

fettâh'ın kıraat-i aşereye dair *Zübdetü'l-İrfân fi vücûhi'l-Qur'ân* adlı eserinin şerhidir (İstanbul 1270, 1287). 1270 (1854) baskısının bazı nüshalarının kenarına şârih tarafından düşülen notlar (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 18; MÜİF Ktp., Ali Üsküdarlı, nr. 45) 1287 (1870) baskısında yine metin kenarında tabedilmiştir. Ayrıca eserin ilk baskısından sonra şârih idgâmi-ı kebîr konusunu ele aldığı kırk dokuz sayfalık Arapça bir ilâve yazmış, bu da *Lâhika li's-Şârihi'l-bâ'îsi'l-fakîr fi izâhi bâbi idgâmi'l-kebîr* adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1287). 2. *el-Kerârîs fi zikri tertibi vücûhi ba'zi'l-âyât. Lâhika* ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1287). 3. *Tuĥfetü'l-Emin fi vukûfi'l-Qur'âni'l-mübîn*. Kur'an âyetlerindeki duraklar, âyet başları ve sonları, âyetlerin ve âyetlerde geçen kelime ve harflerin sayısı gibi konuların ele alındığı eserin sonuna nâsih ve mensuh âyetlerle ilgili bir cetvel eklenmiş olup müellif hattıyla yazılmış nüshası Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde (Ali Üsküdarlı, nr. 89), bu nüsha ile karşılaştırılmış bir başka nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde (İbrâhim Efendi, nr. 21) bulunmaktadır. 4. *Zehrû'l-erib fi izâhi'l-cem' bi't-takrîb. Osmanlı Müellifleri*'nde yanlışlıkla *Tercümetü'l-erib fi izâhi'l-cem' ve't-takrîb* şeklinde kaydedilen eserde kıraat ilmiyle ilgili konular ve tecvid meseleleri genişçe ele alınmış, ancak sonundaki bir notta belirtildiğine göre eser tamamlanmadan müellif vefat etmiştir. Kitabın müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (İbrâhim Efendi, nr. 11). 5. *el-Âsârü'l-Mecidiyye fi'l-menâkibi'l-Hâlidiyye* (İstanbul 1257, 1314). Adını Sultan Abdülmecid'e nisbetle verdiği belirttiği bu Türkçe eserinde müellif Ebü Eyyûb el-Ensârî'nin hayatını ve menkıbelerini, İstanbul'un fethinin ardından kabrinin keşfini, türbesini ziyaret âdâbını ve türbeye yardımda bulunanları anlatmış, ayrıca Eyüp Camii'nde görev yapanlarla türbedarların kısa biyografilerine yer vermiştir. 6. *Bizâatü'l-küttâb*. Müellifin Ebü Eyyûb el-Ensârî'ye dair eserinin giriş kısmında sözünü ettiği eser (s. 4), hat ilmi ve imlâ ile ilgili *Tuĥfetü't-tullâb* isimli kitabın *Keşfü'n-nikâb* adıyla yapılan Arapça şerhinin tercümesidir. Bursalı Mehmed Tâhir'in *Tuĥfetü'l-küttâb fi izâhi'r-resm ve'l-hat* isimyle ona nisbet ettiği eser de (*Osmanlı Müellifleri*, II, 38) bu olmalıdır.

Bursalı Mehmed Tâhir'in, torunu Sâbit Efendi'de görüp müellife ait olduğunu

söylediği eserler de şunlardır: *Tuĥfetü't-tecvîd* (*Tecvîd fi Kelâmi'l-mecîd* adıyla Kütahya Müftülüğü Kütüphanesi'nde yazma bir nüshası bulunmaktadır [kayıt numarası yok]), *Silsile-i Eimme-i Kurrâ, Hadikatü'r-reyyâhîn* (Nakşibendî ve Halvetî tarikatlarının silsileleri hakkındadır), *Gülşen-i Meşâyih-i Selâtin* (1000 [1592] yılından itibaren selâtin camilerinde vâizlik yapanların biyografilerini içermektedir), *Mecmûa-i Vefeyât* (bazı âlimlerin kısa biyografileriyle Osmanlı sultan ve vezirlerinin isim cetvelinden ibarettir).

BİBLİYOGRAFYA :

Molla Mehmed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hulân fi izâhi Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul 1270, s. 4 (MÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ndeki [Üsküdarlı, nr. 45] matbu nüshanın kenarına müellifin düştüğü not); a.mlf., *Zehrû'l-erib fi izâhi'l-cem' bi't-takrîb*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 11, vr. 3^a-4^b; a.mlf., *el-Âsârü'l-Mecidiyye fi'l-menâkibi'l-Hâlidiyye*, İstanbul 1314, s. 3-6, 121; *Osmanlı Müellifleri*, I, 379; II, 38.



REŞAT ÖNGÖREN

MOLLA MİSKÎN

(ملا مسكين)

Mollâ Miskîn Muinüddin Muhammed b. Abdillâh (İbrâhim) el-Ferâhi el-Herevî (ö. 954/1547)

Hanefî fakihî, kadî.

Herat'ta kadılık yapmış olmasının dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Kaynaklarda Molla Miskîn lakabıyla tanınan *Me'âricü'n-nübüvve* müellifi Muin el-Miskîn ile (ö. 907/1501) karıştırıldığı görülmektedir. *Şerĥu Kenzi'd-dekâ'ik* adlı çalışması Ebü'l-Berekât en-Neseffî'ye ait eserin şerhlerinden biridir. Kitabın 881'de (1476) Semerkant'ta tamamlandığı belirtilmekteyse de (Serkîs, II, 1795) müellifin vefat tarihi dikkate alındığında bu bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiği anlaşılmakta, tarihin doğru kabul edilmesi halinde Kâtib Çelebi'nin verdiği ölüm yılının yanlış olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Birçok defa basılan eser üzerine (Bulak 1287 [Hüseynî'nin hâşiyesiyle birlikte]; Kahire 1294, 1303, 1312, 1324, 1328) Ahmed b. Muhammed el-Hamevî *Keşfü'r-remz 'an beyâni (ĥabâye)'l-Kenz* (yazmaları için bk. *DîA*, XV, 457) ve Ebüsuûd Muhammed b. Ali el-Hüseynî *Fetĥullâhi'l-mu'in* (son olarak üç cilt halinde Karacî'de neşredilmiştir [1403/1983]) adıyla birer hâşiyeyi yazmışlardır. *Ta'lika 'alâ kavli şihâbi't-telĥîş: Feşâhatü'l-keĥâm* başlığını taşıyan bir risâle ile (Sü-

leymaniye Ktp., M. Ârif – M. Murad, nr. 177) Herat tarihine dair *Ravzatü'l-cenne* adlı eser de Molla Miskîn'e nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'z-zunûn, II, 1515; Serkis, *Mu'cem*, I, 316; II, 1795; Brockelmann, *GAL*, II, 252; *Suppl.*, II, 266; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 242; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XII, 312; Bilmen, *Kamus*², I, 434; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 114, 143; *Kâmûsü'l-a'lâm*, VI, 4336; Mustafa Sinanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, XV, 457.



ABDÜLKADİR ŞENEL

MOLLA MUHSİN-i KÂŞÂNÎ

(bk. FEYZ-i KÂŞÂNÎ).

MOLLA SADRÂ

(ملا صدرا)

Mollâ Sadrüddin Muhammed b. İbrâhim b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (ö. 1050/1641)

İşrâkî, Ekberî ve Meşşâî düşünce ekollerini mezceden İranlı filozof ve âlim.

979 (1571) yılında Şîraz'da doğduğu tahmin edilmektedir. Geleneksel İslâmî ilimler alanındaki öğrenimini Şîraz'da tamamladıktan sonra İsfahan'a giderek Bahâeddin Âmilî ve Mîr Dâmâd Esterâbâdî gibi âlimlerden ders aldı. Hocaları arasında filozof Ebü'l-Kâsım Findiriskî'nin de bulunduğu sanılmaktadır, ancak onun asıl felsefe hocası Mîr Dâmâd olmuştur.

Molla Sadrâ bilinmeyen bir tarihte İsfahan'ı terkedip uzlete çekildi. *el-Esfârü'l-erba'a (el-Hikmetü'l-müte'âliye)* adlı eserinin kendi kısmî biyografisini de içeren önsözünden anlaşıldığına göre (I, 5-7) uzlete çekilmesinin iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, felsefe tahsilinin ardından benimsediği Meşşâî ve İşrâkî fikirler Şîa'ya mensup ulemânın şiddetle karşı koyması, ikincisi ve daha önemlisi de Gazzâlî gibi içinde bir hakikat arayışı arzusunun uyanmış olmasıydı. Nitekim uzlete çekilip riyâzete başladıktan sonra felsefî görüşleri önemli ölçüde değişti. Meselâ önceleri varlıkta aslolanın mahiyet olduğunu benimserken riyâzetin ardından hakikatın vücuddan (varlık) ibaret olduğunu kabul etti. Buna göre hakikat bilgisi sadece akılla değil bizzat yaşayarak mânevî zevk ve ruhî sevgiyle de elde edilebilir. Kum yakınlarında küçük bir köy olan Kehek'te uzlete çekilen



Molla Sadrâ'nın Kum'daki türbesi

Molla Sadrâ'nın uzlette ne kadar kaldığı bilinmemektedir. *el-Esfâr*'ın önsözünde bunun "uzun bir süre" olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Esere önsöz yazan Muhammed Rızâ el-Muzaffer, takdim yazısında Sadrâ'nın sonraki hayatında gerçekleştirdiği faaliyetlerden bu sürenin on beş yıl olduğu sonucunu çıkarmıştır. Sadrâ uzlette iken tamamen tasavvufî bir hayat sürdürdü, tefekkür ve riyâzetle meşgul oldu.

Yine bilinmeyen bir tarihte uzletten çıkan Molla Sadrâ, Şah I. Abbas'ın arzusu üzerine memleketi Şiraz'a dönerek tedrisata başladı. Rızâ el-Muzaffer'e göre Sadrâ'nın uzletten çıktıktan sonra kaleme aldığı ilk eseri *el-Esfârü'l-erba'a*'dır. Birçok öğrenci yetiştiren Sadrâ'nın yedi defa hacca gittiği, 1050'de (1641) son haccından dönüşünde Basra yakınlarında vefat ettiği belirtilmektedir. Muhtemelen hayatının bu devresinde geçirdiği ruhî değişimden ve düşüncelerini güçlü bir felsefî sistemle ortaya koymasından dolayı Molla Feyz-i Kâşânî ve Abdürrezzâk el-Lâhicî gibi öğrenci ve takipçileri tarafından kendisine "Sadrü'l-müteellihîn" (öncü metafizikçi, ilâhiyatçı) unvanı verilmiştir.

Felsefesi. Molla Sadrâ felsefî sistemini *el-Esfâr*'da temellendirmiş, eserin fizik bölümünde sisteminin mükemmel bir özetini vermiştir (V, 322-350). Sadrâ'ya göre varlığın kavramsal ifadesi zihnimizde şekillenince bilgiye dönüşür. Bu du-

rumda gerçek varlıkla bilgi arasında sadece bir modalite farkı bulunmaktadır. Zihindeki varlık dış âlemdeki varlığın bir yansımasıdır. Bu yansımanın gerçekliği nisbetinde insan âlemde bir yücelme yaşar. Bilgi edinme tasavvufta olduğu gibi bir seyrü sülûk, bir ruhî arınma sürecidir. Sadrâ'ya göre bu süreci önceki irfan sahibi muhakkikler keşfetmiş ve onun dört aşamalı (*esfâr erbaa*) olduğunu belirlemiştir. Birinci sefer halktan Hak'a doğru yolculuk, ikincisi Hak ile Hak'ta olan yolculuk, üçüncüsü birinci sefere bir açıdan tekabül eden Hak'tan Hak ile halka yolculuk, dördüncüsü de ikinci sefere karşılık gelen halkta Hak ile yapılan yolculuktur. Umumiyetle metafiziğe tekabül eden ilk seferde Sadrâ'nın ele aldığı meseleler felsefenin tanımı, mahiyeti ve amacı, varlık ve mahiyet, sebep-sonuç ilişkisi, akıl, bilgi, bilginin mahiyeti ve mertebeleri gibi konulardır. Hak ile Hak'ta olan yolculuğa *el-Esfâr*'da tabiat felsefesi karşılık gelmektedir. Buradaki konular genellikle on kategori ve bunların fizikteki yeri, âlemin yaratılışı, kuvve, fiil gibi sorunlardır. Bu kısım Sadrâ'nın kozmolojisinin genel bir özetiyle sona ermektedir. Hak'tan Hak ile halka olan fikrî seyrü sülûkün yer aldığı üçüncü seferin meseleleri Allah'ın zâtı ve sıfatları, hayır-şer problemi gibi klasik İslâm felsefesinin ve kelâmın konularıdır. Halkta Hak ile yapılan dördüncü yolculukta Sadrâ psikoloji ve meâd (âhiret) konularını ayrıntılı biçimde ele almaktadır (geniş bilgi için bk. *el-ESFÂRÜ'L-ERBAA*).

1. Ontoloji. Sadrâ'ya göre ilâhî irade ve takdir gereği olarak bütünüyle kâinat en basit varlıktan mutlak varlık olan Allah'a doğru dâimî bir hareket içindedir. Âlemdeki bu hareketin temel ilkesi varlıktır. Bu anlamda varlık, daha önce İbn Sînâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl gibi filozofların belirttiği üzere mahiyete tâbi değil aksine asıl gerçekliktir. Bu, Sadrâ ekolünde *asâletü'l-vücûd* görüşü olarak bilinir. Zihinde dış âlemden soyutlama yoluyla elde edilen varlık ise sadece kavramlaştırılmış zihni durumlardır. Asıl hakikat zihnin dışında dinamik bir yapıya sahip olan fizikî varlıktır. Sadrâ bu noktayı vurgulamak için varlığın kavramıyla (*mefhûmü'l-vücûd*) gerçekliği (hakikat) arasında kesin bir ayırım yapar. Mahiyetlerin dış dünyada bir gerçekliği yoktur; bu bakımdan zihin âdeta mahiyetlerin evidir; varlık gerçek ifadesini sadece dış dünyada bulur. Varlık ve mahiyet bu açıdan birbirleriyle ters orantılıdır; yani bir şeyde varlığın tezahürü arttıkça mahiyeti azalır, ma-

hiyet arttıkça varlığın tezahürü son bulur. Saf varlığı temsil eden taraf en yüce merteye olup burada mahiyetten eser yoktur (*el-Esfâr*, VI, 15). Ancak varlığın bu yüce mertebesi insan aklı tarafından hiçbir şekilde algılanamaz, çünkü bu merteye yalnız Allah'a aittir. Güneş karşısında kamaşan göz onu tam göremediği gibi insanın da bu saf varlığı algılaması imkânsızdır. Bir nesne bir şekilde zihne aktarılamıyorsa o nesne akıl tarafından bilinemez. Aslında varlık hiçbir şekilde olduğu gibi zihne aktarılamaz. Bu hususu Sadrâ bir ilke olarak şöyle belirtir: "Hakikatî dış dünyada var olmak olan hiçbir şey zihinde mevcut olamaz" (*a.g.e.*, I, 37). Fakat tecrübî bir yaşantıyla varlığın dış âlemdeki tezahürleri sezgisel olarak doğrudan algılanabilir (kendi varlığımızı algılamamız gibi). Sühreverdî gibi Sadrâ da buna "ilm-i huzûr" demektedir. İşte bu algıların zihne aktarılması mümkündür ve biz varlığı ancak bu aktarıma nisbetinde bilebiliriz.

Sadrâ'ya göre en genel kavram olan varlık ifade ettiği nesnelere itibariyle öncelik ve sonralıkla nitelenir; yani bir varlık mertebesinden diğerine geçmekle öncelikli ve sonralıklı varlıklara yol açar ki varlığın bu özelliği felsefede "teşkîk" olarak adlandırılır. Bu yapıyla varlık bütün âlemde bir hareketlilik içerisinde çeşitli mertebeler ortaya koymaktadır. Buna göre âlemde değişik şekillerde tezahür eden tek bir varlığın hareketi söz konusudur; şu halde varlık tektir. Bu da tasavvuf felsefesinde vahdet-i vücûd diye bilinen öğretinin Sadrâ felsefesindeki yorumudur. Ancak tek olan varlık dış dünyada gerçeklik kazanırken öncelik-sonralık şeklinde bir sıra düzenine sahiptir. Bu özellik sayesinde neredeyse yokluk mertebesinde olan madde feyz-i vücûdiye yatkın bir durumda iken belli bir şekle bürünerek duyu organları ile algılanabilen somut bir madde halinde tezahür eder. Bu âlemi inceleyen ilim ise ilm-i tabîi yani fiziktir.

2. Fizik. Fizik maddî varlığı konu aldığına göre öncelikle maddenin zihinsel tahlili gerekmektedir. Bu tahlilde zihnin ulaştığı ilk kavram cevherdir. Çünkü var olan bir nesne bizzat var olarak algılanır. Fakat bir de bizzat var olarak algılanamayıp var olan bir nesneyle ilgisi yönünden algılanabilen şeyler vardır ki bu ikinci tür varlıklara arazî denilir. Bizzat algılanan şey olarak cevher yalnız bir tane iken kendi dışında bir şeyle ilgisi sayesinde algılanan arazlar dokuz adettir. Sadrâ'nın burada kategorileri mantık açısından değil on-

tolojik açıdan ele aldığı görülmektedir (a.g.e., IV, 2-3, 229).

Sadrâ, bu konuda Meşşâî geleneğın İbn Sınâ versiyonunun takipçisi olarak görülmektedir. Ancak Sadrâ'nın kavramlara yaklaşımını Meşşâî gelenekten ayırt etmek gerekir. Çünkü Meşşâî gelenek maddî âlemde olagelen durumları varlığın tezahürleri diye ele alırken Sadrâ bunları tamamen varoluşsal bir süreç içerisinde sunmaktadır. Bu yaklaşımını özellikle vurgulamak için *el-Esfâr*'da "İlm-i Tabîî'nin sonundaki bir bölümde âlemdaki tekâmülî varoluş sürecinin nasıl işlediğini ve bütün bu Aristocu tahlillerin tabiat âlemindeki mertebelerden geçerek âlem-i kudsîye doğru nasıl yol aldığını özetlemektedir. Bu anlamda kategoriler, varlık gibi temel ve esas alınan ilkeler değil bu varoluşsal tekâmülî süreç içerisinde zihnin ortaya çıkardığı kavramlardır. Bir açıdan bunlar varlığın varoluşsal tezahürleridir. Sadrâ'nın özgünlüğünü bu kavramsal örgü bütünlüğü içinde düşünmek gerekir. Aksi halde tek tek bu kavramların özetlenmesi onun Aristocu veya Meşşâî geleneğın bir tekrarlayıcısı olarak görülmesine yol açabilir. Bunun böyle olmadığının delili hareketin başladığı anda bizat cevher içerisinde vuku bulduğunu ileri sürmesidir. Halbuki Meşşâîler'e göre hareket sadece arazi olarak kategorilerde cereyan etmektedir ki Sadrâ bunu şiddetle reddetmiştir. Hareketin cevherde vuku bulması, yani hareket-i cevherinin kabulü âlemde değişmeden kalabilen hiçbir varlık bulunmadığı anlamına gelir. Eğer değişmeyen bir varlık varsa bu saf varlık olmalıdır; bu varlık da ancak Allah'tır.

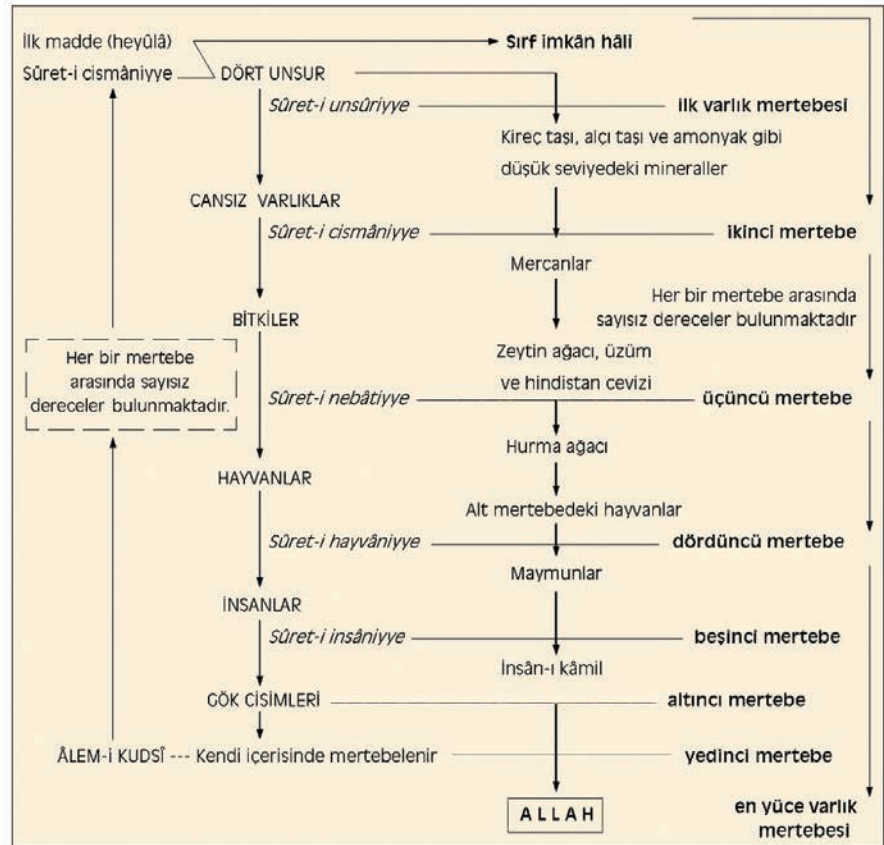
Sadrâ fiziğinin en önemli özelliği onun hareket nazariyesi ve bu nazariyeye ilişkin sebeplilik öğretisidir. Sadrâ'ya göre hareket, zaman ve mekân içerisinde cereyan eden olaylar zincirinin devam eden yapısıdır (Fazlur Rahman, *Philosophy of Mullâ Sadrâ*, s. 94). Hareket-i cevheri olarak adlandırılan bu cevval varoluşsal hareket zaman ve mekân sınırlarını aşınca ya kadar devam eder. Bu durumda Sadrâ fiziğinde hareketin iki ayrı düzlemde açıklanması gerekir. Birincisi, bireysel düzlemde cereyan eden ve bir varlıktan ya da mekândan diğerine geçişte oluşan değişim süreci, ikincisi de kozmolojik düzlemde cereyan eden ve mertebelenme ile neticelenen kozmik harekettir. Bu ikinci tür hareket âlemin yapısındaki düzeni ortaya koymaktadır. Birinci tür hareket ise Aristo fiziğinde de değişme olarak bilinen,

her gün gözlemlediğimiz harekettir. Meşşâî filozoflar gibi Sadrâ da bu hareketi varlıkların kuvveden fiile çıkarken geçirdikleri tedricî değişim süreci olarak tanımlamaktadır (*el-Hikmetü'l-müte'âliye*, III, 22). Fakat onlardan önemli bir konuda ayrılmaktadır. Zira Meşşâîler hareketin sadece kemiyet, keyfiyet, konum ve mekân şeklindeki dört kategoride olabileceğini ileri sürerken Sadrâ hareket ve değişimini bizzat cevher kategorisinde vuku bulduğunu savunur.

Cevher değişebildiğine göre hareket ve değişimi üstlenen değişmez bir ilke, yani Meşşâîler'in söylediği gibi bir özne (mevzû) yok mudur? Aslında bu soru iki açıdan cevaplanabilir. Soruya, bir nesnenin artık kimliğini de değiştirecek şekilde değişmesiyle başkalaşması açısından bakılırsa denebilir ki Sadrâ'ya göre değişmez bir ilke vardır ve bu varlıktır. Bu sebeple özdeşlik ilkesi olarak varlığı kabul etmek gerekir. Varlık teşkik anlamında bu değişimi sağlamaktadır. Bu durumda "teşkikü'l-vücûd" demek varlığın özdeşlik ilkesi olarak varlıklarda farklılık oluşturması demektir. Ancak varlık bu hareket içerisinde bir özne görevi yapmamaktadır. Bu

ikinci açıdan bakıldığında varlık da değiştiği ve daha üst varoluş mertebelerine doğru bir hareket içerisinde olduğu için âlemde hareketi üstlenen bir mesnet (mevzû) aramak yersizdir. Bu durumda varlıklar kimliklerini değişim süreci içerisinde bu ilke ile korumaktadır. Birliği sağlayan ne ise ayrılığı sağlayan da odur (a.g.e., I, 120; ayrıca bk. I, 35-36). Şu halde âlemdeki birlik ve çokluk varlık sayesinde oluşmaktadır. Her şey var ise bu noktada hepsi aynıdır, yani varlık birlik demektir.

Hareket varlığın teşkik tarzında yönlendiğine göre bu hareket içerisinde nasıl bir sebepliliğin cereyan ettiği sorunu ile karşılaşmaktadır. Hâdis olan var olmak için bir sebebe muhtaçtır. Aynı şekilde sebebi oluşturan şartların bir arada bulunması durumunda bunların gerektirdiği sonuç var olmak zorundadır (a.g.e., II, 131-137). Bütünüyle âlem hâdis olduğuna göre onun da bir sebebi olmalıdır ve bu sebep Allah'tır. Allah âlemin zorunlu sebebidir. Bu demektir ki zorunlu sebebin var olduğu andan itibaren sonucunun da var olması gerekir. Bu sebep ezeli ise sonucu da ezeli olacağından âlemin ezeli-



MOLLA SADRÂ

liği bir mantık ilkesiyle kurulmuş olmak-tadır ki bu tamamıyla İbn Sînâci bir yak-laşımıdır.

Sadrâ'nın ontolojisinde varlık için mut-lak varlık olan Allah'tan başka bir sebep-ten söz edilemez. Bir varlığı tahlil etti-ğimize onun madde ve sûret dışında üçüncü bir faktörle belirginleştiğini ka-bul etmemiz gerekir. Madde ve sûretin birleşmesinde tabii sebeplerin etkinliği doğru olmakla birlikte bu varlığın nere-den geldiği sorusuna cevap vermez. Çün-kü hiçbir tahlil varlığı tabii sebeplere bağ-lama sonucuna götürmez. Netice olarak varlık mutlak varlıktan gelir ki bu da Al-lah'tır. Allah dışındaki sebepler ise sadece hazırlayıcı şartlardır (a.g.e., II, 213). Âlem varlık noktasında ancak Allah'a atfedil-diği nisbette gerçektir. Sadrâ fiziğinin bu sonuçları onun varlık felsefesinin doğal neticesidir.

3. Kozmoloji. Sadrâ'nın kozmolojisi onun ontolojisinin fizikteki bir yansıma-sıdır. Ontolojide dinamik bir varlık öğreti-siyle âlemde tekâmülün esas olduğu or-taya konmuştu. Felsefenin bir dalı olarak âlemin yapısını ve düzenini inceleyen koz-molojide Sadrâ varoluşsal bir tekâmülü ortaya koymaya çalışmıştır. Maddî âlem-de temel unsur madde olduğundan bu temel unsurun en düşük mertebesinde en yüksek mertebesine kadar geçirdiği safhalar âlemin varoluşsal tekâmülüne delil teşkil eder. Bu tekâmüli harekette salt yokluk mertebesinde varlık ilk önce saf madde (heyûlâ-i ûlâ) olarak tasarlanır. Bu anlamda yokluk karanlığında bulunan madde bilkuve varlıktır. Bu durumda maddenin ilk kazandığı varlık düzeyi bo-yuttur (en, boy ve derinlik). Böylece mad-de belli bir şekle bürünmüş (sûret-i cismâ-nî) olur. Her varlık mertebesinde madde yeni bir türe ait form kazanarak hem ken-di cinsinin hem kendi türünün özellikle-rini bu şekilde yansıtmaya başlar. Sûret-i cismânî elde edip cansızlar âleminin cins özelliğini gösteren madde, dört unsuru oluşturarak sûret-i unsûri elde edip kendi unsuri tür özelliklerini de bu şekilde yan-sırır. Dört unsurun özelliklerini varoluşsal hareketle aşan madde, daha üst düzey maddî varlıkları ve madenleri meydana getirerek sûret-i cemâdîyi elde eder. Bu varlık mertebesinde de tekâmül süreci geçiren varlık her bir türde belli bir mü-kemmellik sırası takip etmektedir. Cansızlar âlemindeki varoluşsal tekâmüli sü-reç öyle bir noktaya ulaşır ki ortaya çıkan varlığın canlı mı yoksa cansız mı olduğuna

ayırt etmek güç olur. Bu mertebede yer alan geçiş varlıkları mercanlardır. Canlı-lar âleminin ilk mertebesi, en alt tabaka-larda yer alan bitkilerden en üst tabaka-larda yer alan ve hayvan mı bitki mi oldu-ğu zorlukla ayırt edilebilen varlıklara ka-dar devam eder. Her mertebede varlık ye-ni bir sûret ve yeni bir mükemmellik ka-zanır. Meselâ cansızlar mertebesinde ha-yat yokken canlılar mertebesinde hayat özelliğini elde eder. Her üst mertebede ki yeni kazanılan özellik alttaki özelliklere kıyasla bir mükemmelliştir.

Bu şekilde süren tekâmüli hareket bü-tün alt mertebelerdeki özellikleri taşıyan insanlar âleminde devam eder. Âlemin en yüksek mertebesi peygamberlere aittir. Bu süreci başarıyla geçebilen insanlar da maddî âlemin sınırlarını aşarak melekle-rin yer aldığı kutsî âleme yükselir. Varlık Allah'tan sudür ettiğiinden ve yine Allah'a döndüğünden başlangıç bitişle birleşip büyük varlık dairesi tamamlanmış olur. Bu dairenin Allah'tan saf maddeye doğru gelişen ilk yarısına "iniş kavisini", oradan Allah'a doğru yükselen ikinci yarısına da "çıkış kavisini" denir. Şu halde âlemdeki va-roluşsal tekâmüli hareket doğrusal değil daireseldir ve onun belli bir amacı bulun-makta olup her şey o amaca doğru yük-selir.

Sadrâ'nın, ana hatlarını İslâm felsefesi geleneğine, özellikle İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'e borçlu olduğu tekâmül tar-zındaki bu hareket anlayışını modern ev-rimci görüşten ayırt etmek gerekir. Zira öncelikle evrimde bir amaç ve hedef yok-tur; sadece varlıklar mevcudiyetlerini de-vam ettirmek için doğrusal bir süreçle gelişim kaydeder. Sadrâ'nın âlem anlayışı ise bunun tam tersidir. İkinci olarak pek açık olmasa da Sadrâ'nın fiziğinde tekâ-mül bir türün biyolojik yönden diğer bir türe dönüşümü, ortaya yeni bir türün çık-ması ve alttaki türlerin yok olması anlamı-na gelmemektedir. Ancak Fazlurrahman *Esfâr*'daki bir metne dayanarak (a.g.e., IX, 21-25) şöyle bir yorumda bulunmakta-dır: İnsanlarla daha alt düzeyde olan var-lıklar arasında önemli bir fark vardır; alt düzeydeki varlıklar daha üst seviyedeki varlık durumlarına yükselirken kendi tür-lerini terketmek zorunda oldukları halde sadece insan bir fert olarak bütün varlık mertebelerinden geçer ve bu mertebe-leri bizzat yaşayıp hisseder. Yani alt dü-zeydeki türlerin tek tek fertleri daha üst düzeydeki türlere dönüşmez; bunlar an-cak bir tür olarak daha üst bir türe tekâ-

mül eder. Meselâ tek bir maymun may-mun olarak kalır, fakat maymun türü tür olarak insan türüne dönüşebilir. İnsan ise cenin seviyesinden mükemmel bir akıl se-viyesine kadar yükselir. Diğer türlerdeki fertler de böyle bir evrim gösterirler, an-cak kendi türleri içerisinde kalarak bunu gerçekleştirirler (*The Philosophy of Mullâ Şadrâ*, s. 257-258). Buradan an-laşıldığı kadarıyla Sadrâ'ya göre insan in-sanlığını aşip tür olarak daha üst düzey-de bulunan akl-ı küllî ve melekler seviye-sine, hatta onları da aşip daha üst düzey-deki mânevî varlık türlerine kadar yükse-lebilir. Böylece Sadrâ, âlemin varlık ola-rak en yüksekte en alt mertebesine ka-dar ve en alt mertebesinde en üst mer-tebesine kadar tek bir bütünlük arzetti-ğini söylemektedir (*el-Hikmetü'l-müte'â-liye*, V, 342-350).

4. Psikoloji. Aristo'dan itibaren bütün Meşşâiler gibi Molla Sadrâ da nefsi "bil-kuve canlı olan tabii cismin ilk yetkinliği" diye tarif eder. Şu halde nefis maddeden ayrı bir cevher olmayıp onun bir fonksiyo-nudur. Nefis-beden bütünlüğü madde-nin ruh içinde veya ruhan madde içinde kaybolmasıyla oluşan bir birliktelik olma-dığından beden ölmesiyle nefis yok ol-maz. İbn Sînâ gibi Sadrâ da bunu, "Nef-sin maddî teşekkülü açısından cismanî, varlığını devam ettirmesi açısından ruha-nîdir" şeklinde ifade etmektedir (a.g.e., VIII, 347). Şu halde nefsin varlığa çıktığı düzey maddî âlemden ruhanî âleme (âlem-i melekût) atılmış ilk adımdır. Bu var-lık mertebesinde ilk olarak bitkilerde göz-lemlediğimize göre bitkileri tamamen cis-manî varlıklar sayamayız.

Sadrâ'ya göre nefsin zihin düzeyinde ele alınıp tanımlanması onun sadece bir kavram veya mahiyet olduğunu gösterir. Halbuki nefsi doğrudan tecrübî bir ya-şantı ile kavramaya çalışırsak o zaman onu bir varlık olarak hissedebiliriz. Haki-kati anlamının tek yolu doğrudan tecrü-be ile algılama olduğuna göre nefsin hakikati de bu şekilde elde edilebilir. Bu bakımdan insan hissederek anlar, dolayısı-yla nefis bedenden bağımsız biçimde var-lığını sürdürebilir.

5. Bilgi Nazariyesi. Molla Sadrâ bilgi-nin yapı taşlarının kavramlar olduğu, do-layısıyla bilginin kısaca "soyutlama" ola-rak tanımlanabileceği şeklindeki gelenek-sel Meşşâî anlayışı yanlış bulmuştur. Zira insan nefsi, akıl yetisiyle bilgiyi konu alan nesnelere biçimlerini kendi içinde âdeta tezahür ettirmektedir. Böylece -tabir ye-rindeyse- suretler nefiste "var edilmekte-

dir". Bilinen nesne bizzat varlık olduğuna, varlık da doğrudan sezgi yoluyla tecrübî yaşantı içerisinde algılandığına göre bilgi gerçek anlamda varlıktır (a.g.e., III, 297). Ancak bilgi maddeden arınmış saf varlıktır. Bu şekilde var olan ise akl-i müstefâd olarak nefistir. Şu halde bilenle bilinen özdeşir.

İnsan nefsi bilinenle özdeş duruma belli bir süreçten geçerek ulaşır. Bu süreç du-yularda başlar, hayal ve akılla devam eder. Bütün bunlar esasen nefsin yetileridir. Bu süreçte idrak iki düzeyde gerçekleşir. Birincisi dış du-yular, ikincisi iç du-yular düzeyindedir (ortak du-yu, hayal ve vehim). Her iki düzeyde de algı, du-yu organlarının nesne ile kurduğu ilişkinin oluştuğu bağlamla bizzat nefiste gerçekleşir. O halde gerçekte algılayan ruhanî nefistir; du-yu organları ise sadece nefsin algılaması için şartları hazırlar. Bu şartlar hazırlandığı an nefis algılanan nesneye tekabül eden ve kendinde hazır bulunan biçimi tezahür ettirir, böylece de algı oluşur.

Burada vurgulanması gereken önemli bir husus Sadrâ epistemolojisinin onto-lojisiyle olan bağlantısıdır. Algı, hayal ve akıl yetileri nefiste bilgiyi tezahür ettirdiğine ve bilgi saf varlık olduğuna göre bu üçlüden her birine ait varlık âlemlerinin bulunması gerekir. Algı nefsin bir iş-levi olarak du-yularla gerçekleştiği için buna maddî âlem tekabül eder. Hayal ise maddeden soyutlanmış bulunduğu için daha üst düzeyde olan misalleri üretir; bunların bulunduğu varlık dünyası âlem-i misâldir. Akıl ise "âlem-i melekût" denilen ve en üst düzeyde saf varlık âlemi olan mâna âlemini temsil etmektedir. Bu süreçte insan akli da en alt düzeydeki bilgilerden başlayarak daha karmaşık bilgi-

lerle bütünleşip bütün alt düzey bilgileri içeren basit bilgiyle saf sezgisel ve akli olan bilgi düzeyine ulaşır; böylece faal akılla bütünleşerek aşkın âlemin varoluş düzeyini elde eder.

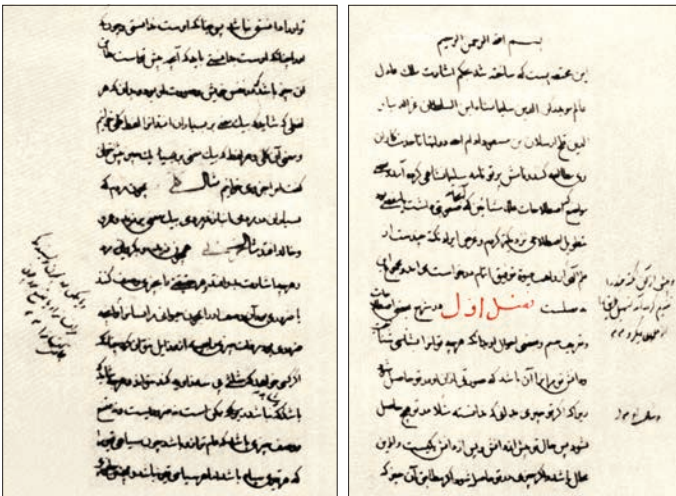
6. Mebde ve Meâd. Sadrâ'nın âhîret hakkında söyledikleri özetle üç noktada toplanabilir. Birincisi âhîretin varlığının ispatı, ikincisi haşrin cismanî olup olmayaacağı meselesi, üçüncüsü de âhîret hayatının mahiyetidir. Bu konuları Sadrâ, ontolojisinde geliştirdiği varoluşsal tekâmüli hareket (teşkîkû'l-vücûd) çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre âlemin son sınırından sonra varlık nihayete ermeyip aynı tekâmüli hareketini devam ettireceğinden insan bedeninin geride kalmasıyla cismanî hayatın tamamen yok olacağı söylenemez. Ancak kelâmîcıların savunduğu şekliyle cismanî haşir ispatlanamaz. Aksine varlığın üst mertebeleri de bütün alt mertebeleri içerdiğine göre ölüm sonrası izleyen mertebeler cismanî hayatı da içerecektir. Sadrâ bu iddiasını şöyle kanıtlamaya çalışır: Öncelikle Kur'an ikinci yaratmayı "yeni bir yaratma" olarak sunmaktadır (er-Ra'd 13/5; İbrâhîm 14/19; el-İsrâ 17/49). Bu demektir ki bedenler geride bıraktıkları maddî unsurlarla değil tamamen yeni unsurlarla yaratılacaktır. İkinci olarak Kur'an, insanın ana rahminde geçirdiği tekâmül evrelerinin ardından çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlığa doğru geçirdiği aşamaları bir gelişme olarak anlatmaktadır. Şu halde aynı tekâmül ölümden sonra da devam edecektir. Ancak bu yeni hayattaki süretiler tamamen varoluşsal gerçeklikler (vücûd-i hakîkî) olarak tahakkuk edecek, fakat bu dünyadaki maddî şekliyle olmayacaktır. Böylece beden de bu dünyadaki maddî

yapısı ruh tarafından emilmiş ve âdeta mânen tükenmiş bir durumda olacaktır. Bu yorumuyla Sadrâ kelâm kültüründeki anlamıyla cismanî haşri kabul etmemiş, ancak cismanî hislerin, zevk ve elemelerin daha yoğun bir şekilde yeniden yaratılan mânevî cesette devam etmesini mümkün kılan farklı bir cismanî haşri benimsemiştir ki onun bu konudaki görüşü büyük ölçüde İbn Sînâ'nın *er-Risâletü'l-adhaviyye*'sinden mülhemdir.

Ölümden sonraki ilk aşama kabir hayatıdır. Âlem-i berzah olarak tezahür eden bu hayat bedensel ölümlerle haşir arasındadır. Onun için kabir, ruhun akli melekelelerinin hayalî melekeleri tarafından zapturapt altına alınması demektir. Kabir sürecinde kuvve-i hayâlî mertebesindeki hayat maddî olmasa da bu dünyadaki cismanî hayattan daha gerçektir.

Kabir hayatından sonra iki türlü haşir gerçekleşir. Birincisi kabirdeki mertebelerini aşamayacak durumda olan mücrimler ve kâfirlerle ilgilidir. Bunların hapsolup kaldıkları hayalî beden aşamasında artık sonsuz elem ve ceza vardır. Kur'an'ın cehennem olarak adlandırdığı aşama budur. İkinci haşir, kabir aşamasındaki hayalî beden ve idraklerden kurtulup akıl mertebesine ulaşan iyi insanların elde ettiği varoluş düzeyine geçiştir. Bu seviyeye ulaşanlar, artık küllî akılla bütünleşerek liyakat derecelerine göre buradan Allah'a yakınlaşma hedefine doğru ilerleyip yetkinlik mertebelerinde tekâmül ederler. Bunların dışında Sadrâ üçüncü bir kesimden bahseder ki bunlar, daha dünyada iken akıl mertebesine ulaşmış hayalî varlık mertebesini ölmeden önce aşan kimselerdir. Peygamberler, velîler ve filozoflardan oluşan bu zümre öldükten sonra hayalî bilgi mertebesi olan âlem-i berzahı aşmış doğrudan küllî akılla birleşir ve Allah'a yakınlaşma yolunda O'nunla bütünleşinceye kadar tekâmüle devam eder. Fakat bu bütünleşmede bile insan kendi varlığını ve kimliğini kaybetmez, ancak zât-ı ilâhînin varlığındaki yoğunluk onun varlığını neredeyse görünmez hale getirir.

Etkileri. Özgün bir felsefe sistemi geliştirmiş olmasına rağmen Molla Sadrâ'nın İslâm dünyasında ve genel felsefe tarihinde etkisi -meselâ İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'e kıyasla- hayli sınırlı kalmıştır. Bunun bazı sebepleri vardır. Birinci olarak Sadrâ'nın zamanında İslâm düşüncesi gelişim hızını kaybetmiş, dolayısıyla onun düşüncesindeki özgünlüğün anlaşılması Molla Muhsin Kâşânî ve Abdür-



Sehâbeddin Sühreverdî el-Maktûl'e ait *Perteunâme* adlı eserin Molla Sadrâ'nın el yazısıyla ilk iki sayfası

rezzâk el-Lâhicî gibi öğrencileri ve Molla Ali Nûrî, Molla Hâdî-i Sebzevârî ve Âkâ Muhammed Rızâ Kumşei gibi birkaç fikir adamıyla sınırlı kalmıştır. Osmanlı ilim ve fikir çevresinde ise Sadrâ'nın sadece isminin bilindiği anlaşılmaktadır. İkinci olarak Sadrâ'nın yaşadığı devirde Batı dünyası felsefede yeni bir dönem başlatacak kadar büyük ilerlemeler kaydetmiş, artık Batı'ya İbn Rüşdçülük yerine Kartezyen felsefe hâkim olmuş, böylece İslâm bilim ve felsefesi ilgi odağı olma özelliğini kaybetmiştir. Sonuçta Sadrâ'nın etkileri İran ve Hint alt kıtasıyla sınırlı kalmıştır. Ancak XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı'da Max Horten ve Henry Eugenie Corbin, İslâm dünyasında Seyyid Hüseyin Nasr ve Fazlurrahman gibi araştırmacıların çalışmalarıyla Sadrâ'ya karşı ilgi gitkice artmaya başlamıştır. Bugün gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da Sadrâ üzerine birçok ilmi çalışma yapılmaktadır. Latiman-Parvin Peerwani'nin *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Quran* (London 2004) ve Zailan Moris'in *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra: An Analysis of the Al-Hikmah Al-'Arshiyah* (Richmond 2003) bunlara örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca Molla Sadra hakkında birçok doktora ve yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Örnek olarak İbrahim Kalın'ın doktora tezi (*Knowledge as Appropriation: Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) on the Unification of the Intellect and the Intel-ligible* [George Washington Üniversitesi, Washington D. C. 2002]) ve aşağıdaki yüksek lisans tezleri zikredilebilir: Mohammad Javad Zarean, *Sensory and Imaginal Perception According to Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) 1569-1640* (1994, McGill Üniversitesi); İbrahim Kalın, *Mulla Sadra's Theory of Substantial Movement: An Analytical Survey of the Relevant Sections of his Al-Asfar* (1995, Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü, Uluslararası İslâm Üniversitesi, Kuala Lumpur); Abbas Ali Shameli, *The Soul-Body Problem in the Philosophical Psychology of Mulla Sadra (1571-1640) and Ibn Sina (980-1037)* (1994, McGill Üniversitesi); Megawati Moris, *Mulla Sadra's Doctrine of the Primacy of Existence (asalat al-wujud)* (1998, Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü, Uluslararası İslâm Üniversitesi, Kuala Lumpur).

Sadrâ'nın bazı eserleri İngilizce'ye ve diğer Batı dillerine çevrilmiştir (*The Meta-*

physics of Mulla Sadra, trc. Parviz Morewedge, New York 1992; *Mulla Sadra, the Elixir of the Gnostics: A Parallel English-Arabic Text*, trc. William C. Chittick, Provo, Utah 2003).

Eserleri. Tefsir. 1. Esrârü'l-âyat ve envârü'l-beyyânât (nşr. Muhammed Hâcevî, Tahran 1362/1983; Farsça çevirisiyle birlikte 1363/1984, Beyrut 1413/1993). **2. Tefsîru Âyeti'n-Nûr** (Farsça çevirisiyle birlikte nşr. Muhammed Hâcevî, Tahran 1362/1983, 1377). **3. Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm**. Molla Sadra'nın bazı sûre veya âyetlere yazdığı tefsirlerini Muhammed Hâcevî tarafından bir araya getirilmiş şeklidir (I-VII, Kum 1366-1369/1987-1990). **4. Müteşâbihâtü'l-Kur'ân** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *Se Risâle* içinde, Meşhed 1352). **5. Sûretü'l-İhlâs** (nşr. Hâmid Nâcî İsfahânî, *Mecmû'a-yi Resâ'il-i Felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn* içinde, Tahran 1375). **6. Mefâtihu'l-gayb** (Tahran 1363). **7. Me'âni'l-elfâzi'l-müfreda mine'l-Kur'ân** (bk. Nâhid Bakerî Hürremdeştî, s. 43-47; Sadrâ'nın tefsirle ilgili diğer bazı çalışmaları için bk. a.g.e., tür.yer.).

Hadis. Şerhu Uşûli'l-kâfi. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî tarafından derlenen ve İsnâaşeriyye Şiası'nın hadislerini içeren *Uşûlü'l-kâfi* adlı esere yazılmış felsefi bir şerhtir (Tahran 1282, 1366; Sadrâ'nın bazı hadislerle yazdığı tasavvufî mahiyetteki şerh için bk. a.g.e., s. 96-99).

Kelâm. 1. Haşrû'l-eşyâ' ve me'âdü külli şey' (*Tarhu'l-keveyn, er-Risâletü'l-şaşriyye*). Muhammed Hâcevî tarafından Farsça tercümesiyle birlikte *Risâletü'l-şaşr yâ Kitâb-ı Resthîz-i Cihân* adıyla neşredilmiştir (Tahran 1377 hş.). **2. Halku'l-a'mâl** (nşr. Yâsin es-Seyyid Muh-sin, Bağdat 1978). **3. Hudûşü'l-âlem**. Farsça tercümesiyle birlikte Muhammed Hâcevî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1366; Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî'nin neşri için bk. *er-Resâ'il li'l-mü'ellif el-hakim Şadreddîn-i Şîrâzi*, Kum 1302). **4. Risâle fi'l-kazâ' ve'l-kader** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *er-Resâ'il* içinde). **5. eL-Kazâ' ve'l-kader fi ef'âli'l-beşer** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *er-Resâ'il* içinde). **6. Kitâbü'l-Mebde'** ve *l-me'âd* (Tahran 1976; Beyrut 2000). **7. el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ülûmi'l-ke-mâliyye** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, Kum 1377; Seyyid Muhammed Hameneî, Tahran 1378).

Mantık. 1. Risâle fi't-taşavvur ve't-taşdik (Tahran 1311). **2. el-Leme'âtü'l-meşrikiyye fi'l-fünûni'l-mantıkiyye**

(nşr. Hâmid Nâcî İsfahânî, *Mecmû'a-yi Resâ'il-i Felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn*, Tahran 1375 içinde).

Felsefe. 1. el-Esfârü'l'erba'a*. Tam adı *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l'erba'a* olup Sadrâ'nın kendi felsefi sistemini ayrıntılı olarak işlediği en önemli kitabıdır. Önce Molla Hâdî-i Sebzevârî'nin şerhiyle birlikte tek ciltlik taş baskısı yapılmış (Tahran 1282), ardından Muhammed Rızâ el-Muzaffer'in önsözyle Rızâ Lutfî tarafından dokuz cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1981). Eserin yeni neşri Sadra Islamic Philosophy Research Institute tarafından yapılmaktadır. **2. Kitâbü'l-Meşâir**. Henry Eugeni Corbin tarafından Fransızca tercümesi ve notlarla birlikte *Le livre des pénétrations métaphysique* başlığıyla neşredilmiştir (Tahran-Paris 1964, 1982, 1988), Parviz Morewedge de eseri *The Metaphysics of Mullā Sadra* içinde İngilizce'yle birlikte yayımlanmıştır (New York 1992). **3. Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, Meşhed 1346 hş./1967, 1360; Tahran 1981). **4. İttisâfû'l-vücûd bi'l-mâhiyye** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *er-Resâ'il* içinde). **5. Risâle fi't-teşâhhus** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *er-Resâ'il* içinde). **6. İttihâdü'l-âkıl ve'l-ma'kul**. İbrahim Kalın risâleyi doktora tezi (yk. bk.) içinde İngilizce'ye tercüme etmiştir. **7. Limmiyyâtü ihtisâşü'l-mantâka bimevdi' mu'ayyen mine'l-felek**. **8. Risâle fi'l-mizâc**. **9. Risâle fi'l-vücûd** (son dört eseri Hâmid Nâcî İsfahânî *Mecmû'a-yi Resâ'il-i Felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn* içinde yayımlanmıştır [Tahran 1375]). **10. el-Hikmetü'l-arşîyye** (nşr. G. Âhenî, İsfahan 1341 hş./1962). James Winston Morris tarafından *The Wisdom of the Throne* başlığıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Princeton 1981). **11. el-Mesâ'ilü'l-kudsîyye ve'l-kavâ'idü'l-melekûtiyye** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *Se Risâle* içinde). **12. Ta'lîkât 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ'** (I-II, Tahran 1382). **13. Şerhu Hidâyetü'l-Esîriyye** (yazmaları için bk. Nâhid Bakerî Hürremdeştî, s. 180-191). **14. Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-işrâk** (*Le Livre de la sagesse orientale [Kitâb Hikmat al-İshâq*, nşr. Henry Corbin, Lagrasse 1986); Sadrâ'nın bazı felsefi sorulara verdiği cevapları içeren *el-Ecvibe* adlı birkaç küçük risâlesi için bk. Kalın, XLII [2003], s. 43).

Tasavvuf. 1. Keşrû eşnâmi'l-Câhiliyye fi zemmi'l-mutaşavvufîn (nşr. Mu-

hammed Takî Dânişpejûh, Tahran 1340 hş.). 2. *İksirü'l-ârifin fi ma'rifeti'l-hakîkî'l-yakîn. Âştîyânî'nin er-Resâ'il li'l-mü'ellifi'l-hakîm Şadriddîn-i Şîrâzî* içinde neşrettiği eser ayrıca Japonca tercümesiyle birlikte Shigeru Kamada tarafından yayımlanmıştır (Tokyo 1984). 3. *Sereyânü'nürî vücûdî'l-hakîki fi'l-mevcûdât* (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, er-Resâ'il içinde). 4. *el-Vâridâtü'l-kalbiyye fi ma'rifeti'l-rubûbiyye* (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, er-Resâ'il içinde). 5. *Zâdü'l-müsâfir (el-Me'âdü'l-cismânî; yazması için bk. Nâhid Bakerî Hürremdeştî, s. 292-293)*. 6. *Risâle-i Se Aşl* (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran 1340). Eserde kendini tanıma, makam, mevki ve mal tutkusundan kurtulma ve nefsi emmâre ile şeytanın aldatmalarından korunma şeklindeki üç temel ahlâk ve tasavvuf ilkesi üzerinde durulmuştur. 7. *İkâzû'n-nâ'imîn* (nşr. Muhsin Müeyyedî, Tahran 1361 hş.).

Molla Sadrâ'nın, hocası Mîr Dâmâd'a yazdığı mektupları *Âştîyânî Şerh-i Hâl ve Ârâ-yi Felsefî-yi Mollâ Şadrâ* içinde (Kum 1378), diğer bazı yazıları ve notlarını Muhammed Berekât *Yad-Dâştâ-yi Mollâ Şadrâ* başlığıyla (Kum 1377) yayımlamış. Mustafa Feyzî de Sadrâ'nın şiirlerini *Meşnevî-yi Mollâ Şadrâ* adıyla bir araya getirmiştir (Kum 1376).

Nâhid Bakerî Hürremdeştî tarafından hazırlanan *Kitâb-şinâsî-yi Câmî-yi Mollâ Şadrâ* adlı eserde Molla Sadrâ'nın eserlerinin kapsamlı bir bibliyografyası bulunmaktadır (bk. bibl.). İbrahim Kalın'ın "An Annotated Bibliography of the Works of Mullâ Sadrâ with a Brief Account of His Life" başlıklı yazısında da Sadrâ'nın eserlerinin ayrıntılı listesi verilmiş ve bunların tanıtımı yapılmıştır (*IS*, XLII [2003], s. 21-62).

BİBLİYOGRAFYA :

Sadreddîn-i Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a* (nşr. Rızâ Lutfî), Kum 1387, tür.yer.; M. Horten, *Die Gottesbeweise bei Schirazi*, Bonn 1912; a.mlf., *Das Philosophische System von Schirazi*, Strassburg 1913; *Yâdnâme-yi Mollâ Şadrâ* (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr), Tahran 1380/1961; Seyyed Hossein Nasr, "The School of Isfahan", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966, I, 239-270; a.mlf., "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", *CHIr*, VI, 656-697; a.mlf., *Sadr al-Din Shirâzi and his Transcendent Theosophy*, Tahran 1997; a.mlf., "The Qur'anic Commentaries of Mullâ Sadrâ", *Reality and Consciousness: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu* (ed. S. J. Ashtiyani v.dğr.), Leiden 2000, s. 45-58; T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*,

Tokyo 1971; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ*, Albany 1975; a.mlf., "Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahri: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *JNES*, XXXIX (1980), s. 139-151; Muhammed Hâcevî, *Levâmi'ü'l-ârifin fi ahvâli Şadrî'l-müte'ellihin*, Tahran 1366 hş.; Muhsin Salih, *The Verse of Light: A Study of Mullâ Sadrâ's Philosophical Qur'ân Exegesis* (doktora tezi, 1993), Philadelphia Temple University; Hamid Dabashi, "Mîr Dâmâd and the Founding of the School of Isfahan", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman), London 1996, II, 597-634; Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Şadrâ and Heidegger: A Comparative Ontology*, Kuala Lumpur 1996; a.mlf., "Sadreddin Şîrâzî'de Hareket Nazariyesi", *İslâmî Araştırmalar*, I/2, Ankara 1986, s. 63-70; Muhammed Hossein Khamanei, *Principles of Interpretation and Quranic Hermeneutics According to Mulla Sadra*, London 1999; Seyyid Celâleddîn Âştîyânî, *Şerh-i Hâl ve Ârâ-yi Felsefî-yi Mollâ Şadrâ*, Kum 1378 hş.; Nâhid Bakerî Hürremdeştî, *Kitâb-şinâsî-yi Câmî-yi Mollâ Şadrâ*, Tahran 1378 hş.; H. Corbin, "La place de Mollâ Şadrâ Shirâzî dans la philosophie iranienne", *St.I*, XVIII (1963), s. 81-113; R. Avens, "Theosophy of Mulla Sadra", *HI*, IX/3 (1986), s. 3-30; Latimah-Parvin Peerwani, "Qur'anic Hermeneutics: The Views of Sadr al-Din Shirazi", *BRISMES Proceedings* (1991), s. 468-477; a.mlf., "Mullâ Sadrâ on Imaginative Perception and Imaginal World", *Transcendent Philosophy*, I/2, London 2000, s. 81-96; Shigeru Kamada, "Metempsychosis (Tenâsukh) in Mullâ Şadrâ's Thought", *Orient*, XXX-XXXI, Tokyo 1995, s. 119-131; J. Janssens, "Mullâ Sadrâ's Use of Ibn Sinâ's Ta'liqât in the Asfâr", *Journal of Islamic Studies*, XIII/1, Oxford 2002, s. 1-13; İbrahim Kalın, "An Annotated Bibliography of the Works of Mullâ Sadrâ with a Brief Account of His Life", *IS*, XLII (2003), s. 21-62; D. MacEoin, "Mullâ Şadrâ Shirâzî", *EI²* (İng.), VII, 547-548; John Cooper, "Mulla Sadra (Sadr al-din Muhammad al-Shirazi)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London - New York 1998, VI, 595-599.



ALPARSLAN AÇIKGENÇ

MOLLA ŞAH

(bk. BEDAŞÎ, Şah Muhammed).

MOLLA YEGÂN

(ö. 865/1461 civarı)

Osmanlı âlimi.

Asıl adı Mehmed olup kaynaklarda Yegân / Yeğen olarak anılır. Aydın ulemâsından Armağan b. Halîl'in oğludur. Ailesi bu vilâyette bulunan Akçakoyunlu cemaatine mensuptur (Baldırzâde Mehmed Efendi, s. 238). İlk öğrenimini Aydın vilâyetinde gördü. Bursa'ya gidip Molla Fenârî'nin talebesi oldu ve ondan başta kıraat ol-

mak üzere çeşitli ilimleri tahsil etti. İcazet aldıktan sonra bazı medreselerde müderrislik yaptı. Bu sırada Çelebi Mehmed devri âlimlerinden Karamanlı Sarı Yâkub'la arkadaş oldu. 834'te (1431) Molla Fenârî'nin ölümünün ardından onun yerine Bursa kadılığına getirildi. *Şekâik Tercümesi*'ndeki bir ifadeden hareketle kendisinin ikinci Osmanlı müftüsü olduğu söylenebilir. Bazı araştırmacılar onun resmî bir makam olarak müftülüğe getirilmediğini, ancak fetva verme yetkisini tanıdığı için müftü şeklinde anıldığını yazar. Baldırzâde ayrıca kadılıkla da bulunmuşunu belirtir, aynı kanaate Hoca Sâdeddin Efendi de katılır (*Tâcü't-tevârih*, II, 438-439). Bu görevde iken II. Murad'ın iltifatlarına mazhar oldu. 844'te (1441) hacca giden Molla Yegân döndükten sonra herhangi bir görev almadı. Bazı araştırmalarda ise onun hac dönüşü yeniden Bursa kadılığına getirildiği ve 857'de (1453) İstanbul'un fethi sırasında etkili bir kişi olarak önemli rol oynadığı üzerinde durulur.

1441'de hac dönüşünde Molla Yegân'ın Mısır'dan beraberinde getirdiği genç âlim Molla Gürânî'yi padişaha takdim ettiği Sultan Murad'ın da onu oğlu Şehzade Mehmed'e (Fâtih) hoca tayin ettiği bilinmektedir (Mecdî, s. 103). Kaynaklarda Molla Yegân hakkında birçok rivayete ve anekdota yer verilmiştir. Bunlardan birine göre, Molla Fenârî'nin kızıyla evlendirilme teklifini Aydın ilindeki hocasının kızıyla evlenme hususunda verdiği sözden dolayı reddetmiştir. Biyografik kaynaklar iki aile arasında daha sonra devam edecek olan soğukluğu bu olaya bağlar. Hatta Bursa kadısı iken verdiği bir fetvanın Fenârîler tarafından şer'-i şerife aykırı bulunduğu gerekçesiyle şikâyet edildiği ve kendisinin cahillikle suçlandığı belirtilmektedir. Fenârîzâdeler meselenin tekrar görüşülmesini isteyince toplanan ulemâ heyeti Molla Yegân'ın verdiği hükme aykırı karar almış, ancak Molla Yegân bu itirazı karşı, "Bu husus bizim mezhebimizce câiz değildir. Fakat ben İmam Züfer'in görüşüne göre hüküm verdim. Eğer gücünüz yeterse nakzediniz" diyerek onları susturmuştur.

Molla Yegân'ın ölüm tarihi tartışmalıdır. Bazı kaynaklarda verilen 840 (1436-37) yılı onun 844'te (1441) hacca gittiği bilgisine uyumsuz. Aşıkpaşazâde ve Neşrî gibi Osmanlı tarihçileri Molla Yegân'ı Fâtih Sultan Mehmed döneminin ulemâsı arasında zikreder. Kemalpaşazâde ise