misbâh Yazdı, 1386, c. 1, s. 297

²⁸ Alevîtebâr, 1382, s. 64

Kritik

Bu görüşün eleştirisinde söylenilmesi gereken şudur: Hikmet-i Mûteâliye'nin insan telâkkisinde insan nefsi ilâhî bir bağa ve taalluka sahiptir. Allah, insana şah damarından daha yakındır. Lakin “yabancı” bir varlık olarak değil, bilâkis, insanın temel bir hakikati olarak... Şehit Mutahharî, mezkûr görüşü şöyle değerlendirmektedir:

Bir varlığın belli bir gayeye ve kendi nihâî kemâline bağlılığı, Sartre'ın iddiasının aksine bir “yabancılaşma” değildir. Daha ziyade kendinde derinleşmektir. Yani “daha çok kendi olmak”tır. Eğer özgürlük, insanın kendi gayesinden ve kemâlinden dahi özgürleştiği bir merhaleye varacak olursa, yani kendinden dahi özgürleşeceği bir noktaya ulaşırsa, böyle bir özgürlük, beraberinde “yabancılaşma”yı getirecektir. Bu tür bir özgürlük, insanî kemâle zıttır. Özgürlük, varlığın kemâlini de kapsadığı, yani o varlığın gelişimsel aşamasını da kapsayan bir şey haline geldiği, benim hatta kendi gelişimsel aşamamdan da özgürleşeceğim anlamına geldiği takdirde, bunun anlamı, “Ben ‘kendimden’ daha kâmilim, daha özgürüm”, “Kendim” ise ‘ben’den daha özgür ve daha kâmilim.” olacaktır. Bu özgürlük, yukarıda sözünü ettiğimiz bağlılığa nazaran insanı kendisinden daha çok uzaklaştıracaktır.²⁹

Yukarıdaki açıklamaya göre, Sartre'ın düşüncesinin aksine, Allah'ın varlığının insanın varlığına bir engel teşkil etmediği, insanı kendi hakikî bir mebde'inden koparmadığı ve kendine yabancılaştırmadığı açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Allah'ın insana bakışı ve O'nun insanla beraberliği, insanın durağanlaşma sebebi değil, bilakis rûştünü ve terakkisini sağlayan bir beraberliktir. İnsan bu beraberliğe ne kadar teveccüh ederse, bu sonsuz dayanaktan o kadar istifade etmiş olacaktır. Sartre'ın ve emsallerinin eserleri incelendiğinde insan için gözle görülür olan şey, bu kimselerin Yaratıcı hakkında doğru bir telâkkilerinin olmadığıdır. Aynı zamanda O'nunla doğru bir irtibat kurmamak, insanı, O'nun bakışını kendi üzerinde bir ağırlık olarak hissettiği bir noktaya vardırmıştır. Oysa ârif kimse, O'nun bakışında erir ve O'nunla aşk oyunu oynar.

Bir diğer eleştiri de Sartre'ın delilinin, özgürlüğü insanın doğası olarak gören öncülüne yöneliktir. Sartre'ın özgürlük ile kastettiği anlam, insanın varlıksal bağımsızlığıdır (*istiklâl-i vücûdî*). Elbette Sartre bu anlamdaki bir varlıksal bağımsızlıktan, sosyal özgürlük sonucunu çıkarmaktadır. O, bu ikisi arasında bir bağın olduğunu savunur. Hikmet-i Mûteâliye'de özgürlük, yukarıda bahsettiğimiz ilk anlamıyla, insandan tamamen nefye-dilmiştir.³⁰ İnsan, kendi illetine bizatihi bağlılık ve aidiyet demektir. Bu durum da özgürlüğün tamamen karşısında yer alır. Ancak tekvînî özgürlük ile bireysel ve sosyal özgürlük arasındaki bağ da kabul edilebilir bir durumdur. İnsan kendi illetine bizatihi bağlılığı ve aidiyetiyle birlikte, aynı zamanda özgür bir iradeye sahiptir. Hatta Şehit Mutahharî, bireysel ve sosyal özgürlüğün gerçek anlamda tahakkuku konusunda bir adım ileri gitmiş ve bunun manevî özgürlüğün tahakkukuna, yani Yaratıcı'ya itaat etmeye bağlı olduğuna inanmıştır.³¹ İnsan için doğa/zâtî özgürlük, yani onun varlıksal bağımsızlığı hiçbir şekilde

²⁹ Mutahharî, 1384, c. 23, s. 213

³⁰ Misbâh Yezdî, 1388, s. 138

³¹ Mutahharî, 1384, c. 23, s. 441

söz konusu değildir. Ancak bu durumun, beşerî mutlak cebr ile de bir ilgisi yoktur. İnsan, Yaratıcı'sına bizzatıhi bağlılığıyla birlikte, aynı zamanda irade sahibidir.

Sonuç

Sartre için tanrıyı inkâr tematik bir ilke olarak görünmektedir. Bunun kökeni, onun çocukluk evresine uzanmaktadır. O, tanrının varlığı tezini, bir paradoks olarak görmekte ve bunu şöyle ifade etmektedir: Eğer tanrı kendi kendisini var etmişse, O'nun var olabilmek için, kendinden önce var olmuş olması gerekir. Bu delil şu şekilde reddedilmiştir: *Zorunlu Varlık*, kendi kendisinin nedeni olan varlık anlamına gelmemektedir. Bilâkis, “Zâtının, onun var oluşunu gerekli kıldığı varlık” anlamındadır. O'nun nedene/illete ihtiyacı yoktur. İkinci delilde Sartre'ın, tanrının *imkân*ının O'nun varlığını gerekli kıldığı şeklindeki iddiaya getirdiği delile şöyle bir cevap verilmiştir: Allah'ın varlığında *imkân*a yer yoktur. O'nun varlığı zorunludur. Eğer Allah hakkında *imkân* söz konusu edilirse, bu ancak *imkân*ın genel anlamı olabilir ki, bununla kastedilen de O'nun yokluğunun muhal olmasıdır. Sartre, tanrıyı “diğeri, başkası” olarak görmektedir. Tanrının var olması durumunda, insan kendisini daima onun nazarı altında görecektir ve O'ndan kurtulamayacaktır. Ona göre tanrının varlığı kabul edildiği takdirde, özgürlüğün bir anlamı kalmayacaktır. Hikmet-i Mûteâliye'nin perspektifinden ise insan, aşkın bir hakikatin mazharı olup, O'nun bir nişanesi/tecellisi sayılmaktadır. İnsan ile Allah arasında başkalığa ve ikiliğe mahal kalmamıştır. Dolayısıyla “başkasının bakışı” düşüncesine de yer yoktur. İnsan, kendisini daima O'nun huzurunda görmektedir ve bu durum da insanın özgürlüğüyle çelişmemektedir.

Kaynakça

- Alevîtebâr, Hidâyet (1384); *Nigâh-i Mutlak-i Hodâ Der Felsefe-i Sartre*; 1. Sayı, c. 1.
- Alevîtebâr, Hidâyet (1386); *Sartre ve Meyl-i İnsan Be Hodâ Şoden*; Nâme-i Felsefî, c. 3, 2. Sayı.
- Alevîtebâr, Hidâyet (Sonbahar-Kış, 1391); *İlhâd Asl-i Mevzû'î-i Felsefe-i Sartre*; Tahran Üniversitesi, 40. Dönem, 2. Sayı.
- Alevîtebâr, Hidâyet (Yaz, 1384); *Vâcibu'l-Vücûd Der Felsefe-i Sartre* (Eleştirel Bir İnceleme); *Hikmet ve Felsefe*, Yıl 1, 2. Sayı.
- Caferî Tebrîzî, Muhammed Takî (1394); *Halvet-i Üns (Tahlîl-i Endîşehâ ve Şahsiyyet-i Hâfız)*; Abdullah Nasrî'nin tedvin ve tanzimi ile; Tahran: Müessesesi-i Tedvîn ve Neşr-i Âsâr-i Allâme Caferî, 1. Baskı.
- Cox, Gary (2008); *The Sartre Dictionary*; First Published, London: Continuum International Publishing Group.
- Destğayb, Abdülali (1354); *Felsefêhâ-i Egzistansiyalizm*; Tahran: İntişârât-ı Bâmdâd, 1. Baskı.
- Howells, Christina (1995); *The Cambridge Companion To Sartre*; Twice Printed, New York: University of Cambridge.
- Jean-Paul Sartre (1344); *Sözcükler*; Hüseyinkolî Cevâhirçî tercümesi; Tahran: Kâve, 1. Baskı.

- Jean-Paul Sartre (1348); *Endîşehâ ve İnsan*; Dr. Ferecullah Nâsûf tercümesi; Tahran: İntişârât-ı Fermend, 1. Baskı.
- Jean-Paul Sartre (1386); *Egzistansiyalizm ve Asâlet-i Beşer*; Mustafa Rahîmî tercümesi; Tahran: Nîlûfer, 12. Baskı.
- Jean-Paul Sartre (1387); *Mordehâ-i Bî-Kefen ve Defn, Halvetgâh ve Megeshâ*; Sıddîk Âzer tercümesi; Tahran: İntişârât-ı Câmî, 1. Baskı.
- Jean-Paul Sartre (1394); *Hestî ve Nîstî*; Mehestî Bahreynî tercümesi; Tahran: Nîlûfer, 1. Baskı.
- Leibniz, Wilhelm Gottfried (1375); *Monadoloji*; Yahyâ Mehdevî tercümesi; Tahran: Hârezmî, 1. Baskı.
- Misbâh Yazdî, Muhammed Takî (1386); *Nazariye-yi Hukûkî-i İslâm*; Kum: İntişârât-ı Müessesesi-Âmûzeşî-Pejûheşî-i İmâm Humeynî (r.), 1. Baskı.
- Misbâh Yazdî, Muhammed Takî (1388); *Nigâh-i Gozerâ Be Hukûk-i Beşer Ez Dîdgâh-i İslâm*; Kum: İntişârât-ı Müessesesi-Âmûzeşî-Pejûheşî-i İmâm Humeynî (r.), 1. Baskı.
- Mutahharî, Murtazâ (1384); *Mecmû'a-i Âsâr-i Üstâd Şehîd Mutahharî*; c. 1, Tahran: Sadrâ, 7. Baskı.
- Mutahharî, Murtazâ (1384); *Mecmû'a-i Âsâr-i Üstâd Şehîd Mutahharî*; c. 23, Tahran: Sadrâ, 7. Baskı.
- Müctebvî, Celaeddîn (Çevirmen), (1370); *Felsefe Ya Pejûheş-i Hakikat*; Birkaç Batı felsefesi öğretim üyesinden oluşan yazarlar grubu; Tahran: Hikmet.
- National Review* (1982), June 11, New York.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim (1354); *el-Mebde'u ve'l-Me'âd*; Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1. Baskı.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim (1383); *Şerhu Usûli'l-Kâfî*; Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1. Baskı.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim (1981); *el-Hikmetü'l-Mûteâliyetü fi'l-Esfâri'l-Erba'a*; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 3. Baskı.
- Ubûdiyyet, Abdurraşûl (1392); *Der-âmedî Be Nizâm-i Hikmet-i Sadrâyî*, Tahran: Simet, 4. Baskı.
- William H. Brenner (1988); *The Elements of Modern Philosophy; Descartes Through Kant*; Prentice Hall.