

Molla Sadrâ Epistemolojisi*

Sadi Yılmaz**

Özet

Bu çalışmada Molla Sadrâ'nın bilgi teorisi incelenmektedir. Bilindiği üzere Sadrâ bilgi teorisini başta felsefî baş yapıtı olan *Esfârü'l-Erbâa* olmak üzere birçok eserinde ortaya koyar. Ancak biz onun *Esfâr*'da bilgi teorisi hakkında düşüncelerini ortaya koyarken takip ettiği yöntemi dikkate olarak konuyu ele aldık. Nitekim o bilgi teorisinde ilkin bilginin tanımlanması problemini ele alarak kendisinden önce İbn Sînâ, Sühreverdî, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî ve Fahreddîn er-Râzî'nin bilgi tanımlarını ortaya koyar. Bu tanımların hiç birini doğru kabul etmeyen Sadrâ, söz konusu bilgi tanımlarının her birini değerlendirerek onlara yönelik eleştirileri ortaya koyduktan sonra özgün bilgi tanımına yer verir. Bilgiyi, konumsal maddeden soyut olan varlıktan ibaret olarak tanımlayan filozof, bilgi için zorunlu-mümkün, fiilî-infiâlî, basît-mürekkeb ve huzûrî-husûlî olmak üzere farklı bilgi taksimlerini ortaya koyar. Bilgi teorisinde bilginin öznesinin kim olduğu problemini de ele alan Sadrâ, nefis teorisi bağlamında bilginin öznesine ilişkin düşüncelerini ortaya koyar. Sadrâ'nın bilginin nesnesi yani insanın neyi bilemediği problemini ise varlık düşüncesi ile sıkı bir şekilde ele aldığı söylenebilir. Nitekim o, zihnî varlık düşüncesinden hareketle varlığın bir modalitesi olarak Kabul ettiği bilginin nesnesinin suret olduğu görüşündedir. Ancak o, özgün bir şekilde sureti haricî ve nefsanî/ilmî olmak üzere ikiye ayırarak bilgi konusu olan suretin haricî suret değil, nefsin kendi nezdinde var ettiği nefsanî suret olduğunu savunur. Sadrâ'nın bilgi teorisinin özgün yönlerinden birinin ittihâd olarak bilnen, bilen öznenin ve bilgiye konu olan nesnenin/suretin birliği olduğu söylenebilir. Nitekim filozof duyusal, hayalî, vehmî ve aklî olmak üzere ortaya koyduğu dört bilgi mertebesinin her birinde birliğin/ittihâdın gerçekleştiğini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar.

Anahtar kelimeler: Molla Sadrâ, bilgi/ıdrak, ittihâd, nefis.

1. Bilginin Tanımlanması Problemi

Molla Sadrâ bilgi problemini incelemeye bilgiyi tanımlamanın imkânıyla başlar. Ona göre bir şeyin tanımı yapmak ya cins ile yapılan

tanımdır. Buna had denir veya arazlara göre yapılan tanımdır buna ise olan resm denir.¹ Yani bilginin tanımlanması bilginin cinsinin ve faslının ortaya konulmasıyla mümkündür.

* Bu çalışma *Molla Sadra Felsefesinde İdrak Problemi* başlığı ile hazırladığımız doktora tezinde yer alan Molla Sadrâ'nın bilgi teorisi konusundaki görüşlerine ilişkin kısımlarının yeniden gözden geçirilerek bazı eklemelerin ve tashihlerin yapılmasından oluşmaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, sadiyilmaz@bingol.edu.tr Orcid: 0000-0002-7276-6393

¹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliyetü fî Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaâti*, (Kum: Menşûrâtü Talfiati Nûr, 1430), 1:53-54.

Filozof bilginin cins, fasl ve arazlarının ortaya koymanın uygun olmadığından hareketle bilginin had ve resminin yapılmasını mümkün görmez. Bilgiyi inniyeti/varlığı ve mahiyeti aynı olan hakikatlerden kabul eden Sadrâ'ya göre bu tür hakikatlerin tanımının yapılmasının mümkün değildir. Bu düşüncenin gerekçesi ise her biri küllî bir hakikat olan cinslerin ve fasılların tanımı meydana getirmesidir. Ona göre bilginin resminin/betimlemesinin mümkün olmaması ise her varlığın zatı ile teşehhus etmesidir. Bilginin tanımının yapılmasının en temel gerekçesi ise bilgidен daha fazla bilinen bir şeyin olmamasıdır. Bilgiyi nefse ait vicdânî bir hal kabul ederek bilme kabiliyetine sahip canlının müphem ve karışık bir durum söz konusu olmadan bilgi halini kendi zâtında bulduğu görüşündedir.² “*Nefsânî vicdanî bir hal*” niteliğine sahip olan bilgi Sadrâ'ya göre daha açık bir şeyle tarif edilmez. Nitekim her şey, kendisine ilişkin olan bilgi aracılığıyla akıl nezdinde açık hale gelir. Bu çerçevede bilginin kendisinden başka bir şey ile açık hale gelmesi nasıl mümkün görülebilir.³

Sadrâ'ya göre en çok bilinen şey olan varlıkta olduğu gibi, bilgi hakkında da uyarılara ve açıklamalara ihtiyaç duyulabilir.⁴ Basit mahiyetlerin haricen ve aklen zâtında cinslerden bir şeyin altında bulunmadıkları görüşünde olan filozof, bu düşüncesinin İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'nın kategoriler bölümünde açıkladığı üzere kategorileri on ile sınırlandırmasına zarar

vermez. Varlıkların on kategoriyle sınırlandırılmasındaki amaç, varlıklardan türsel bir tanımı olan her şeyin, bizzat bu kategoriler ile sınırlı olmasıdır. Ancak her şeyin bir tanımının yapılması zorunlu değildir. Her şeyin tanımının yapılmasının zorunlu olması durumunda, teselsül ya da kısır döngü gerekir. Sadrâ, varlık gibi şeylerden bir kısmının ve vicdâniyâtın çoğunun tanımlarıyla değil, kendileriyle/varlıklarıyla tasavvur edildiği düşüncesindedir.⁵ Ancak bilginin vicdâniyât türünden kabul edilmesi itibarıyla bilginin tanımlanamaz olması, bilgi hakkında görüş ortaya koymak için engel değildir.

2. Molla Sadrâ Öncesi Bilgi Tanımları ve Sadrâ'nın Onlara Eleştirisi

Molla Sadrâ *el-Esfâr*'da önce İbn Sînâ, Sühreverdî ve Fahreddin Râzî'nin bilgi problemine ilişkin görüşlerini ortaya koyup onlara eleştiriler yönelttikten sonra özgün düşüncelerini açıklar. Filozofun bu yöntemi takip etmesinden ötürü biz onun bilgi problemi hakkındaki düşüncelerinden önce İbn Sînâ, Sühreverdî ve Râzî'nin görüşlerine kısaca değineceğiz.

Molla Sadrâ yer verdiği İbn Sînâ'nın bilgiye ilişkin görüşlerini dört başlık altında özetlemek mümkündür. İlk başlık, Allah'ın bilgisi hakkındadır. Bu bağlamda Allah'ın âkıl ve makûl olmasının, Allah'ın zâtında ve sıfatlarında çokluğu gerektirmediği düşüncesinde

² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:221; Rahim Acar, “Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992, 15. Sadrâ'nın bilgiye ilişkin “*nefsânî vicdanî bir hal*” ifadesinin İbrahim Kalın “*varoluşsal bir bilinç hali*” olarak açıklar. Varlık/Vücûd ve vicdân kavramları arasındaki etimolojik ilişkiyi ortaya koymak amacıyla vicdân kavramının “*varoluşsal bir bilinç hali*” olarak tercüme edilebilmesini gerekçe gösterir. Bknz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, Çeviren Nurullah Koltaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).105, dipnot 67.

³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:221.

⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:221-222.

⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 2:36-37; Sadi Yılmaz, *Molla Sadrâ Felsefesinde İdrak*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 255-263.

olan İbn Sinâ, akletmenin selbî/olumsuz bir şey olduğu görüşündedir. Allah'ın âkıl ve makûl olması, onun maddeden mücerret olması demektir. İkinci başlık, bilgiyi makûlün mahiyetine uygun olarak âkılın cevherinde oluşan suretlerden ibaret bir şey kabul etmesi hakkındadır. Bu bağlamda İbn Sînâ bir şeyin kendi zâtını aklediyor olmasını izah ederken, sadece o şeyin suretinin kendi zâtında hazır olması şeklinde kabul eder.⁶ Üçüncü başlık, bilginin sadece bir ilişki olduğu görüşünde olmasıdır. Filozof, bu görüşünü basît akla sahip olan zorunlu varlığın aklın akletmesinin, suretlerin ondan taşmasından dolayı olduğunu izah ederken açıklar. Bu bağlamda mufânk suretler için basît aklın yaratıcı bir ilkeye benzer olduğunu belirtir. Dördüncü başlık, İbn Sînâ'nın bilgiyi haricî bir şey ile ilişki içinde olan zâtın niteliğinden ibaret kabul etmesi şeklindedir. Sadrâ'ya göre İbn Sinâ bilginin bizzat nitelik kategorisi içinde ve bilâraz izafet kategorisi içinde yer alan nefsânî niteliklerden olduğu ve bilinen şeyin değişiminin, izafette bulunan zâtın keyfiyeti olan bilginin değişimini gerektirdiği şeklindeki bu görüşü benimser.⁷

İbn Sînâ'nın bilgi konusunda akletmeyi olumsuz bir durum olarak kabul etmesi Sadrâ'ya göre geçersiz bir düşüncedir. Zira biz bir şeyi aklediyorken vicdanımıza yönelirsek bizden bir şeyin olumsuzlandığını değil, aksine nefsimizde bir şeyin gerçekleştiğini anlarız. Yani Sadrâ düşüncesine göre bilmek, olumlu durumdur.⁸ Filozofun düşüncesine göre şayet bilgi olumsuz/selbi bir

şey kabul edilecekse, yalnız bilginin olumsuzluğu kabul edilmeye en elverişli olan bilginin mukabili bilgisizlik olarak kabul edilmelidir. Bu bağlamda bilginin, bir şeye ilişkin bilginin olmayışından oluşan basit bilgisizliğin olumsuzlanması olması durumunda, bilginin olmayışı bilgi için bir sübut olacaktır. Bu durumda bilgi olumsuzlanan değil, subûit anlamı taşıyan bir şey olacaktır. Bilginin, mürekkep bilgisizliğin olumsuzlanması olursa, bir şeyin ve o şeyin olumsuzlanması arasında bir aracının hulûlü gerekecektir. Nitekim mürekkep kabul edilen bilgisizliğin olmayışı, bilginin oluşmasını gerektirmez. Bilginin mürekkep bilgisizliğin olumsuzlanması olması Sadrâ'nın düşüncesine göre geçersiz bir görüştür.⁹ Akletmeyi İbn Sinâ'nın olumsuz bir şey kabul etmesine ilişkin Sadrâ'nın ortaya koyduğu değerlendirmeyi Râzî *el-Mebâhis*'te İbn Sinâ'nın görüşleri hakkında ortaya koyar.¹⁰

Bilginin bilgisizliğin olumsuzluğu değil, madde ve maddenin ilintilerinin olumsuzluğu olarak kabul edilmesi gerektiği görüşü Sadrâ şu üç bakımdan geçersiz olarak değerlendirir. (a) Bir şeye ilişkin bilginin şayet o şeyin maddeden tecrit edilmesinden ibaret olması durumunda “Zeyd âlemin sonradan olduğunu bildi” cümlesi yerine “Zeyd âlemin sonradan olduğunu tecrit etti” demek doğru olacaktır. (b) Bir şeyin konum ve işaretten soyut olmasına ilişkin bilgimiz, o bilginin o şeye ilişkin bilgi olduğunu bilmek değildir. Bilgi, maddeden soyut olmakla aynı anlamda olsaydı, bir şeyin soyut olduğu bilmemiz, onun o şeye ilişkin bilgi olduğunu bilmemiz olacaktır.

⁶ Molla Sadrâ, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin üçüncü namatında idraki “bir şeyin idrak edilmesi, o şeyin hakikatinin idrak edende temsil edilmesidir” şeklinde tanımlamasıyla belirtilen düşüncesini savunduğuna işaret eder. Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:226.

⁷ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:226.

⁸ Rahim Acar, Molla Sadrâ'nın Bilgi Anlayışı, 17.

⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:227-228.

¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi el-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât*, Thk. M. el-Mu'tasım Bilal el-Bağdâdî, (Kum: Menşûratu Zevî'l-Kurbâ, 1429), 2:444-445.

Ancak Sadrâ'ya göre durum böyle değildir. Ona göre bir şeyin maddeden soyut oluşuna ilişkin bilginin akabinde başka bir şeyden ötürü mü yoksa zâtından ötürü mü bilgi ya da bilgiye sahip olduğuna ilişkin bir kimse- nin şüphe duyması olasıdır. (c) Nefsin şehvet, öfke, korku, irade gibi diğer hallerinden be- lirsiz sabit halde bilen olduğumuz bakımın- dan nefsimizi bulur. Bu bağlamda Sadrâ, bir şeye ilişkin bilgi sahibi olmanın sadece yok- luk olmadığı düşüncesindedir.¹¹

Bilginin akledenin nezdinde muntabi bir suretten oluştuğu görüşünün doğruluğunu Sadrâ kabul etmez.

Bilginin âkleden nezdinde muntabi olmuş suretle oluştuğu düşüncesini Molla Sadrâ doğu bulmaz. Şayet akletme, bir suretin akledenin nezdinde meydana gelmesi olsaydı, bizim zâtımızı akletmemiz söz konusu olmazdı. Filozofa göre biz zâtımıza ben kavramıyla işaret ederken, zâtımız dışındaki şeylere o ile işaret ederiz. Eğer zâtımıza ilişkin bilgi- miz fazladan bir suret ile olsaydı, zâtımıza o diyerek işaret etmemiz gerekirdi. Bilgiye ilişkin bu görüşün geçerli olmadığını belir- ten Sadrâ, bilginin ortaya çıkan bir suretten ibaret olmadığını bilinmesinin gerekliliğine dikkat çeker.¹² Filozof akletmeyi, soyut bir suretin soyut bir varlık nezdinde hazır bu- lunması olarak kabul eden görüşü doğru ka- bul etmez. Bu bağlamda idrakin suretin ha- zır bulunması olmadığının kabul edilmelidir.¹³

Bilgiyi, bilen özne ve bilinen nesne ara- sında meydana gelen bir ilişki kabul eden görüşe de Sadrâ eleştiri yöneltir. Filozof'un eleştirdiği bu görüş Ebu'l-Berekât Bağdâdî *el-Kitâbu'l-Mu'teber* eserinde ortaya koyar. Bağdâdî bilginin, bilen öznenen bilinen nes- neye yönelik olan izâfî bir sıfat olduğunu sa- vunurken, idraki idrakin öznesinden idrak edi- len nesneye, marifeti bilen öznenen bilinen nesneye yönelik iki sıfat olarak kabul eder. Yani bilgi ve marifet bilinen nesnelere yöne- lik izâfî iki sıfattır. İlk olarak bildiğimiz şey- ler dış dünyadaki varlıklardır. Dış dünyadaki nesnelere ilişkin bilginiz onlar için zihinlere olan izâfî bir sıfat olup biz söz konusu izâfî zihnî sıfatları bilmekteyiz.¹⁴ Bağdâdî gibi, Râzî de bilginin bilen özne ve bilinen nesne arasında meydana gelen izafetten oluştu- ğunu açıklar.¹⁵

Molla Sadrâ'ya göre Bağdâdî'nin ve Râzî'nin bilgi konusundaki bu görüşleri yan- lıstır. Çünkü varlık itibariyle izafetlerin/iliş- kilerin bağımsızlığı söz konusu olmayıp, yalnız izâfî iki şeyin varlığı söz konusu ol- duğunda ilişki meydana gelebilir. Nitekim zâtımız ve dış dünyada var olmayan şey- ler bildiğimizde bir ilişkinin varlığı söz ko- nusu değildir. Zâtımıza ilişkin bilgimizin, zâtımızdan bize yönelik izafetten meydana gelmesi durumunda, zâtımıza ilişkin bilgi, itibar ve kıyaslama olmaksızın meydana gel- mesi söz konusu olmazdı. Filozofa göre du- rum böyle değildir ve herhangi bir izafet söz

¹¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:228; Sadrâ'nın burada yer verdiği itiraz ve itirazın geçersizliğini üç yön- den ortaya koymasına ilişkin görüşleri Râzî'nin İbn Sînâ'nın bilgi görüşüne eleştirileriyle benzerlik taşı- maktadır. Bk. Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 2:445.

¹² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:228-229.

¹³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:228-229.

¹⁴ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikmeti*, (İsfahan: Menşûrâtü Câmîati 1358). 3:2.

¹⁵ Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 2:450; İsmail Hanoğlu, *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2004). 217.

konusu olmadan biz zâtımız hakkında bilgi sahibi oluyoruz.¹⁶

*El-Mulahhas*¹⁷ sahibinin bilgiyi, izafete/ ilişkiye sahip olan bir nitelik kabul ettiğini belirtir. Sadrâ, bu görüşün saçma olduğuna değinir. Bu görüş doğru olsaydı, Allah'ın kendi zâtına ve zâtı dışında var olanlara dair bilgisinin, O'nun zâtına ilişkin zait bir nitelikten meydana gelmesi gerekirdi. Bu durumda Allah'ın yetkin sıfatları, en zayıf varlıkların sıfatlarıyla aynı türden olacaktır. Ayrıca Allah'ın bilgisinin izafetten meydana geldiği kabul edildiği taktirde Allah'ın varlığının söz konusu nitelikten önce olması gerekirdi. Böylece o nitelikten önce Allah'ın bilgi sahibi olmadığı söz konusu olurdu. Bu değerlendirmeleri ortaya koyan Sadrâ, Allah'ın bilgisinin mümkün kabul edilen varlıklara bağımlı olmasını gerektireceği için bilgiyi izafete sahip bir nitelik olarak kabul eden görüşe karşı çıkar.¹⁸ Filozofa göre zâtımıza dair bilgimiz, zâtımız dışında bir şey değildir. Bilginin bir nitelik kabul edilmesi durumunda, zâtımızın da bir nitelik kabul edilmesi gerekecektir. Nitekim o, zâtımızın bir nitelik olmadığı, aksine cevher kategorisine dahil olduğu görüşündedir.¹⁹ Bu bağlamda hayalimizde müşahade ettiğimiz şeylerin hepsinin cevher olduğunu belirten Sadrâ'ya göre aklımızla hakkında bilgi sahibi olduğumuz varlıkların nitelikler olmadığı sabittir. Söz konusu suretlerin nitelik olduğunu, bilgi için suretleri yetersiz gören ve suretlere ek olarak bir niteliğin

olmasını gerekli gören kişinin, bu iddiasını burhan ile ispatı gereklidir.²⁰

Molla Sadrâ, Sühreverdî'nin bilgiye ilişkin düşüncelerine yer vererek onları da değerlendirir. Sühreverdî'ye göre bilginin zühûrdan ibarettir ve zuhur ise nurun zâtının kendisidir. Nur kavramını kendisi için nur ve başkası için nur olmak üzere ikiye ayıran Sühreverdî, kendisi için nur olan şeyin kendi zâtını idrak ettiği yani bildiği görüşündedir. Bir şeyin kendisi dışındaki başka şeye dair bilgisi, nur olma özelliğine sahip iki şey arasında gerçekleşen nursal izafetten meydana gelir. Sühreverdî'nin bu görüşünün çelişki içerdiğini belirten Sadrâ'ya göre Sühreverdî'nin bilgi konusundaki düşünceleri, bilginin soyut olan bir şeyin varlığından ibaret olduğu görüşüne indirgenebilir. Soyut olan o şeyin kendisine ilişkin bilgisinin veya başka şeye ilişkin bilgisinin, herhangi bir engelin olmaması şartıyla varlık olması söz konusudur. Şayet kendisinden engellerin kaldırıldığı soyut varlığın, kendisi için var olma durumu söz konusu olursa, o şey kendisi için akıllı olur. Şayet arazaların varlığında olduğu gibi başka şey birden dolayı varlığı söz konusu olursa, bu durumda o şey başka şey için akıl, hayal veya duyu olacaktır.²¹

Sühreverdî'nin bilgiye ilişkin düşüncelerinin bir kısmının doğru ve bir kısmının yanlış olarak değerlendiren Sadrâ'ya göre Sühreverdî'nin düşüncelerinin doğru kısmı, “ayrık cevherin kendi zâtına ilişkin bilgisinin kendisi için nur olmasından ibaret olduğu”

¹⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:230.

¹⁷ Sadrâ'nın *el-Mulahhas* demekle yetindiği eser, Râzî'nin *el-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikmeti* adlı eseridir. İsmail Hanoğlu tarafından bu eserin tahkiki ve değerlendirmesi doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Bk. İsmail Hanoğlu, “Fahreddin er-Râzî'nin Kitabı'l-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009).

¹⁸ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:230-231.

¹⁹ Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:231.

²⁰ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:231.

²¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:226-227; Rahim Acar, Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı, 16-17.

görüştür. Sühreverdî'nin nur kavramına karşı Sadrâ varlık kavramını kullanır. Sadrâ, Sühreverdî'nin bu görüşünün, kendisinin savunduğu “bilgi varlıktır” görüşüne râci olduğuna dikkat çeker. Ona göre Sühreverdî'nin düşüncesinin yanlış kısmı ise “bir şeyin kendisi dışındaki şeyler hakkındaki bilgisi, o şeylere yönelik izafettir” görüşüdür. Sühreverdî'nin bu görüşünün yanlış olmasının gerekçesi, bilginin tikel, tümel, tasavvur ve tasdik şeklinde taksiminin mümkün olmasına rağmen, izafet için böyle bir taksimin geçerli olmasıdır. Filozof, ayrıca Sühreverdî'nin hayvanların idraklere sahip olduğu düşüncesine itiraz edildiğine belirtir. Sühreverdî'ye göre bir şeyi idrak edenin, kendisi için nur olması gerekir ve kendisi için nur olan şeyin de, bilfiil akıl olması gereklidir. Sühreverdî'nin bu düşüncesine göre bütün hayvanların akıl sahibi olmasının gerekeceğini belirten Sadrâ, filozofun bu düşüncesini reddeder. Ayrıca Sühreverdî'ye göre cisimlerin ve miktarların huzûrî işrâkî bilgi ile idrak edildiğini ve bizdeki her nefsin de bedenini izâfî huzûrî bir bilgi ile idrak ettiğini belirterek, onun bu düşüncesini doğru kabul etmez. Çünkü Sadrâ'ya göre maddî cisimlere yönler itibarıyla bölünen maddî varlıkları dolayısıyla idrak, şuur, akletme vb. şeyler taalluk etmez.²²

3. Bilgi Meselesinde Sadrâ'nın Tercih Ettiği Görüş

Molla Sadrâ, bilgi konusunda İbn Sînâ, Sühreverdî, Fahreddin er-Râzî ve Ebu'l-Berekât el-Bağdadî görüşlerine yer verip

onları değerlendirdikten sonra konu hakkında kendi görüşlerine yer verir. Sadrâ “bilgi, konumsal maddeden soyut olan varlıktan ibarettir”²³ görüşünü tercih eder. Yüzeysel değerlendirildiğinde bu görüşe birçok itirazın yöneltilebileceğine belirten Sadrâ, derinlemesine bir inceleme durumunda itirazların hepsinin çürütüleceğini belirtir. Olası itirazlardan biri şudur: Zihinsel suret, eğer hariçteki varlığa mutabık olmazsa, bunun bilgisizlik olacağı, mutabık olduğu takdirde ise, hariçte bir şeyin var olması gerekeceği belirtilerek idrakın, idrak eden ve hariçten idrak edilen şey arasındaki nisbet hali olmasının neden mümkün olmayacağı şeklindedir. Bu itirazın *el-İşârât*'ın kadîm şârihine²⁴ ait olduğunu belirten Sadrâ'nın buna cevabı şöyledir: İtirazda bilginin sadece suret olduğunun vurguladığını belirten Sadrâ, hariçteki nesneye mutabık olmayan bir suret zihinde ortaya çıktığında, hariçteki herhangi bir nesneyle bir izafet olmamasıyla birlikte, mutlak bilginin kısımlarından birinin meydana geldiğinden kimsenin şüphesinin olmayacağını vurgular. Böylece izafet olmadan bilginin var olduğuna delil gösterilerek, bilginin doğasının da izafetten başka bir şey olduğu bilinir.²⁵

Sadrâ'nın yer verdiği başka bir itiraz şudur: Suretin ispat edilmesinin gerekmesi durumunda, bunun sadece hariçte var olmayan şeyler için gerekeceği belirtilerek, hariçte bulunan varlıklar hakkındaki bilginin ise sadece onlarla olan bir izafet olmasının muhtemel olduğu şeklindedir. Bu itiraz bağlamında Sadrâ idrak ve bilmenin ihsas, tahahayyül

²² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:231.

²³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:232. “ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية”

²⁴ Sadrâ, yer verdiği bu itiraza Nasîruddin et-Tûsî'nin *el-İşârât* şerhinde cevap verdiği belirtilir. Nasîruddin et-Tûsî'nin cevabı şöyledir: Harice mutabık olan suret bilgidir. Harice mutabık olmayan suret ise bilgisizliktir/cehldir. İzafette ise herhangi bir mutabıklık söz konusu olmadığı şeklindedir. Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:232.

²⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:232.

ve taakkul gibi idraklerin kısımları için kullanıldığına dikkat çekerek, idrak ve bilmenin bir/aynı anlamda olduğunu vurgular. Filozof izafetin bilginin bazı türlerini kapsamamasını gerekçe göstererek bilginin izafet olarak kabul edilmesine karşı çıkar.²⁶ Sadrâ'nın bu yaklaşımıyla bilgi, idrak ve şuurun ancak bir biri ile izafeti olan iki şeyin varlığının olmasıyla meydana gelen bir izafet hali olduğunu savunan Râzî'nin bilgi görüşünü reddettiği ortaya çıkmaktadır.²⁷

Diğer bir itiraz şu üç şıktan oluşur: Buna göre (a) idrakın anlamının soyut suretin husulünün kendisi olması durumunda, zâtı ile var olan bir şeyi bildiğimizde, herhangi bir delile ihtiyaç duymadan onun “bilen” olduğunu bilirdik. (b) Ancak kendisinde siyahlık sureti bulunan cisimsel olmayan bir varlığı bildiğimiz zaman ise o varlığın o siyahlığı bilen olduğunu bilirdik. (c) Allah'ın cisim ve cisimsel olmadığını bilmemizden sonra, onun bilgisinin zâtıyla aynı mı yoksa zâtına zait bir şey olup olmadığı ve onun kendi zâtını bilip bilmediği hakkında bir burhana ihtiyaç duymazdık. Sadrâ, bu itiraza cevap olarak bilginin bir şeyin soyut suretinin kavramının kendisinden ibaret olmadığına dikkat çekerek, söz konusu kavramı tasavvur ettiğimiz zaman o şeyin bilgisini elde etmemizin söz konusu olmadığını vurgular. Filozofa göre bilgi, maddeden soyut olan bir şeyin varlığının bir tarzından/modalitesinden ibarettir.²⁸ Varlık ise kühüyle tasavvuru, zihni misalle değil, ancak mevcut hüviyetinin kendisiyle mümkün olan şeylerdendir. Sadrâ'ya göre o

varlığın aklımızda meydana geldiği varsayıldığı durumda, onun kendi zâtını bilen olduğundan ve onun zâtı nezdinde hazır bulunan şeyi bilen olduğundan şüphe duymayız ve böylece burhana da ihtiyaç kalmaz.²⁹

Bir diğer itiraz özetle şöyledir: Zâtımızı akletmemiz zatımızın aynısı olunca, zâtımız hakkında bilgimizin olduğunu bilmemiz, zâtımız hakkında bilgimiz ile aynı olması durumunda, zâtımız hakkında bilgimizin olduğunu bilmemizin de zâtımızla aynı şey olacağı savunulur. Bu bağlamda sonsuz şekilde terkipler yapılmasının mümkün olduğu belirtilerek, zâtımız hakkında bilgimizin olduğunu bilmemizin, zâtımız hakkında bilgi ile aynı olmaması halinde, zâtımız hakkında bilgimizin de zâtımız ile aynı olmaması gerekeceği belirtilir.³⁰ Sadrâ, zâtımız hakkındaki bilgimizin zâtımızın varlığı ile aynı şey olduğunu belirterek, bu itiraza cevap verir. Ancak zâtımız hakkında bilgimiz olduğunu bilmemizin, zâtımızın varlığı ile aynı şey olmadığına dikkat çeken filozof, söz konusu bilginin zâtımıza zait zihinsel bir suret olduğunu vurgulayarak, söz konusu zihinsel suretin aynıyla şahsî hüviyetimiz olmadığı ve başka bir zihinsel hüviyete sahip olduğu görüşündedir. Sadrâ'ya göre aynı şekilde bu bilgi hakkındaki bilgimize ilişkin bilgimiz, daha önceki ilk bilginin hüviyetlerine zait olan bir suretten ibarettir. Bu bağlamda bilgiyi varlığın modalitesi kabul eden filozofa göre varlık ister aynî olsun, ister zihinsel olsun, onun benzeri olmadığı gibi, aynıyla ve hüviyetiyle ona mutabık olan bilgisel bir suret yoktur. Buna

²⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:232-233.

²⁷ Râzî'nin bilgi görüşü için Bk. Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 2:450.

²⁸ العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة

²⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:233.

³⁰ Sadrâ, bu itirazı *Makâsıdu'l-İşârât* muhakkikinin naklettiğini ve onun el-Mesûdî'ye ait olduğunu belirterek “zâtımız hakkındaki bilgimiz, bizzat zâtımızdır ve bir tür itibar ile zatımızdan başkadır. Nitekim bir şey, itibara alındığı sürece onun zihni itibarları son bulmaz” şeklinde bir cevabın verildiğini belirtse de, o cevabın kesin olmadığı düşüncesindedir. Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:234.

göre biz varlıksal şahsî hüviyetimizi zait bir bilgi ile bildiğimizde, söz konusu bilgi bizim varlığımız ile kâim olan bir araz olur ve o bize benzer olmayan varlığımızdan farklı bir şeydir. Her bilgiye ilişkin bilgide³¹ durumun böyle olduğunu açıklayan Sadrâ, bunun sebebinin ise bilginin varlığın bir modalitesi olması olduğunu belirterek, varlığın kavranmasının da başka bir suretle değil, ancak varlığın kendisi ile olduğunu vurgular. Her varlık ve teşehhüs hakkındaki bilginin ise sadece tümel genel bir yönden olmasının mümkün olduğunu açıklar.³²

Sadrâ'nın yer verdiği son itiraz şudur: Kuşkusuz biz görünen şeyin hariçte mevcut olan Zeyd olduğunu biliyoruz. Görünen şeyin Zeyd'in silüeti ve misali olduğu şeklindeki görüş evveliyâtta kuşkuyu gerektirir.³³ Sadrâ, bu itiraza muhakkikin şöyle cevap verdiği belirtir: Şüphesiz ve tartışmasız görünen Zeyd'dir. Görme ise onun misalinin idrak eden organda meydana gelmesidir. Bu itirazın kaynağı ise idrak edilen ve idrak arasında ayrım olmamasıdır. Filozof, bu itiraza verilen cevaba yer verdikten kendi görüşünü şöyle ifade eder: “*Bize göre doğrusu görmenin kendisi ile gerçekleştiği ve görünen şey hakikatte görme organında değil, hariçte mevcut olan misâlî bir şahıstır*”.³⁴

Sadrâ, bilgi konusundaki görüşlerini bilgi kavramının anlamının tahkiki bağlamında şöyle ifade eder: Bilgi, maddeden tecerrüt gibi selbi bir anlam ve izâfet değildir. Aksine bir varlıktır. Her varlık da değildir. Bilkuvve

değil, bilfiil varlıktır. Bilfiil olan her varlık da değildir. Yokluğa bulaşmamış olan saf bir varlıktır. Varlığın, yokluğa bulaşmış olmaktan kurtulduğu ölçüde bilgi olma şiddeti artar.³⁵

4. Bilginin Kısımları

Molla Sadrâ, bilginin kısımlara ayrılmasını *Esfar*'ın 3. cildinde ayrı bir başlık altına ele alır. O, birçok eserinde ortaya koyduğu bilginin bir tür varlık, yani varlığın bir modalitesi olduğu görüşünü bu başlık altında da vurgular. Varlığın bir modalitesi olarak değerlendirdiği bilginin de maddî olmayan varlık olduğunu özellikle vurgulayan filozof, varlığın kendisinin türe veya cinse ait tümel bir tabiat olmadığını açıklar. Varlığın bu durumundan ötürü fasıllarla türlere veya müşahhaslarla şahıslara veya arazi kayıtlarla sınıflara ayrılmadığını açıklar. Sadrâ'ya göre her bilgi, zâtî tümel anlam altında yer almayan basit şahsî bir hüviyettir. Filozof, bu bilgiler ışığında bilginin taksiminin, varlığın mahiyet ile ittihadı gibi, bilginin bilinenle ittihadından dolayı bilinenin taksiminden ibaret olduğunu savunur. Ortaya koyduğu bu görüşlerin ise “*cevher hakkındaki bilgi cevherdir ve araz hakkındaki bilgi arazdır*” şeklindeki düşünceyi ortaya koyanların sözünün manası olduğunu açıklar ve herhangi bir şey hakkındaki bilginin o şeyin türünden olduğunu özellikle vurgular.³⁶

³¹ Sebzevârî, Sadrâ'nın her şeye ilişkin bilgiden amacının nefsanî bir keyfiyet olmasıyla husulî bilgi olduğunu açıklar. Bk. Molla Hâdî Sebzevârî, “*Esfaru'l-Erbaâ Taliki*”. İçinde *el-Hikmetü'l-Müteâliyetü fî Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaâti*, (Kum: Menşûrâtü Talîati Nûr, 1430), 3:234.

³² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:234-335.

³³ Molla Sadrâ'nın muhakkik olarak belirttiği düşünür Nâsiruddîn et-Tûsî'dir. Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:235.

³⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:235.

³⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:235.

³⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:300.

4.1. Zâtî Bakımından Zorunlu Bilgi ve Zâtî Bakımından Mümkün Bilgi Taksimi

Zâtî bakımından zorunlu varlık ve zâtî bakımından mümkün varlık türünden olan bilginin olduğunun söylenebileceğini belirten Sadrâ, zâtî bakımından zorunlu varlık türünden olan bilginin Allah'ın mahiyet olmaksızın zâtî ile aynı olan zâtî hakkındaki bilgisi olduğunu açıklar. Zâtî bakımından mümkün varlık türünden olan bilginin ise Allah dışındaki her şeyin bilgisi olduğunu belirtir. Zâtî bakımından mümkün varlık türünden olan bilgi de, cevher olan bilgi ve araz olan bilgi olmak üzere iki kısma ayrılır. Cevher olan bilgiye örnek aklî cevherlerin hüviyetleri ile aynı olan zâtları hakkındaki bilgileridir. Araz olan bilgiye örnek ise elde edilip ortaya çıkarak genel görüşe göre zihinde var olan bilgilerdir. Bu bağlamda Sadrâ kendisine göre ise arazî bilginin, suretleri nefis nezdinde hazır bulunan bilinenlerin sıfatları olduğuna açıklar.³⁷

4.2. Fiilî Bilgi-İnfiâlî Bilgi Taksimi

Bilgi konusunda yapılan bir başka taksimin fiilî, infiâlî ve ne fiilî ne de infiâlî şeklinde olduğuna değinen Sadrâ, Allah'ın kendi zâtî dışındaki şeyler hakkındaki bilgisinin ve diğer illetlerin malûller hakkındaki bilgisinin fiilî bilgiye örnek olduğunu belirtir. Filozof, Allah dışında olan bilen için sadece herhangi bir değişim ve infiâl ile gerçekleşerek

malûllerinden olmayan şeylerin bilgisini ise infiâlî bilgiye örnek olarak verir. Onun infiâlî bilgiyi irtisam ile nefsin zâtında veya aletlerinde meydana gelen bilgi olarak açıkladığı söylenebilir.

Ne fiilî ne de infiâlî olan bilgiye örnek ise, akleden zâtların kendileri ve suretlerinin kendilerinden kaybolmadığı şeyler hakkındaki bilgileridir.³⁸ Nitekim onların akletmesi, o suretlerin irtisamı ile gerçekleşmez. Sadrâ'ya göre bir bilginin, bir yönden fiilî bilgi ve başka bir yönden infiâlî bilgi olması mümkündür. Filozof, buna haricî maddelerde vehimlerin tesiri gibi, kendilerine etkilerin iliştiği hâdis bilgileri örnek vererek, varlık ve bilgi arasında bir benzerlik kurar. Bilginin kendi fertleri üzerine vukuunun evvelî, gayrı evvelî, öncelikli ve öncelikli olmayan olmasının; varlığın teşkîk ile fertleri üzerine vukuunun şiddet ve zayıflık yönleri bakımından olması gibi olduğunu vurgular.³⁹ Sadrâ'ya göre Allah'ın kendi zâtî hakkındaki bilgisi, onun dışındakiler hakkındaki bilgisinden bilgi olmaya daha layıktır. Çünkü Allah'ın kendi zâtî hakkındaki bilgisi, diğer bilgilerin illeti olmasından ötürü, bilgilerin en kadîmidir, en şiddetlisidir ve zuhûr olarak daha güçlüdür. Filozof, o bilginin bizim için kapalı olmasının sebebinin ise onun zuhûrunun üstünlüğü ve bizim gözlerimizin onu idrak etmekten aciz kalması olduğunu açıklar.⁴⁰

³⁷ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:301.

³⁸ Sebzevârî, Sadrâ'nın belirttiği suretlerinin kendilerinden kaybolmadığı şeylere örnek olarak akleden zâtların hayatı, kudreti, bilgisine ve zâtına ilişkin bilgisini örnek verir. Nefis için hazır bulunan huzurî bilgilerin çokluk olmaksızın nefsin zâtının zâtî için hazır bulunmasından ibaret olmasının da bu türden olduğuna değinir. Sebzevârî bilgi konusunda yapılan bir başka taksimin ise husûlî ve huzurî şeklinde olduğunu, soyut olan şeyin zâtına ilişkin bilgisinin huzurî bilgiye örnek olduğunu açıklar. Bilginin ayrıca resimler gibi vechî ve tanımlar gibi iktinâhî; icmâlî ve tafsîlî gibi kısımlara ayrıldığını belirtir. Bk. Sebzevârî, *Esfaru'l-Erbaâ Taliki*, 3:301.

³⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3: 301.

⁴⁰ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:301-302.

4.3. Basit Bilgi-Mürekkeb Bilgi Taksimi

Sadrâ'nın bilgi hakkında yer verdiği tak-simlerden biri de basit ve mürekkeb bilgi tak-simidir. Filozof, bu ayrımı bilgi ve bilgisizlik/cehl arasında benzerlik kurarak ortaya koyar. Bilginin bilgisizlik/cehl gibi basit ve mürek-keb olduğunu açıklayan Sadrâ, basit bilginin idrak edilen şeyin tasdikini ve o idraki göz-den kaçınmak ile beraber bir şeyin idrakinden ibaret olduğunu savunur. Mürekkeb bilginin ise idrak edilen şeyin o şey olması ve bu id-rake ilişkin şuur ile beraber, bir şeyin idra-kinden ibaret olduğunu belirtir. Ortaya koy-duğu bu düşüncelerinden yola çıkarak Yüce Allah'ın idrakinin basit vecih üzere her bir şey için onun nazarının aslında gerçekleşti-ğini açıklar. Bu düşüncesine gerekçe olarak herhangi bir şeyden bizzat idrak edilen şe-yin söz konusu idrak duyusal, hayalî ve aklî olsun veya huzûrî ve husûlî olsun, ancak o şeyin varlığının tarzında olmasını gösterir.⁴¹

4.4. Huzûrî Bilgi ve Husûlî Bilgi Taksimi

Bilgi konusunda Sadrâ'nın yer verdiği en önemli ayrımın huzûrî bilgi ve husûlî bilgi ayrımı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü her ne kadar Sadrâ'dan önce bilgi konusunda huzûrî bilgi ve husûlî bilgi taksimi yapılmış olsa da, filozofun bilgi gö-rüşünde bu ayrımın daha farklı olarak şekil-lendiği söylenebilir.⁴² Filozof, idrakın an-cak nefsin idrak edilen şeye yönelmesi ve o şeyi müşahedesini olduğunu açıkladığı çer-çevede nefis için zait bir suretle olmayan

huzûrî işrâkî bilginin zorunlu olduğunu sa-vunur. Mutlak olarak idrakın hâsıl olan bir surete muhtaç olduğunu açıklayan Sadrâ, id-rak edenin zâtına zait olan zihinsel surete ih-tiyacın, ancak idrak edilen şeyin varlığının maddî cisimler ve arazları gibi, nursal idrakî bir varlık olmaması veya idrak edilen şeyin varlığının idrak eden yeti nezdinde hazır ol-madığı durumda geçerli olduğunu vurgular.⁴³ Bu çerçevede huzur kavramının idrak edilen şeyin, idrak eden nezdinde hazır bulunması anlamına geldiğini açıklar. Bilgi elde etme sürecinde önemli bir yeri olan huzurun ise (a) idrak edilen şeyin varlığının olmaması, (b) idrak edilen şeyin idrakî varlığının ol-maması ve (c) idrak edilen şeyin varlığının idrak eden yeti nezdinde idrakî varlığının olmaması gibi farklı sebeplerden ötürü ger-çekleşmemesinin söz konusu olduğuna dikkat çeker. Varlıklardan her biri, başka bir varlık için hâsıl olmadığını belirten Sadrâ'nın dü-şüncesine göre ilmî suretlerden her biri, bil-meye elverişli olan her şey için hâsıl olmaz. Eğer durum öyle olsaydı, her bilen, her şeyi bilmiş olacaktı. Ancak filozofa göre durum öyle değildir.⁴⁴

Filozofa göre iki şey arasında bilen ve bilinen olmanın gerçekleşmesi için, varlık bakımından o iki şey arasında zâtî bir iliş-kinin meydana gelmesi zorunludur. Bu şe-kilde aralarında ittihadî bir ilişki ve varlıksal bir irtibat meydana gelen o iki şeyden biri, diğer şeyi bilir. O iki şeyden birinin varlık bakımından eksik olması, yokluğa bulaşmış olması ve karanlık örtülerle perdelenmiş ol-ması gibi engellerin söz konusu olmaması gerekir. Sadrâ'ya göre söz konusu ilişki, o

⁴¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 1:133.

⁴² İslam düşüncesinde Molla Sadrâ'dan önceki filozofların huzûrî ve husûlî bilgi konusundaki görüşleri için bk. Mehdi Hairî Yazdi, *The Prenciples of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge*, (State Univer-sity of New York Press, 1992), 43-57.

⁴³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:143.

⁴⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:143-144.

iki şeyden birinin diğeri için hâsıl olması ve görünmesi için gerekli olup, o ilişki aynı varlığı itibarıyla bilinen şeyin zâtının kendisi ve bilen şeyin zâtı arasında meydana gelebilir. Bu yaklaşımla huzûrî bilgi hakkındaki görüşlerini ortaya koyan Sadrâ, nefsin kendi zâtı, sıfatları, yetileri ve yetilerindeki levhalarla sabit olan suretler hakkındaki bilgisinin huzûrî bir bilgi olduğunu açıklar.⁴⁵

Sadrâ, söz konusu zâtî ilişkinin bazen de bilinen şeyin zâtına zait olarak, bilinen şeyden hâsıl olan suret ve bilen şeyin zâtı arasında meydana geldiğini belirtir. Nefsin kendi zâtı, yetilerinin ve duyumlarının zâtı hakkındaki bilgisini söz konusu zâtî ilişki ile meydana gelen bilgiye örnek vererek bu bilgi türüne *husûlî bilgi* ve *hâdis bilgi* denildiğini açıklar. Filozof, husûlî bilgi türünde hakikatte bilinen şeyin huzûrî bilgide olduğu gibi, nefis nezdinde hazır olan suretin kendisi olduğuna özellikle dikkat çekerek,⁴⁶ husûlî bilginin tümel bir suret olduğunu ve söz konusu suretin mukavvimlerinin de tümel şeylerden olduğunu belirtir. Huzûrî bilginin cinsî ve faslî anlamın önceliğinin husûlîne muhtaç olmayan şahsî hüviyeti olduğunu belirtir.⁴⁷ Yani husûlî bilgiye konu olan şey, haricî şeye ilişkin olan zihnî suretin, bilen öznenin nezdinde meydana gelmesidir. Böylece o şeye ilişkin bilgi gerçekleşir. Burada söz konusu suret, bazen o şeyin duysal idrakinin akabinde var olan o şeyin arazlarından elde edilen bir

şey iken, bazen de bir şeyin mahiyetinden zihinde husûle gelen şeydir. Sadrâ'ya göre huzûrî bilgiye konu olan şey ise mahiyet değil, varlıktır. Çünkü varlık her zaman müşahhas ve cüzî bir şeydir. Huzûrî bilgi ile bilinen şey de her zaman özel ve cüzî bir şey olur.⁴⁸ Filozof, her ne kadar bilgiyi huzûrî ve husûlî olmak üzere ikiye ayırsa da; asâletu'l-vucûd düşüncesi çerçevesinde son kertede husûlî bilgiyi huzûrî bilgiye dayandığını açık bir şekilde ortaya koyar.⁴⁹

Sadrâ, *Risaletu't-Tasavvur ve't-Tasdîk* isimli eserinde de bilgi konusunu daha ayrıntılı olarak ele alır. Filozof, bilginin nesnelerin suretinin akıl nezdinde hazır bulunmasından ibaret olduğunu vurgular. Bilginin bilinen şeye nisbetinin, varlığın mahiyete olan nisbeti gibi olduğunu belirterek, bir şeyin varlığının ve mahiyetinin zât bakımından müttehid olduklarına ve itibar bakımından ise bir birinden farklı olduklarına dikkat çeker. Aynı şekilde bilginin ve bilinen şeyin zât bakımından bir şey/aynı olduklarını, ancak itibar bakımından birbirinden farklı olduklarını vurgular. Sadra'ya göre varlığın kendisi ile var olup, mahiyetin varlık ile var olması gibi, bilgi kendisi ile bilinendir ve zâtı ile açıktır. Bilgi dışında bilinen şeyler ise bilgi aracılığıyla bilinirler.⁵⁰

Gerçekte olan bir şey hakkındaki bilginin o şeyin bilgisel varlığının ve aynı varlığının kendisi olabileceğini açıklayan Sadrâ'ya göre

⁴⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:144; Molla Sadrâ, *Ecvibetü'l-Mesâilü'l-'Avsiyyeti*, Thk. Abdullah Shakiba, (Tahran: İntişârâte Bunyade Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1378). 28-29.

⁴⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:144.

⁴⁷ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:45.

⁴⁸ Muhammed Takî Misbâh Yezdî, *Şerhe Cilde Heştume Esfâr*, İmam Humeynî, (Kum: İntişârâte Müessesesi-i Âmûşe'î-u Pejûhişî 1394), 1:231-232.

⁴⁹ Abdolhossein Khosropanah-Hasan Panahi Azad, *Nizâme Marifetşinâsiyi Sadrâyî*, (Tehran: Sâzmâne İntişârâte Pejûhişgâhe Ferhengu Endîşe-e İslâmî, 1388), 58; Kemal İsmail Lezzik, *Merâtibu'l-Ma'rife ve Heremu'l-Vucûd 'İnde Molla Sadra*, 223.

⁵⁰ Molla Sadrâ, "Risaletu't-tasavvur ve't-Tasdîk", içinde *Mecmuatü Resâilî Felsefiyye Li Sadreddin Muhammed eş-Şirâzi*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 43.

mücerret varlıkların kendi zâtları hakkındaki bilgisi, nefsin zâtı ve zâtıyla kâim olan sıfatları hakkındaki bilgisi bu bilgi türüne örnektir.⁵¹ Filozofun bu ifadeleri ile huzûf ilme ilişkin bilgi verdiğini anlıyoruz. Sadrâ, bir şeye ilişkin bilginin o şeyin bilgisel varlığının o şeyin aynı varlığından başka olabileceğini belirterek, zâtlarımız ve zâtlarımızın idrakî yetileri dışında kalan yer, gök, insan, at vs. gibi haricî şeyler hakkındaki bilgimizi bu bilgi türüne örnek verir. Bu bilgiye *hâdis bilgi* ve *infiâlî husûlî bilgi* denildiğini açıklayarak, bu bilginin de kendi içinde tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eder.⁵² Bu bağlamda muhakiklerin sözlerinden istifade edildiği gibi, bilginin tasavvura ve tasdike taksim edilmesi hakkında şöyle denilmesini doğru bulur: “*Bir şeyin suretinin akılda husûlî olan bilgi, (a) ya hüküm ile olmayan tasavvurdur, (b) ya da aynıyla hüküm olan veya bir başka anlamda hükmü gerektiren tasavvurdur. Bunlardan ikinci tasavvur, tasdik adı ile adlandırılır. İlki ise tasavvur adından başka şey ile adlandırılmaz*”.⁵³ Sadrâ özellikle *Risaletü't-tasavvur ve't-tasdik* adlı eserinde bilginin tasavvur ve tasdik şeklinde kısımlara ayrılması hakkında ortaya koyulan literatüre dair önemli değerlendirmeler ortaya koyar. Ancak çalışmamızın sınırlarını dikkate alarak bu konuya kısaca değinmekle yetiniyoruz.

5. Bilginin Unsurları

5.1. Bilginin Öznesi

Bilgi teorisini oluşturan esaslardan ilki bilme eylemini gerçekleştirenin yani bilginin öznesi ne/kim olduğu hakkındadır. Nitekim bilgi elde etme özelliğine sahip olan şey için idrak eden, bilen, özne, süje, âlim, müdrîk gibi farklı kavramlar kullanılmaktadır. Bilginin öznesi konusunda ele alınan temel mesele, varlıklar arasında hangilerinin bilme yani bilgi elde etme özelliğine sahip olduğudur.

Sadrâ'ya göre madde, zâtı için suretten başka bir varlığa sahip olmadığı için zatını bilemez.⁵⁴ Nitekim tabîî suretlerin zâtlarının, yoklukla ve yoksunlukla karışmış olmasından ötürü zâtlarını idrak etmediklerini, yani zâtlarını bilmediklerini açıklayan filozof, suretlerin varlıklarının yere ve konuma sahip olduklarına dikkat çeker. Tabîî suretlerden her parçanın başka bir yere ve konuma sahip olduğunu, o parçalardan birinin başka bir parça veya bütün için var olmasının mümkün olmadığını vurgular. Sadrâ'ya göre bir şeyi kendisinde hazır bulundurma özelliğine sahip olmayan şey, o şeyi idrak edemeyeceği için onu bilmez. Buna göre cisim ve cisimsel olan her şeyin, kendi zâtını bilmediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü cisim ve cisimsel olan şeyin zâtı, kendisine perdelenmiştir. Cisimsel olmayan her varlığın kendi zâtı için hâsıl olduğu düşüncesinde olan filozof, bu

⁵¹ Molla Sadrâ, “Risaletü't-Tasavvur ve't-Tasdik”. İçinde *Mecmuatü Resâilî Felsefiyye Li Sadreddin Muhammed eş-Şirâzî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 200), 43.

⁵² Molla Sadrâ, Risaletü't-Tasavvur ve't-Tasdik, 43; Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:219; Molla Sadrâ, *et-Tenkîh fi 'İlmi'l-Mantık*, (Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmeti İslâmî Sadrâ, 1391), 6.

⁵³ Molla Sadrâ, Risaletü't-Tasavvur ve't-Tasdik, 50.

⁵⁴ Bu bağlamda Sadrâ'nın “*idrak, kendi başına var olan varlığın nezdinde, hazır olan suretin varlığından ibarettir*” şeklindeki idrak tanımı hakiki bir tanım olarak dikkate alındığında maddenin zâtını idrak edebileceği şeklinde bir itiraz yapılabilir. Çünkü madde kendi başına var olan bir cevherdir ve onda da suret bulunmaktadır.

durumu ise cisimsel olmayan şeyin zâtının kendisinden perdelenmemiş olmasıyla açıklar. Bundan dolayı da cisimsel olmayan şey, kendi zâtını akleden yani bilen olur. Zira bilgi/idrak, zâtından perdelenme olmaması şartı ile varlığın kendisi olarak kabul edilmektedir. Hakikatte yokluktan başka perde olmadığı düşüncesinde olan filozof, bu bilgilerden hareketle nefis için bilfiil makûl her suretin, âlemde ondan başka akleden olmasa bile; kendi zâtını akledenin aynı olduğu vurgular. Böylece kendisinin veya başkasının soyutlamasıyla soyut olan her suretin, kendi zâtında makûl olduğu ve kendi zâtını da aklettiği yani zâtını bildiği ortaya çıkmaktadır. Böylece Sadrâ, her soyut olan şeyin, kendi zâtını aklettiği, yani zâtını bildiği sonucuna varır.⁵⁵ Ona göre bir varlığın bilginin öznesi olabilmesi için bilgi elde etmeye engel olan maddeden soyut olması zorunludur. Soyut olan varlık ise öncelikle kendisini idrak ederek bildiği gibi, kendi dışındaki varlıkları da idrak ederek bilebilecektir. Sadrâ'nın nefis teorisini göz önüne aldığımızda bilgi elde etmeyi sağlayan idrak etme özelliğine sahip olan soyut varlıkların hayvanî ve insanî nefis olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁶

Sadrâ'nın bilgi teorisinde bilginin öznesi hakkındaki temel meselelerinden biri, bilginin öznesinin nefis mi, yoksa bilgi elde etme sürecinde rolü olan nefsin yetileri mi olduğu hakkındadır. Sadrâ ve selefi filozoflar, nefsin idrak eden yetileri olarak beş duyu yetilerini, iç idrak yetilerini ve akıl yetisini kabul edilir.⁵⁷ Nefsin yetileri hakkında yapılan bu ayrım bağlamında her idrak düzeyinde

gerçekte idrak edenin, yani bilginin öznesinin yetiler mi, yoksa nefis mi olduğunun ortaya koyulması önem taşır. Sadrâ bu meseleyi *Esfâr*'ın 8. cildinde nefsin bütün idraklerin hakiki müdriki olması ve bilgi elde etme süreci olan idrakte yetilerin aracı rolünde olması başlığı altında ele alır. Burada temel problem, nefsin bilgi elde etmesinde aracı olan birçok idrak edici yetiye sahip olmasının idrak eden şeyin nefsin kendisi mi, yoksa nefsin idrak edici olan yetileri mi olduğudur. Filozof nefsin, yetilerin bütünü olduğunu⁵⁸ müstakil bir fasıl altında ortaya koyarken, aslında bu konunun insanî yetilere nispet edilen idraklerin ve hareketlerin bütününe müdrikinin nâlık nefis olması anlamına geldiğini savunur. Nefsin bütün idraklerin müdriki olması hakkındaki burhanların çok olduğunu vurgulayan Sadrâ, bunların bir kısmının idrak yönüyle ve bir kısmının da hareket yönüyle olduğunu belirterek, idrak yönüyle olan burhanlardan üçünü ele almakla yetinir.⁵⁹

Sadrâ'nın konu hakkında ortaya koyduğu ilk burhan bilinen nesne yani malûm bakımındandır. Özet olarak ifade etmek gerekirse, mahsusât, mevhumât ve makûlâtın hükümleriyle bir şey hakkında hüküm vermemizin mümkün olduğunu bilmekteyiz. Farklı nitelikte olan duysal suretler hakkında yargıda bulunduğumuz gibi, duysal suretler ile hayalî suretler arasında da yargıda bulunabiliyoruz. Buna göre farklı duysal suretlerin ve hayalî suretlerin bir müdriki olmalı ki, hayalî suretlerin duysal suretlere mutabık olduğu hakkında hüküm vermemiz mümkün olsun.

⁵⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:351-352.

⁵⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:51.

⁵⁷ Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, Thk. Alber Nasr, (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 78-91, 101-104; İbn Sînâ, *en-Nefis min Kitabi'ş-Şifâ*, Thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî, (Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1397), 52-66.

⁵⁸ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:48.

⁵⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:193.

Duyusal suretler ile vehmî suretleri birlikte idrak edebiliyoruz. Dahası hayalî suretler ve idrak edilen cüzî anlamlar arasında birleştirme ve ayırma ile tasarrufta bulunarak olumlu ve olumsuz olmak üzere onlar arasındaki nispete dair yargıda bulunabiliyoruz. Sadrâ'ya göre ancak hakkında yargıda bulunulan şeyin (konu) ve kendisiyle yargıda bulunulan şeyin (yüklem) aynı anda hazır bulunması durumunda, hüküm vermek mümkün olabilir. Bu durumda suretler ile anlamları ayrı ayrı idrak etmekle birlikte, onlar arasındaki birleştirme ve ayırma şeklinde tasarrufu gerçekleştiren şeyin, tek bir yeti olduğu sonucu ortaya çıkar.⁶⁰ Böylece Sadrâ'ya göre duyusal, hayalî, vehmî ve aklî olmak üzere bütün idrak türlerinin gerçek öznesi, yani müdrikinin nefis olduğu ortaya çıkar. Nefsin sahip olduğu yetilerin ise bilgi elde etme süreci olan idrakte sadece aracı konumunda oldukları ortaya çıkmaktadır.

İdrak türlerinin hepsinde gerçek anlamda öznenin/bilenin nefis olduğunu savunan Sadrâ'nın bu düşüncesini desteklemek için sunduğu ikinci burhan bilen/âlim bakımındandır. Buna göre insan farklı idrak türlerini idrak etmekle birlikte, sayı itibariyle kendisinin tek bir şey olduğundan herhangi bir şekilde şüphe duymaz. Eğer duyusalları idrak eden varlık ve akledilirleri idrak eden varlık bir birinden farklı olsaydı, insanın "ben" dediği cevherinin zâtı olan şey, duyusalları ve akledilirleri beraber idrak etmezdi. Nitekim filozof duyusalların ve akledilirlerin beraber idrak edildiklerinden yola çıkarak, onları idrak edenin aynı şey olduğunu savunur. Farklı iki şeyi idrak eden varlığın farklı zatlar

olması durumunda insanın benliğinin birlikten çıkarak düalist bir durumda olacağını belirtir. İdrak edenin düalist bir yapıda olması ise gerçekliğe aykırıdır. Bu düşünceleri ile Sadrâ, idrak eden bakımından bütün idraklerin müdrikinin nefis olduğunu ortaya koyarak, idrak sayesinde gerçekleşen bilginin öznesinin nefis olduğunu açıklar.⁶¹

Nefsin bütün idraklerin yegâne müdriki olduğu hakkında Sadrâ'nın ortaya koyduğu üçüncü burhan ise bilgi/ilim bakımından olup, nefsin cüzîlerin müdriki olması cihetindedir. Nefsin şahsiyete sahip olduğu konusunda kuşku olmadığını belirten filozof, nefsin yönetmekten ve tasarrufta bulunmaktan oluşan bir bağ/ilişki ile bedenle birlikte olduğuna dikkat çeker. Bu itibarla muayyen olan nefsin, küllî bedenın yöneticisi (müdebbir) olmadığı aşikârdır. Eğer muayyen olan nefis, küllî bedenın yöneticisi olsaydı; nefis küllî ayrık bir akıl olurdu. Nefsin muayyen olan bedenle ilişkisi, ancak sair bedenlerle ilişkisi gibi olur. Buna göre nefsin cüzî bir bedenın müdebbiri olduğu ortaya çıkmaktadır. Şahsın şahıs olması bakımından yönetilmesinin ise şahsî hüviyeti itibariyle, onun hakkındaki bilgiden sonra olması dışında imkânsızdır. Sadra'ya göre söz konusu bilgi, ancak onun şahsî suretinin nefsin nezdinde hazır bulunmasıyla gerçekleşir. Ona göre bu bilgilerin nefsin cüzîlerin müdriki olan bir yapıya sahip olmasını gerektirmesinin yanı sıra, nefis aynı zamanda küllîlerin de müdrikidir. Sonuç olarak insanda birçok hali olan bir hüviyetin olduğu ortaya çıkmakta olup,⁶² filozofa göre cüzî veya küllî olsun, bütün bilgilerin gerçek öznesi nefistir.

⁶⁰ Bu burhanı Molla Sadrâ ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarak muhtemel itirazlar ve onlara yönelik cevaplara yer verir. Bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:193-195.

⁶¹ Molla Sadrâ'nın ortaya koyduğu bu burhanın ayrıntıları, ona yönelik muhtemel itirazlar ve cevaplar için bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:195-196.

⁶² Özet şekilde yer verdiğimiz bu burhana ilişkin ayrıntılar için bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:196-200.

İnsanın idrakinin ve hareketinin yeti aracılığıyla gerçekleştiğinden hareketle, gerçekte idraklerin ve hareketlerin ilkelerinin çok sayıda olan yetiler olduğunu savunan bir görüşe yer veren Sadrâ, bu görüşü doğru bulmaz. Çünkü ona göre gerçekte idrak eden ve hareket ettiren insanın yetileri değil, insanın nefsidir. İdrak ve hareket sürecinde rolü olan nefsin yetiler ise aletler konumundadır. Bu bakımdan Sadrâ bir fiilin, o fiilin gerçekleşmesinde rolü olan alete/organa nispet edilmesinin mecaz anlamında olduğunu, ancak fiilin alete sahip olan şeye yani nefse nispet edilmesinin ise hakikat olduğu görüşündedir.⁶³ Bilgi elde etme sürecinde nefsin yetilerinin aracı durumunda olduğu görüşünde olan Sadrâ, bu bağlamda duyuşal idrak düzeyinde, suretlerin duyuşların aletlerinde ortaya çıktığı şeklindeki görüşün yaygın ve genel bir görüş olduğuna dikkat çekerek bu görüşü doğru kabul etmez. Ona göre nefsin muzhiriyeti/izhar ediciliği aracılığı ile suretlerin nefis nezdinde ortaya çıkması doğru olan görüştür.⁶⁴

Filozofa göre varlığı kendisi dışında başka bir şeyle olan tabiî suretler, görme, işitme ve diğer duyuşlar gibi şeyler, zâtları için mahsus ve makul değildir. Böyle olmadıkları için de onların kendi zâtlarını hissetmeleri söz konusu değildir. Yani görme yetisi kendisini hissetmediği gibi, işitme yetisi de kendisini işitmez. Sadrâ'nın düşüncesine göre nefis, görme yetisini, görmenin kendisiyle gerçekleştiği şeyi ve görmeyi birlikte idrak eder. Nefis aynı şekilde işitme yetisini, işitilen şeyi ve işitmeyi birlikte idrak eder. Söz konusu yetilerin kendilerini idrak

etmemeleri, onların kendi zâtları için mevcut olmamalarından ötürüdür.⁶⁵

5.2. Bilginin Nesnesi

Bilgi teorisini oluşturan unsurlardan biri de bilginin nesnesidir. Bunun için bilinen, malûm, nesne, obje, idrak edilen, müdrek gibi kavramlar kullanılır. İdrak dereceleri dikkate alındığında ise idrake konu olan nesne mahsus, hayalî, vehmî ve makûl olarak isimlendirilir. Sadrâ'nın bilgi teorisine göre bilgi konusu olan nesnenin filozofun varlık düşüncesi ile sıkı bir ilişkisi olduğunu anlıyoruz.

Sadrâ, *Esfar*'ın VI. cildinde Allah'ın bilgisi konusunu ele alırken, bu konuda faydalı olacağını belirttiği ön bilgilere ve usullere yer verir. Filozof burada biri hariçte diğeri idrak eden yetide olmak üzere eşyanın iki varlığa sahip olduğunu vurgular. Hariçteki varlıktan amaç, konum ve yönlelere sahip maddî cisimler âlemidir. Sadrâ, filozofların hariçteki eşyanın bir başka varlık modalitesine sahip olduğunu ispat etmeye çalıştıklarını belirtir. Mutlak madumu sübut hükmü ile niteledikten sonra bizim çoğunlukla hariçte madum olan şeyler hakkında varlıksal hükümler şeklinde yargıda bulunduğumuzu ve bir şeyin başka bir şey için sübutunun o şeyin varlığına dayandığını söylediklerini açıklar. Sadrâ'ya göre ise madum şeyler hariçte var değildir, ama başka bir varlık tarzına/modalitesine sahiptir. Söz konusu varlık için “bilgi/ilim” lafzı kullanılsın veya o varlık modalitesi sebebiyle bilen ve bilinen arasında gerçekleşen izafet kullanılsın, o varlık tarzı/modalitesi, bilgisel/ilmî bir varlıktır.⁶⁶

⁶³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:194.

⁶⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:389.

⁶⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:136-137.

⁶⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 4:133.

Sadrâ'ya göre varlık gibi, bilgi bazen hakiki bir şey için kullanılırken, bazen de masdarî nisbî intizâî bir anlam yani bilicilik/alimiyye için kullanılır. Bilen, bilinen ve diğer türevleri de ondan türetilir. Filozof, bilginin varlığın bir tarzı/modalitesi⁶⁷ olduğunu vurgulayarak “doğruyu istersen bilgi ve varlık aynı şeydir” ifadesiyle bu konudaki düşüncesini kesin bir şekilde ortaya koyar. Ancak varlığın yokluk ile karışması, maddî arazlar ve konumsal cisimler gibi kusurların ve eksiklerin varlıkla birlikte olmasından ötürü za'yıf olduğunda, cisimler ve onların arazlarının bir kısmının bir kısmından gizli kalması gibi, söz konusu varlık da algılayan yetilerden gizli kalır. Zira cisimlerin kendilerinde huzurî bir suretleri ve cemî bir varlıkları yoktur. Aynı şekilde cisimler kendisi dışında olan idrakî yetilerden de gizli kalır. Çünkü bir şeyin başka bir şey nezdinde hazır bulunmasını, o şeyin kendinde hazır bulunmasının bir uzantısı kabul eden Sadrâ'ya göre söz konusu cisimler ve onların halleri bilgisel bir varlığa sahip değildir. Bundan dolayı da, onlar için varlık ismi kullanılmakla birlikte, onlar için bilgi, bilinen ve onların mevzuları için de bil-en ismi kullanılmaz.⁶⁸

Sadrâ, varlık düşüncesinden yola çıkarak bilginin bir tür varlık yani varlığın bir modalitesi olduğunu, hatta varlıkla aynı şey olduğunu ortaya koyduktan sonra kendisi için “bilinen/malûm” adının kullandığı şeyin iki kısım olduğunu belirtir. Bilinen şeyin kısımlarından biri (a) bilinen şeyin kendisindeki varlığı olup, bilinen şeyin o varlığı ise onu idrak eden için olan varlığıdır. Bilinen şeyin aynı suretini, onun ilmî suretinin aynısı kabul

eden filozof, söz konusu ilmî surete bizzat malûm denildiğine dikkat çeker. Bilinen şeyin ikinci kısmının ise (b) kendindeki varlığı, onu idrak edendeki varlığından farklıdır. Yani onun aynı sureti, bilgiye konu olan onun ilmî suretinden başkadır. Bundan dolayı da o, bilaraz bilinen olarak değerlendirilir. Sadrâ'nın düşüncesine göre “bilgi, idrak eden nezdinde bir şeyden elde edilen suretten ibarettir” denildiği zaman kendisi aracılığıyla bilinen ile idrak eden yeti dışında olan gök, yer, ev, taş, at, insan, diğer maddî şeyler ve onların halleri gibi olan bir şey amaçlanır. “Bilgi, idrak eden için bir şeyin suretinin huzurundan ibarettir” denildiği zaman ise onunla başka şey değil, bilinen şeyin kendisi olan bilgi amaçlanır. Sadrâ'ya göre kendisi için “bilinen” adı kullanılan bu iki kısmın her birinde hakiki olarak bilinen ve bizzat ortaya çıkan şeyle, karanlıklara ve yokluklara karışmadan varlığı maddî ilintilerden soyutlanmış idrakî nursal varlık olan suret amaçlanır.⁶⁹

Sadrâ, idrake konu olan suretin hariçte var olup, nesnesinden soyutlanan suret olduğu konusunda seleflerinden farklı düşünür. O, varlık görüşünden hareketle sureti de haricî suret ve zihnî suret olmak üzere iki kısma ayırır. Bilgiye konu olan suretin Meşşâîlerin savunduğu hariçteki nesneden soyutlanan suret olmasının aksine, zihnî suret olduğunu savunur. Filozof, bu düşüncesi bağlamında nefşânî suret olarak değerlendirebileceğimiz bilinen suret ile hariçteki varlıkların sahip olduğu maddî suret arasında 8 yönden farkın olduğunu savunarak o farkları ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar.⁷⁰ Hariç

⁶⁷ اذ العلم ضرب من الوجود (Zira ilim varlığın bir tarzıdır/modalitesidir).

⁶⁸ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:133-134.

⁶⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:134.

⁷⁰ Sadrâ'nın ortaya koyduğu bu farkları, Fahreddin er-Râzî *el-Mebâhis*'te akfî suretin nefisteki hululü ile suretin maddede hululü arasındaki fark başlığı altında 5 tane olarak sıralar. Bk. Fahreddin er-Râzî,

suret ve nefsanî suret ayrımını destekleyecek şekilde eşyaların suretlerinin iki kısım olduğuna dikkat çekerek, onlardan birisinin varlığının madde, konum, mekân vb. özelliklerle gerçekleştiği maddî suret olduğunu belirtir. Sadrâ'ya göre maddî suret, maddî olan varlığından ötürü bilfiil mahsus olmadı gibi, bilfiil makûl de değildir. Diğer suret ise madde, konum, mekân vb. niteliklerden soyut olan surettir. Onun düşüncesine göre soyut suret, eğer tam şekilde soyut olursa, bilfiil makûl suret olur. Eksik şekilde soyut olursa bilfiil mütehayyel veya bilfiil mahsus olur.⁷¹ Bu bilgiler ışığında Sadrâ'nın düşüncesine göre idrake, yani bilmeye konu olan suretin maddî suret değil, soyut suret olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sadrâ, *Esrâru'l-Âyât* adlı eserinde bilgi ve idrakin kendisine taalluk ettiği suretin iki tür olduğunu açıklar. Bunlardan ilki yokluk, kuvve, ayrılma ve çokluğu kabul, yönler bakımından bir birinden uzaklaşma, ortadan kaybolma, perde, hazır bulunmama gibi özelliklerine sahip olan maddeyle iç içe olan maddî surettir. Maddî suret, bizzat değil, bitab' hariç idrak edilen, bilinen ve hissedilen olmaz. Çünkü madde, bilgisizliğin, ölümün ve karanlığın konusudur. Filozofa göre bilgi ve idrakin kendisine taalluk ettiği suretin ikinci türü olan suret ise maddeden ve maddenin eklentilerinden ayrı olan suret olup, bu suretin varlığı idrakî huzurî bir varlıktır. Çünkü tikel veya tümel, mahsus veya makûl olsun, bu ikinci türden olan suretin kendisindeki varlığı onu idrak edendeki varlığının

aynısıdır. Maddeden ayrı olan suret daima bilfiil idrak edildir. Maddî suret ise bilfiil idrak edilen değildir.⁷² Sadrâ'nın bilgi teorisine göre bilgi elde etme sürecinde maddî suretin rolü, bilgiye konu olan soyut suretin nefisten taşması için gerekli şartların gerçekleşmesinde hazırlayıcı olmaktan ibarettir.⁷³ Bu bağlamda filozofa göre bu iki suret arasındaki farklar şunlardır:

1. Sadrâ'ya göre maddî suretler renk, tat, koku, ses gibi farklı niteliklere sahiptir ve bu niteliklerin herhangi biri ortadan kalkmadan diğeri var olamaz. Ortak duyu bütün farklı nitelikleri idrak ederek, onları kendinde hazır bulundurabilir. Böylece maddede bizzat bulunan suret ve idrak edende olan sureti birbirinden ayırıp, ikisi arasındaki farkı açıklayan filozof, idrakî suretin farklı bir varlık modalitesine sahip olduğunu ortaya çıkarttığına dikkat çeker.⁷⁴

2. Maddî suretlerden büyük olanı küçük bir şeyde ortaya çıkmazken, nefsanî/idrakî suretlerde durumun farklı olduğunu belirten filozof buna gerekçe olarak nefis için konum, miktar vb. herhangi bir sınırlamanın olmamasını gösterir. Nitekim bizdeki nefsin bir şahıs olduğunu belirten Sadrâ, onun büyük bir miktarı idrak ettiğinde, o miktarı bir kısmıyla değil, bütün olarak idrak ettiğini açıklar. Bu durumu ise nefsin basit olmasına dayandırarak, nefis için bölünme veya kısımların olmadığını vurgular.⁷⁵

3. Sadrâ'nın düşüncesine göre konuma sahip bir nitelik, maddede güçlü bir niteliğin

el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye, 1:453-454.

⁷¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:248.

⁷² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Âyât ve Envâru'l-Beyyinât*, Ed. Seyyid Muhammed Hamaney, Thk. Muhammed Ali Câvidân- M. Rıza Ahmedî Burücerdî, (Tahran: İntişârâte Bunyâde Himeti İslamî Sadra, 1389), 192-193.

⁷³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:158.

⁷⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:237-238;

⁷⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:238; Râzî'nin bu konudaki görüşleri de Sadrâ'nın görüşleriyle benzerlik taşır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 1:453.

ortaya çıkması ile ortadan kalkarken, aksine nefsânî/ıdrakî suretlerden güçlü olan bir suretin ortaya çıkmasıyla zayıf olan ortadan kalkmaz. Filozof, özellikle tahayyül ve takakkülde durumun böyle olduğunu savunur. Nitekim akıl güçlüden sonra, zayıfı da idrak eder. Tahayyül ise küçük olanı büyük olandan sonra ve nakıs olanı şiddetli olandan sonra tahayyül eder.⁷⁶

4. Maddî niteliklere duyular ile işaret edildiğini, o niteliklerin bu âlemde herhangi bir yönde var olduklarını açıklayan Sadrâ'ya göre nefsânî/ıdrakî suretlerde durum böyle değildir. Filozof, ıdrakî suretler için işaret etmenin mümkün olmamasını, onların kategori anlamında konuma sahip olmamaları ve parçalarının olmaması ile açıklar.⁷⁷

5. Sadrâ'ya göre maddî bir suret birçok şahıs tarafından birçok idrak ile idrak edilebilir. Fakat nefsânî/ıdrakî suretlerin varlığı için bu durum geçersizdir. Filozof, idrakin hangi düzeyinde olursa olsun, birinin idrak ettiği nefsânî/ıdrakî sureti, başka birinin idrak edemeyeceğini savunur. Hariçteki suretlerin sıcak, soğuk vb. niteliklere sahip olduğuna dikkat çeken Sadrâ, ıdrakî suretlerin o niteliklere sahip olmadığını vurgular. Bu düşüncesini açıklamak için ateşi örnek veren Sadrâ, ateşin hariçteki sureti yakıcıyken; onun ıdrakî suretinin yakıcı olmadığını savunur. Ona göre akıl “ateş yakıcıdır” hükmünü verirken, nefsânî/ıdrakî ateş suretinin değil, hariçteki ateş suretinin yakıcı olduğunu amaçlar.⁷⁸

6. Hariçî suretin bulunduğu konumda ortadan kalkmasından sonra, yeni bir çaba

olmadan o suretin veya benzerinin geri getirilmesinin mümkün olmadığını açıklayan Sadrâ'ya göre nefsânî suretler için durum farklıdır. Zira nefsânî suretler ortaya çıktıktan sonra onları geri getirmek için yeni bir çaba göstermeye ihtiyaç yoktur.⁷⁹

7. Sadrâ'ya göre hariçî suretler varlık bakımından eksik olduğunda, onların yetkinleşmesi ancak yabancı bir fâil veya ayrı olan farklı bir sebeple gerçekleşir. Filozof, kendi miktarına ulaşınca beslenme ve büyüme için toprak ve su gibi başka sebeplere ihtiyaç duyan ağacın durumunu buna örnek verir. Sadrâ, nefsânî/ıdrakî suretlerin ise başlangıçta yetkin olmasalar da, kendi durumlarına uygun yetkinliğe ulaşmak için kendi kendilerine yeterli olduklarını ve onların kendi zâtlarından ayrı olan yetkinleştirici bir şeye ihtiyaç duymadıklarını vurgular.⁸⁰

8. Sadrâ, hariçî suretlerin kavramlarının ve anlamlarının karşıtlarının onlar hakkında doğrulanmasının mümkün olmadığı görüşündedir. Hariçteki ateşin üzerine ateş olmamanın doğrulanamayacağını örnek veren filozofa göre nefsânî/ıdrakî suretler ise farklıdır. Mesela nefsânî olan ateş, yapay yaygın yüklem ile yüklem yapılamayacağı gibi, nefiste var olan cisim de hariçteki cisim gibi değildir. Renkler, sesler, tatlar ve kokular gibi duyu-sal niteliklerin hepsi, zafî yüklem ile kendilerine yüklem olurlar. Filozofa göre duyu-sal nitelikler yapay yüklem ile kendilerinden selb edilirler. Sadrâ, bu düşüncesini daha anlaşılır kılmak için nefsânî hayvanın hariçteki hayvan gibi hayvan olmadığına dikkat çeker. Hariçteki ve nefisteki bu varlıkların arasındaki farkı, bir sır olarak kabul eder. Bu sırı ise

⁷⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:238-239.

⁷⁷ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:239.

⁷⁸ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:239.

⁷⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:239.

⁸⁰ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:239-240; Sadi Yılmaz, *Molla Sadra Felsefesinde İdrak*, 103-105.

maddî karşıtlıklarından arınmış suretsel varlık modalitesinin; daha değerli ve daha yüksek bir yönden varlık olması şeklinde açıklar.⁸¹

5.3. Bilen-Bilinen İlişkisi

Sadrâ'nın sureti maddî ve soyut olmak üzere ikiye ayırması onun bilgi teorisinin özgün yönlerinden biridir. Çünkü Meşşâî görüşe göre idrak sürecinde suret, idrak yetileri aracılığı ile haricî nesnesinden soyutlanarak alınır. İdrak derecelerine göre bu soyutlama farklılık gösterir. Meşşâîlere göre idrak sürecinde haricîteki nesnelerden suretler soyutlanarak alınır ve suret-nefis ilişkisinin hal-mahal ilişkisi türündendir. Ancak Sadrâ'ya göre kalbi Allah'ın nuru ile aydınlanan ve melekûtilerin ilimlerinden bir şey tadan kimsenin, kendisinin benimsediği görüşü benimseyeceğini belirten Sadrâ'ya göre nefsin hissî ve hayalî idrak edilenlerine kıyası mubdi' fâile benzer. Filozofa göre bu görüş sayesinde nefsin idrak edilenlerin mahalli olmasına dayanan zihnî varlığa ilişkin ortaya çıkan problemlerin çoğu giderilir.⁸² Burada Sadrâ'nın idrak edilenler şeklinde ifade ettiklerinin, idrak edilen yani bilgiye konu olan suretler olduğu açıktır. Nitekim filozof, idrakî suretlerin nefis ile kıyamının hulûl ile olmayıp, hulûl dışında bir tarzda gerçekleştiğini vurgular. Sadrâ, nefis ile kâim olan şeyin nefis için hâsıl olan şeyden farklı olduğuna

ilişkin açıklama yapmaya ihtiyaç olmadığı gibi, bundan bir sakıncanın da gerekmediğini savunur. Filozofa göre zâhirî ve bâtunî mahsusatlar nefis ile kâim olmaktadır.⁸³ Sadrâ, iç idrakleri ele aldığı bağlamda da idrakî suretlerin hulûl ve intiba' dışında bir kıyam tarzıyla nefis ile kâim olduklarına dikkat çeker.⁸⁴ *Şevahidu'r-Rubûbiyye* isimli risalesinde de bu görüşünü destekleyecek şekilde, zihnî varlık bağlamında hayalî suretlerin nefis ile kıyamının, nefsin onlara kâbil olması için hulûl bakımından olmadığına dikkat çekerek, aksine nefsin o suretlerin fâili olması için sudûr bakımından olduğunu vurgular.⁸⁵ Filozof idrakin, idrak edilen şeyin suretinin idrak eden nezdindeki intibai ile gerçekleştiği şeklindeki görüşü reddettiği bağlamda da idrakin, idrak eden vasıtası ile idrak edilen şeyin suretinin kıyamıyla gerçekleştiğini tekrarlar.⁸⁶ İdrak nesnesi olarak değerlendirebileceğimiz idrakî suretsel varlığın da, varlığın başka bir modalitesi olduğunu savunur.⁸⁷ Bu çerçevede bir şeyin idrakinin, idrak eden için o şeyin varlığı olduğunu belirten Sadrâ, bir şeyin başka bir şey için olan varlığının ise ancak o iki şey arasındaki zatî ilişki olduğunu belirtir. Söz konusu zatî ilişkinin ise illiyet ve maluliyetten başka bir şey olmadığını dikkat çeker. Bu görüşlerden hareketle idrak edilen suretin, idrak eden zâta nisbetinin, hulûl ve intiba' nisbeti değil, mec'ûlün

⁸¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:240.

⁸² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 1:281.

⁸³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 1:282; İdrak edilen suretlerin nefse nisbetinin kıyam-ı sudûr mi yoksa kıyam-ı hulûl olduğuna ilişkin tartışmalar ve konuya ilişkin Sadrâ'nın görüşleri için bk. ÇulamHüseyn İbrahimî Dinânî, *Kavâid-i Küllîyi Felsefi der Felsefe-i İslâmî*, (Tahran: Pejuhiş-i Ulumi İnsanî ve Mutalaât-i Ferhengî, 1389), 2: 641-645; Ahmed Asgerî, *Nezeriye-i İdrak der Felsefe-i Molla Sadrâ ve Câygâh-i Kıyâm-i Sudûrî, Mecelle-i Nâme-i Müfîd* 59 (1386), 137-158.

⁸⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:184.

⁸⁵ Molla Sadrâ, *Risaletün fi Şevâhidi'r-Rubûbiyye*, içinde *Mecmuâe Resâili Felsefi*, thk. Nâcî İsfahânî, Ed. Muhammed Hamaney, (Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmiyi Sadrâ 1389), 1:364.

⁸⁶ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:202.

⁸⁷ Molla Sadra, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:238.

câ'ile olan nisbeti gibi olduğunu özellikler vurgular.⁸⁸

Sadrâ'ya göre müteassıl türlerden olan akli suretlere kıyasla nefsin durumu, ibda' âleminde vâki olan nursal akli zâtlarla hâsıl olan işrakî izafetten ibarettir. Nefsin akli suretlere olan nisbetini, Platon'un ideaları ilkesine dayandırdığı anlaşılan filozof, akli zâtlar olan ideaların zâtları ile kâim olup, nefisleriyle müteşehhis olduğunu belirtir. Ancak nefsin kesif cisimlere taalluk etmesi vasıtasıyla bu âlemdeki bitkinliği ve idrakinin zayıflığından dolayı, nefsin ideaları tam olarak müşahade etmesinin ve tam olarak onlara taalluk etmesinin mümkün olmadığını savunur. Filozofa göre bu durumda nefsin ideaları müşahadesi zayıf ve onları mülâhazası eksik olur.⁸⁹ Sadrâ'nın ele aldığı diğer bir konu bilgi konusu olan suretin kendindeki varlığı ile bilen özne nezdindeki varlığıdır. Filozofa göre mahsus olması bakımından mahsusun, yani hissedilen cevher nezdinde temessül eden hissî suretten ibaret olan bizzat mahsusun kendindeki varlığı ile hisseden ve mahsusiyeti için olan varlığı, herhangi bir yönden ihtilaf olmaksızın aynı şeydir. Makûlün makûl olması bakımından, yani gerçekte ve bizzat makûl olması itibarıyla kendindeki varlığı ile akleden ve makûliyeti için olan varlığı herhangi bir yönden ihtilaf olmaksızın, aynı şeydir.⁹⁰ Sadrâ'nın bu düşüncesi ile idrake, yani bilgiye konu olan nesnenin kendindeki varlığı ile bilen özne nezdindeki varlığı arasında bir ittiḥad/birliği savunduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece idrak bağlamında suret görüşünün tutarlılığını gözettiği şeklinde

değerlendirilebilir. Sadrâ'nın bu düşüncesi- nin onun felsefesinin özgün yönlerinden biri olan ittiḥad görüşünün etkisinde şekillendiği söylenebilir. Bu çerçevede filozofun idrak teorisi bakımından gerekli ölçüde, onun ittiḥad düşüncesini ortaya koyacağız.

5.4. Bilgi Sürecinde Özne-Nesne Birliği

Molla Sadrâ'nın bilgi teorisinin özgün yönlerinden birinin bilen öznenin ve bilinen nesnenin ittiḥadı/birliği düşüncesi olduğu söylenebilir. Söz konusu ittiḥad düşüncesi felsefî bir problem olarak epistemolojik yönüyle Sadrâ'dan önce başka düşünürler tarafından da incelenmiştir. Müttekaddiminden Porfiryus ve onun Meşşâi takipçileri tarafından savunulan akleden öznenin ve akledilen nesnenin birliği görüşünü canlandırdığına dikkat çeken⁹¹ Sadrâ'nın özellikle İbn Sînâ ve Râzî'nin görüşlerine yer vererek konuyu ele almasından ötürü bu iki düşünürün söz konusu ittiḥad hakkındaki görüşlerine değineceğiz.

İbn Sînâ bilen özne ve bilinen nesnenin birliği meselesini birçok eserinde ele alır. Filozof, *eş-Şifâ*'nın nefis bölümünde nefsin kendi zâtını tasavvurunun nefsi akleden özne, akledilen nesne ve akla dönüştürdüğünü savunarak bu bakımdan birlik düşüncesini savunur. Ancak nefsin zâtı dışındaki suretleri tasavvur etmesinde ise birlik görüşünün doğru olmadığını açıklayarak, nefsin zâtının makullere dönüşmesini imkânsız olarak görür.⁹² Yani İbn Sînâ makullerin

⁸⁸ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:218.

⁸⁹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 1:282-283.

⁹⁰ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 4:136.

⁹¹ Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyâte Şifâ*, Thk. Necefkulî Habibi, Ed. Muhammed Hamaney, (Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmiye Sadrâ,1382), 1:576. Molla Sadra, *Risaletün fî Şevâhidi't-Rubûbiyye*, 364.

⁹² İbn Sînâ nefsin kendisini idraki bağlamında ittiḥad savunurken, bunun dışındaki durumlar için ittiḥada karşı çıkar. Bk.İbn Sînâ, *en-Nefis Min Kitabi's-Şifâ*, 305-307.

akledilmesinde nefislerimizde akleden öznenin, akledilen nesnenin ve aklın aynı şey olmadığına dikkat çekerek, birlik görüşüne karşı çıkar.⁹³ Filozof, akledenin ve makûlün birliğine karşı çıkan bu tavrını *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta da sürdürür. Yani o, akli bir cevherin, makûl bir sureti aklettiği durumda, o makûl surete dönüştüğünü savunan düşünceye karşı çıkar. İbn Sînâ, akleden ve akledilenin birliği görüşünü savunanların nâtık nefsin bir şeyi aklettiği durumda, ancak o aklettiği şeyi faal akıl ile ittisal ederek aklettiği şeklindeki görüşlerinin doğru olduğuna dikkat çeker. İbn Sînâ, akleden ve akledilenin birliği görüşünü ayrıntılı olarak ele alıp reddettiği bağlamda Meşşâîlerin çok övdüğü Porfiryus'un akleden ve akledilenin birliği görüşü hakkında bir kitap yazdığına değinir. Söz konusu birlik düşüncesini savunanların ve Porfiryus'un konuyu anlamadığına dikkat çeker.⁹⁴ Ancak İbn Sînâ akleden ve akledilenin birliğine karşı çıkan tavrını *el-Mebde ve'l-Meâd* adlı eserinde değiştirir. İbn Sînâ bu eserinde zorunlu varlığın ve maddede bulunmayan her suretin zât olarak akleden ve makûl olduğunu bir başlık altında inceleyerek, bu bağlamda akleden, akledilen ve aklın aynı şey olduğunu açıklar.⁹⁵ İbn Sînâ'nın bu tavır değişikliğine Râzî de *el-Mebâhis*'te değinir.⁹⁶ Ancak genel olarak ifade etmek gerekirse, İbn Sînâ'nın ittihad düşüncesini reddettiği söylenebilir. Her ne kadar İbn Sînâ bu mesele hakkında *el-Mebde ve'l-Meâd* eserinde diğer eserlerindeki görüşünden farklı bir görüş ortaya koysa da onun ana eserlerinde akleden ve akledilenin birliği görüşüne

karşı çıktığını söylenebilir. Onun bu birlik görüşünü reddetmesinin onun varlık düşüncesinin bir sonucu olduğunu anlıyoruz.⁹⁷

Akleden ve akledilen birliği görüşünü farklı yönleriyle inceleyen düşünürlerden biri de Fahreddin Râzî'dir. O, söz konusu birlik düşüncesini *el-Mebâhis*'i-Meşrikiyye ve *el-Mulahhas* adlı eserlerinde inceler. Bu görüşü savunanlara göre akletme durumunda akleden ile akledilen şeyin birliği gerçekleşir. Râzî ise bu görüşü şöyle çürütmeye çalışır: Bir şeyi akleden kimse, eğer o şey ile bir olursa, başka bir şeyi akletip onunla bir olduğunda, onun hakikati ikinci akledilenin hakikati olur. Bu durumda ilk akledileni akletmemesi gerekir. Şayet ilk akledileni aklederse, bir şeyin iki farklı hakikate sahip olması gerekecektir. Oysa böyle olması imkânsızdır. Râzî, ikinci şeyin akledilmesi durumunda ilk akledilen şeyin akledilmesinin devam edemeyeceğinin gerekliliğini savunarak, birlik görüşüne karşı çıkar.⁹⁸

Sadrâ başta *Esfaru'l-Erbaâ* olmak üzere birçok eserinde bilen ve bilinenin birliği görüşlerini ortaya koyar. Filozof, *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Ma'kûl* adlı eserini ise bütünüyle söz konusu birlik görüşünü incelemeye ayırır. İttihadı reddeden Râzî gibi Sadrâ'nın da İbn Sînâ'nın görüşleri üzerinden konuyu ele aldığını söylenebilir. Ancak o, İbn Sînâ ve Râzî'nin aksine idrakin bütün düzeylerinde bilen öznenin ve bilinen nesnenin birliğini savunur. Filozof, *Mefâtihi'l-Gayb* adlı eserinde ise İbn Sînâ'nın akledenin ve akledilenin birliği görüşünü reddettiğini, daha sonra

⁹³ İbn Sînâ, *en-Nefis Min Kitabi's-Şifâ*, 307.

⁹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Thk. Mojtaba Zarei, (Kum: Muesse-i Bustâne Kitâb, 1392), 324-327.

⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, Nşr. Abdullah Nurânî, (Tahran: Müesses-i Mutalât-i İslâmî, 1363), 6-10.

⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*'i-Meşrikiyye, 1:448.

⁹⁷ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, 153.

⁹⁸ Râzî *Mebâhis*'te ittihadı reddettikten sonra İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd* eseri dışında ittihad görüşünü ısrarla reddettiğini belirtir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*'i-Meşrikiyye, 1:447-449.

bu görüşün güçlü olduğunu fark ederek, tavrını değiştirerek, o görüşü mümkün olarak değerlendirdiğine dikkat çeker.⁹⁹

Sadrâ, *Esfar*'ın 3. cildinde akleden ve akledilenin birliği görüşünü farklı yönleriyle ayrıntılı olarak inceler. İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ve *eş-Şifâ* eserlerinde akleden ve akledilenin birliği görüşünü reddetmek için ortaya koyduğu açıklamalara¹⁰⁰ yer veren Sadrâ, genel olarak iki şey arasında birliğin ve özel olarak akleden ve akledilen arasında birliğin reddi hakkında İbn Sînâ'nın görüşlerinin çürütülmesine geçmeden önce iki şeyin bilinmesi gerektiğine dikkat çeker. Bunlardan ilki, (a) her şeydeki varlığın var oluşta asıl olduğu, varlığın o şeyin şahsiyetinin ilkesi ve mahiyetinin menşei olduğudur. Varlık; güçlenen, zayıflayan yetkinleşen ve azalan şeyken, şahıs olduğu gibidir. Filozofa göre insan suretinin bir cenin hatta bir sperm olarak oluşumunun başlangıcından, gayesi olan akleden ve makûl olmasına kadar üzerinden birçok merhalenin geçtiği, varlığının türünün ve şahsiyetinin bekâsıyla beraber birçok neşetin üstünden geçtiğini açıklar.¹⁰¹

Sadrâ'ya göre bilinmesi gereken (b) ikinci¹⁰² şey ise birliğin üç yönden tasavvur edildiğidir. İlk yönden birlik, bir varlığa dönüşmek üzere iki ayrı şeyin varlığının birliğidir. Sadrâ, bu yönden birliğin, birlik görüşünü reddetmek için İbn Sînâ'nın belirttiği delillerden olduğuna dikkat çekerek bu birliğin imkânsız olduğu hakkında şüphe olmadığını belirtir. İkinci yönden birlik ise bir mahiyetin ve bir anlamın evvelî zâtî haml ile kendisinden farklı olan başka bir mahiyet ve kendisinden farklı olan başka anlam olmasıdır. Bunun da imkânsız olduğunu açıklayan Sadrâ, birbirinden farklı olan kavramların bir kavrama dönüşmesinin ve zorunlu olarak bir kavram bakımından bazısının bazısına dönüşmesinin mümkün olmadığını savunur. Filozofa göre her anlam, bir başka anlamdan farklıdır. Mesela akleden kavramının, makûl kavramının aynısı olması imkânsızdır. Her ne kadar Sadrâ, akleden ve makûl kavramlarının kavramsal olarak aynı olmadığını savunsa da, ona göre basit olan bir varlığın, bir varlık olmak üzere akleden olmayı ve makûl olmayı doğrulaması mümkündür. Burada varlık için birlik söz konusu iken, anlamlar için farklılık söz konusudur. Ancak bu farklılığın

⁹⁹ Molla Sadrâ, *Mefâtihu'l-Gayb*, Es. Muhammed Hamaney-Thk. Najafquli Habibi, (Tahran: İntişârât-i Bunyad-i Hikmet-i İslami Sadrâ, 1382), 2:941. Âkıl-makûl birliğine ilişkin İbn Sînâ'nın olumlu yaklaşımı konusunda Molla Sadrâ'nın filozofun *el-Mebde'* ve *'l-Me'âd* eserindeki ifadelerini dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-Me'âd*, 6-10.

¹⁰⁰ Sadrâ'nın yer verdiği İbn Sînâ'nın ilgili ifadeleri için bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* 324; İbn Sînâ, *en-Nefis Min Kitabi's-Şifâ*, 305; Sadrâ'nın İbn Sînâ'nın ilgili eserlerinden yaptığı alıntılar ayrıntılı değerlendirmesi için bk. Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ* 3:254-264; Molla Sadrâ, *Risaletün fi İttihâdi'l-Âkıl ve'l-Makûl*, Tsh. Thk. Boyuk Alizadeh, (Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1387), 42-65; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, 152-158.

¹⁰¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:256; Sadrâ Esfâr'da geçen bu ifadelerine *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Makûl* risalesinde "varlığın şiddet ve zayıflığın her mertebesinde önceki mertebede olmayan zâtî sıfatlara ve niteliklere sahip olması" ifadesini ekler. Bk. Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Makûl*, 47.

¹⁰² Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Makûl* eserinde bilinmesi gereken ikinci şeyin "hareketin ve dönüşümün nitekte ve nicelikte mümkün olması gibi, bir tür taalluk ile maddeye taalluk eden suretsel cevherde de mümkün olması" olduğunu açıklar. *Esfar*'da ikinci ilke altında yer verdiği ifadeler *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Makûl* eserinde iki ilkenin sonucu olarak yer verir. Bu bağlamda Sadrâ'nın konuya ilişkin görüşlerinde bir tutarlık olsa da açıklamalarındaki farklılık dikkat çeker. Bk. Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkıl ve'l-Makûl*, 47.

varlıksal yönlerin çokluğunu gerektiren bir farklılık olmadığı açıktır.¹⁰³

Üçüncü yönden birlik ise aklî anlamın ve küllî mahiyetin ilkin kendisi için doğru olmadığı halde, ittisal niteliği üzere devam eden şahsî hüviyetinde meydana gelen yetkinleşmeden ve varlığında meydana gelen güçlenmeden ötürü varlıktaki birliğidir. Sadrâ, bu yönden ittihadın imkânsız olmayıp, gerçek olduğunu vurgular. Cansız, bitki ve hayvanda dağılmış olarak bulunan makûl anlamların bütünüünün bir insanda toplu olarak bulunmasını buna örnek verir.¹⁰⁴ Filozof, çok olan o anlamların insanda bulunmasının bir yetiden dolayı değil, yetilerinin çokluğundan dolayı olduğunu ileri süren görüşü reddeder. Söz konusu anlamların insanda bulunmasının yetileri içine alan, bir olan zâtının suretinden ötürü olduğunu savunur. İnsanın idrak ve hareket yetilerinin bütünüünün basit bir ilkeden bedeninin maddesine ve organların konumlarına taşıdığını savunan Sadrâ, o basit ilkenin ise insanın nefsi ve hakiki zâtı olduğuna dikkat çeker. İnsanın yetilerinin bütünü, asıl olan nefsin dallarıdır. Buna göre nefis bütün idraklerin ve bütün eylemlerin öznesidir.¹⁰⁵ Sadrâ'nın birlik görüşünün doğru anlaşılması, filozofun birbirinden farklı olan iki varlığın, iki şeyin, iki kavramın ve iki mahiyetin bir olması anlamında birliğini savunmadığının bilinmesine bağlıdır. İbn Sînâ ve başka düşünürlerin birlik görüşü hakkındaki düşüncelerindeki problem de budur. Ancak akleden ve makul arasındaki birlik birbirinden ayrı olan iki şeyin bir olması kabilinden bir birlik değildir.¹⁰⁶

Sadrâ'nın ifadeleri dikkate alındığında, onun birliği tek bir varlığın asıl hüviyetini kaybetmeden birçok anlamı kapsayacağı anlamda savunduğu söylenebilir. Ona göre varlıksal nitelikler olması bakımından anlamların çok olması, bir varlığın asıl birliğini kaybetmesine sebep olup, onun farklı özelliklere sahip olmasına neden olmaz. Aksine içine aldığı anlamların ve kavramların yoğunluğu sebebiyle daha yüksek bir varlıksal hali meydana getiren bir birlik ile sonuçlanır. Burada Sadrâ için temel problemin, bir varlığın hüviyet ve birliğini korurken, akılsal varlığın anlamlarının ve hallerinin çokluğunu kapsama imkânını ortaya koymak olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Sadrâ, basit bir tarzda bütüne, ona yüksek bir varlıksal mertebeyi sağlayan madde, bitki ve hayvana ait varlık hallerini kapsayan insanı örnek verir. Çok sayıda kavramın anlam bakımından bir varlıkta bulunmasını mümkün gören Sadrâ'ya göre “hayvan” ve “nâtık” kavramları birinin diğerinden ayrılması mümkün olan birbirinden farklı iki anlamdır. Ancak bununla birlikte o ikisi, insanda tek bir varlık olarak bulunur. Yani herhangi bir ikilik söz konusu olmaz.¹⁰⁷ Sadrâ, İbn Sînâ'nın birlik görüşünü reddettiği bağlamda, iki şeyin birleştiği zaman onların önceki varlıklarının ortadan kalkarak, yeni bir varlığa dönüştükleri iddiasının anlamlar için geçersiz olduğunu, çünkü çok olan anlamlar için dönüşümün söz konusu olmayıp, tek bir varlığın olduğunu ortaya koyar.¹⁰⁸

Sadrâ, eş-Şevâhid adlı eserinde de bilen ve bilinin birliği görüşünü özet bir şekilde ortaya koyar. Filozof, mahsusun bilkuvve

¹⁰³ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:56-257; Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkal ve'l-Makûl*, 47-48.

¹⁰⁴ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:257; Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkal ve'l-Makûl*, 48.

¹⁰⁵ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:257; Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkal ve'l-Makûl*, 48-49.

¹⁰⁶ Seyyid Muhammed Hamaney, *Hikmet-i Müteâliye ve Molla Sadra*, (Tahran: İntişârât-e Bünyâd-e Hikmet-e İslâmiyye Sadra, 1383), 119-120.

¹⁰⁷ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 3:258; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, 155.

¹⁰⁸ Molla Sadrâ, *İttihâdu'l-Âkal ve'l-Makûl*, 50; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, 155.

ve bilfiil olmak üzere ikiye ayrılması bağlamında, bilfiil mahsusun hissedene cevher ile varlıkta bir olduğunu savunur. Yani duyusal idrakte idrake edilen nesne, idrakten önce bilkuvve ve idrakten sonra bilfiil durumdadır. İşte duyusal nesne, bilfiil olarak idrak edildiğinde kendisini idrak eden özne olan nefis ile varlık bakımından bir olur. İdrakin en alt düzeyi olan duyusal idrakte, özne-nesne birliğini savunan Sadrâ, kendisinden önce yapılan duyusal idrak tanımlarını reddederek, özgün tanımını ortaya koyarak birlik görüşünü temellendirir. Filozof, duyusal idrakın, duyusal suretin maddesinden soyutlanması veya maddede bulunan duyusal surete yönelik olan duyusal yetinin hareketi olmadığına vurgular. Sadrâ'ya göre duyusal idrak, kendisi ile idrakın gerçekleştiği nursal bir suretin vâhibden taşması ile gerçekleşir. Bu durumda söz konusu suretin bilfiil hissedene ve bilfiil mahsus olduğunu savunur. Ancak söz konusu taşmadan önce ise sadece bilkuvve hissedene ve bilkuvve mahsusun olduğunu belirtir. Akletme yetisi ve onun bilfiil olması için de aynı durumun geçerli olduğunu savunan filozofa göre her idrak türü, idrak eden ve idrak edilen şey arasındaki birlik ile gerçekleşir. Buna göre bütün şeyleri idrak eden akıl, o şeylerin bütünüdür.¹⁰⁹ Sadrâ için birlik duyusal ve akli idrak olmak üzere tahayyülî ve vehmî gibi idrakın bütün mertebeleri için geçerlidir. Filozof, kendisi ile yetkinliğin gerçekleştiği şeyin ve yetkinliğin aynı şey olduğundan hareketle birlik düşüncesini farklı bir

açıdan açıklamaya çalışır. Duyusal idrak eden şeyin, hissettiği şeyle aynı olduğunu ve akleden şeyin onun için makûl olan şeyle aynı olduğunu savunur. Benzer şekilde beslenenin de bilkuvve besin olmaksızın, bilfiil besin ile aynı şey olduğunu vurgular.¹¹⁰

Sadrâ'nın özgün bir şekilde ortaya koyduğu bilen ve bilinenin birliği düşüncesinin doğru anlaşılması için şu noktalara dikkat edilmelidir: (a) Sadrâ'nın ittihad ile amacı mahiyette değil, varlıkta ittihaddır. (b) Varlıksal ittihadın çeşitleri vardır. Sadece soyut varlığın kendisine ilişkin bilgisi konusunda akleden ve akledilenin birliğini kabul eden İbn Sînâ, akleden ve akledilenin ittihadını, cevher ve arazın ittihadı türünden görür. Ancak Sadrâ, akleden ve makûl ittihadını, madde ve suretin terkibi gibi görür. Sadrâ'ya göre madde ve suretin terkibi eklenti şeklinde değil, ittihadî bir terkiptir. (c) Husûlî bilgide bizzat bilinen ve bilaraz bilinen söz konusudur. Bilaraz bilinen, nesnenin hariçteki varlığıdır. Bizzat bilinen ise zihinsel idrakî suretten ibarettir. İşte akleden ve makulün ittihadından amaç, akledenin bilaraz bilinen ile değil, bizzat bilinen olan zihinsel idrakî suret ile ittihadıdır.¹¹¹ (d) İttihad sadece akli idrak için değil, bütün idrak türleri için geçerlidir.¹¹² (e) Nefis, birçok mertebeye ve teşkiye sahip bir hakikat olup, her bir mertebesi bir yeti olarak adlandırılır. (f) İttihadı reddedenler ve savunanlar arasındaki tartışma konusu zihnin kendisi dışındaki şeylere ilişkin bilgisidir. Yani tartışma

¹⁰⁹ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, Tsh. Celâleddin el-Âştîyânî, (Meşhed: Matbaatü Camiati Meşhed, 1981), 242-244.

¹¹⁰ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 8:81; Molla Sadrâ, "Risaletün fi Şevâhidü'r-Rubûbiyye". İçinde *Mecmuâe Resâili Felsefi*, Thk. Nâci İsfahânî, Ed. Muhammed Hamaney, (Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmiyi Sadrâ 1389), 420.

¹¹¹ Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 6:134; Rıza Kaydhorde, "Marifetşinâsiyi Molla Sadrâ", içinde *Molla Sadrâ Be Rivâyete Mâ*, (Tahran: Sazmâne Tebliğâte İslâmî, 1386), 70-71.

¹¹² Molla Sadrâ, *Esfaru'l-Erbaâ*, 4:146, 197.

husûlî bilgi hakkındadır. İki taraf da huzurî bilgiye ilişkin aynı görüştedir.¹¹³

Sonuç

Molla Sadrâ'nın bilgi teorisinin onun varlık teorisinin etkisiyle şekillendiği söylenebilir. Çünkü o, varlık düşüncesinde aynı bir varlık alanı olarak kabul ettiği zihnî varlık düşüncesinden hareketle bilgiyi varlığın bir modalitesi kabul eder. Bu çerçevede onun suret konusunda haricî ve nefsanî suret ayrımı düşüncelerinin zihnî varlık düşüncesiyle şekillendiği açıktır. Filozof, bilginin öznesi olan nefsin ise cismânî hudûsa ve ruhânî bekâya sahip olduğu düşüncesindedir. Sadrâ'nın felsefî sisteminin özgün ilkerlerinden biri olan cevherî hareket onun bilgi teorisinde de önemlidir. Çünkü ona göre nefis cevherî hareketi sürecinde bilgi elde ederek, bilgi sayesinde yetkinlik kazanmaktadır. Bilgi taksimi konusunda birçok farklı tak-sime yer veren Sadrâ'nın bilgi teorisinde en önemli taksimin huzûrî-husûlî bilgi taksimi olduğu söylenebilir. Filozof, her ne kadar

bilgiye ilişkin bu taksimi ortaya koysa da, son kertede onun husulî bilgiyi huzûrî bilgiye indirgediği anlaşılmaktadır. Sadrâ'nın husulî bilgiyi huzûrî bilgiye indirgememesinin onun bilen öznenin ve bilinen nesnenin birliği olarak bilinen itihâd düşüncesiyle ilişkili olduğu açıktır. Çünkü ona göre nefsin kendisi aracılığıyla bilgi elde ettiği suret, hariçten elde edilen bir suret olmayıp, bizzat nefis tarafından var edilen bir surettir. Bu bağlamda ondan önceki filozofların bilgi teorileriyle kıyaslandığında onun bilgi sürecinde nefse fazlasıyla aktif bir rol verdiği açıktır. Bilgiye konu olan suretin nefis tarafından var edilmesinden dolayı da her bilgi düzeyinde bilen özne ve bilinen nesne birliği gerçekleşmektedir. Onun husulî bilgiyi huzûrî bilgiye indirgememesinin bu bağlamda daha iyi anlaşılabilirdiği söylenebilir. Duyusal, hayalî, vehmî ve aklî bilgi düzeyleri arasında bir hiyerarşi olduğunu savunan filozofa göre insanın ulaşabileceği nihaî yetkinlik ancak aklî bilgi sayesinde gerçekleşebilir.

Kaynakça

- Acar, Rahim. "Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992.
- Asgerî, Ahmed. Nezeriye-i İdrak der Felsefe-i Molla Sadrâ ve Câygâh-i Kıyâm-i Sudûrî, *Mecelle-i Nâme-i Müfîd* 59/1386.
- Dinânî, ĞulamHüseyn İbrahimî. *Kavâid-i Küllîyi Felsefî der Felsefe-i İslâmî*, Tahrân: Pejuhiş-i Ulumi İnsanî ve Mutalâât-i Ferhengî, 1389.
- el-Bağdâdî, Ebu'l-Berekât. *el-Kitabu'l-Mu'teber fî'l-Hikmeti*, İsfahan: Menşûrâtü Câmîati 1358.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi el-İlâhiyyât ve'l-Tabîiyyât*, Thk.
- M. el-Mu'tasım Billah el Bağdâdî, Kum: Menşûrâtü Zevî'l-Kurbâ, 1429.
- Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, Thk. Alber Nasr, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Hamaney, Seyyid Muhammed. *Hikmet-i Mûteâliye ve Molla Sadra*, Tahrân: İntişârât-e Bünyâd-e Hikmet-e İslâmiyi Sadra, 1383.
- Hanoğlu, İsmail. "Fahreddin er-Râzî'nin Kitabu'l-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

¹¹³ Rıza Kaydhorde, "Marifetşinâsiyi Molla Sadra". İçinde *Molla Sadra Be Rivayete Mâ*, Ed. Rıza Ekberî, (Tahrân: Sazmâne Tebliğâte İslâmî, 1386), 71.

- Hanoğlu, İsmail. *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve t-Tenbihât*, Thk. Mojtaba Zarei, Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1392.
- İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, Nşr. Abdullah Nurânî, Tahran: Müessese-i Mutalaât-i İslâmî, 1363.
- İbn Sînâ, *en-Nefis min Kitabi's-Şifâ*, Thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî, Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1397.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak*, Çeviren Nurullah Koltaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kaydhorde, Rıza. "Marifetşinâsiyi Molla Sadra". İçinde *Molla Sadra Be Rivayete Mâ*, Editör: Rıza Ekberî, Tahran: Sazmâne Tebliğâte İslâmî, 1386.
- Khosropanah, Abdolhossein-Panahi Azad, Hasan. *Nizâme Marifetşinâsiyi Sadrâyî*, Tahran: Sâzmâne İntişârâte Pejuhişgâhe Ferhengü Endîşe-e İslâmî, 1388.
- Lezzik, Kemal İsmail. *Merâtibu'l-Ma'rife ve Heremu'l-Vucûd 'İnde Molla Sadra*, 223.
- Molla Sadrâ, "Risaletü't-tasavvur ve't-Tasdîk", içinde *Mecmuatü Resâili Felsefiyye Li Sadreddin Muhammed eş-Şirazî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Molla Sadrâ, "Risaletün fi Şevâhidi'r-Rubûbiyye". İçinde *Mecmuâe Resâili Felsefî*, Thk. Nâcî İsfahânî, Ed. Muhammed Hamaney, Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmiyi Sadrâ 1389.
- Molla Sadrâ, *Ecvibetü'l-Mesâili'l-'Avsiyyeti*, Thk. Abdullah Shakiba, Tahran: İntişârâte Bunyade Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1378). 28-29.
- Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliyyetü fi Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaâti*, Kum: Menşûrâtü Talîati Nûr, 1430.
- Molla Sadrâ, *Esraru'l-Âyât ve Envâru'l-Beyyinât*, Ed. Seyyid Muhammed Hamaney, Thk. Muhammed Ali Câvidân- M. Rıza Ahmedî Burûcerdî, Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmeti İslâmî Sadra, 1389.
- Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, Tsh. Celâleddin el-Âştiyânî, Meşhed: Matbatü Camieti Meşhed, 1981.
- Molla Sadrâ, *et-Tenkîh fi 'İlmi'l-Mantık*, (Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmeti İslâmî Sadrâ, 1391.
- Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-Gayb*, Editör. Muhammed Hamaney-Thk. Najafquli Habibi, Tahran: İntişârât-i Bunyad-i Hikmet-i İslâmi Sadrâ, 1382.
- Molla Sadrâ, *Risaletün fi İttihâdi'l-'Âkıl ve'l-Makûl*, Tsh. Thk. Boyuk Alizadeh, Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1387.
- Molla Sadrâ, *Risaletün fi Şevâhidi'r-Rubûbiyye*, içinde *Mecmuâe Resâili Felsefî*, thk. Nâcî İsfahânî, Editör. Muhammed Hamaney, Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmiyi Sadrâ 1389.
- Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyâte Şifâ*, Thk. Necefkuî Habibi, Ed. Muhammed Hamaney, Tahran: İntişârâte Bunyâde Hikmete İslâmiyi Sadrâ,1382.
- Sebzevârî, Hâdî. "Esfaru'l-Erbaâ Taliki". İçinde *el-Hikmetü'l-Müteâliyyetü fi Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaâti*, Kum: Menşûrâtü Talîati Nûr, 1430.
- Yazdi, Mehdi Hairî. *The Prenciples of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge*, State University of New York Press, 1992.
- Yezdî, Muhammed Takî Misbâh. *Şerhe Cilde Heştume Esfâr*, İmam Humeynî, Kum: İntişârâte Müessese-i Âmûzeşî-u Pejûhişî 1394.
- Yılmaz, Sadi, *Molla Sadra Felsefesinde İdrak*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022.