

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
Aralık / December 2019, 23 (3): 1101-1120

İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhi Erek Problemi

The Problem of Divine Intentionalist in Avicenna and Mulla Sadra

Sedat Baran

Dr. Öğr. Ü., Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Batman U., Fac. of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy.
Batman, Turkey

sedat.baran@batman.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9875-6046

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 23 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1101-1120

Atıf / Cite as: Baran, Sedat. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhi Erek Problemi [*The Problem of Divine Intentionalist in Avicenna and Mulla Sadra*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/3 (December 2019): 1101-1120.

<https://doi.org/10.18505/cuid.539371>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/en/pub/cuid>

Abstract: Final cause is complementary to the efficient and it cause of the perpetration of the perpetrator. That's why all the perpetrators have goals. Such as habits, nonsense and futile works are voluntary acts even they are not independent of final. Intention spites to both verb and subject so that in the topic of goal is both verb and agent are the subject of research. The act of the perpetrator is what the movement is for itself. The act of the act is what the action or act ends with reaching it. Different schools of thought in the Islamic world have expressed different opinions about the divine goal. Ashris are saying that final is a deficiency indicator so that God is excluded from having the intention. Even thought, Mu'tazila claimed that deprivation of intention is the sign of nonsense and that all the acts of God contain intention. In Islamic philosophy there is no other necessity to intention, because Allah's agent is full. His intention is free from all of the lacks which are essence and love to his essence. This source of love is also about the knowledge that is his essence. There is no dispute over the fact that in Islamic philosophy divine acts which are possible assets have intention but there is controversy about the physical assets reaching the quality of intention. According to Avicenna, material beings reach their goals with the help of active mind and related movements. In Mulla Sadra, the physical assets reach their goals with substantial motion and they try to reach a higher level in the asset range.

Summary: Divine intention is an important problem for both philosophy and Kalam. This problem has two aspects as the subject and action of the intention. The intention of the subject occurs for the motion or the action itself. The intention of the action is to reach the motion or the action itself. According to this, when a person travels to Mecca to visit Kaaba, the visit is the intention of the subject and the journey is the intention of the action.

In this context, does Allah have an intention? And what are the intentions of the actions arising from him? In the Islamic philosophy, the first question is handled as "intention of the subject/divine intention" and the second question as "the intention of the actions/divine intention of the actions". In order to answer the first question, we must examine all types of intentions. Each subject takes action to benefit them, to benefit others and to act for the sake of the goodness and kindness.

Allah would be dependent being if he acted to benefit him and to make up for a flaw for the first of these intentions. In the second intention type, if Allah acted for someone else, this situation would be on the degree of cause for the subject and he would be passive. For the third intention type which is to act to reach for perfection, it would deem Allah as a dependent being.

The above-mentioned intentions are flawed. On the contrary, Allah is perfect and does not need any of these intentions to create. Thus, he is not subject to any of these possible intentions. These intentions are only used by imperfect subjects.

Of course, it does not mean that Allah does not have intentions. According to Avicenna and Mulla Sadra, intention of Allah is the love towards his essence which is free from any flaw. According to this, all beings are entailed to the divine essence and they exist due to the love of essence of Allah.

Allah has a direct intention as well as an indirect one. As mentioned before, Allah is in love with his essence. Allah loves the works and actions of his essence as well, according to the principal that one, who loves the essence, loves the works and actions of that essence as well. In this context, the love of essence of the Allah is a direct intention, while the love of his essence's works and actions is an indirect intention.

After the divine intention is explained, we must also explain the intention of the divine actions. According to both Mulla Sadra and Avicenna, since possible beings are flawed, their intention is to reach to certain perfections which are compatible with themselves. Mulla Sadra states that Allah bestows motivation to possible beings to advance towards the perfection and he claims that these beings make use of that motivation to be perfect. Therefore, possible beings try to make up their flaws and reach to perfection. Since Allah is the absolute perfect

being, the final intention of the possible beings is Allah. In other words, all beings that seek for perfection, take example of him. The other intentions act as a primary tool to reach the final intention.

How can flawed beings by essence reach to perfections compatible with them? Avicenna and Mulla Sadra stated different opinions on the search of perfection of the flawed beings in the Islam philosophy.

According to Avicenna, beings change with extinction and creation. This change happens by accident and the substance stays constant. In accordance with this approach, this change and development is only possible with accidental motion. It occurs with the replacement between forms.

But the theory of the Avicenna has some flaws. Because forms are not the intentions of each other and first hyle is not strong enough to have an intention. Thus, no form is superior to the other. It is also not possible to have substance development because the substance and essence of the material are constant. It only goes through changes in appearance with the accidental motion. It is clear that the changes in the appearance and the shape are not standards for perfection.

On the other hand, Mulla Sadra's development theory, which is based on the fundamentality of existence, existential gradation and substantial motion, suggests that the material world is moving towards the perfection. The motion in the substance of material beings is reason of substantial and accidental developments. All beings try to promote themselves to a higher position by reaching perfection in accordance with their intentions.

Thus, the theory of Avicenna focuses on the accidental and formal changes in the search of perfection of the material beings, while Mulla Sadra's theory explains accidental changes as well as the essential ones.

Mulla Sadra does not limit the explanation of which Allah is the intention of possible beings to ontological dimension. According to him, Allah is an intention of possible beings as well. He points out the Hadith Qudsi "I was a hidden treasure, I desired to be recognized so I created the creature" and states that "This (Hadith Qudsi) indicates that he is the subject and the intention of the universe in an ontological manner as well as the intention of the universe in an epistemological manner." Thus, according to Mulla Sadra, possible beings have two intentions, to reach to and understand Allah.

Keywords: Islamic Philosophy, Final, Final Cause, Divine Intentionalist, Mulla Sadra.

İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhî Erek Problemi

Öz: Erekssel illet, etken illetin tamamlayıcısı olup fâilin fâillik sıfatıyla vasıflanma sebebidir. Bu yüzden bütün fâillerin ereklere vardır. Alışkanlıklar, abes ve beyhude işler gibi iradi fiiller bile erekten ari değildir. Erek hem fiile ve hem de fâile nispet edildiğinden gayelilik meselesinde hem fiilin ve hem de fâilin ereği araştırma konusudur. Fâilin ereği hareketin kendisi için meydana geldiği şeydir. Fiilin ereği ise hareket veya fiilin kendisine ulaşmakla son bulunduğu şeydir. İslâm dünyasındaki farklı düşünce ekolleri ilâhî erek hakkında farklı düşünceler dillendirmişlerdir. Eş'arîler ereğin eksiklik göstergesi olduğunu söyleyerek Allah'ı erek sahibi olmaktan münezzeh bilmiş Mu'tezilîler ise erekten yoksunluğun abeslik göstergesi olduğunu söyleyerek Allah'ın bütün fiillerinin erek barındırdığını iddia etmişlerdir. İslâm felsefesinde Allah fâilliğinde tam olduğundan zâtına zait bir ereği yoktur. O'nun ereği her türlü eksiklikten beri olan zâtı ve zâtına olan aşkıdır. Bu aşkın kaynağı da O'nun zâtı hakkındaki ilmidir. İslâm felsefesinde ilâhî fiiller olan mümkün varlıkların erek sahibi olmaları hususunda ihtilaf olmamakla beraber maddi varlıkların ereklere ulaşma niteliği hakkında ihtilaf vardır. İbn Sînâ'ya göre maddi varlıklar faâl aklın yardımı ve ilintisel hareketlerle ereklere ulaşır. Molla Sadrâ'da ise maddi varlıklar töz içi hareket ile ereklere ulaşır ve varlık silsilesinde bir üst mertebeye çıkmaya çalışır.

1104 | Sedat Baran. İbn Sîna ve Molla Sadrâ'da İlâhî Erek Problemi

Özet: İlâhî erek hem felsefenin ve hem de kelâmın önemli problemlerinden biridir. Bu problemin biri fâilin diğeri de fiilin ereği olmak üzere iki boyutu vardır. Fâilin ereği hareketin kendisi için meydana geldiği veya fiilin kendisi için yapıldığı şeydir. Fiilin ereği ise hareket veya fiilin kendisine ulaşmakla son bulduğu şeydir. Buna göre bir insanın Kâbe'yi ziyaret etmek için evinden çıkarak Mekke'ye gitmesi durumunda Kâbe'nin ziyareti fâilin ereği Mekke'ye ulaşması da fiilin ereğidir.

Peki, Allah'ın bir ereği var mıdır? Ve kendisinden sadır olan fiillerinin ereği nedir? İslâm felsefesinde ilk soru "fâilin ereği/ilâhî erek" ikinci soru da "Fiillin ereği/ilâhî fiillerin ereği" unvanıyla ele alınmaktadır. Bu sorulardan birinci soruya cevap vermek için bütün olası erek çeşitleri incelenmelidir. Her fâil kendisi için fiillerini yaptığı olası ereklerin ilki kendisine yarar sağlamak, ikincisi başkasına yarar sağlamak, üçüncüsü de İyi ve güzel bir fiili iyilik ve güzelliğinden ötürü yapmaktır.

Allah'ın bu olası ereklerden ilk erek için fiillerini yapması durumunda yani kendisine yarar sağlamak için bir fiili yapması durumunda söz konusu fiil ile eksikliğini gidereceğinden muhtaç bir varlık olacaktır. İkinci erek çeşidi için yani başkası için fiillerini yapması durumunda kendi zâtı dışındaki bir faktörün etkisiyle fiilini gerçekleştireceğinden söz konusu erek, fâil için illet mesabesinde olacağından Allah'ı edilgen kılacaktır. Üçüncü erek çeşidi için yani iyi olduğu için bir fiili yapması durumunda fiilden kaynaklı kemâl ve yetkinlik kazanılacağından fâili söz konusu fiil ile eksikliğini gideren muhtaç varlık olacaktır.

Yukarıda zikredilen bu olası gayeler eksiklik ifade eden gayelerdir. Allah ise mutlak kemaldır ve eşyanın icadı için bu ereklerden hiçbirine ihtiyacı yoktur. Bu yüzden bu olası ereklerden hiçbir ereğe sahip değildir. Bu ereklere ancak yeterli kemallere sahip olmayan fâillerin sahip olabilecekleri ereklerdir.

Tabi Allah'ın yukarıdaki olası ereklere sahip olmaması ereğinin olmadığı anlamında değildir. İbn Sîna ve Molla Sadrâ'ya göre Allah'ın ereği her türlü eksiklikten beri olan zâtı ve zâtına olan aşkıdır. Buna göre bütün varlıklar ilâhî zâtın gereksinimidir ve Allah kendi zâtına âşık olduğu için ondan sadır olmuşlardır.

Allah'ın bizzat ereği olduğu gibi bilaraz ereği de vardır. Belirtildiği üzere Allah kendi zâtına âşıktır. Bir zâtı seven o zâtın eser ve fiillerini de sever ilkesine binaen Allah zâtının eser ve fiillerini de sever. Buna göre Allah'ın zâtına olan aşkı kendisi için bizzat erek iken zâtının eser ve fiillerine olan aşkı ise zâtına nispetle bilaraz erektir.

İlâhî erek açığa kavuştuktan sonra ilâhî fiillerin ereği de açığa kavuşmalıdır. Molla Sadrâ ve İbn Sîna'da ilâhî fiiller olan mümkün varlıklar özleri itibarıyla eksik varlıklar olduklarından erekleri kendileriyle uyumlu kemalleri elde etmektir. Molla Sadrâ Allah'ın kendi rahmetinden mümkün varlıklara kemallere doğru hareket etme şevki bahsettiğini ve bu şevk ile kemallere doğru hareket ettiğini söyler. Dolayısıyla mümkün varlıklar fiilleriyle eksikliklerini gidermeye ve kemâle ulaşmaya çalışırlar. En kâmil varlık Allah olduğundan mümkün varlıkların nihai ereği de Allah'tır. Yani kemâl talep eden her varlık aslında onu talep eder. Nihai ereğe ulaşma yolundaki diğer gayeler ise nihai ereğe ulaşma vesileleri olan öncül erekler hükmündedir.

Peki, özleri itibarıyla eksik olan varlıklar kendileriyle uyumlu kemalleri nasıl elde edebilirler? İslâm felsefesinde eksik varlıkların eksikliklerini gidermek için erekleri olan kemallere nasıl ulaşacakları hususunda İbn Sîna ve Molla Sadrâ farklı görüşler dillendirmişlerdir.

İbn Sîna'ya göre maddi varlıklar oluş ve bozuluş ile değişim yaşarlar. Bu değişim de arazlarda gerçekleşir ve cevher değişmeden sabit kalır. Bu yaklaşıma göre arazlarda gerçekleşen değişim ve tekâmül ancak arazî (ilintisel) hareket ile mümkündür. Bu da bir formun başka bir formun yerini alması veya bir formun yok olmasıyla başka bir formun onun yerini doldurmasıyla gerçekleşir.

İbn Sîna'nın bu teorisi kendi içinde bazı problemler barındırır. Çünkü formlar birbirinin gâyesi değildir ve erek sahibi olamayacak kadar zayıf olan ilk madde için hiçbir formun diğer

bir forma nispetle önceliği yoktur. Aynı şekilde bu yaklaşıma göre eşyanın cevherî ve zâtî sabit olduğundan cevherî tekâmülleri söz konusu değildir. Sadece ilintisel hareket ile arazî ve zahiri değişimler yaşar. Nitekim eşyanın zâtî ve cevherî tekâmülü olmadan zahiri ve şekilsel değişimlerinin kemâl ve yetkinlik göstergesi olmadığı açıktır.

Molla Sadrâ ise varlığın asaleti, varlığın teşkiki ve cevherî hareket teorileri üzerine bina ettiği tekâmül teorisine göre madde âlemi baştanbaşa kemâle doğru hareket halindedir. Cevher (töz) içinde gerçekleşen bu hareket maddi varlıkların hem cevherî ve hem arazî tekâmüllerinin sebebidir. Her varlık bu hareket ile gayesi olan kemali elde ederek varlık silsilesinde bir üst mertebeye çıkmaya çalışır.

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın maddi varlıkların kemâle ulaşma şekli hakkındaki teorisi sadece maddi varlıkların zahiri ve şekilsel değişimini açıklarken Molla Sadrâ'nın teorisi ilintisel değişimle birlikte zâtî değişimi de açıklamaktadır.

Molla Sadrâ, Allah'ın mümkün varlıkların ereği olmasını ontolojik boyutla sınırlamamaktadır. Ona göre epistemolojik olarak da Allah mümkün varlıkların ereğidir. Bunun için "Gizli bir hazine idim bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım" kutsi hadisini delil olarak zikreder ve "Bu (kudsî hadis) onun ontolojik açıdan âlemin fâil ve ereği olduğuna delalet ettiği gibi epistemolojik olarak da âlemin ereği olduğuna delalet etmektedir" der. Dolayısıyla Molla Sadrâ'ya göre mümkün varlıkların iki ereği vardır. Biri Allah'a ulaşmak diğeri de Allah'ı tanımaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Ereğ, Ereksel illet, İlâhî Ereğ, Molla Sadrâ.

GİRİŞ

Varlık âlemine hâkim olan düzen her zaman insanların ilgisini çekmiş ve düşünce tarihi boyunca farklı disiplinlerden düşünür ve muhakkikler bu düzenin fâil ve ereği hakkında farklı teoriler dile getirmişlerdir. Aristo (m. ö. 322) âlemdeki bu düzenin arka planında nedensellik ilkesinin mevcut olduğuna inanıyor ve her olay ve olgunun tahakkukunu dört illet ile yani maddi, formel, etkin/fâil ve gaî/ereksel illet ile açıklıyordu.¹ Buna göre eşyanın varlığı madde ile bilkuvve form ile bilfiil olur. Varlığı fâil ile meydana gelir ve ereğ ile mükemmel olur.²

Felsefe kitaplarının Arapçaya tercüme edilmesiyle birlikte Aristo'nun dillendirdiği bu dört illet Müslüman düşünürlerin de gündemine girdi ve Müslüman filozoflar Aristo'nun etkisiyle ilki âlemin illet ve fâilinin niteliği çerçevesinde fâil ve etken, diğeri de fâil ve fiilinin ereği çerçevesinde gaye ve ereğ boyutlarıyla âleme hâkim mevcut düzeni ele aldılar.

Müslüman filozoflar fâil ve etken boyutunda Allah'ın ilâhî fâil unvanıyla mevcut düzene varlık bahşettiğini ispatlayarak meşrepleri esasınca ilâhî fâilliğin niteliğini açıkladılar. Ereğ ve gaye boyutunda ise Allah'ın mevcut düzene neden varlık bahşettiği ve fiillerinin gayesinin ne olduğu problemini çözmeye çalıştılar.

Müslüman filozoflar ilâhî fiillerin ereği meselesinde İslâm dünyasındaki düşünce ekolleri ve özellikle mütekellimlerle şiddetli tartışmalar yaşadılar. Tabi mütekellimler bu meselede filozofların yanı sıra kendi içlerinde de tartışmalar yaşıyorlardı ki aşağıda bu düşünceler incelenecektir.

Nedensellik ilkesi bağlamında ereğ meselesi hakkında ülkemizde birçok çalışma yapılmıştır. Ancak araştırmamızda İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) bağlamında hem fâil ve hem de fiil boyutuyla ilâhî ereğ problemini doğrudan ele alan herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bu açıdan bu çalışmanın alana önemli katkılar sağlayacağını düşünüyoruz.

¹ Aristo, *Metafizik*, trc. Şerafeddin Horasanî (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1389/2010), 48.

² Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirazî Molla Sadrâ, *Şerh ve Ta'likâi Sadri'l-Müteellihin ber İlahiyât-ı Şifâ*, thk. Necefkulî Habîbî (Tahran: Bonyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1382/2004), 2: 1164.

1. EREK/GAYE KAVRAMININ TANIMI

Arapça bir kelime olan gaye/erek kelimesi³ sözlükte netice, maksat, hedef, fayda ve bir şeyden hâsıl olan eser anlamındadır. Bu kelimenin terim anlamı ise bir fiilden kaynaklı eser ve neticeler fiilin fâilden sudûr etmesine neden olursa o eser ve neticelere erek/gaye denilir. Başka bir ifade ile fiilin kendisi için yapıldığı veya fâili fiili yapmaya sevk eden şeydir.⁴

Ereksel illet, etken illetin tamamlayıcısıdır ve fâil, ereksel illet olmadan fâil ve illet olmaz. Zira ereğe teveccüh ve fiilin ereğine duyulan şevk fâili fiili yapmaya sevk eder ve onu bilkuvve fâillikten çıkarıp bilfiil fâillğe ulaştırır. Bu yüzden erek fâilin fâillik sıfatıyla vasıflanma sebebidir⁵ ve bütün fâillerin kendisine ereksel illet denilen bir ereği vardır.⁶

Maddi fâil türleri yani tabîi ve ilim sahibi fâiller sahip oldukları gaye ve ereklarının mahiyetleri açısından birbirinden farklı olduklarını hatırlatmamız gerekir. Çünkü ilim ve iradeden yoksun tabîi fâilde ereksel illet fiilden öncelikli olan istidattır. Çünkü tabîi fâillerde ereksel illet; fâilin kendisi vesilesiyle belli bir fiilin fâili olduğu ve yokluğu durumunda o belli fiilin fâili olamayacağı şeydir. İlim sahibi fâillerden olan insanın fâillği sözkonusu olduğunda ereksel illet; fiilin ilmi formu ve nesnel âlemdeki tahakkuk güdüsüdür. Mimarın binanın projesi hakkındaki zihni formu binanın nesnel âlemdeki tahakkukunun ereksel illetidir. Mücerret fâillerde ise fiiliyata dönüşecek bir istidat bulunmadığından ereksel illet; ancak fâili fiili yapmaya sevk eden zâtî özellik olabilir. Çünkü arazî özellik ancak fiiliyata dönüşmemiş kuvvelere sahip maddi varlıklar için geçerlidir.⁷

Bazı kimseler ilim ve iradeden yoksun oldukları için tabîi fâillerin erek sahibi olduklarını ve sadece ilim sahibi fâillerin erek ve gaye sahibi olduklarını söylemişlerdir. Bazı kimseler de tabîi fiillere ilave olarak çocukça oyunlar ve parmakları çatırdamak gibi bazı iradi fiilleri örnek göstererek "her fiilin ereği vardır" ilkesinin doğru olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır.⁸ Peki, gerçekten ilim ve iradeden yoksun olmak erek sahibi olmaya engel midir? Ve erek, ilim sahibi fâillerin bazı fiilleriyle mi sınırlıdır?⁹

2. EREKSEL İLLETİN KAPSAYICILIĞI

İradi fiillerin ereksel illete sahip olduğu hususunda İslâm felsefesi geleneğinde ihtilaf yoktur.¹⁰ Ancak alışkanlıklar, abes ve beyhude işler gibi bazı iradi fiiller ile tabîi fiillerin erek sahibi olması hususunda ihtilaf vardır.¹¹ Ereğin umumiyetine inanan filozoflar alışkanlık,

³³ Filozoflar genellikle kasıt ile gaye/erek kavramlarını birbirinden ayırırlar ve kasıt kavramını irade sahibi fâilin zata zait fiili için kullanırlar. Kasıt kavramı bu anlamıyla erek kavramına nispetle daha özel iken erek kavramı daha genel ve kapsayıcıdır.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 6. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 124; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 5. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 3: 177; Anthony Kenny, *Antik Felsefe*, trc. Serdar Uslu, 2. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 1: 219.

⁵ Mehdî Recebî, *İllyet ve Tebyin ez Didgâhe Realizm-i İntikâdi ve Hikmet-i Sadrâ-i* (Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir, 1395/2016), 135.

⁶ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *Nihâyetü'l-Hikme* (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 2: 137.

⁷ Muhsin Dehkanî, *Furûğ-i Hikmet* (Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1388/2009), 2: 279.

⁸ Tabâtabâi, *Nihâyetü'l-Hikme*, 2: 154-167.

⁹ Seyyid Râzî Şirâzî, *Dershayî Şerh-i Manzume Hekim Sebzevârî* (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1392/2013), 1: 754-755.

¹⁰ Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, trc. Ahmed Hüseyin Erdekânî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgâhî, 1381/2002), 162.

¹¹ Recebî, *İllyet*, 137.

abes ve beyhude sıfatına sahip fiillerin erekten uzak olduğu iddiasına şu şekilde cevap vermişlerdir.¹² Fiilin ereğine duyulan şevk, fiilin ereğine tafsilî ve bilinçli teveccühü gerekli kılmaz. Bu fiillerin istenilen oldukları hakkındaki icmalî bir bilgi bu fiilleri yapmak için yeterlidir. Bir tür lezzet ve bu lezzete ulaşma ümidi bu gibi işlerin ereksel illetidir.¹³ Yani sakallarıyla oynamaya alışmış birinin bu fiilin sonucunu ve yapılma niteliğini tafsilî bir şekilde bilmesine gerek yoktur. Bu fiili yapmaktan aldığı zevk fiilin ereksel illeti mesabesinde. Bu gibi fiiller her ne kadar rasyonel erekten yoksun olsalar da erek ve ereksel illetten yoksun değildirler.¹⁴

Allame Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1360/1981) bu hususta şöyle der: “Abes fiiller zan boyutuna sahiptir. İcmalî bir şekilde fâilin zihninde oluşur ve fiilin tasavvuruyla şevk meydana gelir. Örneğin bir çocuk kendisini başka bir mekânda tasavvur eder. Bu tasavvurdan çocuğun nefsinde o mekâna doğru gitmeyi gitmemeye tercih eden bir şevk oluşur. Tafsilî bir bilgi ve gerçekçi bir tercih üzerine bina edilmeden bu tercih şevkin şiddetlenmesine ve çocuğun irade edip o mekâna doğru hareket etmesine neden olur.”¹⁵

Tabîi fâillerin ilim ve iradeden yoksun oldukları için erek sahibi olamayacakları problemine gelince öncelikle tabîi hareketlerde hareketi sağlayanın cismin zâtı ve tabiatıdır. Bütün tabîi hareketlerin varacağı yer, hareketlerin erek ve gayesidir. Tabîi fâillerdeki bu erek “tamamlanmadır” ve hareket ettirici kendi hareketi ile yani hareket ediciyi hareket ettirmekle bu ereğe ulaşmaya çalışır. Bu durumda “tamamlanma” tabîi hareketlerin zâtî talebi ve ereğidir. Başka bir ifade ile tüm tabîi varlıklar zatları itibarıyla belli bir ereğe doğru doğal bir temayüle sahiptir. Bu temayül o varlığı söz konusu ereğe doğru hareket etmeye sevk eder. Bu yüzden tüm tabîi varlıkların zâtlarında kemallerine nispetle zâtî bir şevk ve erek vardır.¹⁶

Dolayısıyla tüm fâil türlerinin kendisine ereksel illet denilen gayeleri vardır ve erek sahibi olmayan hiçbir fâil yoktur. Bu yüzden bütün fâiller ereklerine binaen fiillerini gerçekleştirirler. İradi ve tabîi tüm fâillerin erek ve gaye sahibi olduğu ispatlandıktan sonra fâilin sahip olduğu ereğin fâilin zâtı ve fiili ile nasıl bir ilişki içinde olduğu açığa kavuşmalıdır.

3. EREĞİN FİİL VE FÂİL İLE İLİŞKİSİ

Fiil, fâil ve erek ilişkisinde fâilin ereği, fiil ve fâil ile bazen ittihat içinde iken bazen de birbirinden ayrı ve farklıdır. Mücerret cevherlerde erek, hareketten uzaktır ve mücerret fâiller fiillerinin bütün kemallerine bizzat sahiptir. Bu yüzden erekleri fiillerinden ayrı değildir. Aynı şekilde erekleri zatlarının özelliklerinden olduğu için zatlarından da ayrı değildir. Bu yüzden mücerret cevherlerde fâil ile erek farkı itibarıdır.¹⁷ Nitekim Molla Sadrâ da ereksel illetin doğru bir şekilde göz önünde bulundurulması durumunda her zaman etkin illetin aynı olduğu ve farklılıklarının da itibari olduğunu söylemektedir.¹⁸

Maddi cevherlerde ise fâil fiiliyata ulaştırmak istediği kuvvelere sahip olduğundan fiilleri ereklerinin eksik mertebesi iken erekleri de fiillerinin yetkin aşaması mesabesinde. Bu yüzden maddi cevherlerde erek fiilden farklıdır. Ancak maddi cevherlerin erekleri zatlarına nispetle göz önünde bulundurulduklarında fâilin malumu olup fâilden ayrı değildir.

¹² Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Hudusü'l-Âlem*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1408/1988), 303.

¹³ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Şerhu Hidâyetü'l-Esiriyye fi İlahiyât*, thk. Maksûd Muhammedî (Tahran: İntişârât-ı Bonyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1393/2014), 2: 53.

¹⁴ Muhammed Takî Misbâh Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe* (Tahran: Sâzmân-ı Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 2: 108.

¹⁵ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-Hikme*, 2: 162.

¹⁶ Muhsin Gareviyân, *İslam Felsefesine Giriş*, trc. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 184.

¹⁷ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-Hikme*, 2: 136.

¹⁸ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbâa* (Beirut: Dâru lhyâi't-Tûras, 1401/1981), 2: 270.

1108 | Sedat Baran. İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlahî Erek Problemi

Zihni/öznel varlığı hasebince etken illetin illeti ve nesnel varlığı hasebince etkin illetin malulüdür.¹⁹ Yani erek mahiyeti açısından fiilden öncelikli iken varlığı açısından fiilden sonradır.²⁰ Başka bir ifade ile ereksel illetin fâil/etkin illete nispeti maddi illetin formel illete nispeti gibidir.²¹ Yani bazı durumlarda fâil, ereğin maddesi ve erek de fâilin formu mesabesinde. ²² Bu açıdan ereksel illet fâil/etkin illetin tamamlayıcısı olup kendisine tamamlayıcı illet de denilmektedir.²³ İbn Sînâ bu hususun daha iyi anlaşılması için bir örnek zikreder ve eğer insanın kendi zihninde bulunan plana göre dış âlemde bir bina inşa ederse fiilin ereği zihni kemalinin tahakkuku olacağını ve eğer o kemalin kendisi yapıcı ve fâil olursa fâil ve ereğin bir olacağını söyler.²⁴ Ancak tabii fâiller, irade sahibi maddi fâillerin aksine ilimden yoksun oldukları için erek tasavvuruna sahip değillerdir. Bu yüzden tabii fâillerin fâil olmasında erek tasavvurunun hiçbir rolü yoktur.

Görüldüğü üzere erek hem fiile ve hem de fâile taalluk bulmuştur. Bu yüzden gayelilik meselesinde hem fiilin ve hem de fâilin ereği incelenmelidir. Fâilin ereği hareketin kendisi için meydana geldiği veya fiilin kendisi için yapıldığı şeydir. Fiilin ereği ise hareket veya fiilin kendisine ulaşmakla son bulduğu şeydir. Buna göre bir insanın Kâbe'yi ziyaret etmek için evinden çıkarak Mekke'ye gitmesi durumunda Kâbe'nin ziyareti fâilin ereği Mekke'ye ulaşması da fiilin ereği olacaktır.

Peki, bütün fiillerin fâili olan Allah'ın bu fiillerin sudûrundan bir erek ve gayesi var mıdır? Ve kendisinden sadır olan fiillerinin ereği nedir? İslâm felsefesinde ilk soru "fâilin ereği/ilâhî erek" ikinci soru da "Fiillin ereği/ilâhî fiillerin ereği" unvanıyla ele alınarak ilâhî erek problemine çözümler üretilmiştir.²⁵

4. GAYELİLİK BAĞLAMINDA İLAHİ EREK

İslâm dünyasındaki farklı düşünce ekolleri ilâhî erek hakkında birbirinden farklı düşünceler öne sürmüşlerdir. Bazı kimseler ereğin eksiklik göstergesi olduğunu söyleyerek Allah'ı her türlü erekten münezzehten bilmişlerdir. Bazı kimseler de erekten yoksunluk abeslik göstergesi olduğunu söyleyerek Allah'ın hakîm olduğu için bütün fiillerinin hikmet ve erek barındırdığını iddia etmişlerdir. Bu konuda mütekellimler hem kendi içlerinde ve hem de filozoflarla şiddetli tartışmalar yaşadıklarından öncelikle mütekellimlerin konu hakkındaki iddiaları incelenecek akabinde de filozofların görüşleri ele alınacaktır.

4.1. Mütekellimlere Göre İlahî Erek

Mütekellimler yöntem olarak öncelikle ilâhî erek meselesini doğrudan etkileyen fiillerin iyilik ve kötülük ölçütü problemini ele alırlar. Yani akıl veya şeraitten hangisinin fiillerin iyilik ve kötülük ölçütü olduğunu belirlerler. Akabinde de belirlenen bu ölçüt çerçevesinde ilâhî ereğin ne olduğu sorusuna cevap verirler.

¹⁹ Molla Hâdî b. Mehdî Sebzevârî, *Şerhü'l-Manzume* (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1390/2011), 1: 393; Abdullâh Cevâdî Âmulî, *Rahikayı Mahtûm* (Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1389/2010), 7: 333.

²⁰ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd* 164.

²¹ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 136.

²² Eğer ereğin öznel varlığını fâilin ilmi yetileri ile değerlendirecek olursak ereğin fâile nispeti maddenin forma nispeti gibi olur. Ama eğer gayeyi fâilin şevk ve muharreke yetileri ile değerlendirecek olursak ereğin fâile nispeti maddenin forma olan nispetinden farklı olur. Bk. Murtazâ Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr* (Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1378/1999), 5: 418.

²³ Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, 5: 417.

²⁴ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü'l-İlmi'l-İslâmî, 1411/1990), 13.

²⁵ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, 2: 268.

Mu'tezilî mütekellimler bu ölçütün akıl, Eş'arî mütekellimler ise bu ölçütün şariat olduğunu söylemişlerdir.²⁶ Tabii fiillerin iyilik ve kötülükleri için belirlenen ölçütün farklı olması ilâhî ereğin ne olduğu sorusuna verilen cevabı da farklı kılmıştır. Bu yüzden Mu'tezilî mütekellimler ile Eş'arî mütekellimler ilâhî erek meselesinde birbirine zıt iki görüş dillendirmişlerdir ki aşağıda özet bir şekilde bu iki görüş delilleriyle birlikte incelenecektir.

4.1.1. Eş'arî Mütekellimlerin Görüşleri

Eş'arî mütekellimler filozofların aksine gayelilik meselesinde ele alınan "ilâhî erek" ile "ilâhî fiillerin ereği" problemlerinden sadece ilâhî erek problemini ele almış ve ilâhî fiillerin yani âlemin bir erek ve hedefinin olmasıyla pek ilgilenmemişlerdir.

Eş'arî mütekellimlerin çoğu gayelilik meselesinde Allah'ın bir erek ve gayesinin olmadığını ileri sürerler.²⁷ Bu gruba göre Allah dışındaki bütün irade sahibi varlıkların erekleri vardır ve onlara neden bu fiili yaptın? Sorusu sorulabilir. Ancak Allah için "neden" sorusu anlamsızdır ve Allah eğer bir ereğe binaen bir fiili yaparsa zâtı itibarıyla eksik olacaktır. Oysa Allah zâtı itibarıyla gani ve mutlak kemâl olup her türlü eksiklik ve ihtiyaçtan uzaktır. Dolayısıyla Allah'ın kendisi için fiillerini yapacağı bir ereği yoktur.

Eş'arîlerin bu inancının arka planında şariatın, fiillerin iyilik ve kötülük ölçütü olarak benimsenmesi düşüncesi yatar. Bu yaklaşıma göre kulların fiilleri özü itibarıyla ne iyidir ve ne de kötüdür. Eğer şariat bir fiilin iyi olduğunu söylüyorsa o fiil iyi ve eğer kötü olduğunu söylüyorsa o fiil kötüdür. Çünkü akıl kulların yaptıkları fiillerin iyilik ve kötülüklerini teşhis edecek yeterliliğe sahip değildir. Bu yüzden ilâhî fiillerin iyilik ve kötülüğü hakkında da akıl hüküm veremez. Dolayısıyla Allah'ın yaptığı her şey iyi ve yasakladığı her şey kötüdür. Hatta eğer zalimleri cennete ve peygamberleri de cehenneme gönderirse yine de yaptığı doğru ve haklıdır. Yani Allah fiili hikmete uygun ve iyi olduğu için yapmıştır denilmez. Bilakis Allah yaptığı için söz konusu fiil iyi, güzel ve hikmete uygundur.²⁸

4.1.1.1. Eş'arîlerin Delilleri ve Bu Delillerin İncelenmesi

Eş'arî mütekellimler "Allah'ın bir ereği yoktur" iddiası için bazı deliller zikretmişlerdir ki bu iddianın açıklığa kavuşması için söz konusu delillerin de incelenmesi gerekir. Eş'arî mütekellimlerin dillendirdikleri bu delillerin en önemlileri şunlardır:

1. Delil: Fâil için her hangi bir fiilin varlığı yokluğundan öncelikli olursa bu öncelik ihtiyaç kaynağını gösterir ve fiilin maksat ve ereğini ortaya koyar. İhtiyaç da mutlak kemâl ile çeliştiğinden Allah'a her hangi bir erek nispet verilemez.

Eş'arî bir mütekellim olan Ebü'l-Fazl Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) Eş'arîlerin bu delilini şu sözlerle açıklar: "Eğer fâil bir fiili yaptığında ereğe ulaşmak ile ereğe ulaşmamak kendisi için aynı hükme sahip olursa böylesi bir erek ereğin reddi hükmündedir. Zira erek fâilin fiili yapmasına sebep olan motivedir. Ama eğer fâil kendi fiilinde ereğe ulaşmayı, ereğe ulaşmamaya tercih ederse fâilin bu erek olmadan eksik olacağı açıktır ve eksikliğini giderip kâmil olmak için söz konusu fiili yapmıştır. Ancak ulviyet ve yüceliğinden ötürü Allah her türlü eksiklikten münezzehtir. Dolayısıyla bir erekten ötürü fiillerini yapması imkânsızdır."²⁹

Ebü'l-Fazl Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de bu hususta şöyle demektedir: "Allah'ın bir erek için bir işi yapması caiz değildir. Bizim akidemize göre işlerinde ereği olan her varlık

²⁶ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemi, 10. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 1: 218; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 198; Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 2: 261.

²⁷ Eş'arîlerin sözlerinden Allah'ın mutlak bir şekilde gayesinin olmadığını gösteren her hangi bir belge veya delil yoktur. Sadece mahlûklarda ve mümkün varlıklarda ilâhî ereğin olamayacağını ifade eden açıklamalar vardır. Bk. Mesut bin Ömer Taftazanî, *Şerhü'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Amire (Kum: İntişârât-ı Râzî, 1370/1991), 4: 302.

²⁸ Cafer Sübhânî, *Ferheng-i Akâid ve Mezâhib-i İslâmî* (Kum: İntişârât-ı Tevhid, 1378/1999), 1: 231.

²⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, thk. Muhammed Bedredin Ebü Firâs en-Na'sânî (Kum: İntişârât-ı Şerif er-Râzî, 1320/1941), 8: 202.

1110 | Sedat Baran. İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlahî Erek Problemi

o iş ile kemâl talep eder. Başkaları vesilesiyle kemâl sahibi olan her varlık zâtı itibarıyla eksiktir. Zira tasavvur edilen her erek mümkündür ve Allah ibtidaî bir şekilde (vasıtalardan istifade etmeden) bunun icadına kadirdir. Bu yüzden o fiilin vasıta haline gelmesi beyhude bir iştir.”³⁰

1. Delilin İncelenmesi: Eş'arîler zâta zait erek ile zâtî ereği birbirinden ayırmadıklarından Allah için mutlak şekilde ereği reddetmişlerdir. Sonradan açıklanacağı üzere Allah'ın zâtı dışında ve zâtına zait bir ereği yoktur. Eğer böyle bir ereği olursa ihtiyaç sahibi eksik bir varlık olacaktır. Allah'ın ereği her türlü eksiklikten uzak mutlak kemâl olan zâttır.³¹

2. Delil: İlahî ereğin var olması durumunda ya ilâhî fiiller ilâhî zât gibi kadim veya ilâhî zât ilâhî fiiller gibi hadis olması gerekir. Bu iki gereksinim batıl olduğundan ilâhî ereğin olması da batıldır.³²

2. Delilin İncelenmesi: Öncelikle ilâhî fiillerin kadim olması imkânsız değildir. Nitekim filozoflar ilâhî fiillerin zaman olarak kadim olduğunu ispatlamakta ve âlemin zâtı boyutuyla hadis ve zaman boyutuyla kadim olduğunu söylemektedirler. İkincisi filozofların belirttiği üzere eğer ilâhî zât ilâhî fiillerin ileti kabul edersek hiçbir sorun çıkmaz. Çünkü sonradan açıklanacağı üzere Allah zâtı itibarıyla hem fâil ve hem de fiillerin ereğidir.

3. Delil: Eğer her şeyin ereği olursa her ereğin de bir ereği olmalıdır. Bu durumda başka bir ereği olmayan bir ereğe hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Bu da teselsül gerektirdiğinden imkânsızdır. Çünkü teselsülün batıl olmasının delillerine binaen başka bir şeyin ereği olmayan bir erek olmalıdır. Bu ereksiz varlık da eksiklikten beri olan Allah'tır.³³

3. Delilin İncelenmesi: Ereğin tek başına ve müstakil bir varlığı yoktur. Erek daima zâta ve erek sahibine bağlıdır ve ereğin hükümlerine tabidir. Başka erekler için olan erek ise bilaraz erektir ve “bütün bilarazların bizzat ile sonuçlanması gerekir” felsefi ilkesine binaen bilaraz ereğin bizzat erek ile son bulması zorunludur. Nitekim filozoflar ereğin nesnel âlemde ancak öznedede mevcut olabileceğini söylemişlerdir. Ereğin öznesi de erek sahibinin kendi zâtıdır. Dolayısıyla erekler silsilesinin amacı olmayan bir erek ile değil bizzat bir erek ile sonuçlanması gerekir.³⁴

4.1.2. Mu'tezilî Mütakellimlerin Görüşleri

Mu'tezilî mütakellimlerin çoğu gayelilik meselesinde Eş'arî mütakellimler gibi “ilâhî erek” problemini ele almakla beraber Eş'arî mütakellimlerden farklı olarak hikmet ile uyumlu fiili Allah için vacip bildiklerinden “ilâhî fiillerin ereği” problemini de ele alırlar. Yani gayelilik meselesinde hem Allah'ın ve hem de fiillerinin ereği olduğuna inanırlar. Ancak Allah'ın erek sahibi olması durumunda eksik bir varlık olacağı paradoksuna düşmemek için ilâhî ereğin kullara menfaat ulaştırmak olduğunu iddia ederler.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) dilinden Mu'tezilîlerin görüşlerini şu sözlerle açıklamaktadır: “Allah yaratıklarını onların menfaati için yaratmıştır. Eğer böyle olmasaydı, onları yaratması anlamsız olurdu. Çünkü faydalanılmayan şeyi yaratan, yaratıklarıyla ondan bir zarar gidermeyen, onunla başkasına yarar sağlamayan ve onunla başkasına zarar vermeyen kimse abes ile işigal etmiştir.”³⁵

Mu'tezilîlerin bu inançlarının arka planından akli, fiillerin iyilik ve kötülük ölçütü olarak benimsemeleri yatar. Bu yaklaşıma göre hikmetsiz ve ereksiz bir fiilin yapılması abestir

³⁰ Ebü Cafer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal* (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1405/1984), 343.

³¹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 366.

³² Ebü Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Temhîd* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1986), 50-51.

³³ Cürcanî, *Şerhü'l-Mevakif*, 8: 204.

³⁴ Gulam Hüseyin İbrahimî Dinânî, *Kavâid-i Küllî-i Felsefi Der Felsefe İslami* (Tahran: Pejuheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001), 1: 293.

³⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın (İstanbul: Kalcı Yayinevi, 2005), 213.

ve abes bir fiilin yapılması kötüdür. Allah da kötü olan bir fiili yapmaz. Bu yüzden fiillerinin abes olması yani erekten arı olması mümkün değildir.³⁶

4.1.2.1. Mu'tezilîlerin Delilleri ve Bu Delillerin İncelenmesi

Mu'tezilî mütekellimler Eş'arîlerin dillendirdiği ilâhî erek yoktur iddiasının kendi içinde birçok problemi barındırdığını söyleyerek ilâhî ereğin olmasının gerekliliği hususunda birçok delil zikretmişlerdir ki bu delillerin en önemlileri şunlardır:

1. Delil: Mu'tezilî mütekellimlere göre eğer Allah'ın bir gaye ve ereği olmazsa fiillerinin abes olması gerekir. Zira ereği olmayan her fiil abestir. Abes bir fiilin de Allah'tan sadır olması imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın bir ereği vardır ve Allah erekten arı değildir.³⁷

Tabi Mu'tezilî mütekellimlerin gayelik meselesinde ilâhî erek ile irade sahibi diğer fâillerin ereklarını birbirinden ayırdıklarını hatırlatmamız gerekir. Bu gruba göre irade sahibi fâillerin ereği kendi zatlarıdır ve bu erek vesilesiyle zâti eksikliklerini giderirler. Ancak Allah'ın kendisi vesilesiyle eksikliğini gidereceği zâti bir ereği yoktur ve ereği kullanır.³⁸

1. Delilin İncelenmesi: İlâhî erek ve yararın başkası olması durumunda ilki başkasına yarar ulaştırma ile yarar ulaştırmamanın Allah için aynı olması, ikincisi de yarar ulaştırmanın Allah için öncelikli olması, olmak üzere iki ihtimal söz konusu olur. Birinci ihtimal tercih ettirici olmaksızın tercih sebebini gerekli kıldığından batıldır. İkinci ihtimal de kemâl ve yetkinlik gerektirdiğinden batıldır. Buna ilave olarak göz önünde bulundurulmuş fiil erek barındırdığından söz konusu erek, fiil için ereksel illet mesabesinde olacaktır. Yani zât dışındaki bir faktörün etkisiyle fiil gerçekleşecektir. Bu da fiilin fâilini yani Allah'ı edilgen kılar. ³⁹ İbn Sînâ bu hususta "erek fâilin hareket ettiricisi ve etkin illeti" olduğunu söylerken⁴⁰ Molla Sadrâ da "fiillerini zâta zait erek ve da'inin etkisiyle gerçekleştiren her kadir mecburdur" ifadesi ile ereğin kendi içinde bir çeşit zorunluluk barındırdığını ve fâilini edilgen kıldığını söylemektedir.⁴¹

2. Delil: Mu'tezilî mütekellimlere göre Allah'ın fiilleri hadistir ve sonradan Allah tarafından yoktan var edilmişlerdir. Eğer bu fiillerin bir erek ve sebebi olmazsa tercih ettirici olmaksızın tercihi gerektirdiğinden batıldır. Dolayısıyla Allah'ın bütün fiillerinin ereği vardır.⁴²

2. Delilin İncelenmesi: Öncelikle yukarıda da belirtildiği üzere ilâhî fiillerin kadim olması imkânsız değildir. Nitekim filozoflar âlemin zaman olarak kadim olduğunu ispatlamaktadırlar. İkincisi ilâhî fiillerin zâta zait bir sebepten ötürü tercih edilmesi ilâhî zât için eksikliklerdir.⁴³

³⁶ Ebû Cafer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd* (Kum: Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1407/1986), 198.

³⁷ Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar Hillî, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Lübnânî, 1982), 89.

³⁸ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. George C. Anawati (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1965), 11: 41.

³⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 53.

⁴⁰ Ebü' Alf Hüseyin b. Abdillâh b. Alf b. Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâ'*, thk. Muhammed Muîn (Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1383/2004), 97.

⁴¹ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirazî Molla Sadrâ, *Mecmû'a-yi Resâ'il-i Felsefî*, thk. Hamîd Nacî İsfahânî (Tahran: Bonyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1389/2010), 1: 249.

⁴² Meysem b. Ali b. Meysem Bahrânî, *Kavâidü'l-Merâm* (Kum: Mektebetü Âyetullah Maraşî Necefî, 1406/1985), 110.

⁴³ Eş'arî ve Mu'tezilî mütekellimlerinin çoğu tarafında savunulan bu iki görüşün yukarıda zikredilen deliller dışında başka delilleri de vardır. Ancak bu deliller genel bir şekilde birbirine benzedikleri için söz konusu deliller arasında yukarıda açıklanan delillerin açıklanmasıyla iktifa edilmiştir.

1112 | Sedat Baran. İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlahî Erek Problemi

Bazı Mu'tezilî mütekellimler de ilâhî zâtı eksiklikten tenzih etmek ve ilâhî zâta zait ereğin olmadığını ispatlamak için Allah'ın, fiillerin özlerinden kaynaklanan iyilik ve güzelliğinden ötürü fiillerini yaptığını söylemişlerdir. Buna göre Allah bir fiili sadece güzel olduğu için yapar.⁴⁴

İbn Sînâ'ya göre bu iddia ilâhî zâttan eksikliği tenzih etmez. Çünkü yapılması yapılmasından daha iyi ve güzel olan bir fiili fâil eyleme dökmezse iki kemâl ve yetkinliği ortadan kalkar. İlki fâile nispetle iyi ve güzel olan şey ikincisi de başkasına nispetle iyi ve güzel olan şey hâsıl olmaz. Dolayısıyla fâil bu fiili yapmakla sahip olmadığı bu iki kemâl ve yetkinliği kazanır. Bu da fâilin zâtı itibarıyla eksik olduğunu ve bu fiil ile kemâl ve yetkinlik sahibi olacağını gösterir.⁴⁵ Buna ilave olarak Allah iyi ve güzel bir fiili iyi ve güzel olduğu için yapmaz. Kendisi zâtı itibarıyla mutlak hayır ve kemâl olduğu için fiilleri de hayırdır yani iyi ve güzeldir. Bu yüzden hayırdan başka bir şey kendisinden sadır olmaz. Başka bir ifade ile nasıl bir doktor, doktor olduğu için doktorluk yapıyorsa Allah da mutlak hayır olduğu için iyi ve güzel fiilleri yapar.

Görüldüğü üzere hem Eş'arîlerin ve hem de Mu'tezilîlerin iddiaları ve delilleri kendi içinde birçok problem barındırmaktadır. Eş'arîlerin ilâhî fiillerin erekten arı olduğu iddialarının gereksinimi ilâhî fiillerin abes olmasıdır. Mu'tezilîlerin ilâhî fiillerin ereği vardır iddialarının gereksinimi ise ilâhî zâtın muhtaç ve edilgen olmasıdır.

4.2. Filozoflara Göre İlahî Erek

İlahî erek meselesinde Müslüman filozoflar arasında ihtilaf yoktur ve mütekellimler gibi konu hakkında farklı gruplara ayrılmamışlardır. Sadece konu hakkındaki beyanları birbirinden farklıdır. İlahî fiillerin sudûr gayesinin bilinmesi için öncelikle bir fiilin olası bütün gayeleri incelenmelidir. Akabinde de bu olası erek türleri arasında hangi ereğin ilâhî makam ile uyumlu olduğu ortaya konularak ilâhî zât o erek ile vasıflandırılmalıdır. Her fâil aşağıda zikredilen olası erek türlerinden bir erek için fiillerini yapar:

- 1- Kendi zâtına yarar sağlamak ve kendisine gelecek zararı bertaraf etmek
- 2- Başkasına yarar sağlamak ve ondan zararı bertaraf etmek
- 3- İyi ve güzel bir fiili iyilik ve güzelliğinden ötürü yapmak⁴⁶

İlahî erek bağlamında bir fiilin bu olası üç ereği incelendiğinde yukarıda dillendirilen birinci ihtimalin Allah'a intisabı doğru değildir. Çünkü Allah zâtı itibarıyla her türlü ihtiyaçtan uzaktır ve bütün olası kemallere bizzat sahiptir. Aynı şekilde kendisine zarar verebilecek olası hiçbir güç de yoktur. Dolayısıyla kendisi için yarar sağlayacak ve zararı bertaraf edecek bir ereği yoktur.⁴⁷ İbn Sînâ, Allah'ın birinci anlamıyla erekten beri olmasını Allah'ın zâtında, zâtında yer etmiş sıfatlarda ve zâtına izafe olan kemâli sıfatlarda zâtından başkasına muhtaç olmayan mutlak gani (zengin) olmasından kaynaklandığını söylemektedir.⁴⁸

İkinci ihtimalin de ilâhî zâta nispet edilmesi yanlıştır. Çünkü fâil söz konusu fiili başkası için yapması durumunda hem mutlak ve hem nispi hayra ulaşır. Yapmaması durumunda ise hem mutlak ve hem de nispi hayırdan mahrum olur. Bu da ihtiyaç göstergesi olup ilâhî zâtın mutlak kemâl olmasıyla çelişir. Dolayısıyla Allah'ın başkasına yarar sağlayacak veya onlardan zararı bertaraf edecek bir ereği yoktur.⁴⁹

⁴⁴ Seyyid Şerif el-Murtazâ İlmü'l-Hüda, *er-Resâ'il*, (Beyrut: Müessesetü'n-Nûr lil-Matbu'ât, 1405/1984), 1: 129.

⁴⁵ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, trc. Hasan Melikşâhi (Tahran: İn-tişârât-ı Suruş, 1375/1996), 1: 319.

⁴⁶ Ahmed Beheştî, *Gayât ve Mebâdî Şerh-i Nemet-i Şişum ez Kitâb-ı el-İşârât ve't-Tenbihât* (Kum: İn-tişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1391/2012), 72.

⁴⁷ Beheştî, *Gayât ve Mebâdî*, 41.

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 1: 318.

⁴⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 53.

Molla Sadrâ ilâhî ereğin başkasına yarar sağlamak olması durumunda Allah'ın gani (zengin) olmasına ilave olarak cevad (cömert) olmasının da zan altında kalacağını ifade ederek şöyle der: "Karşılık ile sonuçlanacak bir hedef ve erek için bir fiili yapan kimse cevad (cömert) değildir. Bilakis karşılık isteyen bir muamelecidir. Bu yüzden bu kişi eksik ve fakirdir. Çünkü daha iyi ve daha güzel bir şeyi almak için bir şeyi bağışlar."⁵⁰

Buna ilave olarak "Aşkın olan süfli olan için bir şey yapmaz" felsefi ilkesine binaen⁵¹ İslâm felsefesi literatüründe Allah hiçbir zaman süfli bir varlık için bir şey yapmaz. Eğer süfli varlığa teveccüh ederse bu süfli varlık vesilesiyle eksikliğini gidermiş olacaktır.⁵² İbn Sînâ, ilâhî erek ile ilintili "Aşkın olan süfli olan için bir şey yapmaz" ilkesi hakkında şöyle demektedir: "Aşkın olan kendisi için erek yerine geçecek şekilde süfli için bir şeyi talep etmez. Zira erek seçim sırasında çelişğinden ayırt edilen ve seçenin nezdinde daha iyi ve daha uygun olan şeydir. Hatta özü itibarıyla bu daha iyi ve daha uygundur denilse ve fâil bunu daha iyi ve uygun addetmezse bu erek olamaz."⁵³

Üçüncü ihtimalin de Allah'a nispet edilmesi doğru değildir. Çünkü iyi olan bir fiilin yapılması kemâl ve yetkinlik kazanma sebebidir. Fâili de söz konusu fiili yapmakla fiilden kaynaklı kemali elde eder. Bu da Allah'ın mutlak kemâl olmasıyla çeliştiğinden ilâhî fiillerin ereği olamaz.⁵⁴ İbn Sînâ bu ihtimalin batıl olduğu hususunda şöyle demektedir: "Bil ki iyi bir fiilin yapılmasının özü itibarıyla iyi ve vacip olduğunun söylenmesine gelince, fiilin iyiliği ganinin onu tercih etmesinde etkisi yoktur. Ancak bu iyi fiilin yapılmasının temcid, tenzih ve tezkiye, yapılmamasının ise eksilmeye ve ayıplanmaya neden olması istisnadır ki bütün bunlar gani olmanın zıttıdır."⁵⁵

Dolayısıyla mutlak kemâl olan bir fâil ister kendi yararına ister başkasının yararına ve isterse fiilin özünden kaynaklanan bir iyilikten ötürü asla bir fiili yapmaz. Yani Allah bu olası ereklerden hiçbir ereğe sahip değildir. Molla Sadrâ da bu hususta şöyle der: "Bir şeye sahip olan o şeye iştiaq duymaz ve onu talep etmez. Çünkü hâsılın tahsili imkânsızdır. Dolayısıyla Vacip Teâlâ, varlığın üstünlüğü cihetinde nihai kemâle sahiptir ve her türlü eksiklikten beridir. Varlığında ve zâtında eksiklik ile yoldaş olmaktan uzaktır. Bu yüzden bir şeye iştiaq duyması, talepte bulunması ve kemâle doğru hareket etmesi imkânsızdır."⁵⁶

Yukarıda zikredilen bu olası erekler eksiklik ifade eden zâta zait ereklerdir ve zâta zait erekler ancak yeterli kemallere sahip olmayan fâiller için geçerlidir. Bu yüzden bu tür fâillerde ereksel illet fâilin fâilliğini tamamlar ve fiilin sudûr sebebi olur. Lakin Allah fâilliğinde tam ve hatta tam ötesi olduğundan eşyanın sudûru için zâtına zait bir ereğe ihtiyacı yoktur. Tabi Allah'ın zâta zait ereğinin olmaması ereğinin olmadığı anlamında değildir. Nitekim Molla Sadrâ filozofların genel bir şekilde ilâhî fiillerden erek ve hedefi reddetmediklerini ve ilâhî ilk fiil ve mutlak varlık için ilâhî zattan başka erek ve hedefin varlığını reddettiklerini söylemektedir.⁵⁷

İslâm felsefesinde Allah'ın ereği her türlü eksiklikten beri olan zâtı ve zâtına olan aşkıdır. İbn Sînâ bütün varlıkların Vâcibü'l-Vücûdun zatının iktizası olduğunu ve Vâcibü'l-Vücûd zâtına âşık olduğu için ondan sadır olduklarını bu yüzden zâtı için her şeyin onun muradı olup zâtına zait hiçbir ereği olmadığını söylemektedir.⁵⁸ Molla Sadrâ da Allah'ın eşyayı, eşyanın

⁵⁰ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 2: 269.

⁵¹ Dinânî, *Kavâid-i Küllî*, 1: 298.

⁵² Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 360.

⁵³ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 1: 324.

⁵⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 1: 319.

⁵⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 1: 325.

⁵⁶ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 2: 237.

⁵⁷ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 7: 84.

⁵⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 16.

1114 | Sedat Baran. İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlahî Erek Problemi

özünden ötürü değil kendi zatından sadır olduğu için irade ettiğini bu yüzden icattan ereği kendi zâtı olduğunu söylemektedir.⁵⁹

Tabi ilâhî fiillerin sudûrunda ilâhî zâtın bizzat erek olması Allah'ın dolaylı ve bilaraz ereğinin olmadığı anlamında değildir. Belirtildiği üzere Allah kendi zâtına âşıktır. Bir zâtı seven o zâtın eser ve fiillerini de sever ilkesine binaen Allah zatının eser ve fiillerine de âşıktır.⁶⁰ Buna göre Allah'ın zâtına olan aşkı kendisi için bizzat erek iken zatının eser ve fiillerine olan aşkı ise zâtına nispetle bilaraz erektir.⁶¹ Nitekim Molla Sadrâ, Allah'ın bütün nizamın mebdei ve her hayrın menşei olan zâtına âşık olduğunu ve bu yönüyle iyilik nizamının da onun bilaraz maşuku olduğunu söylemektedir.⁶²

Belirtildiği üzere Allah zâtına bizzat ve zatının eserlerine de bilaraz âşıktır. Zâta ve zâtın eserlerine âşık olmanın gereksinimi zât ve zâtın eserleri hakkında ilim sahibi olmaktır. Buna göre Allah en kâmil şey olan kendi zâtı ve zatının eserleri hakkında ilim sahibi olduğundan zâtına ve zatının eserlerine âşıktır. Bu yüzden Allah'ın zâtına olan aşkın kaynağı zâtı hakkındaki ilmidir.⁶³ Başka bir ifade ile Allah kendi zâtına âlimdir. Bu yüzden zâtı hem idrak eden ve hem de idrak edilendir. Her idrak edici algısı oranında idrak etmekten zevk alır. İdrak edilen de kemali oranında idrak edeni kendisine hayran bırakır. Allah zâtını idrak etmesi açısından en kâmil ve en şiddetli idrak edicidir. Zâtının yine kendi zâtı tarafından idrak edilmesi açısından da en güzel, en yüce ve en nurani olandır. Dolayısıyla kâmil olan zâtı ilim vesilesiyle şiddetli bir şekilde zâtına âşıktır.⁶⁴

İbn Sînâ bu hususta şöyle der: "Algı (idrak) şiddetli ve kapsayıcı olur ve algının kendisine taalluk bulduğu şey de zâtı açısından en güzel ve en yüce olursa algı yetisi o şeyi şiddetli bir şekilde sever ve ondan çok fazla zevk alır. Bundan ötürü nihai kemâl, cemal ve güzelliğe sahip olan Vâcibü'l-Vücûd zâtını bu nihai kemâl, cemal ve güzelliğe ile en yetkin şekilde algılar. Keza akıl ve makulü de tek bir hakikat olduğu veçhiyle akleder. Bu yüzden kuşkusuz zâtı kendi zâtına nispetle en büyük âşık ve maşuk, en çok lezzet alan ve lezzet sahibi olandır."⁶⁵

Ebü Cafer Hace Nasîrüddîn Tusî (ö. 672/1274) de İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde söylediği "Gerçek aşk maşukun zâtının hazır bulunuşunun tasavvurundan kaynaklanan sevgidir" ifadesinin şerhinde "Allah'ın kemâli hakiki kemâldir. Yani öncelikle hakiki kemâl onun kemâliyle sınırlıdır. İkincisi tam olan algı da Allah'ın algısıdır. Dolayısıyla Allah'ın zâtına olan sevgisi mutlak şekilde en kâmil sevgidir" der.⁶⁶

Allah'ın kendi zâtına ve zâtının fiillerine olan ilmi, zâtına ve zatının eserlerine âşık olmasının nedeni olduğu gibi fiillerinin de sudûr nedenidir. Bu ilim zâtına zait değildir ve zâtının aynı olup fiillerinin illeti mesabesindedir. Yani Allah'ın zât makamında zâtını akletmesi

⁵⁹ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, 160.

⁶⁰ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l Gayb*, trc. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384/2005), 352.

⁶¹ Molla Sadrâ'nın eserlerinde ilâhî erek hakkında on iki farklı erek göze çarpmaktadır ki bu erekler şunlardır: 1- Hikmet, 2- Kudret, 3- Muhabbet, 4- Feyz, 5- Rahmet, 6- Cevd, 7- İrade, 8- Zata aşk, 9- İlim ve inâyet, 10- Marifet, 11- İnsan-ı Kamil, 12- İlahî zât. Bütün bu erekler iki erekte özetlenebilir. İlk dokuz erek ilâhî sıfatları ilâhî erek bilir. Onuncu erek olan marifet de on ikinci erek olan ilâhî zata ele alınabilir. Dolayısıyla bütün erekler ilki insan ikincisi de ilâhî zât olmak üzere iki erekte özetlenebilir. Ancak Molla Sadrâ'nın eserlerinde İnsan-ı Kamil zati erek değil arazi erektir. Çünkü Molla Sadrâ insanın yaratılışı için de Kur'an'ın ifadesi çerçevesinde ilâhî ibadet ve itaati erek olarak zikretmiştir ki bunun en son nokta da ilâhî zattır. Yani Allah insanı kendisi için yaratmıştır. Dolayısıyla bütün bu ereklerin ilâhî zât olmak üzere tek bir mahalleri olduğundan ilâhî fiillerin tek ereği ilâhî zattır.

⁶² Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l Gayb*, 353.

⁶³ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, 160.

⁶⁴ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, 179.

⁶⁵ Ebü Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, (Tahran: Müessesesi-i Mütalâât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1984), 18-19.

⁶⁶ Ebü Cafer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbihât Lil-Muhakik et-Tusî* (Kum: İntişârât-ı Neşrî'l-Belâğa, 1375/1996), 3: 360.

vesilesiyle imkân âlemi meydana gelmiştir. Başka bir ifade ile Allah'ın zâtından olan ilmi varlık düzeninin farklı mertebelerinde mevcut olan her şeyin varlık sebebidir.⁶⁷ Molla Sadrâ "Fâilden sadır olan ve fâilin sudûrunu kendisinden bildiği her fiil onun ilminden sadır olmuştur"⁶⁸ sözleriyle ilâhî ilmin ilâhî fiillerin sebebi olduğunu söyler. İbn Sînâ da bu hususta: "İnâyet, öncelikle varlığın bulunduğu iyilik düzenini bilmesi, mümkün olan iyiliğin ve yetkinliğin bizatihi illeti olması ve zikredilen yönde de ondan razı olmasıdır. Dolayısıyla olası en yetkin şekliyle mevcut olan iyilik düzenini akletmesi ve mümkün olan bir düzene götürecektir şekilde ondan en yetkin taşmayla taşmasıdır" der.⁶⁹

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımına göre varlık âlemi ilmi ve nesnel (ayni) iki nizama sahiptir. Öncelikle ilâhî ilim ilâhî zâtın gereksinimi olarak rabbâni nizam unvanıyla ilâhî zatta mevcuttur. Daha sonra ilâhî zâtın kendi zâtını akletmesiyle bu ilmi düzen nesnel âlemde tahakkuk bulur. Başka bir ifadeyle bütün ma'lûller gerekli ve uygun zamanda tahakkuk bulmak için tahakkuk öncesi ilimde mevcuttur ve ilâhî zâtın kendisini akletmesiyle tafsilî ve düzenli bir şekilde ilmi nizamdan taşarak nesnel nizama meydana getirir. Tabi bu akletme ile var olma arasında bir fasıla yoktur. Nitekim İbn Sînâ da bu hakikati "İlk mebde, her şeyin fâil ve mebde unvanıyla zâtını akleder. Sonra bütün her şey zâtında hâsıl olur. Ancak bunların akledilmeleriyle var olmaları arasında zamansal fasıla yoktur. Akledilmeleri var olmalarıdır"⁷⁰ sözleriyle açıklar. Molla Sadrâ da⁷¹ bu iki nizama âriflerin ıstılahlarıyla açıklar ve ilâhî inâyetin feyzi akdes ile icadı mümkün olan her şeye belli bir düzen içinde feyzi mukaddes ile varlık bağışladığını söyler.⁷²

5. GAYELİK BAĞLAMINDA İLÂHÎ FİİLLERDE EREK

İslâm felsefesinde ilâhî erek meselesinde ihtilaf olmadığı gibi ilâhî fiiller olan mümkün varlıkların erek sahibi olmaları hususunda da Müslüman filozoflar arasında ihtilaf yoktur. Ancak ereğe ulaşma şekli hakkında ihtilaf vardır.⁷³ İslâm felsefesinde mümkün varlıkların ereklere ilâhî hikmet meselesinde ele alınır. Buna göre Allah hakîmdir ve hakîm olmasının gereksinimi mümkün varlıkları en faziletli yollardan en faziletli ereğe ulaştırması yani varlıkları layık oldukları kemallere sevk etmesidir.⁷⁴ Hac Molla Hâdi b. Mehdî Sebzevârî (ö. 1289/1872) bunun için "ilâhî inâyet ve hikmetin gereksinimi bütün mümkün varlıkların kendi erek ve kemallerine ulaşmasıdır" der.⁷⁵ Ancak hikmet kavramı insan için kullanıldığında başka bir an-

⁶⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 66.

⁶⁸ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 362-363.

⁶⁹ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 260.

⁷⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 66.

⁷¹ İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'ya göre ilâhî fiillerin sebebi olan bu inâyet ilminin bazı özellikleri vardır ki bu özellikler şunlardır: Öncelikle bu ilim infiali olmayıp fiilidir. İkincisi ilâhî zâtın dışında ve ilâhî zata arız değildir. Üçüncüsü belli bir düzende eşyanın varlık sebebidir. Dördüncüsü her türlü hareket ve kasıttan aridir. Tabi İbn Sînâ'da bu inâyet ilmi zât makamında zât hakkında huzurî iken ilâhî zâtın fiilleri hakkında ilâhî zatta resmedilmiş suretlerdir. Ancak Molla Sadrâ'da hem zâtın zât hakkındaki ilmi ve hem de zâtın kendi fiilleri hakkındaki ilmi huzurîdir. Bk. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *el-Mübahesât*, thk. Muhsin Bidârfar (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1413/1992), 305; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 149.

⁷² Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 8: 3.

⁷³ İslami metinlerde ve özellikle Kur'an'da mümkün varlıklar olan mahlûkların gayelerinin ne olduğu hususunda farklı ifadeler vardır. Kur'an-ı Kerim'de ilâhî fiiller olan mahlûklar için on iki gaye zikredilmiştir ki bu gayeler şunlardır: 1- Hilafet, 2- İbadet ve marifet, 3- İmtihan, 4- Rahmet ve mağfiret, 5- Tezekkür, 6- Tefekkür, 7- Takva, 8- Taakkul (akletme), 9- Şükür, 10- Hidâyet, 11- Kurtuluş, 12- Dönüş. Kur'an-ı Kerim'de zikredilen bütün bu gayeler tek bir gayede özetlenebilir. O da ilâhî zattır.

⁷⁴ Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, 8: 402.

⁷⁵ Sebzevârî, *Şerhü'l-Manzume*, 1: 392-393.

1116 | Sedat Baran. İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlahî Erek Problemi

lam ifade eder ve insan hakîmdir denildiğinde kasıt insanın belli bir erek için bir fiili yapmasıdır. Başka bir ifade ile en faziletli işi en faziletli erek için yapmasıdır. Dolayısıyla insan için hikmet fâilin ereği iken ilâhî zât için hikmet fiilin ereğidir.⁷⁶

Tabi fiilin ereği Allah'ın zâtî ereği değildir. Zâtıyla birlikte zâtının fiil ve eserlerine âşık olduğundan arazî ereğidir. Çünkü kendisi ile eksikliğini giderecek zâtı dışında bir ereği yoktur. Ancak mümkün varlıklar özleri itibarıyla eksik varlıklar olduklarından layık oldukları kemallere ulaşmak için eksikliklerini gidermeye çalışırlar. Molla Sadrâ Allah'ın kendi inâyet ve rahmetinden mümkün varlıklara kemallere doğru hareket etme şevki bahsettiğini ve bu şevk ile kemallere doğru hareket ettiğini söyler.⁷⁷ Kemâl ve yetkinliğe duyulan bu şevkin kaynağı mümkün varlıkların özlerinde bulunan zâtî sevgidir. Zira her varlık zâtına duyduğu sevgiden ötürü fitri olarak iradi veya tabîi bir şekilde kendisiyle uyumlu kemali elde etmeye çalışır. Bu yüzden mümkün varlıklar için fiilin sudûru özü itibarıyla ve salt bir şekilde fâilin ereği değildir. Fâil fiil ve hareket ile eksikliğini gidermek ve kemâle ulaşmak istediğinden kendisinden üstün gayeler peşinde koşar. En üstün ve en kâmil varlık Allah olduğundan mümkün varlıklar için nihai erek de Allah'tır. Yani kemâl talep eden her varlık aslında onu talep eder. Nihai ereğe ulaşma yolundaki diğer gayeler ise nihai ereğe ulaşma vesileleri olan öncül erekler hükmündedir.⁷⁸

Molla Sadrâ yukarıdaki açıklamalara ilave olarak imkân-ı fakrî teorisiyle de bütün mümkün varlıkların neden kemâl talep ettiklerini açıklar. Bu teoriye göre bütün mümkün varlıklar özleri itibarıyla fakir, muhtaç ve bağımlı varlıklardır. Zâtî fakirlik ve bağımlılıktan başka bir gerçekliği olmayan varlıkların ihtiyaçlarını giderip yetkinliğe ulaşmak için özü itibarıyla gani ve zengin olana doğru hareket etmekten başka bir erek ve çaresi yoktur.⁷⁹

Peki, özleri itibarıyla eksik olan varlıklar kendileriyle uyumlu kemalleri nasıl elde edebilirler? Bu sorunun cevabı varlık dairesinin suûdî ve nuzûlî kaviste nasıl tamamlanacağını da ortaya koyar. İslâm felsefesinde eksik varlıkların eksikliklerini gidermek için erekleri olan kemallere nasıl ulaşacakları hususunda ilki Meşşâi filozofların ikincisi de Hikmet-i Mûte'âliye ekolü filozoflarının savundukları iki farklı görüş vardır ki aşağıda İbn Sînâ ve Molla Sadrâ özelinde bu iki ekolün görüşleri açıklanacaktır.

5.1. İbn Sînâ'da Fiillerin Ereklere Ulaşma Şekli

İbn Sînâ'ya göre mücerret varlıklar kendileriyle uyumlu kemallere sahiptir ve beklenmeden arîdirler. Bu yüzden hareketleri kuvveden fiiliyata olmayıp daireseldir.⁸⁰ Ancak maddi varlıklar özleri itibarıyla eksiktirler ve bu eksikliklerini gidermek ve kuvvelerini fiiliyata dönüştürmek için çabalarlar.

İbn Sina maddi varlıkların özlerinde Vâcibü'l-Vücûd tarafında karar kılınan özel bir tabiat olduğuna inanır. Bu tabiat maddi varlıkların gerçekleştirdikleri fiil ve hareketlerin kaynağıdır. Maddi varlıklar sahip oldukları tabiatın etkisi ve özellikle faal aklın yardımıyla erek ve kemâle doğru bir değişim yaşarlar.⁸¹ Başka bir ifade ile Meşşâi filozoflara göre "Bahşeden daima sahip olduğu şeyi bahşeder"⁸² felsefi kadesine binaen kuvveden fiile doğru hareket eden her şeyin bilfiil olan bir illeti olmalıdır. Bu illet de bilfiil olup tümel anlamlar hazinesi nezdinde bulunan ve bu hazineden akli formlar bahşeden faâl akıldır. Buna bağlı olarak akli formların elde edilmesi cevher (töz) içinde bir değişimi gerektirmez. Bütün cevherler değişimden uzak olup sabittirler. Değişim ve tekâmül on makulden nitelik, nicelik, konum ve

⁷⁶ Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, 8: 402.

⁷⁷ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, 182.

⁷⁸ Öncül erek, nihai ereğin kendisine bağlı olduğu ve olmaması durumunda nihai ereğin gerçekleşmeyeceği erektir. Varlıksal olarak daha düşük derecelere sahip olan öncül erek nihai ereğe nispetle vesiledir ve her zaman nihai gayeden önce gelir.

⁷⁹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, 7: 163.

⁸⁰ Murtazâ Mutahharî, *Dershayı Esfâr* (Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1389/2010), 3: 205.

⁸¹ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Tahsîl*, thk. Murtazâ Mutahharî (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1375/1996), 537-549.

⁸² Dinânî, *Kavâid-i Küllî*, 1: 368.

mekân olmak üzere araz (ilinti) olan dört makulde gerçekleşir.⁸³ Örneğin âlim olduğu zaman tekâmül eden insani nefis sabittir ve makuller içinde nefsanî nitelik olan ilim, âlim olmakla nefse arız olur. Yani diğer arazlar gibi sadece nefsin arazlarına ilave olur. Bu yaklaşıma göre arazlarda gerçekleşen değişim ve tekâmül ancak arazî (ilintisel) hareket ile mümkün olabilir. Bu da bir formun başka bir formun yerini alması veya bir formun zail olmasıyla başka bir formun onun yerini doldurmasıyla gerçekleşir.

5.2. Molla Sadrâ'da Fiillerin Ereklere Ulaşma Şekli

Molla Sadrâ mücerret varlıkların kendileriyle uyumlu bütün kemallere sahip olduğu ve maddi varlıkların eksikliklerini gidermek ve kemâle ulaşmak için iradi veya tabii bir şekilde kuvveden fiile doğru hareket ettikleri hususunda İbn Sina ile hemfikirdir. Ancak bu hareketin kaynağı ve niteliği hususunda İbn Sina'dan farklı yeni bir teori dile getirmiştir. Genel tekâmül düşüncesi üzerine bina edilen bu teorinin açıklanması bazı öncüllere bağlıdır.

Söz konusu bu öncüllerin ilki varlığın asaleti teorisidir. Bu teoriye göre varlık âlemindeki her şeyin kendisine has eser ve özellikleri vardır. Bu eserlerin kaynağı da varlıktır. Mahiyet ise varlıkların sınırları olup insanın faâl zihni tarafından intiza' (çıkartım) edilmiştir.⁸⁴ İkinci öncül ise varlığın farklı yoğunluk derecesine sahip olması teorisidir. Bu teoriye göre varlık tek bir hakikat olup boylamsal farklı mertebe ve derecelere sahiptir. Bu varlık silsilesinin en üst mertebesinde salt varlık olan Vâcibü'l-Vücûd yer alırken en alt mertebesinde ilk madde yer alır.⁸⁵ Üçüncü öncül ise cevherî hareket (töz içi hareket) teorisidir. Bu teoriye göre tabiat âlemi baştanbaşa hareket halindedir. Meşşâilerin iddia ettikleri gibi hareket sadece arazlarla sınırlı değildir. Cevherler de hareket eder ve cevherler hareket ettikleri için cevherlere bağımlı arazlar hareket ederler.⁸⁶ Bu öncüllere göre mevcut olan her şeyin kemâlî varlık-tandır ve varlık farklı yoğunluk derecesine sahip olduğundan eşyanın kemâlleri de farklı mertebe ve derecelere sahiptir. Yani mevcut olan her şey varlık mertebesi hasebince kemâle sahiptir. Cevherî hareket ile madde âlemindeki bütün varlıklar aşamalı bir şekilde eksikliklerini giderip kemâle ulaşmaya ve böylece varlık silsilesi içinde bulunduğu mertebeden bir üst mertebeye geçmeye çalışır. Allah mutlak kemâl olduğundan bütün hareketlerin maksadı ve nihai ereğidir. Dolayısıyla bütün varlıkların hem ilk mebdesi ve hem de nihai ereği Allah'tır. Nitekim Kur'an-ı Kerim de bu durumu "O evvel ve ahirdir" ifadesiyle açıklamıştır.

Molla Sadrâ, Allah'ın mümkün varlıkların ereği olmasını ontolojik boyutla sınırlamamaktadır. Ona göre epistemolojik olarak da Allah mümkün varlıkların ereğidir. Bunun için "Gizli bir hazine idim bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım" kutsi hadisini delil olarak zikreder ve "Bu (kudsî hadis) onun ontolojik açıdan âlemin fâil ve ereği olduğuna delalet ettiği gibi epistemolojik olarak da âlemin ereği olduğuna delalet etmektedir" der.⁸⁷ Dolayısıyla Molla Sadrâ'ya göre mümkün varlıkların iki ereği vardır. Biri Allah'a ulaşmak diğeri de Allah'ı tanımadır.⁸⁸

⁸³ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Sifâ: et-Tabiiyât* (Kum: Mektebetu Âyetullah Meraşî, 1404/1984), 1: 98.

⁸⁴ Sedat Baran, "Molla Sadra", *Elli Müslüman Düşünür*; haz. Mustafa Tekin (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 389.

⁸⁵ Baran, "Molla Sadra", 390.

⁸⁶ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, 3: 103.

⁸⁷ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, 2: 285.

⁸⁸ Epistemolojik olarak Allah'ın nihai erek olması şu şekilde açıklanabilir. Örneğin mantık ilmi teorik ilimler için alet ilmidir. Teorik ilimler de sınıflandırıldığında bazıları diğer bazıları için öncül mesabesindedir. Örneğin hareket ve tabiat meselelerinin ereği metafiziktir. Metafizikte Küllî ilimler meselesinin ereği maddeden soyut cevherlerden başlayıp tevhit ilmine kadar mebdede ve meâdın ahvalini bilmektir. Bk. Alî Rıza Dehkânpur, *Hikmet-i Sadrâ-i ve Mana-yı Zindigî* (Tahran: İntişârât-ı Bonyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1393/2014), 168.

SONUÇ

İslâm felsefesi literatüründe ilâhî erek meselesinde filozoflar hemfikirdir ve erek olmadan bir fiilin yapılması abes olduğundan hiçbir filozof Allah'ın erek sahibi olmadığını söylememiştir. Sadece mümkün varlıkların sahip olduğu eksiklik göstergesi olan zâta zait ereğin Allah'a intisabına karşı çıkmışlardır. Mütakellimler ise filozofların aksine ilâhî erek meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Açıklandığı üzere Eş'arîler ilâhî ereğin olmadığını savunurken Mu'tezilîler ilâhî ereğin olduğunu savunmuşlardır.

Aslında ilâhî erek hakkındaki bütün bu farklı yaklaşımları bir araya getirilip orta yolu bulmak mümkündür. Eş'arîler ilâhî erek meselesinde zâti erek ile zâta zait erek arasında bir ayırım yapmadıklarından ilâhî ereğin olmamasından kasıtları zâta zait erek olması muhtemeldir. Mu'tezilîlerin de erek hakkındaki kullara yarar ulaştırma veya fiilin özünden kaynaklanan iyilikten ötürü fiili yapma iddiaları fâilin değil fiilin ereğidir. Dolayısıyla bir grup zâta zait fâilin ereğini reddederken diğer bir grup da zâta zait fiilin ereğini reddediyordu. Bu da hem fâil ve hem de fiil boyutuyla filozofların iddiası olan "Allah'ın zâtından başka ereği yoktur" iddiasının onayı hükmündedir. Ancak mütakellimler gayelilik meselesinde tartışmanın öznesini tam belirlemediklerinden her iki grup da ispat ve retlerinin öznesinin tek bir şey olduğunu zannetmişlerdir. Bu da söz konusu ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İlahî fiiller olan mümkün varlıkların erek sahibi olması meselesinde de Müslüman filozoflar arasında ihtilaf yoktur. Bütün maddi varlıklar zâti sevgiden kaynaklanan eksikliklerini gidermek için kemâle doğru hareket etme şevkine sahiptir. Bu yüzden erekleri kendileriyle uyumlu kemali elde etmektedir. En kamil varlık da Allah olduğundan maddi varlıkların nihai ereği Allah'tır. Diğer erekler nihai ereğe ulaşma vesileleri olan öncül ereklerdir. Ancak özleri itibarıyla eksik olan varlıkların kendileriyle uyumlu kemâlleri nasıl elde edecekleri hususunda Müslüman filozoflar arasında ihtilaf vardır.

İbn Sîna'ya göre maddi varlıklar tözlerinden bağımsız arazlarındaki ilintisel hareket ile eksikliklerini giderir ve faâl aklın akli formları bahşetmesiyle kemâl elde eder. Yani oluş ve bozuluş ile bir araz başka bir arazın yerini alır. Ancak formlar birbirinin gayesi değildir ve erek sahibi olamayacak kadar zayıf olan ilk madde için hiçbir formun diğer bir forma nispetle önceliği yoktur. Aynı şekilde bu yaklaşıma göre eşyanın zâti ve cevherî sabit olduğundan zâti ve cevherî tekâmülleri söz konusu değildir. Sadece ilintisel hareket ile arazî ve zahiri değişimler yaşar. Nitekim eşyanın zâti tekâmülü olmadan zahiri ve şekilsel değişimlerinin kemâl ve yetkinlik göstergesi olmadığı açıktır.

Molla Sadrâ ise varlığın asaleti, varlığın teşkiki ve cevherî hareket (töz içi hareket) teorileri üzerine bina ettiği tekâmül teorisine göre madde âlemi baştanbaşa kemâle doğru hareket halindedir. Töz içinde gerçekleşen bu hareket maddi varlıkların hem zâti ve hem arazî tekâmüllerinin sebebidir. Her varlık bu hareket ile ereği olan kemali elde ederek varlık silsilesinde bir üst mertebeye çıkmaya çalışır.

Dolayısıyla İbn Sîna'nın maddi varlıkların kemâle ulaşma şekli hakkındaki teorisi sadece maddi varlıkların zahiri ve şekilsel değişimini açıklarken Molla Sadrâ'nın teorisi ilintisel değişimle birlikte zâti değişimi de açıklamaktadır. Bu yüzden İbn Sîna'nın teorisi kendi içinde bazı problemleri barındırmakla beraber maddi varlıkların kemâle ulaşma niteliğini de açıklayamamaktadır. Ancak Molla Sadrâ'nın teorisi bu problemlere sahip olmadığı gibi bütün mümkün varlıkların nasıl tekâmüle erdiği de rasyonel bir şekilde açıklamaktadır.

KAYNAKÇA

- Âmulî, Abdullah Cevâdî. *Rahikayı Mahtûm*. 10 Cilt. Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1389/2010.
Aristo. *Metafizik*. Trc. Şerafeddin Horasanî. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1389/2010.
Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5. Baskı. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
Bahrânî, Meysem b. Ali b. Meysem. *Kavâidü'l-Merâm*. Kum: Mektebetu Âyetullah Maraşî Necfî, 1406/1985.

- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1986.
- Baran, Sedat. "Molla Sadra". Elli Müslüman Düşünür. Haz. Mustafa Tekin. 387-395. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Beheştî, Ahmed. *Gayât ve Mebâdî Şerh-i Nemet-i Şişum ez Kitâb-ı el-İşârât ve't-Tenbihât*. Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1391/2012.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. 6. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Hüseyin Hatemi. 10. Baskı. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *Şerhü'l-Mevâkıf*. Thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî. 8 Cilt. Kum: İntişârât-ı Şerif er-Râzî, 1320/1941.
- Dehkânî, Muhsin. *Furûğ-i Hikmet*. 3 Cilt. Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1388/2009.
- Dehkânî, Alî Rıza. *Hikmet-i Sadrâ-i ve Mana-yı Zindigî*. Tahran: İntişârât-ı Bonyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1393/2014.
- Dinânî, Gulâm Hüseyin İbrahimî. *Kavâid-i Küllî-i Felsefî Der Felsefe-i İslâmî*. 2 Cilt. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. Trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Gareviyân, Muhsin. *İslâm Felsefesine Giriş*. Trc. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- Hemedânî, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1965.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar. *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Dânişnâme-i 'Alâî*. Thk. Muhammed Muîn. Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Milli, 1383/2004.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-Tenbihât*. Trc. Hasan Melikşâhi. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Suruş, 1375/1996.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Mebde ve'l-Me'âd*. Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1984.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Mübâhesât*. Thk. Muhsin Bidârfar. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1413/1992.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât*. Trc. Kübra Şenel. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâ: et-Tabîyyât*. 3 Cilt. Kum: Mektebetü Âyetullah Merâşi, 1404/1984.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *et-Ta'likât*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1411/1990.
- İlmü'l-Hüdâ, Seyyid Şerif el-Murtazâ. *er-Resâ'il*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Nûr lil-Matbû'ât, 1405/1984.
- Kenny, Anthony. *Antik Felsefe*. Trc. Serdar Uslu. 2. Baskı. 4 Cilt. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Merzübân, Behmenyâr b. *et-Tahsîl*. Thk. Murtazâ Mutahharî. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1375/1996.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-Müte'âlîye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbâa*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1401/1981.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Mebde ve'l-Me'âd*. Trc. Ahmed Hüseyin Erdekanî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381/2002.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Hudûsü'l-Âlem*. Trc. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1408/1988.

1120 | Sedat Baran. İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlähi Erek Problemi

- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Mecmû'a-yi Resâ'il-i Felsefî*. Thk. Hamîd Nâcî İsfahânî. 3 Cilt. Tahran: Bonyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1389/2010.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Mefâtihü'l Gayb*. Trc. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384/2005.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Şerh ve Ta'likai Sadri'l-Müteellihin ber İlahiyât-ı Şifâ*. Thk. Necefkulî Habîbî. 2 Cilt. Tahran: Bonyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1382/2004.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Şerhu Hidâyetü'l-Esriyye fi İlahiyât*. Thk. Maksûd Muhammedî. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Bonyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1393/2014.
- Mutahharî, Murtezâ. *Dershâyi Esfar*. 6 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1389/2010.
- Mutahharî, Murtezâ. *Mecmua-i Âsâr*. 30 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1378/1999.
- Neşşâr, Ali Samî. *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. Trc. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Erbain fi Usûli'd-Din*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Recebî, Mehdî. *İllyet ve Tebyin Ez Didgâhe Realizm-i İntikâdi ve Hikmet-i Sadrâ-i*. Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir, 1395/2016.
- Sebzevârî, Molla Hâdî bin Mehdî. *Şerhü'l-Manzûme*. Thk. Muhsin Bidârfer. 2 Cilt. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1390/2011.
- Sübhânî, Cafer. *Ferheng-i Akâid ve Mezâhib-i İslâmî*. 6 Cilt. Kum: İntişârât-ı Tevhid, 1378/1999.
- Şirazî, Seyyid Râzî. *Dershayı Şerh-i Manzûme Hekim Sebzevarî*. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1392/2013.
- Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-Hikme*. 3 Cilt. Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999.
- Taftazanî, Mesut bin Ömer. *Şerhü'l-Makâsid*. Thk. Abdurrahman Amire. 5 Cilt. Kum: İntişârât-ı Râzî, 1370/1991.
- Tûsî, Ebû Cafer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *el-İşârât ve't-Tenbihât Lil-Muhakik et-Tusî*. Kum: İntişârât-ı Neşrül-Belâğa, 1375/1996.
- Tûsî, Ebû Cafer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Tecridü'l-İ'tikad*. Kum: Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1407/1986.
- Tûsî, Ebû Cafer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Telhisü'l-Muhassal*. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1405/1984.
- Yezdî, Muhammed Tâki Misbâh. *Âmuzeş-i Felsefe*. 2 Cilt. Kum: Sâzmân-ı Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999.