

**MOLLA SADRA FELSEFESİNDE
TÖZ PROBLEMİ**

Hüseyin KIRAN

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Prof. Dr. Nevzat CAN
2013
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Hüseyin KIRAN

MOLLA SADRA FELSEFESİNDE TÖZ PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Nevzat CAN**

ERZURUM-2013



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

14.03.2013

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Molla Sadra Felsefesinde Töz Problemi" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☒ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

[Tarih ve İmza]

[Öğrencinin Adı Soyadı]

14.03.2013
Hüseyin KIRAN



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Nezzat CAN danışmanlığında, Hüseyin KIRAN tarafından hazırlanan
bu çalışma 14. / 03. / 2013.. tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. FELSEFE.....
Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Nezzat CAN İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. A. Mürüm AKDEMİR İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
ŞEKİLLER DİZİNİ	IV
KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ	VI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MOLLA SADRA FELSEFESİNDE TÖZ PROBLEMİNİN ELE ALINIŞI

1.1. MOLLA SADRA'DA TÖZ	6
1.1.1. Tözün Var oluş Tarzı	7
1.1.2. Mahiyetin Töz ve İlinek Olarak Sınıflandırılması	8
1.2. TÖZ VE İLİNEĞİN TARİFİ.....	9
1.2.1. Töz	9
1.2.2. İlinek (Araz)Tarifi.....	10
1.3. TÖZÜN “LA Fİ MEVZU” OLMASI, İLİNEĞİN “LA Fİ MEVZU” OLMAMASI.....	12
1.3.1. Hulul Nedir?	13
1.3.2. Töz Sabit midir Yoksa Değişken midir	14
1.3.2. Mahiyet Olan Töz ve İlineğin Temel Farkı.....	154
1.3.3. Töz ve İlineğin Varlığının Hariçte Tahakkuku	16
1.3.4. İlineğin Töze Tabi Olması	17
1.4. VARLIĞIN HAKİKATİ NE TÖZDÜR NE DE İLİNEKTİR.....	18
1.5. İLK TÖZLER(CEVHER-İ EVLA)	19
1.5.1. Tözün Cins Olduğuna Dair Delil	19
1.5.2. Molla Sadranın Töz Ayrımı ve Değerlendirilmesi	20
1.5.3. Cism-i Suretin Mahiyeti	23
1.5.3.1. Tabii Cisim ve Ta’limi(Edinilmiş) Cisim	24

İKİNCİ BÖLÜM

TÖZSEL HAREKET (HAREKET-İ CEVHERİ)

2.1. HAREKETİN TARİHÇESİ.....	27
2.2. HAREKET KAVRAMININ ANALİZİ	30
2.2.1. “Hareket “ Kavramının Felsefi Konumu.....	30
2.2.2. Hareketin Tarifi	30
2.2.3. Hareketin İdrak Edilebilir Bir Nitelik Olması	33
2.2.4. Hareketin Yapısı	33
2.3. TÖZDE HAREKET	34
2.3.1. İlineklerin Tözlere Tabi Olması.....	35
2.3.2. Tözsel Hareket (Hareketi Cevheri)Teorisi.....	36
2.3.3. “Hareket-i Cevheri” Tartışması	399
2.3.4. “Hareket-i Cevheri “ nin İspatlanması	43
2.3.4.1. Töz ile İlinek İlişkisi Çerçevesinde Ortaya Konulan Delil	45
2.3.4.2. İlineklerin Tözün Varlığının Mertebeleri Olması.....	48
2.3.4.3. “Hareket-i cevheri” nin zaman bakımından ıspatı.....	49
SONUÇ.....	53
KAYNAKÇA	57
ÖZGEÇMİŞ.....	59

ÖZET**YÜKSEK LİSANS TEZİ****MOLLA SADRA FELSEFESİNDE TÖZ PROBLEMİ****Hüseyin KIRAN****Danışman: Prof. Dr. Nevzat CAN****2013,59 sayfa****Jüri: Prof. Dr. Nevzat CAN (Danışman)****Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM****Doç. Dr. Müslim AKDENİZ**

Molla Sadra İslam Felsefesinin gelişmesine büyük katkıları olan önemli bir İslam filozofudur. Onun, “Hikmet-i Mûtealiye” olarak adlandırdığı felsefesi temelde bir varlık felsefesi olup kendi dönemi ve sonraki dönemlerde İslam felsefesi üzerinde derin etkileri olan bir felsefedir. Bu etkilerin en önemlilerinden birisi töz problemi alanında ortaya çıkmıştır.

Molla Sadra, Aristoteles felsefesi’ni, İbni Sina’nın eserlerini, Şeyhü’l İşrak olarak bilinen Suhreverdi ve onu izleyenlerin eserlerini çok dikkatlice incelemiş ve haşiyeler yazmıştır. Bir yandan Kelamcıların, diğer yandan Ariflerin düşüncelerinden faydalanmıştır. Dolayısıyla Molla Sadra’nın felsefesinin en önemli özelliği tüm bu felsefi okullardan tutarlı ve İslami düşünce ruhuna uygun tek bir felsefi okul meydana getirmeye çalışmış filozof olmasıdır.

Molla Sadra, özgün felsefesini kurmaya çalışırken üzerinde ağırlıklı olarak durduğu kavramlardan ikisi “varlık” ve “töz” kavramlarıdır. Önceki filozofların düşüncelerini iyice gözden geçirmiş olan bu İslam filozofu, bu kavramları İslam düşüncesinin ruhuna uygun hale getirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu incelemede Molla Sadra’nın töz anlayışını kavramak için özellikle kendisinin de eserlerinde vurgu yaptığı bir kaç filozofun, genelde varlık, özelde töz ve buna bağlı kavramlarla ilgili görüşlerine değinilmiştir.

Bu tez çalışmasında ana hatlarıyla Molla Sadra felsefesinde merkezi bir öneme sahip olan “töz “ problemi ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Molla Sadra, Varlık, Töz

ABSTRACT**MASTER’S THESIS****THE PROBLEM OF SUBSTANCE İN MOLLA SADRA’S PHILOSOPHY****Hüseyin KIRAN****Advisör : Prof. Dr. Nevzat CAN****2013, Page: 59****Jüri : Prof. Dr. Nevzat CAN (Advisor)****Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM****Doç. Dr. Müslim AKDENİZ**

Molla Sadra is an important İslam philosopher who made great contribution to the development of İslam philosophy, His philosophy called “Hikmet-i Mütealiye” is essentially a philosophy of being and it has a profound effect on İslamic philosophy in his own periods and later periods. On of the most important of these effects has emerged as a problem of substance.

Molla Sadra analyzed Aristoteles philosophy, the Works of Ibni Sina, Suhreverdi know as Şeyhül İşrak and his followers work very carefully and he wrote poutscripts. He benefited from the ideas of both theologians and scholars. Therefore, the most important characteristic of Molla Sadra is philosophy is that he is a philosopher who tried-to constitute a single philosophical school that is more consistent than all the philosophical schools and the accordance with the spirit of Islamic thought.

Trying to create his original philosophy, Molla Sadra mainly focused on the concepts “being” and “substance”. This philosopher of Islam who analyzed earlier philosophers thoughts tried to predispose these concepts with the spirit of Islamic thought. Consequently, in this thesis examination, it is explained a few philosophers thoughts about “being” in general, substance in particular and such concepts in order to compherend the understanding of Molla Sadra.

In this thesis examination, generally in Molla Sadra’s philosophy, the problem of substance that has a central problem will be analyzed and discussed

Key Words: Molla Sadra, Being, Substance

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1.1. Molla Sadra'nın tözü kısımlara ayırmasına esas şema	21
--	----

KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ

F.Ü.İ.F.D.	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı
T.D.V.Y.	: Türk Diyanet Vakfı Yayınları
M.E. B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
s.	: Sayfa
Çev.:	: Çeviren

GİRİŞ

Felsefe, insan zihninin evreni bütün olarak açıklamak isteyen bir çabasıdır. O, tüm bilimlerin temelinde bulunan şu soruya cevap vermek ister; Niçin bu evren vardır ve nasıl oluyor da olduğu gibidir? Bu temel soruya cevap arayan felsefe metafizik veya ontoloji (varlık teorisi) olarak adlandırılır.¹ Varlığı kendisine konu yaparak var olanın doğasını, kaynağını ve sınırlarını araştıran felsefe disiplini ise “varlık felsefesi” olarak adlandırılmış olup bu disiplin değişmez varlığı ve varlığın ilk nedenini araştırması dolayısıyla metafizikle de derin bir ilişki içindedir.²

Aristoteles, metafiziği tüm varlıkların özünü, son nedenlerini araştırması, özellikle de evrenin yapısını ve özünü bilmek istemesi bakımından “ilk felsefe” olarak adlandırmıştır.³ İlk felsefe, varlığın ne olduğunu, tözü, yani zaman, tanım ve bilgi bakımından ilk olanı araştıran, en genel bilimdir.⁴

İlk olma bakımından Aristoteles tözü şöyle açıklamaktadır: İlk, birincil sözcüğünün birkaç anlamda kullanıldığını biliyoruz. Ancak her bakımdan, yani hem tanım, hem bilgi, hem de zaman bakımından ilk olan, Tözdür. Çünkü ilkin diğer kategorilerden hiçbiri bağımsız olarak var olamaz; Oysa Töz, bağımsız olarak var olabilir. Töz tanım bakımından da ilktir; çünkü her varlığın tanımında, onun tözünün tanımı zorunlu olarak içerilmiş bir şekilde bulunur.⁵

Görüldüğü gibi tözle ilgili iki yönlü bir durum söz konusudur: Değişmeyen bir töz varsa, onun incelenmesi ilk felsefenin konusunu oluşturur. Öte yandan bu töz ilk olduğu için aynı zamanda evrenseldir de.⁶

Evreni bütün olarak, herhangi bir pratik amaç gözetmeksizin, bilme, anlama amacıyla açıklamak isteyen insan zihninin çabası olan felsefe, M.Ö.6 yüzyılda Antik Yunan’da doğmuştur. Yunanlılar her ne kadar Doğu düşüncesi ve biliminden yararlanmış olsalar da, genelleme ve teoriyaya yükselmiş, bilgiyi pratik bir kaygı içinde olmadan, bizatihi kendisi için istemiş olmalarından ötürü rasyonel düşüncenin başlatıcısı sayılmıştır. Yunan’da felsefe, dini veya mitolojik düşünceden kopuşun sonucunda, doğal olayların, doğaüstü nedenlerle değil de, doğal nedenlerle açıklanması

1 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (5. Baskı), Sosyal Yay., Ankara 1998, s. 1.

2 Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, (2.Baskı), Ezgi Kitabevi, Bursa 2011, s. 13.

3 Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (1.Baskı), İm Yay., İstanbul 1949, s. 2.

4 Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (2.Baskı), Asa Yay., Bursa 2000, s. 167.

5 Aristoteles, *Metafizik*, (2.Baskı), Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 307.

6 Aristoteles, *Metafizik*, s. 43.

gerektiği inancıyla, insan aklına dayanan bağımsız bir faaliyet olarak başlamıştır. Yunanlı, doğaya çıkar gözetmeksizin, bilmek amacıyla bilmek için yönelmiş, tek tek örnek ve olgularda kalmayıp, genel olana ve theoria'ya yükselmiştir.

Felsefe, içinden çıkmış olduğu efsane ve dini inanç ile şekillenmiş ortamın izlerini kaybetmemiş, tanrıları ortadan kaldırmıştır. Onları gerçek özlerine indirgemiş ve elemanlar haline getirmiştir. Teolojinin metodunu kullanarak, mertebe ve süre bakımından ötekilerden önce gelen, ötekilerin kendisinden çıktıkları ilk elemanın hangisi olduğunu araştırmıştır. Artık en temel sorun, en yüksek prensibin (arkhe), hangisi olduğunu bilmek sorunu olmuştur.⁷

Felsefe tarihinin ilk düşünce geleneğini oluşturan İyonyalı filozoflar Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes olarak sıralanır. Bu filozoflar mitopoetik düşünceden kopuşu ve felsefi düşünüşe geçişi simgeler. Çünkü dünyayı mitolojik yolla açıklama tarzına alternatif bir açıklama tarzı geliştirerek felsefenin kendisini öne sürmesinde aracı olmuşlardır.⁸ İşte Aristoteles tarafından fizikçiler adı verilen bu filozofların doğayı prensiplerle ve nedenlerle açıklamaya başladıkları gün felsefe doğmuştur.⁹

İlkçağ Yunan Felsefesinin ikinci okulu olan Pythagorasçı Okul metafizik, maddede maddi olmayan, evrene egemen olan düzen, evrende görülen karşıtlıklardaki birlik, ahenk ve her şeyin temelinde bulunan matematiksel ilişki üzerinde yoğunlaşmıştır.¹⁰ Var olan her şeyin sayısı olduğunu, sayının varlığın arkhe ya da tözü olduğunu savunarak töz problemini aşmaya çalışmıştır.¹¹

İlkçağ doğa felsefesinin üçüncü okulu değişim problemi üzerinde yoğunlaşan Herakleitos ve Parmenides, Zenon, Ksenophanes gibi düşünürlerden oluşan Elea Okuludur. Herakleitos ve Parmenides değişim problemini ele almış, bu çerçevede evrendeki değişim olgusunu açıklamaya, kalıcılık ve süreklilik gerçeğiyle değişim gerçeğini uzlaştırmaya çalışmıştır. Doğa felsefesi veya metafizikle başlayan felsefe, ilk kez bu dönemde epistemolojiyle zenginleşmiştir. Önceki filozoflarda görülen görünüş-gerçeklik ontolojik ayrımı, duyular ile akıl, empirik bilgiyle rasyonel bilgi arasında yapı

⁷ Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 1–2.

⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 12.

⁹ Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 6.

¹⁰ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 12.

¹¹ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 25.

lan epistemolojik nitelikli ayrımla tamamlanmıştır. Herakleitos ve Parmenides’e göre duyuların tanıklığına güvenmek bizi görüşler dünyasına götürürken, aklın sesini dinlemek bizim gerçekliğe yönelmemizi sağlar.¹²

İlkçağ doğa felsefesinin dördüncü okulunu Empedokles, Anaxagoras, Leukippos ve Demokritos gibi filozoflar oluşturur. Bu filozoflar, kendilerinden önceki filozofların monizminden, yani varlığın temeline tek bir arkhe koyan yaklaşımlardan farklı olarak, varlığın temeline ikiden fazla arkhe koyduğu için plüralist filozoflar olarak bilinirler. Plüralistler, bir yandan Parmenides’in varlığın basit oluşu, ezeli ve ebedi oluşu yani yaratılmadığı ve yok edilemezliğine ilişkin tezini bir yandan da değişmeyi apaçık bir olgu olarak kabul etmek suretiyle bu iki düşüncüyü uzlaştırırlar.¹³

Hellenik felsefenin son dönemi olan sistematik dönemin iki büyük filozofu Platon ve Aristotelestdir.¹⁴ Bu Filozoflardan Platon’un metafiziği, onun bilgi teorisinden ayrılmaz. Çünkü ona göre, mutlak-ebedi, değişmez, kesin, tümel ve zorunlu bilgi, gerçekten var olan, yaratılmamış ve yok edilemez, insan zihninden bağımsız, kalıcı varlıkların var olmasını gerektirir. Platon, Parmenides ve Zenon’dan etkilenmiş ve değişenin bilinemeyeceği ve gerçekten var olmadığı, gerçekten var olanın değişmez, kalıcı ve sürekli olması gerektiği sonucuna varmıştır.¹⁵

Aristoteles için “var olmak”, bir şey olmak anlamına gelir. Gerçekten var olan Platon’da olduğu gibi tümeller değil, bireylerdir. “Şu” diye gösterdiğimiz, belirli bir doğaya sahip olan varlıklardır. Varlıklar, nicelik, nitelik, ilişki, yer gibi kategorilerin, temel nitelik ya da yüklemelerin kendilerine yüklenebildiği öznelerdir. Aristoteles, kendi sine tüm kategorilerin yüklendiği bu özneye “töz” adını verir. Var olmak belirli türden töz olmaktır.¹⁶ Aristoteles duyusal dünyanın dışında olan bir idealar dünyasından söz etmez. Form ayrı bir yerde değil de, bu duyusal dünyada tözün bileşenlerinde bir olarak vardır.¹⁷

İlkçağ Yunan Felsefesinden etkilenen ve başka bir kültürel dünyada ortaya çıkan İslam Felsefesi, felsefe tarihinin önemli bir aşamasını oluşturmaktadır. İslam Felsefesinin ağırlıklı bölümünü Varlık (vücut) problemi oluşturur. Bu felsefedeki diğer

12 Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 26–27.

13 Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s.49

14 Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s.118

15 Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s.141

16 Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s.171–172

17 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (2.Baskı), Paradigma Yay., İstanbul 1999, s.75.

problemler de varlık problemine göre şekillenmiştir. İslam felsefesinde varlık problemi alanında tartışılan en önemli konular Töz (cevher)- İlinek (araz), varlık-mahiyet, varlık ve mahiyetin önceliği, varlığın ezeli oluşu veya ebedi oluşu, varlığın zorunluluğu veya zorunsuzluğu vb. olup İslam filozoflarının en çok meşgul oldukları konulardır.¹⁸ İşte İslam filozoflarını meşgul eden sorunlardan biri de “töz” konusu olup İslam felsefe tarihinde, fizik âlem ve metafizik ilişkisinin mahiyeti üzerine düşünmek çerçevesinde ele alınmıştır.¹⁹

Töz kavramı, İslam düşünce tarihinde, iki kelam okulu olan Mutezile ve Eşari tarafından tartışılmıştır. Töz ve ilinek üzerine sekizinci yüzyılda Mutezile’nin başlattığı metafizik spekülasyonlar Mutezile sonrası âlimlerce devam ettirilmiş ve geliştirilmiştir. Allahın âlemdeki mutlak kudret ve hâkimiyetiyle çokça meşgul olan Eş’ariler, atomculukta kendi kelami iddialarını desteklemek için uygun bir vasıta bulmuşlardır böylece.²⁰

İslam düşüncesinin iki ana felsefi ekolünü oluşturan Meşşailik ve İşrakilik felsefelerinde varlık düşüncesi, hem fizik ve hem de metafizik alanlarında önemli problem olarak yer etmiştir.²¹ Meşşailik Okuluna mensup olan en önemli filozoflar Kindi, Farabi, İbni Sina; İşrakilik Okulu filozoflarından en önemli filozoflar ise Şehabeddin Suhreverdi ve Molla Sadra olarak bilinen Sadrud-din-i Şirazi’dır.

1572’de Şiraz kentinde doğmuş ve 1641’de vefat etmiş olan Molla Sadra, Suhreverdi’nin Hikmet el İşrak’ına, İbn Sinan’ın Şifa’sının bölümleri üzerine şerhler yazmıştır.²² O ayrıca Aristoteles felsefesini de dikkatlice incelemiş ve bu konuda düşüncelerini ortaya koymuştur.²³ Molla Sadra, Eş’arilerin, Şia’nın ve Mu’tezile’nin kelama ilişkin kitaplarını incelemiş, özellikle Fahr-i Razi’nin söylediklerini eleştirel bir tutumla gözden geçirmiştir. Molla Sadra, İslam felsefesinde yeni tartışma alanları oluşturmuş ve yeni kavramlar ortaya koymuş önemli bir filozoftur.²⁴

Birçok orijinal eser kaleme almış olan Molla Sadra’nın en önemli eserlerinden birisi El-Esfar el Erbea (dört sefer) adını verdiği eserdir. Esfar’ın ilk bölümü metafizik ya da “ilm el ilahi” den bahseder. Bu eserde metafizikle ilgili konuların önemli bir

18 Kılıç C., “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi”, *F.Ü.İ.F.D.*, 9(1), 2004, s. 39-68.

19 Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, (4.Baskı), T.D.V.Y, Ankara 2001, s. 121.

20 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (5.Baskı), Birleşik Yay., İstanbul 2000, s. 270.

21 Kılıç,C., “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi”, s. 39-68.

22 M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (3.Baskı), İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 37.

23 Corbin, s. 439.

24 Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 378.

kısmını, varlık ve mahiyet kavramlarının tahlili ve onlar arasındaki alakanın açıklanması oluşturur.²⁵

Molla Sadra'nın felsefesinde ortaya koyduğu özgün görüşlerden bazıları şunlardır:

1-Varoluşun asıl olduğu (asalet-i vücud) görüşü

2-“Töz” ün tanımlanması

3-Tözsel Hareket(Hareket-i Cevheri)

4-Tözsel hareketin sonuçları²⁶

İşte Molla Sadra'nın felsefesinin en önemli konularından birisi töz sorunudur. Töz sorunu Molla Sadra'nın Esfar-ı Erbea adlı eserinin “ahkam-ı cevahir” bölümünde teferruatlı şekilde ele alınıp incelenmiştir.

25 Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 379– 381.

26 Corbin, s. 440.

BİRİNCİ BÖLÜM

MOLLA SADRA FELSEFESİNDE TÖZ PROBLEMİNİN ELE ALINIŞI

1.1. MOLLA SADRA'DA TÖZ

Varlığı tanımak için varlığın dereceleri ile bu dereceleri anlatan mefhumların araştırılmasının ve tanınmasının yanında “varlık olarak varlık” alanından elde edilen mefhumların araştırılması da gerekir. Varlık ve onun ilkelerinin dikkatli bir şekilde araştırılması, apaçık olan genel varlığın ona has olan mefhumlarının ve varlığın apaçıklığından kaynaklanan varlık alanının tanınmasıyla derinden ilişkilidir. İslam filozoflarının varlığın apaçık olmasından kaynaklanan bu mefhumları araştırırken esas aldıkları temel düşünce asalet-i vücud (varlığın asaleti) tur.

İslam filozofları, mahiyetler üzerine yaptıkları araştırmalarda esas olarak ortaklık (müşterek) ve ayrım (imtiyaz) kavramlarını temele almışlardır. Bunun nedeni, ortaklık ve ayrımların, mahiyetlerin bölünmek suretiyle kısımlara ayrılmasının kaynağı olmasıdır.

Mahiyetlerde her bir cinsin kendinden daha yukarıda bir cinse ulaşması için çeşitli töz ve fasılların müşahhas olması gerekir. Bu mahiyetlerde öyle bir cinse ulaşılmalıdır ki bu cinsten daha yukarıda bir cins olmamalıdır. İşte “yüksek cins” olan bu cins kategori (makule) olarak adlandırılmıştır. Meşhur İslam filozofları genelde kategorileri on adet olarak taksim ederek bunların bir âdetinin töz, diğer dokuz âdetinin ise ilinek olduğunu belirtmişlerdir. Fakat Mir Damat gibi bazı İslam filozofları ise töz ve ilineğin sadece yüksek cinsler olduğunu, kalan cinslerin bu iki kategorinin altında yer aldığını savunmuştur. İşte töz bu çerçevede bir yüksek cins olarak yerini almaktadır. Yüksek cins olması nedeniyle tözün “resm-i tam” ve “hadd-i tam” olarak tarifi yoktur. Çünkü yüksek cins olan töz kendinden sonra bir cinse sahip değildir. Aynı zamanda o, faslın* kurucusu da değildir. Çünkü cinsi olmayan bir şeyin faslı da yoktur. Dolayısıyla yüksek cins olan tözün, resm-i tam tarzında bir tarifi değil de resm-i nakıs tarzında bir tarifi yapılabilir ki Molla Sadra Esfar-ı Erbaa eserinin ilgili bölümünde tözün tarifiyle ilgili cevherin resm-i beyanı başlığı altında onu tarif etmiştir.²⁷

27 Molla Sadra, Sadru'l Müteallihin Şirazi, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, (1.Baskı), (Çev.: Muhammet Hacuyi), İntişarat-ı Mevali, Tahran 1390, s. 272.

Bu bölümde Molla Sadra'nın felsefesinden tözün tarifi ve ona bağlı olarak ilineğin tarifi, töz ve ilineğin var oluş tarzları, tözün özellikleri, tözün yüksek cins olması, tözün sınıflandırılması hususlarına açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

1.1.1. Tözün Var oluş Tarzı

Molla Sadra, “Hikmeti Mütealiye Der Esfarı Akli Erbea” adlı eserinin “Ahkâm-ı Cevahir” bölümünde tözlerin tarifini yapmadan önce tözün var oluş tarzı hakkında ona has olan bir durumdan bahsetmektedir. Burada varlığın hayali sureti ile akli sureti arasında bir farka işaret etmektedir. Tözün hem hayalde, hayali suretler olarak hem de akılda akli suretler olarak bir var oluş tarzına sahip olmasından bahseder: Hayali cevheri suretler hayalde resmedilmiştir, akılda değil. Akleden, akledilenle birlik bulmakta, hayali ve hissi nefis onların nefsi ve hayali suretleriyle birlik buluyor. Bunda bir çelişki yoktur.²⁸

Molla Sadra, zihinde sabit yani değişmeyen tözlere ait suretlerle ilgili problemin çözümü için bir yol ortaya koymaktadır. Ona göre zihinde zatiyla var olan her bir şeyin konum olarak kendi nefsi ile bir fert olması gerekmemektedir. Zihindeki tözsel suretin, hakikatte de tözsel olması için “la fi mevzu” yani konuda olmaması gerekir. Töz “li nefsi” olan yani kendisi için var olan bir ferttir. Töz, kendi başına bir zat olmak için boyutlara sahip olmaya, herhangi bir şekilde sıfatlarla adlandırılmaya, duyular aracılığıyla hissedilmeye ihtiyaç duymamaktadır. O halde töz, töz olmak için temelde iki varlık tarzına sahip olmalıdır. Bunlardan birisi, tözün li nefsi bir fert yani kendisi için bir fert olması, diğeri ise tözün “la fi mevzu” olması yani onun bir konuda bulunmamasıdır. Örneğin, “Hayvan” ın töz olarak tarif edilmesi için, onun gelişme, büyüme, hissetme, hareket gösterme özellikleri ile kayıtlı olmasına ihtiyaç yoktur. Aksine bu özellikler onu mevzu içerisinde sınırlandırdığından “li nefsi bir fert” olmaktan çıkarır.²⁹

Ayrıca bir şeyin töz olması için, zihinde bulunan tözlerle ilgili mefhumların, o tözün manalarının dâhilinde olması gerekmektedir ve o töze yüklenen ilk zati anlam onun kapsamı içinde olmalı ve onun ilineği ile ilgili olmamalıdır. Molla Sadra'nın, tözün varlık tarzını açıklamak için titizlikle üzerinde durduğu husus, tözün hiçbir şeyle kayıtlı olmaksızın mevcut olması, tek (vahit) olmasıdır. Bu ispatlanırsa tözün bir

28 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s. 272.

29 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s. 272.

konuda olmaması ve kendisi için bir fert olması durumu da açıkça anlaşılacaktır. Örneğin “insan” ve ondan türemiş ”insaniyet” lafzı göz önüne alındığında türetilmiş olan insaniyet lafzının asıl olarak bir şeyle kayıtlı olmaması durumunda bu lafız, mefhum olarak iki şekilde tasavvur edilir: Mürekkep ve basit.

1-Türemiş mana olan “insaniyet” lafzı, ilinekten etkilenen (maruz),ilinek olarak etkileyen (arız) ve bu ikisi arasındaki ilişkiye bağlı olarak bölümlere ayrılmadığı sürece, bu lafzın işaret ettiği şey; mevcut olan, vahit (tek) olan veya bu ikisi de olmayan şeydir. Örneğin tek (vahit) olan “insan”,eğer “insaniyet” ile ilişkilendirilirse yani insan lafzına insaniyet manası arız olursa burada arızıyyet-maruziyyet ilişkisi söz konusudur. İşte bu ilişkinin meydana getirdiği yapı mürekkep bir yapıdır.

2-Burada “İnsan” fert olarak basittir ve onda herhangi bir arızıyyet ve maruziyyet ilişkisi bulunmamaktadır. Burada tek bir ilgi vardır o da “insan”ın mücerret olmasıdır. Örneğin “nefs” mefhumu da böyledir.³⁰

Varlık lafzında da durum böyledir.”Varlık” lafzı anıldığında mefhum olarak birisi basit ve diğeri mürekkep olmak üzere iki tasavvur söz konusu olur. Varlık, dış varlık (vücut-u harici) yani varlığın hakikati olarak “basit” tir. Fakat ona “külli” olma durumu arız olduğunda basit yani katıksız ve halis bir varlık olmaktan çıkmakta ve artık varlığın hakikati ve varlığın hakikatine, özüne uygun olan zihni bir suret hâsıl olmaktadır. Bu zihni suretin kaynağı gene varlığın hakikatidir. Böyle olmasaydı külli olan zihni suretler varlığın hakikatine uygun olmazdı. Zihni suretler varlığın hakikatinin yönlerinden sadece birisidir, varlığın hikâye ediliş tarzıdır ve hakikatin bizzat kendisi değildir. Dolayısıyla burada “külli” olma durumu varlığın hakikatine, mefhum olarak arız olmaktadır. Diğer zihni durumlar da bunun gibidir.³¹

Görüldüğü gibi “insan”,”nefs” tözleri örneğinde görüldüğü gibi töz hakiki varlığında (vücut-u harici) basit, herhangi bir arız-maruz ilişkisinin bulunmadığı bir ferttir.

1.1.2. Mahiyetin Töz ve İlinek Olarak Sınıflandırılması

Molla Sadra da dâhil İslam filozofları, mahiyeti ayrıca töz ve ilinek olmak üzere iki kısma ayırırlar. Bu ayırmda töz, kendi dış varlığında konuya ihtiyacı olmayan, varlıkları kendileri için (li nefsihi) olan, başkası için olmayan şeydir. Ağaç, toprak, ot

30 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s.273.

31 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s.272.

mahiyetleri bu kabilden tözlerdir. İlinek ise kendi dış varlığında konuya ihtiyacı olan, başkasıyla kaim olan ve her zaman başka bir şey vasıtasıyla gerçeklik bulan, varlığı kendileri için olmayan başkası için olan (li gayrihi) bir şeydir. Beyazlık, siyahlık, mutluluk vb. bu kabilden arazlardır. Bir cisim olmadığı müddetçe beyazlığın, siyahlığın gerçeklik bulması imkânsızdır. Bir nefis olmadığı müddetçe mutluluk, üzüntü vb. durumların gerçeklik bulması imkânsızdır. Dolayısıyla beyazlığın gerçeklik bulması için bir cisme, mutluluğun gerçeklik bulması için bir nefse ihtiyacı vardır.

1.2. TÖZ VE İLINEĞİN TARİFİ

1.2.1. Töz

Molla Sadra Esfar-ı Erbaa'da tözü şöyle tarif etmiştir: Töz, “la fi mevzu” olan bir konudur. Yani varlığı bir konuda olmayan külli bir mahiyettir.³²

Eğer bir şeyin varlığı o şeye mahsus olan eserlerin hükümlerinin kaynağı ise o varlık bir konuda değildir, konudan bağımsızdır. Mahiyet olarak varlık hükümlerinin kaynağı olan bir tözün töz olmayandan farkı, onun bu varlık hükümlerinin kaynağı olmasıdır. Bu nedenle tözsel bir varlık, var olmak için bir konuya ihtiyaç duymaz. Tözün varlık hükümlerinin kaynağı olması onun bir konuda olmamasını gerektirir.³³

Burada önemli bir noktaya değinmek gerekir. Molla Sadra, tözün bu şekilde tarifini yaparken temkinli olmaya çalıştığı bir konu vardır. Gazali, Aristoteles felsefesindeki töze ilk ilke anlamı yükleyerek ona mutlaklık anlamı kazandırma girişimine karşı çıkmış, tözün de var olmak için mutlak olan bir varlığa muhtaç olduğunu ispatlamıştır. Molla Sadra da buna benzer bir felsefi tavır sergilemiştir. O da tözün var oluşun ilkesi olmasını sınırlandırarak kayıt altına almıştır. Şöyle ki: mümkün varlık olan tözün varlığının vacip varlık olan Mutlak varlıktan farkı, imkân, gereklilik, noksanlık ve kemallik bakımındandır. Tözün noksanlığından maksat, onun bir sınırla sınırlandırılması ve o sınırdan dışarıya çıkmayan bir varlık olmasıdır. Başka bir ifadeyle töz, vacip varlık (Vacibu'l Vücut) ile nicelik, nitelik, kategori vb. dolay aynı değildir denilebilir. Çünkü vacip varlık ne bir sınırla sınırlandırılmıştır, ne de O'nun sonlu bir gayesi vardır. O'nun kendisi eşyanın gayesidir.³⁴

32 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s. 274.

33 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s. 274.

34 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s. 275.

Bir mahiyet olan tözün genel bir tarifi, hem Molla Sadra'nın hem de meşhur İslam filozoflarının tarifini de kapsamına alacak şekilde şöyle yapılmıştır: Eğer, hariçte varlığı olan bir mahiyetin varlığı, o mahiyete ihtiyacı olmayan bir konuda bulunmaz ise o mahiyet “töz” olarak adlandırılır.³⁵

Burada tözün mahiyetiyle ilgili olarak Allame Tabatabai iki durumdan söz eder.

a)Mahiyetin varlığı kendisi için (li nefsihi) olan varlıktır. Bu durumda mahiyet başka bir şeyde bulunan (hall)* bir şey değildir. Tam mücerret olan tözler, taş, insan mahiyetleri bu kabilden tözlerdir.

b)Mahiyet bir mahalde hulul etmektedir. Burada halle muhtaç olan bir mahal vardır. Yani ihtiyaç iki yönlüdür. Hem hall mahalle muhtaçtır hem de mahal halle muhtaçtır. Örneğin, cismi bir suret ona ait bir maddede bulunduğunda hall olur ve cismi suretin varlığı başkasıyla kaim olan bir varlık olmaktadır. Bundan dolayı madde cismi suretin mahallidir ama aynı zamanda kendisi de cismi surete muhtaç olan bir mahaldir ve onsuz asla tahakkuk etmeyecektir. Çünkü madde, kuvve-i mahz yani hiç gerçeklik bulmamış olan maddedir. Kuvve-i mahz, ona kıvam veren fiiliyat olmadan asla var olmaz.³⁶

Tabatabai, bu çerçevede tözü iki kısma ayırmıştır: Bunlardan birisi varlığı kendisi için (li nefsihi) olan ve esas olarak başka bir şeyde hulul etmeyen tözdür. Diğeri ise, varlığı başkası için (li gayrihi) olan tözlerdir. Maddeye uygun suretlerin hepsi bu türdendir. Burada tözün başkası için olması ilineğin başkası için olmasıyla karıştırılmamalıdır.³⁷

1.2.2. İlinek (Araz)Tarifi

Molla Sadra Esfar-ı Erbaa'da ilineği şöyle tarif etmiştir: Araz öyle bir varlığa sahiptir ki varlığı olduğu o şeyin mutekavvimi değildir.³⁸

Molla Sadra ilineğin varlığının yapıcı unsurlarını şöyle sıralar

1- İlinek olma

2- Mevcut olma

3- Bir (tek) şeyde olma: Tek bir ilineğin iki şeyde bulunması imkânsızdır

35 Şirvani, Ali, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I-II*, (6.Baskı), İntişarat-ı Hovze-i İlmiye-i Kum, Kum 1383(Hicri), II, s. 125.

36 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 125.

37 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 126.

38 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s. 264.

4-Kurucu unsur (mütekavvim) olmama.³⁹

Bir mahiyet olan ilineğin ise genel bir tarifi şöyle yapılmıştır: Eğer, hariçte varlığı olan bir mahiyetin varlığı, o mahiyete ihtiyacı olmayan bir konuda bulunursa o mahiyet “ilinek” olarak adlandırılır.⁴⁰

Beyazlık, şecaet, uzaklık, yakınlık bu tarif çerçevesinde ilineklerdir. Çünkü bu ilinekler başka bir varlıkta “hulul” etmek suretiyle gerçeklik bulmaktadırlar. Bir cisim, beyazlık ona arız olmayıncaya kadar asla beyazlık varlık bulmayacaktır. Beyazlık her zaman bir sıfat şekliyle başka varlıklar için gerçeklik bulmaktadır. Beyazlık mahiyetinin bağımsız olarak var olması ve kendisi için (li nefsihi) tahakkuk etmesinin imkânı yoktur. Mahall olan yani konunun kendisi hall olana muhtaç olmamalıdır. Burada hall ve mahal arasındaki ihtiyaçlılık iki taraflı değil, tek taraflı olmalıdır. Beyazlığın varlığının mevzuda olma ve onda hulul etmesi için cisme ihtiyacı vardır. Ama cismin var olması için ona ihtiyacı yoktur. Aynı şekilde şecaatin varlığının ona arız olması için nefse ihtiyacı vardır ama nefsin varlığının var olmak için şecaate ihtiyacı yoktur. Böylece buradan açıkça anlaşılmaktadır ki kesinlikle arazın varlığı başkası için var olan (li gayrihi) varlıktır.⁴¹

Töz ve ilinek tarifleri ile ilgili elde edilen sonuçlar şöyle ortaya konulabilir:

1- Töz tarifinde mahiyetin yer almasının önemli bir nedeni mutlak varlık olan Vacibu'l Vücudun bu tarifi dışında kalmasıdır. Çünkü Vacibu'l Vücud-u Bizzat, illete ihtiyacı olmayan bir varlığa sahiptir. Buna karşılık Vacibu'l Vücud-u bil Gayr için illet nedeniyle başka varlık zorunlu olmaktadır. Vacibu'l Vücud sırf varlık olduğundan dolayı onun “hadd” ve “mahiyet”i yoktur.

2- Hariçte mevcut olma, tarifte bir şart olup bu şart bu tarifi töz ve ilineğe hemel-i şayi* tarzında yüklendiğine işaret eder. Çünkü eğer bir mefhum harici bir varlığa bürünmemişse, asla hariçte gerçeklik bulmayacak ve hakiki eserlere sahip olan hakiki bir mahiyet olmayacaktır. Esasen zihinde var olan mahiyet, zihni bir varlık olması yönünden hiçbir kategoride yer almamaktadır.

3- Töz ve ilinek tarifinde yer alan “mevzu” genel olarak iki ıstılahta sahiptir. Bunlardan biri diğerinden daha geneldir. En genel ıstılahta mevzu, mahal manasında, yani başka bir şeyin onda hulul ettiği bir şey manasındadır. Özel ıstılahta da mevzu,

39 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s. 264.

40 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 125.

41 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 125.

“hall” kavramından bağımsız olan bir mahal manasındadır. Bu iki ıstılahtan dolayı daha önce ifade edildiği gibi töz de iki kısma ayrılmaktadır. Bu iki ıstılaha sahip olsa da tarifte geçen “mevzu”, kendisiyle kaim olan, kendisi için var olan şeydir.

4- Mahiyet ya tözdür ya ilinek. Mahiyetin bunlar dışında üçüncü kısmı yoktur.⁴²

Görüldüğü gibi âlemde iki çeşit var olmayla karşı karşıyayız. Birisi, ağaç, elma, insan gibi müstakil bir şekilde var olma, diğeri, kahramanlık, ilim, tat, koku, renk gibi bağımsız olarak gerçek varlıkların olmadığı var olmalardır. Bundan dolayı ağaç ve insan gibi var olmalara “töz (cevher)”, renk ve ilim gibi var olmalara “ilinek (araz)” denir.⁴³

1.3. TÖZÜN “LA Fİ MEVZU” OLMASI, İLİNEĞİN “LA Fİ MEVZU” OLMAMASI

Töz ve İlineğin tarifinde belirtildiği gibi, tözün “la fi mevzu” olması yani bir konuda bulunmayan bir mahiyet olması ve ilineğin “la fi mevzu” olmaması yani bir konuda bulunan bir mahiyet olması onların temel ayrımlarından birisidir.

Molla Sadra, tözü Esfar’da beyan ederken tözün “la fi mevzu “ bir varlık olduğunu çok açık bir ifadeyle belirtmiştir: Töz, ”la fi mevzu” varlıktır. Yani mevzuda olmamak külli bir mahiyet olan tözün gereğidir.⁴⁴

Allame Tabatabai de tözü bir konuda bulunmaması yönüyle şöyle beyan etmiştir: Mevzu” nun onda hulul eden bir mahiyete muhtaç olmaması ile şart kılınması, mevzu için zorunlu olan bir vasfı belirtmek içindir. Bu zorunlu vasfı, mevzunun kendisiyle kaim olması, onun kendisi için var olmasıdır.⁴⁵

“La fi mevzu” hususu İbni Sina’nın, Kitabı’l Şifa Eserinin Kategoriler Bölümünde teferruatlı bir şekilde açıklanmıştır. Burada bir konuda bulunma bir şeyin konuyla ilgisi bağlamında ele alınmıştır. Bir şeyin konuyla ilgisi iki şekilde olur.

1-Bu ilgi “konu odur” önerme kalıbındaki gibi bir ilgidir.”İnsan canlıdır” ifadesi, “insan odur” ifadesine dönüştürüldüğünde “odur” denilen canlı burada konunun yani (insanın) yüklemidir.

42 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 125.

43 Asker Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, (3.Baskı), Guruhu Ferhengi El Mizan, 1389 (Hicri), s. 65.

44 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s. 274.

45 Ali Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I-II*, (6.Baskı), İntişarat-ıHovze-i İlmiye-i Kum, Kum 1383(Hicri), I, s. 305.

2-Konuyla yüklemın ilgisi “o odur” şeklinde değil, “bu ondadır/içindedir “ şeklinde olduğu gibi bir ilgidir. Örneğin, elbise veya ahşap konu olarak farz edildiğinde “o odur” denilmesi mümkün olmayan bir durum hasıl olur..Yani burada “elbise aklıktır, ahşap aklıktır” denemez. Aklık, konu olan elbise için mevcut olduğundan ya ”elbise aklığa sahiptir” denir ya da “elbise ağarmıştır veya aktır” denir. Konuya böyle bir anlam yüklenmesi, zati bir yükleme değil lafızdan kaynaklanan lâfzî bir yüklemedir.⁴⁶

1.3.1. Hulul Nedir?

İlinekle töz arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılması için İslam Felsefesi ıstılahında hulul kavramının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Çünkü ilinek ile töz tarifinde bu iki var oluş tarzının birbirinden ayrı olduğu, tözün, müstakil olarak var olabilen varlıklar ve ilineğin ise dışarıda bağımsız olarak varlıkları bulunmayan varlıklar olduğu belirtilmişti. Bu nedenle töz bir konuya bağımlı olmaz iken ilinek bir konuya bağımlıdır. İlinek var olmak için töze muhtaçtır.

Bu durumda iki farklı var oluş tarzına sahip iki varlık nasıl birbiriyle ilişki kurabilmektedir? Bu sorunun cevabı “hulul” kavramıyla yani söz konusu ilişki “ilineğin töze hulul etmesi” ile açıklanmıştır.

İlineğin töze hulul etmesinin anlamı şu örnekle açıklanmıştır: Rengi beyaz olan ve bir yerinde de bir çizgi bulunan cevizden bir tahta göz önüne alınız. Bu çubuğu tornadan geçirsin diye bir ağaç tornacısına götürünüz. Onu tornacıdan geri aldığınızda beyaz olan yerin yine beyaz olduğunu ve çizgi bulunan yerin de yine aynı çizgiye sahip olduğunu görürsünüz. Bu renk bir cismin bütün atomlarında, zerrelerinde ve derinliklerinin tamamında mevcuttur ve bu cismin ayrılmaz bir özelliğidir.⁴⁷

İşte bir şeyin başka bir şeye hulul etmesi, bir şeyin başka bir şeye nüfuz etmesi ve o şey üzerinde bir etki meydana getirmesi demek değildir. Bir şeyin başka bir şeye hulul etmesi demek zati (özel) bir karışımdır.⁴⁸ Burada hulul eden şey hulul edilen şey var olduğu müddetçe vardır. Yani ilinek, hulul ettiği töz var oldukça vardır, bilinendir. Örnekteki beyazlık ve çizgi o ağaca zati bir bağla bağlıdır.

46 İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifa Kategoriler*, s. 19.

47 Murtaza Mutahhari, *Felsefe dersleri I-II, (2.Baskı)*, (Çev. Ahmet Çelik), İnsan Yay., İstanbul 2005, II, s. 298.

48 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 300.

1.3.2. Töz sabit midir yoksa değişken midir?

Töz konusunda Molla Sadra tarafından belirtilen görüşlerin temelinde yatan asıl amaç tözün sabit olup olmadığı, tözde hareketin olup olmadığına yönelik sorulara cevap aramaktır.

Molla Sadra İbni Sina'nın tözde zıtlığın olmadığına ilişkin görüşünü şöyle değerlendirir: Tözün özelliklerinden birisi onda zıtlığın olmamasıdır. Zıtlığın olması demek iki zıt durumun bir konu üzerine arka arkaya gelmesi ve bu iki zıt durum arasındaki sonucun ihtilaf (uyuşmazlık) olmasıdır. Eğer burada konudan (mevzu) maksat ilineklerin mevzusundan ve tözlerin maddesinden daha genel olan şey ise yani mutlak olarak mahal ise, burada zıtlık surettedir, konuda değil. Örneğin, Ateş ile suyun zıtlığı surettedir, yani ateşin suretinin suyun suretiyle zıtlığı vardır.⁴⁹

Molla Sadra'ya göre İbni Sina bu açıklamalarında tözün değişmeyen sabit bir şey olduğuna işaret etmektedir. Çünkü eğer tözde zıtlık kabul edilirse iki zıt arasında zorunlu olarak meydana gelecek nizada tözün değişkenliği veya iki zıttan daha kuvvetli olanın yönünde bir hareketi söz konusu olacaktır.

İbni Sina tözde zıtlığın olmadığı fikrini temellendirmek için iki zıt kavram olan şid det ve zayıflık kavramlarına başvurmuştur. İbni Sina'ya göre, tözde şiddet ve zayıflık yoktur. Çünkü şiddet ve zayıflık, zıtlık kabul eden bir şeydedir. Bir fertte şiddet ve zayıflığın olması demek o fertte kemalat veya noksanlık yönünde bir hareketin var olması demektir. Hareketin bölümleri tek bir mahalde toplanmadığı için hareket boyunca mevzunun devamlılığı gerekmektedir. Hareket söz konusu olduğunda eğer fertte iki zıt durumdan şiddet yönü zayıf yönüne ağır basarsa zayıflık nedeniyle eksikliğe doğru bir hareket olur. Böylece baki olan bir mevzu da kalmaz. Hâlbuki tözün baki olması için tözde hareketin olmaması gerekir.⁵⁰

Tözde zıtlık olamayacağına dair bir başka delili İbni Sina El Şifa adlı eserinin Kategoriler bölümünde beyan etmiştir: Cevherin başka bir özelliği, şiddetlenme (güçlenme) ve zayıflamayı kabul etmemesidir. Çünkü şiddetlenme, şiddetlenenin kendisine doğru şiddetlendiği halin zıttı olan halden başlar. Dolayısıyla bu zayıflık halinden çıkarak yavaş yavaş güçlü hale doğru yönelir ve güçlü halden zayıflık yönüne yönelir. Birbirine mukabil zıt bu iki hal bir araya toplanmazlar.⁵¹

49 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, 299.

50 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, 299.

51 İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa Kategoriler*, s. 101.

İbni Sina, tözde zıtlığın bulunmamasını onun bir konuda olmamasına bağlar. Çünkü o da töz tarifinde Molla Sadra gibi tözün konuda olamayacağını belirtmiştir. Hiçbir cevher bir konuda olmadığı gibi bir konuda olan hiçbir şey de cevher değildir.⁵²

İbni Sina tözün sabit olduğunu hareket ve buna bağlı olarak değişim gerçeğinin töz için söz konusu olmadığını çeşitli istidlaller ile ortaya koyduktan sonra aslında hareket ve değişimin nicelik ve nitelikte olduğunu ispat lamaya koyulmuştur. Ona göre eksiklik ve fazlalık niceliksel olduğu için nicelik bir değişme yani yeni bir şey olma potansiyelini taşımaktadır. Eğer bir şeyin, eksiklikten fazlalığa doğru hareket ve değişiminde muttasıl (yapışık, bitişik, ardı ardına, sürekli) ve munfasıl (ayrılmış, bölünmüş) olması söz konusu ise fazlalığın olduğu durumdaki şey eksik olma durumundaki şeyin aynısı değildir. Böyle bir değişimdeki hareket aslında o şeyin niteliğinde ve niceliğinde olmaktadır. Çünkü fazlalığı temsil eden şiddetlilik veya eksikliği temsil eden zayıflık, sabit olmayan ve değişen niteliklerdir. Güçlülük, zayıflık gibi nitelikler sabit değildirler.⁵³

Buraya kadar Molla Sadra, İbni Sina ile aynı görüştedir. Çünkü bu apaçık olan bir şeydir. Ama İbni Sina bu aşamadan sonra tözün sabit ve değişmeyen olduğunu ve nitelik ve niceliklerin bu noktada tözle farklılık arz ettiğini savunarak Molla Sadra'dan ayrılmıştır. Örneğin, güçlülük sabit ve değişmeyen bir şey olmadığı için sabit olan töze yapışık ve bitişik olamaz. İbni Sina, değişim gösteren niteliksel ve niceliksel durumları ilinekler olarak da tanımlamıştır. Bu iddiasıyla İbni Sina, tözde değişim ve hareket olmadığı fikrini sağlamlaştırmaya çalışmış ve şu sonuca varmıştır: Madde niceliklerinde hareket eder, mevzu ise niteliklerinde hareket eder.⁵⁴ İşte Molla Sadra, İbni Sinan'ın tözde hareket olmadığı, hareketin ve değişimin sadece ilineklerde olduğu fikrinde ondan ayrılmaktadır.

1.3.3. Mahiyet Olan Töz ve İlineğin Temel Farkı

İlinek, "öyle bir mahiyettir ki, hariçte mevcut olduğunda o mahiyete muhtaç olmayan bir konuda varlığı olacaktır." veya "bir varlıktan ibarettir ki var olduğu o şeyin mutekavvimi değildir." şeklinde önceden tarif edilmişti. Ama töz ve ilineğin ikisi de bir mahiyet olmasına rağmen ikisinin farkı şudur: Töz bir mahiyettir, ilinek ise töze

⁵² İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa Kategoriler*, s. 98.

⁵³ Molla Sadra, *Esfer-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s. 300.

⁵⁴ Molla Sadra, *Esfer-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s. 300.

yüklenen anlamda bir mahiyet değildir. Çünkü tözün dış varlığına (vücut-u harici) “bu nedir?” diye sorulduğunda verilen cevaptaki varlıktır. İlinek ise töze bağlı olan şeye “bu nedir?” diye sorulduğunda verilen cevaptaki varlıktır. Bu iki var oluş tarzı aynı değildir. Öyleyse mahiyet ile ilinek arasında var oluş tarzı açısından önemli fark şu şekilde ifade edilebilir: Bir şeyin “neliği” ile ilgili sorulan sorunun cevabında ulaşılan şey zatının aynısı ise bu mahiyet tözdür. Bir şeyin mahiyetinin varlığı başkasıyla kaim ise ve varlığı başkası için ise bu mahiyet ilinektir.⁵⁵

1.3.4. Töz ve İlineğin Varlığının Hariçte Tahakkuku

Tabatabai, töz ve ilineğin varlığının hariçte gerçeklik bulmasının apaçık bir hakikat olduğunu şu ifadelerle beyan eder: Cevher ve arazın varlığı bir sınıra kadar zorunlu ve açıktır. Çünkü eğer bir kimse cevherin varlığını inkâr ederse çaresiz onun yerine arazi cevher olarak bilecektir. Bu nedenle cevherin varlığı kabul edilmelidir.⁵⁶

Bunun yanında töz ve ilineğin bazılarının ispatı için delile ihtiyacı olduğunu vurgular: Her ne kadar cevher ve arazın bazısını doğrulamak üzere burhan ve delile ihtiyaç olsa da varlık ve bu iki kısmın gerçekliği, yani cevher ve araz, hariçte tamamıyla açıktır. Cevherden bazısının cevher olması, arazlardan bazısının araz olması konusunda şüpheler olmuştur. Ama hariçte cevher ve arazın var olması açık ve inkâr-ı kabili olmayan ölçülerdir.⁵⁷

Tözün varlığı asla inkâr edilemez. Bir kimsenin tözün varlığını “ hariçte sadece ilineklerin gerçekliği var ve bu ilineklerin dışında kendisiyle kaim bir töz yoktur” diyerek inkâr etmesi demek, farkında olmadan ilineklerin yerine tözün varlığını savunması demektir. Sonuçta o kimse bu iddiasıyla bir tözü inkâr etmiş ama bu inkârla birkaç tözü de ispat etmiş olur: Bu iki kısmın varlığı bir dereceye kadar gerekli ve açıktır. Çünkü eğer bikrimse cevherin varlığını düşünmeyle inkâr etse çaresiz arazi cevher olarak düşünecektir ve bundan dolayı cevherin varlığını kabul etmiştir.⁵⁸

Örneğin,” bizim kendi hislerimizle idrak ettiğimiz şeyler renk, koku, şekil, uzunluk, ağırlık vb. durumlardan başka bir şey değildir ve bunların hepsi de bir şeyin arazlarıdır. Bir elma hakkındaki idrakimiz söz konusu olduğunda onun renk ve şeklini göz aracılığıyla, kokusunu burun aracılığıyla ve sertliğini dokunmayla fark ederiz. Fakat

55 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I*, s. 302.

56 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Bidayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I*, s. 137.

57 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I*, s. 307.

58 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Bidayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 132.

hiçbir duyumla renk, koku, tat vb. durumlara eklenen elma isimli bir tözün varlığını idrak etmemekteyiz.” iddiası karşısında Molla Sadra tarafından şu savunma yapılmıştır: Duyusal idraklara bağlı olan şeyler ilinekler ise bu ilineklerin konusu olacak tözlere ihtiyacı olacaktır. Eğer bu ilineklerin bir konuya yani töze ihtiyaçları olmazsa o arazların kendileri töz olacaktır.⁵⁹

İlineklerin varlığı da açıktır. Çünkü onlardan bir kısmını biz kendimizde “ilmi huzuri” ile bulmaktayız. Örneğin, irade, muhabbet, şevk, öfke, susuzluk, açlık vb. bizim tarafımızdan ilmi huzuri ile idrak edilmektedir. Yani biz bu durumların varlığını, nefiste hazır olarak bulmaktayız. Çünkü nefis olmasa onların varlığı tahakkuk etmeyecektir. Eğer bizim “ben” imiz olmazsa irademiz ve muhabbetimizin gerçeklik bulması da mümkün olmazdı. Buna karşılık bizim “ben” imiz irade, muhabbet vb. olmaksızın da vardır.⁶⁰

İlineğin varlığı kabul edildiği vakit tözlerin varlığı da zorunlu olarak kabul edilmelidir. Çünkü ilineğin varlığı, ilineğin onda hulul edeceği bir konunun varlığını gerektirmektedir. Eğer konunun kendisi de bir ilinek olursa o konu da başka bir konuya ihtiyaç duyacaktır. Bu durumun böyle devam etmesi halinde sonu olmayan bir silsile devam edecek ve bir belirsizlik ortaya çıkacaktır. Belirsizlik ise akla uygun bir şey değildir.⁶¹ O halde biz bu delille dünyada tözlerin bulunduğunu biliyoruz. Çünkü var olan şey ya zatla kaimdir ya da zatla kaim değildir. Eğer zatla kaim değilse zatla kaim bir olgunun varlığını gerektirir. O halde töz kesinlikle mevcuttur.⁶²

1.3.5. İlineğin Töze Tabi Olması

Molla Sadra, varlık sınıflandırmasında töz ve ilineğin konumunu mümkün varlık (mümkünü’l Vücut) olarak belirlemiştir. İkisi de mümkün varlık olan töz ve ilineğin birbirine göre olan konumunu da ilineğin töze tabi olması şeklinde ortaya koymuştur: Mümkün ya cevherdir veya arazdır. Cevher arazın mukavvimi ve varlığını sürdürmesini sağlayandır. Bundan dolayı cevherin araza önceliği vardır.⁶³

Töz ve ilineğin doğru bir tasavvuruna sahip olunursa görülecektir ki her zaman ilinek töze tabidir. Başka bir tabirle, ilinekler tözün durumlarının belirginleşmesidirler.

59 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 128.

60 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 127.

61 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 28.

62 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 297.

63 Molla Sadra, Sadru’l Müteellihin Şirazi, *Mefatih-ul Gayb*, (3.Baskı), (Çev. Muhammet Hacuyi), İntişarat-ı Mevali, Tahran 1384 (Hicri), s. 44.

Örneğin, elmanın tat ve kokusunun kemal derecesi ve şiddeti “elma” tözünün kemal derecesi ve şiddetine bağlıdır. Çünkü her zaman elmanın tat ve kokusu kemal derecesinde değildir. Bu elmanın kemal derecesinde olmaması “ elma” tözünün, henüz kemal derecesine ulaşmadığı demektir. Sonuç olarak bu arazlar “elma” tözüne tabidir.⁶⁴

İlineğin töze tabi olması başka bir örnekle de şöyle açıklanabilir: Bir odanın kapısına vurulan boyanın rengi, kapının kendisinden yapıldığı ağaca tabi midir? Burada kapıya vurulan boyanın rengi, elmanın koku ve rengi gibi değildir. Yani bu renk, kapının ağacına tabi değildir. Buradaki renk, kendisinden imal edildiği yağlı maddenin kendi tözüne tabidir. Buna karşın kapının ağacının kendisinin kendi zatından kaynaklanan rengi vardır ki o da ağacın tözüne tabiidir. Boyanın tözüyle ağacın tözü farklı olduğundan onların ilinekleri de kendilerine tabidir. Bu örnekte olduğu gibi her şeyin rengi kendi cevherine tabidir.⁶⁵

Töze tabi olan ilineklerin tözde toplanmış olduğu düşünülebilir mi? Yani töz ilineklerin bir araya getirilmiş hali midir? Zikredilen elma örneğinde “elma” tözü renk, koku, konum, şekil gibi ilineklerin toplamı mıdır?

Tözün tarifinde konudan bağımsız ve dış varlık alanında kendi zatında bağımsız olan bir mahiyet olduğu; ilineklerin ise bir konuya ihtiyacı olan ve kendi başına bağımsız varlığı olmayan bir var oluş tarzı olduğundan sıkça bahsedildi. Kendi başına varlığı olmayan şeylerin bir bütün oluşturması ve tekrar dağılması söz konusu olamaz. Çünkü müstakil varlıklar, oluşturdukları bu bütün ayrıldığında tekrar kendi bağımsız varlıklarına geri dönmelidir. Müstakil olmayan varlıkların bir varlığa dayanmadan bir araya gelmeleri ve sadece ilineklerden oluşan bir topluluk oluşturmaları sıfırların toplamının sayı oluşturması gibidir. O halde ilineklerin toplamı, varlığı müstakil olan bir töze dayanmış olmalıdır. Yani ilineklerin toplamı töz değildir. Sadece ilineklerin toplu halde bulunması için bir töze ihtiyaç vardır. Sonuç olarak, ilinekler, müstakil ve tözden ayrı bir şey değildirler. Töz, bu ilineklere (sıfat ve özelliklere) sahip olan şeydir.⁶⁶

1.4. VARLIĞIN HAKİKATİ NE TÖZDÜR NE DE İLİNEKTİR

Molla Sadra, varlığı şeylere yüklenen bir sıfat değil, şeylerin var olmak için kendisine dayandığı şey ve dış dünyayı dolduran, tüm eserlerin kaynağı olan, hakiki

⁶⁴ Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 66.

⁶⁵ Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 67.

⁶⁶ Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 67.

olarak ve hiçbir vasıta olmadan var olan şey diye tanımlamıştır. O, varlığa yüklediği bu anlamla asalet-i vücut fikrini temellendirmiştir. Töz ise bir mahiyet olması yönüyle varlığını zihinlerde bilinebilir kılan bir varoluş tarzıdır. Varlık mefhumu ile töz mefhumu eşdeğer tutulamaz. Bu yanılgıya Aristoteles gibi filozoflar tözü yanlış tarif etmekle düşmüşlerdir. Ama İslam filozofları bu hakikati ince ve dakik düşünmekle ortaya çıkarmışlardır: Varlığın hakikati ne cevherdir ne de araz; Varlık cevher değildir, çünkü cevher hariçte gerçeklik bulmak için mevzuya ihtiyacı olmayan bir mahiyettir. İşte bundan dolayı cevher bir çeşit mahiyettir. Esas olarak “varlık” mahiyet sınıfından değildir. Aynı şekilde varlığın araz olmaması da, arazın gerçeklik bulmak için bir mevzuya ihtiyaç duyması ve mevzu ile kaim olmasıdır. Oysa varlık sadece kendisiyle kaimdir ve aynı zamanda başka her şey de var olmak için ona dayanmaktadır.⁶⁷

1.5. İLK TÖZLER (CEVHER-İ EVLA)

İbni Sina Kitabı'ı Şifa'nın Kategoriler bölümünde birinci, ikinci ve üçüncü tözlerden bahseder. Molla Sadra da Esfar'da İbni Sina'nın bu sınıflandırmasına atıfta bulunmuştur. Bu sınıflandırmada birinci tözler (cevher-i evla) olan tözlerdir. İkinci tözler, türler kabilinden olan tözlerdir. Üçüncü tözler ise cinsler kabilinden olan tözlerdir

Molla Sadra, tözlerin bu öncelik derecelendirmesinde zihinde oluşan silsilenin anlamsızlığını gidermek için ilk tözün varlığının zorunluluğunu ortaya koyar. Bu zorunluluk şuradan kaynaklanır: Birinci tözler (zat), ikinci tözler (tür) ve üçüncü tözler (cins) “külli” dirler fakat bu ikinci ve üçüncü külliler kendilerinden daha külli olan “zat”lara muhtaçtırlar. Çünkü eğer “zat” olmasaydı, külli olarak bir varlık olmazdı. En yüce olan ve hepsinden daha külli varlık olan birinci tözler olmasaydı, sonu gelmez bir silsile olurdu ve bu belirsizlik sürüp giderdi.⁶⁸ Bu zorunluluk aynı zamanda ferde göre külliliğin doğasından kaynaklanmaktadır. Çünkü fert ilk (evla) olması bakımından konuda olmamaktadır ama diğer külliler nisbi (göreceli) durumlar olduğundan onlar için konuda olmama söz konusu olmayabilir.⁶⁹

1.5.1. Tözün Cins Olduğuna Dair Delil

Töz kategorisi aslında bir cinstir ve hatta en yüksek cins (cins-ül ecnas) tir. Molla

67 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I*, s. 112.

68 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- II*, s. 291.

69 İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa Kategoriler*, s. 91.

Sadra, tözün böyle bir cins olduğuna dair çeşitli deliller sunmuştur. Bu delillerden birisi şudur: Töz, kendisine delalet ettiği çeşitli mahiyetler için cinstir ve o mahiyetlerin kurucusudur (mukavvimidir) ve onların sınırından dışarıdadır. Çünkü ilinekle ilgili mahiyetler, bu mahiyetlere muhtaç olmayan bir konuya ihtiyaç duymaktadır ve bu durum zati olarak dış varlığa sahip olan ve ilinekler için konu olacak bağımsız bir mahiyetin varlığını gerektirmektedir. Eğer hariçte böyle bir konu (mevzu) olmasaydı önceden de belirtildiği gibi sonsuza kadar sürecek bir silsile söz konusu olurdu. O halde zat olarak ilineklerin gerçeklik bulmak için kendilerine ihtiyaç duyduğu ve hariçte bağımsız olarak bir mahiyetin gerçeklik bulmuş varlığı olmasaydı hiçbir mahiyet de gerçeklik bulamayacaktır. İşte hiçbir konuda olmayan, dış gerçekliği olan bu varlık cins olan tözdür.⁷⁰

Bir diğer delil ise şudur; “Tözün varlığının konuya ihtiyacının olmaması” tözle ilgili bütün mahiyetler arasında olan bir niteliktir. Bu nitelik, o mahiyetlerden asla ayrılmaz. Dolayısıyla eğer töz bu niteliği ile tözsel mahiyetler için cins olmasaydı, söz konusu niteliğe sahip olan o mahiyetler, kendisinde zıt mahiyetlerin olduğu bir zat olurdu. Hâlbuki sayısız ve birbirinden ayrı mahiyetler arasında birbirinden ayrılmayı ortadan kaldıran bir bütünlük vardır. İşte bu bütünlüğün göstergesi olan varlık durumu ”mahiyetin varlığının mevzuya ihtiyacı olmaması” şeklinde olmalıdır. Bu durum mahiyetler hiyerarşisinde “cins” olmayı ifade eder ki bu cins cevherdir.⁷¹

1.5.2. Molla Sadranın Töz Ayrımı ve Değerlendirilmesi

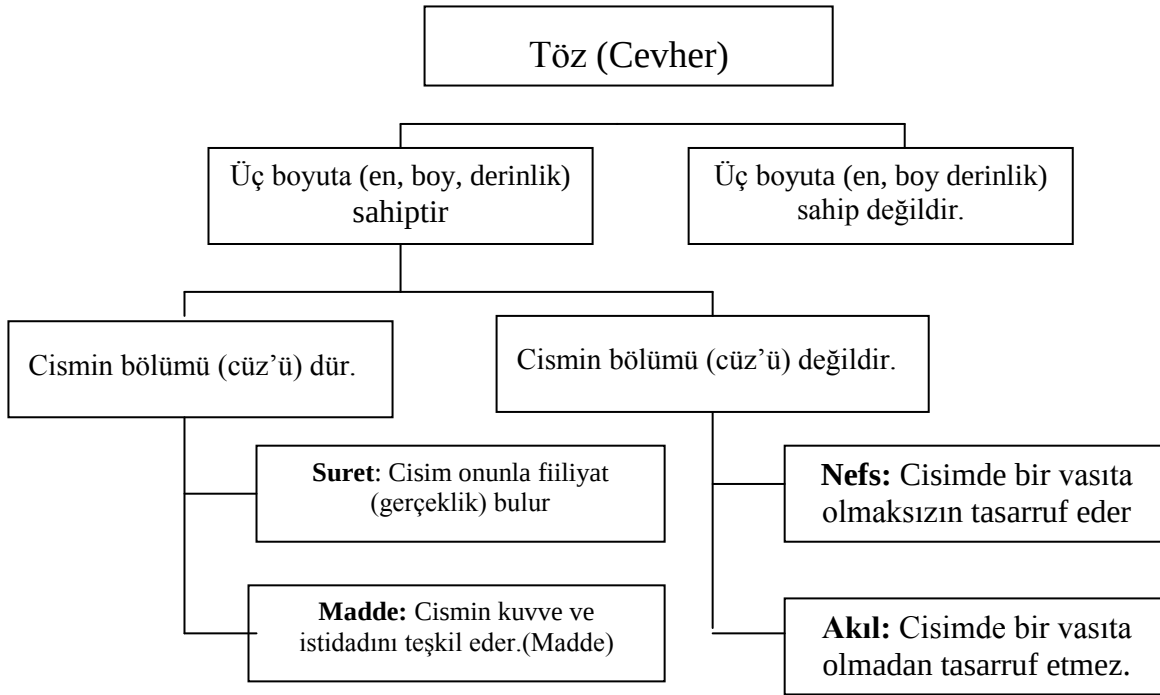
Molla Sadra, Esfar’da tözü şu şekilde kısımlara ayırmaktadır: Töz ya üç boyuta sahiptir ya da üç boyuta sahip değildir. Eğer töz üç boyuta sahip olursa “cisim” olarak adlandırılır. Eğer üç boyuta sahip değilse ya cisimden bir bölüm (cüz)dür ya da cisimden bir bölüm değildir. Eğer cisimden bir bölüm olursa iki durum söz konusudur: Ya cisme fiiliyet kazandırandır ki bu durumda o suret olarak adlandırılır ya da cismin çeşitli fiiliyetlere hazır olan kabiliyet (istidat) ve “kuvve”sini teşkil eder ki bu durumda o “madde”olarak adlandırılır. Eğer cisimden bir bölüm değilse ya herhangi bir vasıta olmadan cisim üzerinde etki etmektedir ya da herhangi bir vasıta olmadan cisim üzerinde etki etmemektedir. Eğer vasıtasız olarak cisim üzerinde etki ediyorsa bu

70 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I*, s. 309.

71 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I*, s. 310.

durumda o “nefs” olarak adlandırılmaktadır. Eğer vasıtasız olarak cisim üzerinde etki etmiyorsa bu durumda o “akıl” olarak adlandırılmaktadır.⁷²

Molla Sadra, tözleri etkilenme ve etkileme açısından da üç kısma ayırır: Cevherlerin varlığı etkileme (tesir) ve etkilenme (müteessir) açısından üç kısma ayrılır. Bir kısmı etkileyendir ama etki kabul etmez. Bu kısım cevherler akıl olarak adlandırılır. Bir kısmı etki kabul eder ama etkilemezler. Bu kısım cevherler cisim olarak adlandırılır. Mekân kaplayan cisimler bu çeşit bir cevherdir. Bir kısım cevherler ise hem etkilerler hem de etkilenmektedirler. Bu cevherler akıllardan etkilenirler ve cisimleri etkilerler. Bu kısım cevherler de nefis olarak adlandırılırlar.⁷³



Şekil 1.1. Molla Sadra’nın tözü kısımlara ayırmasına esas şema

Töze ilişkin bu ayırma mahalde hulul eden bir töz “maddi suret” ile sınırlandırılmıştır. Hâlbuki idraki suretler de Molla Sadra’nın inancına göre mücerret olmasına rağmen nefiste yer alırlar. Nitekim o idraki suretlerle nefsanî töz arasındaki ilişkiyi şöyle vurgulamaktadır: İnsanla ilgili nefsanî cevher idrak ile ilgili suretlerin

⁷² Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 314.

⁷³ Molla Sadra, Sadru’l Müteellihin Şirazi, *Mefatih-ul Gayb*, (3.Baskı), (Çev. Muhammet Hacuyi), İntişarat-ı Mevali, Tahran 1384(Hicri), s. 446.

özüdür. Nefs, o cevherin idrakle ilgili suretlerinin aracılığıyla, varlık tarzı tabii varlığı gibi olmayan, ondan pay alan, başka bilfiil kemal ve türlerden başka çeşit tür elde eden varlık olmaktadır.⁷⁴

Tabatabai, Molla Sadra'nın töz ayrımını şu noktada eleştirmiştir: Her ne kadar töz, Meşşai ekoldeki gibi maddi suretle sınırlanmamış ve bu esas üzerine doğru bir ayırım yapılmış ise de Molla Sadra'nın bu ayrımı ilk töze ait bir ayırımdır. Yani bu ayırımıda tözün yüksek çeşitleri belirtilmesine rağmen, burada tözün ara çeşitleri ve aşağı çeşitleri olan tabii suretler de ayırımı dâhil edilmiştir.⁷⁵

Gerek Molla Sadra tarafından gerekse Meşşai filozoflarca yapılan töz ayrımında tözün bölümleri olarak ortaya konulan akıl, nefis, madde, heyula, suret ve cismin genel olarak tarifi şu şekilde yapılabilir:

Akıl: Akli töz veya akıl hem zat olarak hem de fiilen maddeden mücerret bir tözdür. Yani sadece zat makamında maddeye bağımlı olmayan bir töz değil aynı zamanda fiil makamında da maddeye ihtiyacı olmayan bir tözdür.. Akıl ne başka bir mahalde hall olan bir tözdür ne de kendisi başka bir töz için mahaldir. Aynı zamanda hall ve mahalden mürekkeptir. Yani zat, zat olarak maddeyle hiç bir bağlantısı yoktur. Diğer taraftan hiçbir şekilde cisimden etkilenmez ve cisimde hiçbir vasıta olmadan tasarruf etmez. Akli tözün, mekân ve zaman boyutu yoktur. Onun beş duyu aracılığı ile idrak etmesi söz konusu olmamakla beraber maddi ve cismani varlıklarla da hiçbir bağlantısı yoktur.⁷⁶

Nefs: Nefs, zat olarak maddeden mücerret ama fiiliyat makamında maddeyle ilgisi olan bir tözdür. Bir başka ifadeyle töz, eğer zatta (özde) maddeden bağımsız ve fiilde maddeye muhtaç ise nefis olarak adlandırılır.⁷⁷ Nefsin fiil makamında maddeyle ilişkisi olan madde beden olarak adlandırılır. Nefs bedensiz iş yapamaz. Nefs ve beden arasındaki rabıta şu şekildedir: Nefs, vasıta olmaksızın bedende tasarruf etmekte ve onun için iş yürütme sorumluluğunu üstlenmektedir. Ayrıca nefis ondan etkilenmektedir. Bedende nefsin (ruhun) oluşturduğu değişim sonucu meydana gelen etkilerin birçoğu nefse arız olmaktadır. Nefsin bedensiz bir fiili yoktur. Her ne kadar nefsin sonradan

74 Molla Sadra, *Esfer-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye* I-II, s.280.

75 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I*, s. 316.

76 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Bidayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 137.

77 - Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 302.

bedenle ilişkisi kesilse ve bedensiz baki kalsa bile nefis ile beden arasında böyle bir ilişki vardır.⁷⁸

Madde veya heyula: Kuvve halinde olan bir tözdür. Madde gizil olarak istidat barındıran ve gerçekte cisimlerde hiçbir şekilde fiiliyat bulmayan bir tözdür. Bunun yanında eğer töz, maddenin özdeşi, aynısı ise ona “heyula” da denmektedir.⁷⁹ Madde, sadece gerçekleşmeyi bekleyen, buna kabiliyeti olan ve aynı zamanda onda hulul edecek onunla birleşerek ona kıvam (kemal durumu) verecek bir surete ihtiyaç duyan tözdür.⁸⁰

Suret: Her cismani varlığın fiiliyetini ifade eden ve her maddi türün özelliğinin eserlerinin kaynağı olan bir tözdür. Tüm suretlerin başında tüm cismani tözlerde hâlihazırda cismi suret(suret-i cismi) bulunmaktadır ve bu suret asla madde veya heyuladan ayrılmaz. Cism-i suret “ üç boyutlu maddenin fiiliyatını ifade eden tözdür” tarifiinden ibarettir. Diğer bir ifadeyle bu töz, maddede yerleşik ve maddenin içinde bulunmakta ise “suret” veya “maddi suret” olarak adlandırılır.⁸¹ Diğer suretler sınırlı ve dönüşümlü olarak çeşitli cismani suretlerle beraber gerçeklik bulur. Örneğin unsuri suretler, nebati suretler, hayvani suretler bu çeşit suretlerdir.⁸²

Cisim: Cisim, en, boy ve derinlikten ibaret ve üç boyutlu olan, maddenin aynısı olan “heyula” ile maddenin içinde bulunan “suret” ten müteşekkil bir bütünü oluşturan tözdür. Onda birbirine dik üç çizgi farz edilebilir. Cismani töz bu nedenle zaman ve mekân boyutuna da sahiptir. Biz cismani tözün özünü diğer tözlerde de olduğu gibi beş duyumumuzla hissedemeyiz, onun varlığını ancak akıl ile ispat ederiz ama bununla beraber bu tözün eserlerini renk, şekil vb. arazların aracılığı ile hissetmekteyiz. Meşşailer cismi, madde ve cism-i suretin terkiibinden ibaret olarak bilmektedirler ve Molla Sadra önce de denildiği gibi bu noktada onları eleştirmiştir.⁸³

1.5.3. Cism-i Suretin Mahiyeti

Molla Sadra, tözü kısımlara ayırırken, tözün uzunluk(boyam),genişlik(enlem) ve derinlikten ibaret olan üç boyuta sahip olması durumunda cisim olacağını; suretin ise tözün cismin cüzü olması halinde cisme fiiliyet(huzurda var olma) veren var oluş tarzı olduğunu söylemiştir. Cism-i suret ise bu suretin cismin boyutuyla ilgili olan

78 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 137.

79 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 302.

80 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 137.

81 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 302.

82 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 137.

83 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 302.

durumudur. “Cisim” diye adlandırılan tözün, töz olmasında bu üç boyut nasıl bir rol oynar? İbn-i Sina cismin cisim oluşunun şartı olarak belirgin üç boyuta sahip olması olarak görmez. Cismin cisim oluşunun şartı, kendisinde birbirine dikey üç boyutun bulunduğu imkânının olması, bu imkânın farz edilmesidir. Örneğin, bir cisim 15x15x15 şeklinde birbirine eşit olan ve birbirine göre belirgin olmayan üç boyuta sahipse bunlardan hangisinin uzunluk hangisinin genişlik hangisinin derinlik olduğu belli olmayacaktır. İşte bu durumda cisim olma şartı oluşmamış demektir. Yani cisim için uzunluk, genişlik ve derinliğin var olması değil, birbiriyle kesişen boyutların varlığı esastır. Fakat bu kesişen üç boyutun varlığı bilfiil değil bilkuvve var değildir, yani bu imkânı cisim taşımaktadır. Bu bilkuvve var oluş cisim olmanın dayanağıdır. Molla Sadra, İbni Sina ile paralel olarak, bu şartı taşıyan cismani töze “suret-i cismiye” demektedir. Yani suret-i cismiye kendisinde karşılıklı olarak kesişen üç boyutun bulunduğu farz edilebileceği tözdür. Kendisinde üç boyuttan daha az boyutun bulunduğu farz edilebileceği bir cisim yoktur.⁸⁴

Suret-i cismiye'nin kendisinde karşılıklı olarak kesişen üç boyutun bulunduğu farz edilebileceği bir töz olmasında hemfikir olan Molla Sadra ile İbni Sina arasındaki fark, cismin “ tabii cisim “ ile “ta’limi cisim” olarak ayrılmasıdır. Bu ayrım hareket konusunda da Molla Sadra ile İbni Sina’nın görüşlerinin ayrılmasının önemli nedenidir. Çünkü Meşşai ekole mensup İbni Sina cismi suretin, cismin kendisi olmadığını, cismin bir cüzü (bölümü) olduğunu savunur. Yani, cisim töz olan ve töz olmayan iki kısımdan ibarettir. Birisi tabii cisim, diğeri ta’limi cisimdir.⁸⁵

1.5.3.1. Tabii Cisim ve Ta’limi(Edinilmiş) Cisim

Cisim “genleşip”büyüse bile töz başka bir nicelikte yine aynı tözdür. O halde şeyde her zaman aynı kalan bir şey ve değişen başka bir şey vardır. Şeydeki değişen şey, değişmeyen ve sabit olan şeyin dışında bir şeydir. Değişen bu şey “nicelik” veya “ ta’limi cisim ” dir. Sabit olan ve değişmeyen ise “tabii cisim” dir.⁸⁶

Burada felsefe tarihinin en köklü sorusuyla karşı karşıya kalınmaktadır: Değişen talimi cisim ile sabit olan tabii cisim arasında nasıl bir bağ vardır? Bir şeyde hem

84 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 312.

85 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 316.

86 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 315.

değişme hem sabit olma durumu nasıl karar kılınabilir? Molla Sadra'nın hareket konusunun merkezini de bu tartışma oluşturmaktadır.

İbni Sinaya göre talimi cisim ile tabii cisim birinin değişken ve birinin sabit olması bakımından aynı şeyler değildirler. Ta'limi cisim töz kategorisinden değildir. Nicelik, yani arazlar kategorisindendir. Örneğin, nicel olan yüzey, çizgi arazlar kategorisinden olan niceliklerdir. Talimi cisim ile tabii cisim arasındaki belirleyici fark şöyle formüle edilmiştir; ” Bir şey belirsiz olarak dikkate alınırsa tabii cisim, belirgin olarak dikkate alınırsa talimi cisimdir.” Örneğin bir kitapta kendisinde dikey çizgilerin farz edilebileceği bir töz bulunmaktadır ve onda bu çizgileri farz etmenin doğruluk kaynağı olan bir şey (bu çizgileri belirginleştiren şey) bulunmaktadır.⁸⁷

Peki, talimi cisim ile tabii cisim aynı şeyler olsaydı durum nasıl olurdu? İşte Molla Sadra, İbni Sina'dan bu noktada ayrılmaktadır. Bu durumda talimi cisimde değişme olduğunda tabii cisimde de olması gerekir. Yani bir şeyin niceliği değiştiğinde kendisinin de değişmesi ve başka bir şey olması gerekirdi. Fakat İbni Sina sadece niceliğin değiştiğini, bir şeyin yok olup ve bir şeyin kaldığını, kalanın yok olmuş olandan ayrı olduğunu savunmuştur. Kalıcı olanın, belirsiz olan, tanımlanamayan tözün ta kendisi, yani tabii cisim olduğunu söylemiştir. Bir başka isimle “sureti cismiye”dir. Suret-i cismiye ise cismin kendisi değil cismin bir cüzüdür. Molla Sadra ise İbni Sina'nın bu iddiasını eleştirir. Molla Sadra, İşraki Ekolün “suret-i cismiye cismin kendisidir”⁸⁸ görüşünü de değerlendirerek değişimin sadece arazlarda değil, arazlardaki değişimin de kaynağı olan tözde olduğunun delillerini otaya koyar.

İbni Sina'nın değişken olan talimi cisim ile sabit olan tabii cisim kavramlarının far kının anlaşılması için cenin örneği verilebilir. Cenin gelişim süreci içerisinde kendi özel varlığıyla birçok merhale kat eder. Kat edilen bu merhalelerin her birisinde farklı bir şey dir. İlk merhalede tek hücreli bir varlığın mahiyetine sahiptir. Sonraki merhalede sürüngen bir balığın mahiyetine, birçok merhaleden sonra da insanın varlığının mahiyetine sahiptir. İnsan dokuz aylık bu gelişim süreci boyunca canlıdır. Bu merhalelerde onun ortak olarak sahip olduğu varoluş tarzı, yani cinsi “hayvan”dır. Yani hayvan onun belirsiz olan cinsidir. Bu nutfenin ilk anı tek hücreli bir hayvan, mahiyeti ise bu hayvanın mahiyetidir. Nutfe gelişimin her merhalesinde başka bir türe dönüşmekte olup “hayvan” olan cinsi değişmemektedir. Değişen “fasıl”dır. Cins

87 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 315.

88 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 315.

(hayvan cinsi) kalıcıdır. Burada cins belirsiz olanı, fasıl ise belirgin olanı ifade etmektedir. Fasıl cinsin belirgin olma durumudur. İlk merhaledeki belirsiz olan “hayvan”ın belirginliği tek hücrelilik, sonraki merhalelerde yine aynı belirsiz olan “hayvan”ın belirginliği bu sefer başka fasıllarla olmaktadır. Onun cinsi olan “hayvan” merhalelerin hepsinde kalıcı ve sabittir.⁸⁹

Her ne kadar bu örnekte tabii cisimle ta’limi cismin değişme ve sabit olma bağlamında birbirinden ayrıldıkları anlatılmak istense de burada çok önemli bir soru sorularak değişmeyen ve belirsiz olan tabii cisimle değişen ve belirgin olan ta’limi cismin, tek bir cisimde husule gelen iki farklı durum olmasına rağmen bu ikisi arasında ilişki ve etkileşimin farklı bir boyutunun olabileceği ortaya konulabilir. Bu soruyu Molla Sadra felsefe problemi alanı yaratarak sormuş ve tartışmada çok önemli sonuçlar elde etmiştir.

Cenin örneğinde tüm merhalelerde değişmeyen ve sabit olan “hayvan” tarzında olan tabii cisim ile değişerek her merhalede çeşitlilik ve belirginlik arz eden talimi cisim arasındaki ilişki cins ile fasıl arasındaki ilişki veya madde ile suret arasındaki ilişki gibidir.⁹⁰ İbni Sina buradaki ilişkiyi sürekli birinin sabit diğerinin değişken olması biçiminde sınırlamıştır. Ancak Molla Sadra bu ilişkiyi daha bir derinliğe taşıyarak tabii cisimde sabit olmanın çok farklı bir şekilde olduğu, tabii cisimde değişimin olduğu ve ta’limi cisimde ki değişimin bu cevherdeki değişimden kaynaklandığını tespit etmiştir. Molla Sadra bunu “Hareket-i Cevheri” adıyla açıklamıştır ki bu konu bir sonraki bölümde ele alınıp incelenecektir.

89 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 315.

90 Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, s. 316.

İKİNCİ BÖLÜM

TÖZSEL HAREKET (HAREKET-İ CEVHERİ)

2.1. HAREKETİN TARİHÇESİ

Düşünce tarihinde felsefenin temel sorunlarından birisi de hareket konusu olmuştur.⁹¹ Filozofların düşünceleri her zaman, varlık alanında değişimin hâkimiyeti ile sebatın hâkimiyeti arasında bir fikir çatışması içinde olmuşlardır. Onların bazıları tamamen sebatı inkâr etmişler, bazıları tamamen değişimi inkâr etmişlerdir. Bazıları da her ikisini savunmuşlardır.⁹² Sorulan soru şu idi: Acaba âlem baştanbaşa hareket midir, yoksa hareket arazlarla mı ilgilidir? Acaba zihin dışında hariçte bir hareket yok mudur, hareket gerçekliği olmayan bir hayal midir?⁹³

Heraklitos, sebatı inkâr eden filozoflardandır. O âlemin baştanbaşa bir hareket olduğunu savunmuştur.⁹⁴ O her şeyi değişim ve dönüşümde görmekte, âlemde sabit bir durumun olduğuna inanmamakta ve hiçbir şeyin iki farklı anda aynı durumda olmadığını söylemekteydi.”Bir ırmağa iki kere ayak basılamaz”⁹⁵ Bu nazariye şu yönden eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Tabiatla gerçekleşen değişimlerde, sürekli olan A gibi bir şey aniden B gibi başka bir şeyle yer değiştirdiği andan itibaren B ve A arasında ortak bir durumun olmuş olması gereklidir. Eğer bir ortak durum yoksa bu A'nın tamamen yok olması ve tamamen yeni bir B'nin meydana gelmesi anlamına gelir. Bu ise değişim durumunda, değişmeden önceki şeyin yok olarak, geçmişle hiçbir bağı olmayan tamamen başka bir şeyin var olması demektir.⁹⁶ Değişen şey nedir? diye sorulduğunda ise cevabı verilemeyen bir değişim akla aykırıdır.

Zenon, hareketin dış gerçekliğinin olmadığını iddia etmiştir.⁹⁷ Parmenides her çeşit değişim ve dönüşümü reddetmiştir. O tüm şeyleri sabit olarak tasavvur etmekteydi. Ama Parmenides'in nazariyesi, inkâr kabul etmeyen ve apaçık olan değişimin varlığı karşısında zayıf kaldığı için reddedilmiştir.⁹⁸

91 Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 59.

92 Ubudiyet, *Der Amedi Be Nizam-ı Hikmet-i Sadrai I*, s. 261.

93 Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 59.

94 Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 59.

95 Mutahhari, *Felsefe Dersleri I*, s. 354.

96 Ubudiyet, *Der Amedi Be Nizam-ı Hikmet-i Sadrai I*, s. 261.

97 Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 59.

98 Ubudiyet, *Der Amedi Be Nizam-ı Hikmet-i Sadrai I*, s. 261.

Felsefe tarihi içerisinde hareket sorunu çok değişik şekillerde ele alınmış ve yorumlanmıştır. İslam felsefesi içerisinde de önemli bir sorun olan hareket mevzuu İslam felsefesinin başlangıcından günümüze kadar tartışıla gelmiştir. İslam felsefesinin önemli bir filozofu olan Molla Sadra'nın nazarında, evrende oluş ve yok oluş (kevn ü fesad) yoktur, var olan her şey hareketin kendisidir. Âlemi töz teşkil etmektedir, ilinekler tali ve ikincildir. O eleştirisini şöyle dile getirmektedir: Siz cevherin zaman zaman anlık değişimler gerçekleştiren sabit bir olgu olduğunu sanmışsınız. Oysa baştanbaşa madde dünyasında sebat bulunmamaktadır ve durgunluk yoktur. Dünyanın hareketli olduğunu değil, aksine bir hareket birliği ve devamlı bir cereyan olduğunu söylemek gerekir. Burada hareketli (müteharrik) ile anlatılmak istenen, hareketin kaynağı olan hareketlidir. Cevherde hareket ile hareket eden bir ve aynıdır.⁹⁹

Aristoteles, oluş ve yok oluşun harekette değil eşyanın tözünde olduğunu, eşyanın tözüne anlık değişimlerin ve zamanın hareketsizliğinin hâkim olduğunu iddia etmektedir. Aristoteles ekolünün en büyük temsilcisi olan Ebu Ali Sina da bu görüşü teyit etmiştir.¹⁰⁰

Burada problem, Molla Sadra ve takipçileri tarafından “süreklilik” kavramıyla aşılmaya çalışılır. Geçmişteki bir A ile şimdiki bir B arasında değişimin ve başka bir duruma geçmenin birlikte olması süreklilikle mümkündür. Öyleyse değişim ve başka duruma geçme sürecinde sebat (kalıcılık, süreklilik) olmalıdır. Dolayısıyla sebat, değişimde tamamen yok olmayan bir şeyin varlığına işaret etmektedir. Aynı şekilde değişimdeki değişen şey, tamamıyla yok olan bir şey olarak kabul edilmemektedir. Öyleyse Tabiatta değişimi bilmek için hem sebat hem de değişim kabul edilmelidir.¹⁰¹

Molla Sadra'dan önce genelde Meşşaiyyun ve İşrakiiyyun Ekollerine bağlı olan Müslüman filozoflar, Aristoteles'in sebat ve değişim nazariyesini kabul etmişler, tözde değişimin ve ilinekte hareketin olduğunu savunmuşlardır. Aristoteles gibi tözdeki değişimin anlık, kevn ve fesad türünden, ilinekteki değişimin ise zamansal ve hareket türünden olduğunu kabul etmişlerdir. Fakat İbni Sina, Aristoteles'in belirttiği bu ilineklere bir de “konum” eklemiştir. Konumda da hareket gerçekleşmektedir. Bu çok önemli bir yeniliktir.¹⁰² Molla Sadra bu yeniliğin üzerine bir yenilik katarak

99 Mutahhari, *Felsefe Dersleri I*, s. 156.

100 Mutahhari, *Felsefe Dersleri I*, s. 156.

101 Ubudiyet, *Der Amedi Be Nizam-ı Hikmet-i Sadrai I*, s. 261.

102 Ubudiyet, *Der Amedi Be Nizam-ı Hikmet-i Sadrai I*, s. 261.

çeşitlendirdiği bu hareketlerin kaynağının tözde aranması gerektiğini söylemiştir. Böyle bir durumda Molla Sadra birçok zorluklarla yüz yüze kalmıştır. Çünkü onun zamanına kadar felsefe sistemlerinin bu konudaki ağırlıklı görüşü "maddi âlemde hareketin ilinekte olduğu ve tözün sabit olduğu" yönündeydi. O, tözde hareket fikrini söyleme karşısında şu eleştiriye maruz kalmıştır; "Eğer sizin sözünüz doğru ise niçin Aristoteles ve İbni Sina gibi büyükler onun hakkında bir şey dememişlerdir." Molla Sadra'nın bu eleştiri karşısındaki savunması" O büyüklerin azameti, sözlerinin delillere dayanmasından dolayıdır. Onların delillere dayanan bu sözleri karşısında eğer benim sunduğum deliller doğru ise o zaman benim sözlerim de reddolunmamalıdır." şeklinde olmuştur. İşte Molla Sadra böyle bir ortamda tözde hareketin olduğuna dair savunmalarını ortaya koymuştur.¹⁰³

Molla Sadra, asalet-i vücut temeline dayanarak tözdeki hareketin geçerliliğine engel olan güçlülere cevap verdi. Akabinde tözde değişimin anlık bir değişim olmadığını ispat etti, tözde hareketin ve bu harekete bağlı olarak zamanın zorunlu olduğunu ortaya koydu. Çünkü tözde hareket olmadan cismani tözlerin zamanlı olmasının aklen izahı mümkün değildir. Tabiat âlemindeki bütün tözler, ister bizim ulaşabileceğimiz kolaylıkta olsun ister olmasınlar, sabit bir görünüşleri olsa bile sürekli bir hareket içindedirler. Yani töz an be an, sürekli (kesintisiz) olarak değişim halindedir. Tözün sürekli bir hareket içinde bulunduğu böyle bir durumda cisimlerle beraber olan arazların hepsi de tüm zamanlarda hareket halinde bulunmalıdır. Çünkü bir şeyin tözünün değişip de şekli, ölçüsü ve rengi gibi sıfat ve arazlarının değişmemesi mümkün değildir. Yani cevherde hareket arazların hareketlerinin de kaynağı olmalıdır.

Böylece Molla Sadra tabiat âleminin sebat ve sükûnla ilgili bölümünü kapattı. Tabiat âleminde gerek töz ve gerekse ilinekler iki ayrı anda aynı şekilde bulunmamaktadır. Aksine her şey değişim ve dönüşüm durumundadır. Gerçekte O, Heraklitos'un iddiasını tekrar canlandırdı ama onun iddiasının tamamı bu değildi. O, aynı zamanda sabitle akıcılık arasındaki bağın niteliğini ispat etti ve her şeyin Parmenides'in söylediğinden başka bir gerçeklikle açıklanabileceğini ortaya koydu. Ayrıca Molla Sadra'nın sabit ve değişimin bir arada bulunduğu dair iddiası Aristoteles'in iddia ettiği tarzda da değildir.¹⁰⁴

103 Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 57.

104 Ubudiyet, *Der Amedi Be Nizam-ı Hikmet-i Sadrai I*, s. 2.

Molla Sadra'nın açıklamak istediği sebat ve değişim konusundaki değişimlerin tamamı tözsel hareket (hareket-i cevheri) esasına göredir.

2.2. HAREKET KAVRAMININ ANALİZİ

2.2.1. “Hareket “ Kavramının Felsefi Konumu

Hareket konusu felsefi bir konudur. Çünkü hareket tedrici bir değişimdir. Bir şeyin tedrici değişimi, o şeyin varlığının süreklilik ve elastiklik sahibi bir varlık olmasını gösterir. Bu bağlamda var olmak bakımından var olma iki kısımdır.

1-Varlığın zamana bağlı olarak bir uzamasının olmadığı durumda var olma

2- Varlığın zamana bağlı olarak bir uzamasının olduğu durumda var olma¹⁰⁵

Eğer varlık zamana bağlı olarak bir uzamaya sahip değilse bu varolma şekli varlığın “sabit” olma durumudur. Varlık zamana bağlı olarak bir uzamaya sahip ise bu var olma şekli ise varlığın “müteharrik” olma durumudur. Buradan anlaşılmaktadır ki hareket mutlak var olmanın yasalarındandır. “Sebat” ve “hareket” konusu varlığın genel bir bölümlemesidir. Bu nedenle hareket konusu felsefi bir konu olarak yer almaktadır.¹⁰⁶

2.2.2. Hareketin Tarifi

Aristoteles'e göre bir şeyin var olma hali üç şekildedir. Bunlar bil kuvve varlık hali, bilfiil varlık hali ve hem bil kuvve hem de bilfiil varlık halidir. O bu var olma hallerini şöyle ifade eder: Bazı şeyler sadece bilfiil, bazı şeyler sadece bil kuvve, bazı şeyler ise hem bilfiil, hem bil kuvve olarak vardır. Bu gerek töz gerek nicelik gerekse diğer kategoriler için geçerlidir. Sonra şeylerin dışında hareket yoktur. Çünkü değişme daima varlık kategorilerine göre gerçekleşir ve belli bir kategoriye girmeyen, onların üzerinde olan bir cins yoktur. Nihayet bu kategorilerden her biri bütün öznelere iki tarz da gerçekleşir. Örneğin töz söz konusu olduğunda onun formu ve yoksunluğu vardır. Nitelikle ilgili olarak o, siyah ve beyaz; nicelikle ilgili tam olan ve eksik olan, nihayet yer değiştirme hareketinde yukarı ve aşağı, hafif ve ağırdır. O halde ne kadar varlık türü varsa o kadar hareket ve değişme türü vardır. Her varlık cinsinde bil kuvve olanla bilfiil

105 Ali Şirvani, Tercüme ve Şerh-i Bidayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I-IV , (6.Baskı), İntişarat-ıHovze-i İlmiye-i Kum, Kum 1383(Hicri), III, s. 87.

106 Şirvani, Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III, s. 87.

olan arasında bir ayrım olduğu için ben bil kuvve olanın bilkuvve olması bakımından fiiline hareket adını veriyorum.¹⁰⁷

Aristoteles, hareketin var olduğu kategorilerle ilgili olarak şu açıklamayı yapar: Ne töz, ne görelilik, ne etkinlik, ne edilgenlik bakımından hareket olmadığına göre geriye ancak nitelik nicelik ve yer bakımından hareketin var olduğu sonucu kalmaktadır. Çünkü bu kategorilerin her biri karşıtlığı kabul eder.¹⁰⁸

Molla Sadra'da hareketi bil kuvve ve bilfiil durumlar bakımından tarif etmekte ama bu iki durum arasında değişim gösteren varlığın değişimi Aristoteles'teki gibi anlık değişimler olmayıp, hareket de sadece ilineklere var olan bir durum değildir. Molla Sadra, hareketi akışkan, bitişimli ve dereceli olarak tarif eder: Hareketin kuvve-i mahz ile fiiliyet-i mahz arasında bir varlığı olan akışkan(seyyal) bir durum olduğunu, hareketin gereğinin, gerekli niteliğinin, bitişimli(muttasıl) ve dereceli(tedrici) oluş bulunduğunu, hareketin vehim dışında birden bire ve bir arada gerçekleşmeyeceğini bildin.¹⁰⁹

Molla Sadra, hareketin olması için onun sabit bir şeye arız olması gerektiğini söyler. Bu sabit şey(nesne) ya bil kuvvedir ya da bilfiil. Hareketin söz konusu olduğu bu şeyin tamamen bilkuvve olması imkânsızdır. Çünkü hiçbir yönden bilfiil varlığı olmayan (dış gerçekliği olmayan) bir nesne, hiçbir sıfatla nitelenmiş (mevsuf) değildir. Bu sıfat ister bilkuvve olsun ister bilfiil olsun. Şu halde harekete konu olan şey sabit ve bilfiil (dış gerçekliği olan) bir nesne olmalıdır.¹¹⁰

Molla Sadra'ya göre hareketin olmasının bir başka şartı da harekete konu olan nesnenin ya her yönden ya da bazı yönlerden dış gerçeklik kazanmış bilfiil bir şey olmasıdır. Bir nesnenin tamamen bilfiil olması yukarda belirtildiği gibi imkânsızdır. Çünkü tamamen bilfiil olan nesne, madde ile ilişkisi, bir bağı olmayan mücerret (soyut) bir varlıktır. Böyle bir nesnenin kuvveden fiile doğru yol almasının anlamı yoktur ve hareket etmesi de imkânsızdır. Çünkü onun için hâsıl olması mümkün olan her şey hâsıl olmuştur. Bu nedenle tamamen bilfiil olan şey için hareket imkânsızdır.¹¹¹

107 Aristoteles, *Metafizik*, s. 466.

108 Aristoteles, *Metafizik*, s. 481.

109 Molla Sadra, Sadru'l Müteellihin Şirazi, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye III*, (4.Baskı), (Çev. Muhammet Hacuyi), İntişarat-ı Mevali, Tahran 1388(Hicri), III, s. 49.

110 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye III*, s. 49.

111 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye III*, s. 49.

Demek ki bilkuvve bir varlıkta hareket, imkân olarak mevcuttur, fiili olarak değil. Çünkü bilfiil olarak hareketin söz konusu olduğu şey, hareket ile bir şey arar ve o şeyi henüz elde etmemiştir. Bu durumda maddeden mücerret olan, madde ile bağı olmayan bir şeyin hareket ile bir şey murat etmesi de söz konusu değildir. Sonuçta harekete konu olan nesnenin “kuvve” ve “fiil” den oluşmuş bir töz olması gerekir ki bu da cisimden başka bir şey değildir.¹¹²

Hareket tarifinin merkezinde “bil kuvve” ve “bilfiil” kavramlarının bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede hareketin birçok tarifi yapılmıştır. Tariflerden birisi şu şekilde yapılmıştır: Hareket bir şeyin tedrici olarak kuvveden fiile doğru yönelmesidir. Başka bir ifadeyle bir şeyin tedrici olarak değişimidir.¹¹³

Bu tarifte hareket, bil kuvve olan şey için, onun bil kuvve olması nedeniyle ilk kemaldır. Bir şeyde gerçeklik bulma imkânı, o şey için bir kemaldır. Dolayısıyla bir şey kendi hareketiyle kendisine mahsus özellikler için hedef belirler. Örneğin, cisim yerleşeceği ve kalıcı olacağı bir mekân belirler. Bu nedenle cisim mekâna yönelir. Cismin bu yöneliminde mekâna doğru olan hareket onun için bir kemaldır. Burada mekâna doğru hareketin mekânda yerleşme durumuna önceliği vardır. Bu öncelikten dolayı buradaki hareket birinci kemaldır. Mekânda yerleşmek ve kalıcı olmak ise ikinci kemaldır. Yani cisim hareket etmeye başladığı anda onun için bir kemal gerçekleşmiştir. Ama bu hareket mutlak olarak o cismin kemali sayılmamaktadır. Çünkü cisim hedeflediği mekânda yerleşmediği sürece birinci kemal bil kuvve bir durumdur. Yani bil kuvve hareket imkânı, bilfiil olarak mekânda yerleşmemiştir. Hareketin ilk kemal olması onun ikinci kemale göre bilkuvve olmasından dolayıdır.¹¹⁴

Bu tarifte hareketin tedrici olmasının manası ise şudur: Hareket eden varlık için düşünülen bölümlerin tekbir anda toplu olarak bir bütün şeklinde var olması değil, sürekli(kesintisiz) bir zaman boyunca sürekli varlığa gelmesidir.

Molla Sadra hareketi tarif ederken ondaki süreklilik ve onun farz edilen bölümleri arasındaki ittisali sürekli vurgulamıştır. Dolayısıyla Molla Sadra hareketi, hem mesafeler bakımından, hem de zaman bakımından tek bir sürekliliğe sahip ve tek

112 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye III*, s. 49.

113 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 89.

114 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 89.

bir ard arda geliş olarak düşünmektedir. Bu süreklilik ise varlığın aşamalı ve yavaş yavaş (tedrici) ilerlemesidir.¹¹⁵

2.2.3. Hareketin İdrak Edilebilir Bir Nitelik Olması

Molla Sadra hareketin idrak edilebilir olduğunu söyleyerek hareketle ilgili çok önemli bir niteliğe vurgu yapmıştır. Harekete ait bu önemli özellik şudur; Hareket, aklın yardımıyla hissedilendir(mahsus) veya hissin yardımıyla akledilendir (makul).¹¹⁶

Hareket, akıl yardımı ile duyumsanan veya duygu yardımı ile akla sığdırılan bir şeydir. Diğer bir deyişle “hareketin “ kavranıp anlaşılabilmesi için akıl, duyunun düzeyine iner veya duyu akıl düzeyine çıkar. Bu iki yetenek birbirlerine yardımcı olarak imece uslu ile özel ve dış bir gerçeklik olan hareketin bilincine ulaşırlar. Duyunun görevi olayların görüntüsünü saptamak, resmini almaktır. Bu resimler birbiri ardınca dizilse ve zihne aktarılsalar bile hareketin anlamını vermez, ifade etmezler. Harekette bir akış vardır ki birbirinden ayrı ve ardı ardına gelen bu görüntülerde yoktur. Bu sebeptendir ki duyu tek başına hareketi algılayıp kavrayamaz. Akıl ise duyunun hazırladığı görüntüleri inceleyip gözden geçirirken akış ve hareketin varlığını kavramış olur. İşte hareketin “Mahsus u makul” oluşunun anlamı budur.¹¹⁷

Yani burada bir taraftan his aklın yardımıyla hareketin varlığını idrak etmektedir, bir taraftan da akıl, bu hissi analiz ve tahlil ederek hareketin varlığının farkına varmaktadır. Örneğin gözümüz hareket eden görüntülerden bu tasvirlere ilişkin dış varlık alanında da hareketin bulunduğu bilgisine ulaşmaktadır.

2.2.4. Hareketin Yapısı

Hareket birbiriyle bağlantılı olan seylan(akıcılık) ve ittisale sahip bir şeydir. Eğer hareket durgunluktan mütevellit olsaydı hareket olmazdı, aksine durgunluk olurdu. Çünkü ne sıfırların toplamından sayı elde edilir ne de durgunlukların toplamından hareket meydana gelir. Hareket seylan ve ittisalin ta kendisi olan bir şeydir. Yani hareket sakinlerin toplamından hâsıl olan bir şey değildir. Ayrıca hareket bölündükçe sakin varlıklara ulaşabilecek bir varlık değildir. Yani tek bir hareket sükûnet değildir. Bu noktaya çok dikkat edilmelidir. Çünkü insan genelde hareketin gerçekliğini

115 Muhammet Hüseyin Tabatabai, *Usulü Felsefe ve Reviş-i Realizm I-V*, (15.Baskı), İntişarat-ı Sadra, Tahran 1389(Hicri), III, s. 52.

116 Abdülkerim Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (2.Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 1979, s. 23.

117 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 23.

araştırırken bu gerçeklikle ilgili idrak ettiği duyumlar yeterli olmaktadır. Bu idrakta hareketin gerçekliği sükûnlardan oluşmamaktadır. İşte bu nedenle duyumlar akıl yardımıyla hareketin gerçekliğine ait deliller bulmaktadır. Yani duyumun hareketle ilgili haber verdiği şey hareketin gerçekliğidir.

Hareketin öz yapısı, onun zâtının öncelik ve sonralığından meydana gelmektedir. Harekete ait bölümler bir “an” içinde tek bir yerde toplanmış bir şey değildir. Örneğin, hareketin bölümleri, tek bir anda hem ayakları yerde bulunan, hem de yüzeyi var olan bir masa gibi değildir. Hâlbuki bir nesne olan masanın özünde hareket vardır ve bu harekette hareketin meydana geldiği önceki an artık yoktur. Hareketin anlaşılmasında şu noktaya dikkat edilmelidir: Bir harekette, hareket alanında müteharrikten sürekli bir yönün bulunduğu bir gerçekliğin varlığıyla karşılaşılır. Ne ondan öncesi zahir olur ne de sonrası. Bir caddede hareket eden bir aracın hareketinde, önceki an geçmiştir, sonraki an ise henüz vuku bulmamıştır. Dolayısıyla harekette yeni durumların meydana gelmesi söz konusu olduğu sürece o hareketin bölümleri bir “an” içinde bir yerde toplanmış değildir. Yani zamana ait anlar arasında sürekli bir geçiş vardır, öncelik ve sonralık arasında sürekli olan bir bağlantı vardır. Hareket ve buna bağlı olarak zamanın olduğu yerde sürekli, kesintisiz bir geçiş vardır. Zaten hareket de bu sürekli geçiştir, arasında kesintisiz bir bağ olan öncelik ve sonralıktır.

2.3. TÖZDE HAREKET

İslam felsefesinde meydana gelen ve Molla Sadra tarafından gerçekleştirilen önemli değişim ve yeniliklerden birisi cevherde de hareketin olduğunun ispatlanmasıdır. Çünkü Molla Sadra’dan önce sadece dört kategoride hareketin olduğu görüşü revaçtaydı. Bu kategoriler, nicelik (kemm), nitelik (keyf), konum(vaz’) ve yer (eyn) kategorileriydi. Değişmeyip sabit kalanın töz olduğu biliniyordu. Ama Molla Sadra bu dört kategoride hareketin olduğunu kabul etmekle beraber tözün kendisinde de hareketin olduğunu ispat etmeye çalışmaktaydı. Yani maddi bir şeyin tözünün kendi zâtında bir hareketi vardır ve bu dört kategoride olan hareketlerin kaynağı da tözde olan harekettir.

Molla Sadra’nın tözde de hareket olduğu esası üzerine kurulan bu teorisi Hareket-i Cevheriye olarak adlandırılmıştır.¹¹⁸ Molla Sadra, evrendeki tözlerin devamlı ve sürekli hareket halinde olduklarını, onlarda bir an bile durgunluğun söz konusu

118 Mutahhari, *Felsefe Dersleri I*, s. 354.

olmadığını ve tözlere bağlı olarak ilineklerin de hareket halinde olduklarını kabul etmemiz gerektiğini ispat etmiştir. Molla Sadra'ya göre hareket devamlı ve kesintisiz bir oluş ve bozuluşa eşittir.¹¹⁹

Molla Sadra, değişken ve sabit olan iki zıt olgunun hareket içerisinde birbiriyle na sıl intibak sağladığına dair hareketteki şu özelliklere dikkat çekmiştir:

1-Tedricilik: Her harekette tedricilik vardır. Hareketi biçimlendiren husus, bir nesnenin şu anda şimdi içinde bulunduğu bir durumdan çıkarak tedricen ulaşabileceği başka bir duruma erişmesidir.¹²⁰

2-İttisal: Her hareket dereceli(tedrici), bitişimli (ittisali) ve kesintisizdir. Aynı ayrı ve birbirine yapışmış parçalardan oluşmamaktadır.¹²¹

3-Vahdet: Her harekette birlik vardır, kesinti ve ayrılık(infisal)tan kaynaklanan çokluk(kesret) yoktur. Aksine birliği sağlayan, birliğin özü ve temeli olan bitişim, kesintisizlik, sürekliliktir.¹²²

2.3.1. İlineklerin Tözlere Tabi Olması

Tözsel Hareketi (Hareket-i Cevheri) konusunun anlaşılması için töz ve ilineğin doğru tasavvur edilmesi gerekmektedir. Daha önce de açıklandığı üzere varlığın âlemdeki var oluş tarzı iki türdür. Birincisinde varlık, insan, elma, ağaç vb. gibi dış dünyada müstakil olarak vardır. İkincisinde ise varlık renk, koku, tat, kahramanlık vb. dış dünyada bağımsız olarak var olmayan, var olmak için başka varlıklara ihtiyaç duyan bir varlıktır. Örneğin bir renge, bir kokuya, bir tada sahip olan bir elmanın varlığı gereklidir. Bu nedenle insan, ağaç, elma vb. gibi dış dünyada müstakil olarak var olan varlıklara töz(cevher) denir. Renk, tat ve kahramanlık gibi niteliklere ise ilinek(araz) denir.¹²³

Nitekim töz “hariçte bulunduğu bir konuda bulunmayan şeydir.” diye tarif edilmiştir.”İnsan” dış varlığında müstakil olarak herhangi bir konuya ihtiyaç duymaksızın insan olmak bakımından vardır. İlinek ise “hariçte bulunduğu bir konuda bulunan şeydir.” diye tarif edilmiştir. Örneğin kırmızı renginin varlığı bir ilinek olarak töz olan elmada bulunmaktadır. Kırmızı rengi kırmızı olma kabiliyeti taşımayan

119 Mutahhari, *Felsefe Dersleri I*, s. 354.

120 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 23.

121 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 23.

122 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 23.

123 Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 60.

bir elma olmadan müstakil olarak dış varlığa sahip değildir. Bu nedenle her zaman ilinek töze tabidir. Yani ilinekler tözün varlık durumlarının tezahürüdürler. Elmanın koku ve tadının şiddet ve kemali elma tözünün şiddet ve kemaline bağlıdır.¹²⁴ Bu örneklerden şu sonuca ulaşılmaktadır: Kendi özünde hareket eden bir cevher onun tüm arazlarıyla hareket halindedir. Bildiğimiz gerçeklik nedeniyle, arazların varlığı onların konusu olan cevherin varlığının mertebelerindendir.¹²⁵

2.3.2. Tözsel Hareket (Hareketi Cevheri)Teorisi

Tözde hareket bir şeyin özünün sabit kalmasına rağmen o şeyin rengi, ağırlığı, hacmi vb. niteliklerinin değişmesi gibi bir durum değildir. Aksine tözde hareket bir şeyin sükûnetini bozarak o şeyi kendisinden almakta ve yeni durumdaki kendisiyle değiştirmektedir. Tözde vuku bulan harekette bir şey kendi varlığının ilk mertebesinden dışarı çıkar ve bir başka varlığa ve mertebeye ulaşır.¹²⁶

Bu teoriye göre maddi âlemin zatı ve tözü bir harekettir. Yani töz, hareket eden bir şey değil, bizzat bir hareket âlemidir. İlk etapta “bir şeyin hareketi kendisidir” şeklinde bir hakikatin kabul edilmesi, duyulur dünyada böyle bir şeyin tasavvuru zordur. Örneğin, “Su ıslak olan bir şeydir” önermesinin yerine “su ıslaklığın ta kendisidir” önermesini söylemek hassas düşünmenin ürünüdür. Bu nedenle Molla Sadra’nın nasıl bir hakikati ispat etmek istediğini anlamak için ilk etapta maddi âlemde vuku bulan cevheri hareketin doğru tasavvur edilmesi gerekir.¹²⁷

Töz ile ilinek ilişkisinde tözün ilineğe önceliği vardır ve ilineğin varlığı tözün varlığına bağlıdır. Yani töz araz için bir konudur. Tabatabai bu hususu şöyle açıklamıştır: Hareketin gerçekleşmesi, hareket halindeki sabit ve kalıcı olan bir konunun varlığına dayanır.¹²⁸

Bilindiği gibi İslam filozofları Molla Sadra zamanına kadar hareketin ilineklere has olduğu düşüncesindeydi. Onlara göre tözde hareketin olması mümkün değildi. Allame Tabatabai Bidayet-ül Hikme eserinde tözde hareket tartışmasını iki bağlamda ele almıştır.

124 Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 60.

125 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 170.

126 Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 58.

127 Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 58.

128 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 156.

1-Hareket sabit bir konuda hareket boyunca kalıcı ve sürekli dir.

2-Eğer bir şeyin tözü değişim ve dönüşüme maruz kalırsa bu şeyin sabit bir konu olarak var olmasından bahsedilemez.¹²⁹

Bu iki husus esasında yapılan değerlendirmede şöyle bir sonuç ortaya konulabilir:

Hareket, bir şeyin kuvveden fiile tedrici olarak dönüşmesi olarak tarif edilmiştir. Bu tarif gereğince hareket boyunca “sabit ve sürekli kalıcı bir şey” var olmalıdır ki onun hakkında “o şey kuvveden fiile geçmiştir” denilebilsin. Filozoflar bu nedenle her bir hareketin sonuna kadar sabit ve kararlı olan, hareket eden bir konuya ihtiyaç duyduğunu söylemişlerdir. Bunun yanında eğer bir şeyin tözünün ve zatının da değişim ve dönüşüme maruz kaldığı farz edilirse, böyle bir hareket sonunda aynı hareket edenin (müteharrik) var olmayacağı da söz konusu olmayacaktır. Çünkü hareket boyunca bir şeyin tüm yönleriyle değişmesi ve yeni bir hal alması durumunda her an yeni bir görünümle karşı karşıya kalınacaktır. Böylece “falan şey o konumdaki özelliklerinden bu konumdaki özelliklere hareket etmiştir” şeklinde bir yargıda bulunmak nasıl mümkün olabilir? Çünkü harekete başlayan o töz ve zatın, hareketin sonunda elde edilen töz ve ilinekle aynı olması da mümkün değildir. Böyle bir harekette, hareket eden şey,”harekete başlayan şeydir” denilemeyen, önceki değil yeni olan şeydir. Sonuç olarak, tözde hareketin farz edilmesi durumunda, böyle bir hareket, hareket edenin hareket sonucunda var olmamasını gerektirmektedir. Çünkü hareket eden, hareket boyunca anbean kendi yok oluşunu(zevalini) gerçekleştirmektedir.¹³⁰

Bir taraftan sürekli değişim göstererek eski durumunu hareket boyunca kaybeden bir taraftan da aynı hareket boyunca hüviyetini koruyan bir müteharrik tasavvur edilebilir mi? Hareket eden şey hem değişip hem de sebatını koruyabilir mi? İşte Molla Sadra tözde vuku bulan harekette tözün hüviyetini koruyarak değiştiğini ispat etmiştir.

Örneğin bir topun kendi etrafında dönerek yaptığı konumsal hareketi; bir fidan olgunlaştığında ve gövdesi büyüdüğünde meydana gelen niceliksel hareketi, suyun ateş üzerinde tedrici olarak ısınarak oluşturduğu niteliksel hareket, bir güvercinin bu taraftan

129 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 170.

130 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 170.

o tarafa uçarak yaptığı mekânsal hareket göz önüne alındığında; bu hareketlerin hepsinde bir mecrada hareket eden bir müteharrik vardır. Hareketin gerçekleştiği mecra veya kategoriler, müteharrikin yani hareketin konusunun (tözün) içinden geçtiği koridor gibidir veya müteharrikin devamlı ve ittisalen ardı ardına giyindiği elbiseler gibidir. Suyun tedricen ısınmasında “su” adında bir şey (suya ait töz), her an sıcaklıktan dolayı yeni bir elbiseye bürünmektedir. Bir çocuğun tedricen olgunlaşmasında, çocuk kimliğini (hüviyetini) koruyarak olgunlaşmak için adeta bir koridor içinden geçmektedir. Öyleki hareket sonunda olgunlaşıp büyüyen çocuk, önceki aynı çocuktur Bir başka ifadeyle, şöyle denilebilir: müteharrikin(tözün) hareketinin her anında, hareket ettiği kategorilere ait fertlerden bir fert, o tözde var olmaktadır. Şeylerin hareketlerinde asıl müteharrik, sıfatı değişen, kendi sebatını korumakla çeşitli durum ve menzillere ulaşan, hareket boyunca farklı elbiselere bürünen o şeyin tözüdür. Yani harekette bir şeyin kendisi değişmemektedir, değişen onun ilinekleridir. Şeylerin hareketlerinde asıl müteharrik, sıfatı değişen, kendi sebatını korumakla çeşitli durum ve menzillere ulaşan, hareket boyunca farklı elbiselere bürünen o şeyin tözüdür Yani harekette bir şeyin kendisi değişmemektedir, değişen onun arazlarıdır. Burada hareket, hareketin konusunun(tözün) sebatı ve devamlılığıdır. Örneğin, şimdi sıcak olan su önceki soğuk olan sudur. Şimdi olgunlaşmış olan şu elma, olgunlaşmadan önceki elmadır.

Acaba bir şey değişerek başka bir şeye dönüşürken hakikatte ne olmaktadır? Acaba bir şey tam olarak yok olup onun yerine o şeye yabancı olan yeni bir şey mi geçmektedir? Yoksa bu yer değiştirmede esas olan bir şeyin varlığı korunmakta ve değişim sadece zahirde ve dış görünüşte mi olmaktadır?

Bir şeyin tamamen yok olup yerini ona yabancı bir şeye bırakması kabul edilirse hareket ve değişimin de olmaması gerekir. Çünkü bu iddia aynı zamanda bir şeyin başka bir şeye dönüşmemesi anlamına gelir. Bu iddiaya göre, geçen ömrü nispetinde yaşlanmış olan bu günkü yaşlı adam artık dünkü genç adam değildir. O geçmiş hali mutlak olarak yok olmuş ve bugünkü hali ise geçmiş durumla hiç alakası kalmamış olan tamamen yeni bir varlıktır. Bu, bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi demek olan hareket hakikatine de uygun değildir. Fakat esas olan varlığın korunması ile geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bağ anlaşılabilmekte ve bu durumda hareket anlam kazanmaktadır.

2.3.3. “Hareket-i Cevheri” Tartışması

Molla Sadra, tözde hareketin olup olmadığı konusunu şu sorular çerçevesinde tartışmıştır: Niçin ilinekte hareket mümkün olsun da tözde hareket imkân dışı olsun? İlinekteki hareketin nedeni de töz değil midir? Hareketin illeti olan nesnenin kendisinin de müteharrik olması gerekmez mi? Şu halde niçin tözün bizzatı müteharrik olduğuna inanmamalıyız? Tözün kendi özünde hareket halinde olduğunu kabul edersek -ki nedensellik (illiyet) ilkesinin kabul edilmesi durumunda bu sonuca varmak gerekiyor- acaba buna göre müteharrik nesnenin kendi hareketinin yatağı demek olduğunu kabul etmek gerekmeyecek mi? Demek ki yol ve yolcu burada bir olmakta ve hareketin konusu ile kategorisi birleşmektedir.¹³¹

Molla Sadra, tözde hareketin imkânının oluş fikrine zemin hazırlarken töz ile olay, zaman, öncelik- sonralık arasındaki ilişkinin niteliğine şu şekilde vurgu yapar: Demek ki evrende öyle bir şey bulunmalıdır ki bizzat onun kendisi varlığı gereği olarak sürekli ve yaygın bir varoluşa sahip olmalı, öncelik ve sonralık onunla birleşmiş ve varlığı ile özdeşleşmiş bulunmalıdır. Diğer bir deyişle olaylar öncelik ve sonralıklarını başka bir şeye borçlu olsalar ve başka bir yerden iğreti almış bulunsalar bile bu şey öncelik ve sonralığı başka bir şeyden almış olmamalıdır. Öncelik ve sonralık onun hüviyetinde onunla birlikte bulunmalıdır. Başka yerlerde öncelik ve sonralığın illetinin sorulabilmesi caiz olsa bile bu şeyde bu soru sorulamaz olmalı, sorulması caiz olmamalıdır. Öncelik ve sonralığın kökeni onun dışında bir şeye bağımlı olmamalıdır.¹³²

Anlaşıldığı üzere öncelik ve sonralık, töze dışardan eklenen eğreti bir şey değil bizzat onun zatından kaynaklanan zati bir durumudur. Bu durumda “zaman” nasıl tarif edilebilir? Molla Sadra’ya göre zaman, tözün zatında kaim olan ve aralarında kesinti bulunmayan aksine aralarında süreklilik bulunan öncelik ve sonralığın tasavvur edilmesini sağlayan göstergedir. Bu süreklilik ise tözdür. Zaman, kendi başına varlığı olan bir varlık değildir ki öncelik ve sonralığın nedeni olsun. Zamanın belirti olmasının nedeni tözdeki sürekliliktir. Molla Sadra bu hakikati şu sözlerinde ortaya koyar: Zaman, öncelik ve sonralığın illeti değil belirtisi olmaktadır. Demek ki zamanın sürekli olarak var olduğunu tasavvur etmemize imkân veren şey tözdeki sürekliliktir. Kesintisiz

¹³¹ Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 48.

¹³² Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye III*, s. 55.

geçiş ve akış içinde bulunan maddi varlıklar zamanın doğumuna sebep olurlar, onlar zaman doğurucusudurlar, onlardaki öncelik ve sonralık zatidir, özden kaynaklanır.¹³³

Molla Sadra'nın tözde hareketin olduğu konusunda Meşşai Filozoflarla çok uzun tartışmaları olmuştur. O Meşşai'leri bu hususta üç açıdan eleştirmektedir.

1- Meşşai filozoflar, unsurların (hava, toprak, su, ateş) değişim ortamında yeni bir form (suret) almalarını, bu unsurlar arasındaki fiil (etki etme), infial (etkilenme), kesir (Çokluk) ve inkisar (Parçalanma) şartlarına bağlamakta idiler. Onlara göre, unsurların bu şartlar altında birbirleriyle etkileşime girmesi sonucunda zorunlu olarak öncekinden farklı bir forma sahip yepyeni bir “ tabiat (mizaç) ” ortaya çıkmaktadır. Bu yeni tabiat ise daha yeni tabiatlar için aracı olma niteliğine sahiptir. Yani bu yeni durum sonraki durumlarda meydana gelecek madeni, nebat i ve hayvani formlar için yeni zeminler hazırlama özelliğine sahiptir.¹³⁴

2- Molla Sadra ise tözde değişme olmadan hiçbir değişimin meydana gelmediğini savunmuştur. Unsurlara ait tözler değişmeden ve bu tözler bir halden başka bir hale geçmeden, onların başka forma ve tabiata dönüşme imkânları asla olmaz. Bir değişimde meydana gelen eserlerin formundaki parçalanmanın yanında unsurların formları da içsel bir etkileşimle birbirleri içinde parçalanmaktadır. İşte bu parçalanma, form değiştirme ve hal değiştirme özde bir değişim olmadan asla gerçekleşemez.¹³⁵

3- Meşşai Filozoflar sadece unsuri tabiatların görünüşleriyle yetinerek bu tabiatları, görünüşteki etkileşimlere göre düzenleme çabasında olmuşlardır. Onlara göre “ mizaç (tabiat) ”, ilineksel bir nitelik idi ve bundan dolayı sonraki form için bir imkâna sahipti. İşte ilineksel bir nitelik olan tabiatta meydana gelen değişimle yepyeni bir tabiat meydana gelmektedir.¹³⁶

Görüldüğü gibi burada değişim ve dönüşüm sadece ilineklere atfedilmektedir. Molla Sadra ise ilineklere, kendi varlıklarında değişim ve dönüşüm oluşturabilecek bir kabiliyete sahip olmadığını; ilineğin bir şeyde meydana gelen değişim ortamında oynadığı rolün, bu değişimi niceliksel olarak bilinir hale getirmek ve hareketin görünür olmasının sağlanması için vasıta olduğunu savunmuştur. Yani Molla Sadra şunu ispat etmeye çalışmıştır: Arazdaki hareketin hakikatteki kaynağı tözdeki harekettir.¹³⁷

133 Molla Sadra, *Esfer-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye III*, s. 56.

134 Cevad Amuli, *Rahigetü'l Mahtum, I-VIII*, (2.Baskı), Merkez-i Neşr-i İsra, Kum 1382, s. 186.

135 Amuli, *Rahigetü'l Mahtum, VIII*, s. 186.

136 Amuli, *Rahigetü'l Mahtum, VIII*, s. 186.

137 Amuli, *Rahigetü'l Mahtum, VIII*, s. 186.

Molla Sadra'ya göre bir cinse ait formun yok olması ve yepyeni bir formun meydana gelmesi sürecinde kat edilen merhalelerde, değişim nedeniyle töze ait yeni durumların meydana gelmesinin kaynağı ilinekle ilgili değildir. Aksine ilineğe bu değişimde rol biçen temel etken tözle ilgili bir hakikattir. İlinekteki değişim ve dönüşüm tamamen nicelikle ilgili bir durumdur. O halde değişim ve dönüşümün kaynağı, ilinekten daha derinlere dayanmalıdır.¹³⁸

4- Formlardaki değişimin ilineklerle ilgili değil tözle ilgili olduğu belli olduktan sonra artık değişim ve dönüşümü ifade eden hareket gerçeğinin de, tözdeki değişim ve harekete iade edilmesi gerekir. Tözdeki hareketin bu noktadaki delili artık şöyle ifade edilebilir: İlinekteki hareketin meydana gelmesi, basit unsurların formlarının etkileşimi sonucunda yeni formların meydana gelmesi, bir hareketin varlığına delalet etmektedir. İşte ilinekte görünen bu hareket, değişim ve dönüşüm tözdeki harekete dayanmak zorundadır. Bunun nedeni daha önce de belirtildiği gibi ilineğin varlığı tözün varlığına tabi olmasıdır.¹³⁹

Molla Sadra, hareketi sadece maddi (duyulur) âlemle sınırlamaz aynı zamanda mana âleminde de hareketin olduğunu savunur. O, böyle kuşatıcı bir harekette tözü “kılavuz” olarak nitelendirir. Çünkü bir formdan başka bir forma geçişte müdahale edilemeyen bir kılavuz olmalıdır. Bu kılavuz harekete geçiren bir kılavuzdur ve o formların türünden olmayan tözsel bir hakikattir. Kılavuz olan töz, aynı zamanda akışkandır. Doğrusal ve dikey bir harekette bu akışkan töz, madeni ve nebati unsurlarla ilgili yol kat ettikten sonra hayvani kemalat yönüne hareket etmektedir ve bu ilerleme Meşşailerin iddia ettiği gibi sıçrama(atlama) biçiminde değildir. Tabiat ve madde âleminde ilk heyuladan başlayan bu tözsel hareket, tecerrüt (yalın) derecesine ve melekût âlemine ulaşana kadar devam eder. Töz, tamamen bilkuvve durumdan tedrici olarak tamamen bilfiil duruma yani kemal mertebesi olan tecerrüt makamına ulaştığında mükemmel hakikate de kavuşmuş olur. Bu mertebe tözün amaçladığı mertebedir.¹⁴⁰

Molla Sadra, tözde hareketi aynı zamanda tekâmül olarak da nitelendirmektedir. Tekâmül öyle bir harekettir ki bu harekette, hareket eden her müteharrik, bilkuvve sahip olduğu ama bilfiil sahip olmadığı bir şeyi dereceli olarak elde etmekte, sahip olmama du

138 Amuli, *Rahigetü'l Mahtum*, VIII, s. 186.

139 Amuli, *Rahigetü'l Mahtum*, VIII, s. 186.

140 Amuli, *Rahigetü'l Mahtum*, VIII, s. 186.

rumundan (bilkuvve) sahip olma durumuna (bilfiil) doğru giderek değişim göstermekte ve dış gerçeklik (fiiliyat) kazanmaktadır.¹⁴¹

Molla Sadra'yı tözde hareketin olduğu sonucuna götüren şey onun hareketle ilgili keşfettiği hakikatlerdi. Ona göre hareket sürekli, bitişimli, tek parçadan oluşan ve ardı ardına gelen yok olma (zeval) ve ortaya çıkmaları (hudus) kapsayan, dış gerçekliğin dereceli olarak ve ardı ardına gerçekleşmesinin deruni imkânlarını barındıran ve imkânın gerçekliğe dönüştüğü bir süreçtir. Bu harekette, bir mecrada hareket eden bir "müteharrik" bulunmaktadır. Hareketin gerçekleştiği kategoriler (konum, mekân, nitelik ve nicelik) ,müteharrikin içerisinde geçtiği geçitler gibidir veya müteharrikin bitişimli (ittisal) ve sürekli (istimrar) olarak birbiri ardından giyindiği giysiler gibidir. Örneğin, suyun tedrici ısınmasında, suya ait töz her an yeni bir sıcaklık derecesine sahip olur. Diğer bir değişle, hareketin konusu olan müteharrik, hareketin her anında içinde bulunduğu kategorinin fertlerinden birini özünde taşımaktadır.¹⁴²

Bir şeyin hareketinde, hareket eden müteharrik o şeyin tözüdür. Bu tözsel harekette değişen tözün sıfatlarıdır yani töz sebatını koruyarak yeni durum ve konaklara erişmekte ve farklı giysiler giyinmektedir. Burada değişen şey, öz benlik değil ilinektir. Bu harekette öz, değişmeyecek şekilde öze ait sıfatların yatağı içinde yola düşmekte, hareket etmekte, görünümelerini değiştirmektedir. Demek oluyor ki ilinekte tözün hareketi söz konusudur, yoksa tözde tözün hareketi söz konusu değildir.¹⁴³

Molla Sadra, şeyin öz benliğinde böyle bir değişimin gerçekleşmesini sadece caiz değil aynı zamanda gerekli görmektedir. İçte böyle bir hareket ve kaynaşma olmadıkça dışta da bir değişim ve başkalaşmanın olamayacağını, bir nesnenin sürekli ve bitişimli olarak kendi benliğinin kabuğundan çıkmadıkça, kendini kendi yükselişine araç kılmadıkça, öz yüreğinde duraksız ve kararsız olmadıkça, kendi özünde yürüyüşe geçme dikçe, kendi önünde ölüp kendi önünde dirilmedikçe ve kendi özünden mayalanmadıkça asla yeni bir olgunluğa ve erginliğe erişemeyeceğini kanıtlamaktadır.¹⁴⁴

Molla Sadra ekolüne mensup olan İslam Filozofları tözde hareketin olduğuna dair düşüncayı genişletmişlerdir. Allame Tabatabai bunlardan birisidir. O, Molla

141 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 27.

142 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 27–28.

143 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 32.

144 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 37.

Sadra'nın tözde hareket tezini benimsediğini açıkça beyan etmiştir: Hareketi cevheri nazariyesini ilk olarak orta ya koyan ve birçok delil ile onu ispata ulaştıran şahsiyet Sadr-ul Müteellihin Molla Sadra idi. Biz bu konuda ona da inanıyoruz ve cevherde hareketin oluşunu kabul ediyoruz.”¹⁴⁵

Töz kategorisinin akışkan(seyyal) bir fert olması tözde de hareketin olmasına önemli bir delildir. Tözün akıcı bir fert olmasının tasavvuru o kadar zor değildir. Örneğin bir cisim olan kâğıdın akışkan olmasının anlamı şudur: Hâlihazırdaki kâğıt bir önceki aynı kâğıt değildir, başka bir anda da aynı kâğıt olmayacaktır. Yani bu kâğıt her anda farklı bir kâğıttır. Başka bir ifadeyle önceki kâğıt yok(zail) olmuş, onun yerine başka bir Kâğıt var (hudus)olmuştur. Zeval ve hudusun söz konusu olduğu bu olay an be an devam etmektedir. Fakat bu zeval ve hudus cereyanında, şimdi zail olan kâğıdın sonra var olan kâğıtla bağı asla kopmamaktadır. Zeval durumundaki kâğıt ile hudus durumundaki kâğıt birbiriyle bağlantılı ve muttasıldır. Yani farklı durumdaki kâğıtlar öncelik ve sonralığı birbirine bağlayan muttasıl bir gerçeklik tarzındadır. Kâğıdın ömrü birbiriyle muttasıl olan zeval ve hudusla gerçekleştiği gerçeklik kadardır.¹⁴⁶

2.3.4. “Hareket-i Cevheri “ nin İspatlanması

Hikmeti Mütealiye Ekolüne mensup olan Tabatabai, El Bidayetü'l Hikme ve El Nihayetü'l Hikme eserinde, tözde hareketin olduğuna dair deliller sunmuş ve tözde hareketin olamayacağına ilişkin bazı iddialara işaret etmiştir.

Molla Sadra zamanından önce de İslam filozofları hareketin ilineklere olduğuna dair bir alan yaratma ve tözde hareketin mümkün olmayan bir durum olduğunu ortaya koyma niyetindeydiler. Onlar bu iddialarını ispat etmek için deliller üretmişlerdir.¹⁴⁷Tözde hareketin olmadığına dair üretilen başlıca deliller şunlardır:

1- Hareket, ancak sabit bir konunun hareket boyunca sabit kalması durumunda gerçeklik bulabilir. Fakat tözde hareketin kabul edilmesi durumunda belirsiz bir hareket edenle yani kendi hüviyetini koruyamayan bir müteharrikle karşı karşıya kalınmaktadır.

145 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 253.

146 Ubudiyet, *Der Amedi Be Nizam-ı Hikmet-i Sadrai I*, s. 309.

147 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 156.

Çünkü hareketin başlangıcında neyin hareket ettiği ve hareketin son aşamasına neyin ulaştığı belirsizdir.¹⁴⁸

2- Eğer bir şey tözsel değişim ve dönüşüme maruz kalırsa böyle bir varlığın sabit bir konu olmasından bahsedilemez.¹⁴⁹

İslam filozofları tarafından hareket, bir şeyin tedrici olarak kuvveden fiile çıkması olarak tarif edilmiştir. Bu tarif Molla Sadra tarafından da zikredilmiştir. Tözde hareketin olmayacağına dair zikredilen delillerin kaynağı da yine bu tariftir. Bu tarif gereğince bir şeyin sabit ve kalıcı olan varlığından bahsedilemez ve hareket eden şey hakkında “o şey kuvveden fiile gelmiştir” şeklinde hükmedilemez. Filozoflar bu nedenle her hareketin, başlangıcından sonuna kadar sabit ve kalıcı olan bir konuya (hareket edene) ihtiyacı olduğunu beyan etmişlerdir. Bir şeyin töz ve zatının da değişim ve dönüşüme maruz kaldığı farz edilirse durum başka bir şekil almakta ve hareket, hareket edenden yoksun olmaktadır, yani hareket eden şeyde bir belirsizlik söz konusu olmakta ve hangi şeyin hareket ettiği ortaya konulamamaktadır. Çünkü harekette sabit bir konu farz edilmezse hareket boyunca her an yeni bir yaratılma söz konusu olacaktır. Bu öyle bir yaratılmadır ki bir şey tüm yönleriyle başkalaşmakta ve yenilenmektedir. Bu durumda bir şey hakkında “bu durumdaki bir şey şu duruma doğru hareket etmiştir” şeklinde bir hükümde bulunmak nasıl mümkün olabilir? Dolayısıyla harekete başlayan tözün, hareket sonunda şuraya ulaşan aynı töz olduğu söylenemiyorsa herhangi bir hareket de söz konusu olmayacaktır. Böyle bir harekette, hareket sonunda elde edilen şey, kendisi için “hareket etmiş olan işte budur” denilemeyen, özgeçmişi olmayan yeni bir şey olur. Öyleyse bir harekette sabit bir konu düşünüldüğünde hareket anlamlı olur. Tözde hareket farz edildiğinde ise hareket boyunca sabit bir konu (töz) söz konusu olmamaktadır. Çünkü böyle bir harekette hareket edenin (tözün) bir daha var olmamak üzere yok olması söz konusu olmakta ve hareket eden şey hareket boyunca belirsiz bir konumda bulunmaktadır.¹⁵⁰

3- Bir şeyin ilk durumunun tamamen ortadan yok olup yüzde yüz yabancı olan bir şeyin onun yerini aldığı kabul edilirse hareket ve değişim inkâr edilmelidir. Çünkü

148 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 250.

149 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Bidayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 156.

150 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 156.

bu durumda bir şey yok olmakta ve başka bir şeye dönüşmektedir. Ama eğer değişimde temel bir özün korunduğu ve sabit kaldığı kabul edilirse geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişki dizisi iyi bir şekilde anlaşılır ve hareket apaçık bir anlam kazanır.¹⁵¹

Felsefe tarihinde, ilk olarak tözde hareketin olup olmama konusunu tüm açıklığı ile ortaya koyan ve diğer filozofların aksine onun ispatı için birçok delil sunan filozof Molla Sadradır.¹⁵² Molla Sadra, tözde hareketin olduğuna dair delillerini titizlikle beyan etmiştir. Bu delillerle ilgili Allame Tabatabai şu açıklamayı yapmıştır: Molla Sadra, töz kategorisinde hareketin olmasını savunur ve bunun için delilleri vardır. Onlardan en açık olanı şu şekildedir: İlineğin dört kategorisinde hareketin olması töz kategorisinde de hareketin olmasını gerektirir. Çünkü ilinekte hareketin kaynağı tözdeki harekettir. Bunun da nedeni ilineklerin töze tabii olması ve tözle kaim olan bir varlık olmasıdır. Bu bağlılık, malulün illet-i faile bağlılığı kabilindendir. Bundan dolayı cismani fiiller, türsel suretlere ve tabiatlara bağlıdır. Bu tabiatlar, onların yakın nedenleridirler. Diğer taraftan hareketin yakın nedeni hareketin kendisi gibi tedrici bir şey olmalıdır. Bu ilişki nedeniyle nicelik (kem), nitelik (keyf), yer (eyn) ve konum (vaz') kategorilerinde hareket eden cesimlere ait çeşitli suretler ve tabiatlar, hareketli ve değişen bir varlığa sahiptirler. Aksi takdirde bu hareketler illeti olmayan hareketler olurdu.¹⁵³

2.3.4.1. Töz ile İlinek İlişkisi Çerçevesinde Ortaya Konulan Delil

Bu delillendirme, ilinekteki hareketin özelliği, ilinekteki değişimin illeti ve neden-sonuç (illet-malul) ilişkisi esası üzerine şöyle yapılmıştır:

1- İlineklerden bazısında hareket ve değişim gerçekleşmektedir. İlineklerdeki bu hareketin oluşunun aslı, açık seçik ve inkârı mümkün olmayan bir durumdur. Bu nedenle nitelik, nicelik, yer ve konum kategorilerinde hareketin oluşunda filozoflar hemfikirdirler. Bu harekette müteharrikin sahip olduğu hareketlilik sıfatı, başka bir müteharrikten başlı başına ve bağımsız olarak alınan iğreti bir sıfat değildir. Bir sıfatı bir özden, bir zattan iğreti olarak almak hiçbir zaman ve hiçbir yerde mümkün değildir. Bunun mümkün olabilmesi için başka bir şeye bağımlı ve başka bir şeyle kaim olan bir şeyin, bir “an” içinde kendi kendine var olan bir şey konumuna gelebilmesi gerekir. Bu

151 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 160.

152 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 160.

153 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 160.

ise bir çelişkidir. Burada hareket ve müteharrik ilişkisi birbirinin yanında duran iki nesnenin ilişkisi gibi değildir. Aksine hareket ile müteharrik ilişkisi doğrudan doğruya o şeyin görüntüsü ile o şeyin zâtı arasındaki ilişki şeklindedir. Bu nedenle görüntüdeki hareketin kaynağının zattaki hareket olmasında asla bir çelişki bulunmamaktadır.¹⁵⁴ Molla Sadra, hareket ile müteharrikin birbirinin yanında bulunan iki şey olmadığını özellikle vurgulamıştır. Hareket ile müteharrik birbirinin yanında bulunan iki ayrı şey değildirler. Bu nedenle hareket, müteharrikten bağımsız olarak var değildir ve hareketin müteharrike dışardan intikali mümkün değildir. Dolayısıyla hareket, müteharrikten bağımsız olmayan ve müteharrikle kaim olan bir sıfattır. O halde hareket tek başına başka bir nesneye aktarılamaz. Molla Sadra bu hakikati şu ifadeyle formülize etmiştir: İlineğin intikali muhaldir.¹⁵⁵ Hakikatte bir nesneye bir sıfat atfedebilmek için o nesnede o sıfatı üstlenebilme kabiliyetinin olması gerekir, aksi takdirde o sıfat o nesnede vardır.

2- Değişen ilineklerin illeti, bu ilineklerin konusunda bulunan çeşitli suretler ve tabiatlardır. Bu suretler ve tabiatlar ilineklerin bağlı olduğu şeyin zatından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁶

3- Değişen bir görüntünün illeti olan şeyin kendisinin de değişen olması gerekir. Cisimde ilinekle ilgili gerçekleşen hareketlerin kaynağı da “değişimin nedeni değişimdir” ilkesi gereği müteharrik ve değişken olmalıdır. Bu müteharrik neden, şeyin zâtı konumunda olan tözüdür. O halde bu tözün kendisi de tedriciliğe ve akıcılığa sahip olmalıdır. Başka bir tabirle, cismin zâtı, ondaki hareketlerin yetkili nedeni olmalı, bu yetki nedeniyle de hareketin olmazsa olmaz özelliği olan tedricilik ve akıcılık niteliğine sahip olmalıdır. Fakat burada en önemli konu şudur: Bu tedricilik ve akıcılığa rağmen müteharrik, zati hüviyetini de korumak zorundadır.¹⁵⁷ Daha önce belirtildiği gibi tözsel hareketin en önemli özelliği, hareket boyunca tözün kendi zâtını koruması, korunan bu zâtın kendi zâtı içerisinde yeni mertebelerde yeni durumlarla tekrar ortaya çıkması, böylece hem zâtını koruyarak sebat etmesi, hem de kendi zâtına yeni hüviyetler kazandırarak yeni bir kimlikle tekrar harekete devam etmesi idi. Yani töz hem hareket ve değişime sahip olmak hem de hareket boyunca kendi zati hüviyetini muhafaza etmek durumundadır.

154 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 46.

155 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 44.

156 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 160.

157 Ubudiyet, *Der Amedi Be Nizam-ı Hikmet-i Sadrai I*, s. 323.

Dikkat edilirse zikredilen delillerin “değişken bir şeyin illetinin kendisi de değişken olmalıdır” ilkesi esası üzerine ortaya konulduğu görülür. Değişen şeyin(malul) nedeni(illet) de değişken olmaz ise, değişen malul değişmeyen illetten ayrılmalıdır. İletin malulden ayrılması ise imkânsızdır.¹⁵⁸ Yani, Eğer malulün yakın nedeni sabit bir konu olursa onun sonucu da sabit bir konu olacaktır.

Burada giderilmesi gereken problem ise hareketli olanın sabitle irtibatının nasıl olduğu meselesidir. Her an yeni bir varlık bulan, değişim halinde olan ve an be an yenilenen töz nasıl mücerret ve sabit bir nedenden ortaya çıkmaktadır? Çünkü varlık âleminde neden-sonuç(illet-malul) ilkesi gereği değişen bir olgunun nedeninin de zorunlu olarak değişken olması gerekmektedir.¹⁵⁹

Söz konusu ilke gereği değişen malul değişken bir illet ister. İlet ve malul arasındaki ilişki gereğince meydana gelme(hudus) ve değişim, var olanların zatına dışardan yüklemedir. Bu tarz bir varoluşta illetten dolayı iki sonuç hâsıl olmalıdır: Birincisi, şeyin kendisinin var olmasıdır, ikincisi ise zat olarak akıcı olmayan bu şeyi hareket ettirmektir.

O halde bu sonuçların kaynağı olan iki çeşit illete ihtiyaç vardır. Bunlardan birisi var olmanın illeti, diğeri de hareketin illetidir.. Fakat zat olarak akıcı olan ve hüviyetleri akıcı olmalarının aynısı olan varlıkların illete olan ihtiyaçları basit bir ihtiyaçtır, mürekkep değil. Yani onların var olması akıcı olmalarının aynısıdır. Bu nedenle onların var olmasındaki illet onlara hareket vermenin aynısıdır da denilebilir. Çünkü onların var olması, hareket süresince cereyanın ve tahrikin aynısıdır. İşte zati gereği sürekli değişken olması ve sürekli hareketinin güzergâhı olmasından dolayı böyle bir varlığın hakikatine, sadece onun özünde var olan değişim ve hareket illeti vasıtasıyla ulaşılır, başka bir şeyle değil. Çünkü varlığın zatına değişimi veren, onun dışında ve ondan bağımsız bir illet değildir. O halde illetle malul arasındaki ilişki, bağlantı, süreklilik ve a kışkanlık, sabit olan zati bir hüviyet ile kurulmaktadır. Dolayısıyla zati hüviyetin korunduğu böyle bir hareket sabit bir illetten dolayı ortaya çıkmaktadır. İşte ilinekteki hareketin açıklanabilmesi için zatın tabiatında yani özde bir değişim olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Bir şeyin zati, değişen o şeyin varlığının her mertebesinde

158 Ali Şirvani, Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II, s. 253.

159 Şirvani, Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II, s. 253.

yenilenerek farklı bir şekle bürünen aynı zattır.¹⁶⁰ Örneğin, bir mekânda sabit durumdaki bir lambadan yansıyan ışık belli olan bir boşluğu aydınlatır. Bu aydınlığın bir noktadan başka bir noktaya transferi asla mümkün değildir ve onda bir hareket gerçekleşmez. Sadece lambanın kendisinin yer değiştirmesi durumunda bu aydınlığın bir mekândan başka bir mekâna intikali mümkün olur. Aynı şekilde bir şeyin tabiatı veya zatı sabit ve kalıcı olursa onun ilinekleri de sabit ve kalıcı olacaktır.¹⁶¹

Sonuç olarak, tözde hareket olmadan ilineklerde hareketin olması asla mümkün değildir. Tözün sabit olması yani onda hareketin olmamasının kabul edilmesi demek ilineklerdeki hareketin de reddedilmesi anlamına gelir. Çünkü ilineklerdeki hareket asıl olan tözdeki harekete işaret etmektedir. Burada “değişkenlik” ve “sabit” arasındaki ilişkinin niteliği de ortaya konulmaktadır. Bir şeyin kendisi değişen olmasına rağmen nasıl oluyor da o şey başlangıçtan itibaren sabit olarak varlığını sürdürmektedir? İşte bu soru, “tözsel hareket” ile açıklanmaktadır. Hareket, şeyin özünde olduğu için değişim ve dönüşüm de onun zatı ile ilgili olmaktadır. Zat ile ilgili bir durumun ise bir illete ihtiyacı yoktur. Çünkü yaratan, varlığı zatı itibariyle değişen olarak yaratmıştır. Yoksa değişen varlığı değiştiren şeklinde değil.¹⁶²

2.3.4.2. İlineklerin Tözün Varlığının Mertebeleri Olması

“İlineklerin varlığı tözün varlığının mertebeleridir. Bundan dolayı ilineğin zatının varlığı töz içindir ve onun değişim ve dönüşümü gerçekte tözün değişim ve dönüşümüdür.”¹⁶³

İlinekler tözün varlık mertebelerinden sayılıyor. İlineğin varlığı tözün varlığının yanında müstakil bir varlık değildir. Töz ve ilinek arasındaki ilişki, birbirine eklenmiş olan iki şeyin arasındaki ilişkiden daha derindir. Bu ikisi gerçekte bir varlığın iki mertebesidirler. Yani mahiyet, bir mertebesi töz diğer mertebesi ilinek olarak ayrılmış olan bir varlıktır. Yoksa töz tek bir varlık ilinek ise başka bir varlık değildir. Aksi takdirde iki varlık biri diğerine eklenmiş olurdu. İşte tek bir varlıktaki töz ve ilinek, bu varlığın birliğini, töze bağlı olan ilineğin, tözün çeşitli mertebelerini teşkil etmesiyle

160 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 253.

161 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai II*, s. 253.

162 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Bidayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 160.

163 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 171.

sağlamaktadırlar. Varlığın her bir mertebesindeki her çeşit değişim ve dönüşümün kaynağı ise o varlığın deruni ve zati değişimidir.¹⁶⁴

Bir tözde var olan ilinekler o tözün varlığına bağlı olarak vardır. Bu nedenle tözdeki hareketin zorunlu sonucu da ilinekteki hareket olmaktadır. O halde bir dış varlığın hem sabit hem değişen hakikati töz bağlamında düşünülmelidir. Bu gerçeklik hem tözün bizzat misdakıdır hem de töze bağlı olan ilineğin bizzat misdakıdır.¹⁶⁵ Dolayısıyla hakikatte cismin ilineklerinde hareketin var olması, tözde hareketin var olmasının alametidir. Molla Sadra tarafından tözsel hareket için belirtilen bu husus Tabatabai tarafından şöyle vurgulanmıştır: Cismin arazlarında olan hareket gerçekte o şeyin töz ve özünde olan hareketten kaynaklanan bir cilvedir.¹⁶⁶

Bu, Molla Sadra'nın hareketin kaynağını araştırırken ulaştığı bir hakikattir. Cisim üzerine bir darbe uygulandığında cisimde bir hareket ve çekim ortaya çıkar. Bu hareket ve çekimin kaynağı doğrudan yabancı bir darbe midir yoksa bu darbenin etkisi dolaylı bir etki midir? Darbenin etkisi o cismin üzerinde midir ve tözsel bir tabiat onu başka bir tabiata mı dönüştürmektedir? Darbenin doğrudan etkisi, zorunlu tözdeki tabiatı, ikinci tabiata mı dönüştürmektedir? Bu soruların cevabı şu hakikatte aranmalıdır: Bir cisme bir darbe uygulandığında, eğer zorunlu tözün tabiatında değişme olmasa yani zorunlu tözde değişimin imkânı olmazsa cismin tabiatında da değişme olmaz. Bu imkânsızdır.¹⁶⁷ Bundan dolayı elmanın rengi ve tadı değişiyorsa, suyun sıcaklığı yükseliyor veya düşüyorsa bu değişim, onlara ait olan tözlerdeki harekette meydana gelen değişimden kaynaklanmaktadır.

2.3.4.3. “Hareket-i cevheri” nin zaman bakımından ıspatı

Molla Sadra, hem dış âleme hem de maddi varlıkların zaman boyutuna inanır. Ona göre zaman zihnin bir yanılması ve hayal ürünü değildir. O, zamanın hakikati ne ulaşmak için şu soruları sormuştur: Zaman nedir? Evrendeki olguların önceliği ve sonralığının kaynağı nedir?¹⁶⁸ Molla Sadra zamanın varlığını harekete dayandırmakta ve

164 Şirvani, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 171.

165 Ubudiyet, *Der Amedi Be Nizam-ı Hikmet-i Sadrai I*, s. 323.

166 Şirvani, , *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 170.

167 Mutahhari, *Felsefe Dersleri I*, s. 73.

168 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 55.

şunu söylemektedir: Bildin ki ondaki hareketten dolayı mesafelerin bitişimli (ittisali) oluşu zamanın varlığının nedenidir.¹⁶⁹

Molla Sadra, her maddi varlığın zaman boyutuna sahip olduğunu, zaman boyutuna sahip olan her varlığın ise tedriciliğe sahip olduğunu vurgulamıştır. Bununla o, hareketteki zamanlı oluşun özde var olan öncelik ve sonralığına işaret etmektedir. Buna göre maddi tözün varlığı tedriciliğe yani harekete sahiptir. Molla Sadra'nın zamanla ilgili en kayda değer delili, maddi tözün geometrik miktarlar ve mekânsal boyutlara sahip olması ve maddi tözdeki bu kemiyetlerin bitişimliliği ve sürekliliğinin “zaman” olarak adlandırılmasıdır.¹⁷⁰ Zaman kavramı öncelik ve sonralıktan başka bir şey değildir. Yani mesafe uzunluğundaki öncelik ve sonralığa zaman denilmektedir. Çünkü “önce” ve “sonra” hakkında konuşulduğunda bilfiil “zaman “ hakkında konuşulmaktadır aslında.¹⁷¹

Zaman, hareketin sınırını tayin etmektedir ve bir hareket gerçekleştiğinde o hareketin sınırını müşahhas hale getirmektedir. Fakat zamanın hareketten bağımsız bir varlığı yoktur. Demek ki tüm hareketler zaman sıfatıyla birliktedir.¹⁷²

Bir nesne için zamanın geçerli olması o nesnenin zamanla uyumlu ve zamanı benimseyebilir olmasına bağlıdır. İşte bu uygunluk ve benimsenebilirlik özelliği o nesne de bir iç kökenin varlığını gerektir. Dolayısıyla maddi varlıkların varlıkları, onları zamanlı ve mekânlı kılmaktadır.¹⁷³ Molla Sadra hareket ve zaman arasındaki ilişkiyi şöyle belirtmektedir: Şüphe yoktur ki mesafelerin her bir bölümündeki hareketin gerçekleşmesi, ona karşılık gelen zamanın bölümlerinin varlığının illetidir. Öyleyse hareket zaman olarak sayılmaktadır. Yani onun önceki ve sonraki bölümlerini belirli hale getiriyor. Çünkü hareketin miktarı zaman vasıtasıyla muayyen oluyor.¹⁷⁴

Zamanda bir şeyin gerçek olmasının şartı, zamanın o şeyin varlık tarzına uygun olmasıdır. Zamanlı ve mekân sahibi olan bir şeyin, hüviyeti gereği zaman ve mekândan ayrı olarak düşünülmesi aklen imkânsızdır. Bir şeyin zaman ve mekân boyutuna sahip olması demek zaman ve mekânın onunla kaim olması demektir. Zaman boyutu, geçmiş,

169 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye III*, s. 138.

170 Şirvani, , *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai III*, s. 190.

171 Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 79.

172 Tahirzade, *Ez Burhan Ta İrfan*, s. 80.

173 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 57.

174 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye III*, s. 138.

şimdi ve geleceği varlığında barındıran bir cismin varlığının öz bakımından öncelik ve sonralığa sahip olmasından ve onun özsel değişiminden kaynaklanmaktadır.¹⁷⁵

Daha öncede belirtildiği gibi Molla Sadra'nın töz ayrımında cisim boyut sahibi olmasından dolayı zaman ve mekâna da sahiptir. Zaman ve mekân cismin iki uzamıdır. Mekân açısından uzam, mekânda yayılmayı ifade eden üç geometrik boyutu oluşturur. Bu geometrik boyut cismin zati yapısıdır. Cisimlerin mekâna bağımlı oluşları bir çeşit sürekliliği gerektirir. Zaman açısından uzam ise zaman yönünden öncelik ve sonralığa yol açar ki bu öncelik ve sonralık da varlığın özünden kaynaklanır. Cisimlerin zamanlı oluşları da onların varlığında sürekliliği gerektirir. İşte zaman ve mekân boyutlarından kaynaklanan süreklilikten dolayı maddi nesnelerin varlığı zaman içerisinde yaygınlaşmaktadır. Maddi nesnelerin zamanı ve mekânı kabul eden tabiatları gereği onların hüviyetine zaman müdahale etmektedir. Zaman öncelik ve sonralığın nedeni değil belirtisi, alameti olmaktadır. Sürekli ve kesintisiz geçiş ve akış içinde bulunan maddi varlıklar zamanın doğumuna sebep olurlar. Maddi varlıklardaki öncelik ve sonralık zatidir ve özden kaynaklanır. O halde zati olan bu öncelik ve sonralık zamanın nedenidir.¹⁷⁶

Bir varlığın zamanlı oluşu, varlığın özünün derinliğinde geçişliliğin olması yani akışkan bir var oluşa sahip olması anlamındadır. Olayların zamanlı olması ve vuku bulmalarına göre sıralanması dış bir etkenden değil onların kendi özlerinden kaynaklanır. Zamanın geçişin olaylar yaratır. Zaman kavramı, olayların zati olarak sıralı oluşunu, öncelik ve sonralığa sahip olmasının sonucu olan durumu açıklamaktadır, yoksa olaylar zamana göre sıralanmamaktadır Bu öncelik ve sonralık, bağımsız ve olaylardan soyutlanmış olarak ele alındığında elde edilen kavrama “zaman” denilmektedir. Yoksa dışta nesnelerden ve olaylardan bağımsız bir ölçüt olarak zaman diye bir kavram yoktur. Asıl var olan olayların kendileridir, bizzat olaylar ve bu olayların dizilişidir. Molla Sadra, bu şekilde açıkladığı zamanı zihni ve akli bir şey olarak ele almaktadır. Zamana bağımsız bir varlık olmayı zihin ona kazandırtmaktadır. Ama zihin dışında zamanlı varlıkla zaman özdeşdir, zaman ve zamanlı varlık birdir.¹⁷⁷

175Muhammet Ali Gerami,*Cünbüş-ü Zati-i Tabiat (Hareket-i Cevheri)*,(1.Baskı), İntişarat-ı Miras Mandegar, Kum 1388(Hicri), s. 96.

176 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 58.

177 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 60.

Dolayısıyla zaman maddi evrenin özündeki akıştan kaynaklanır. Zaman aslında kendi özünden ötürü sürekli yenilenen tabiatın miktarı, ölçüsüdür.¹⁷⁸ Bu sürekli yenilenmede, âlemdeki olayların önceliği ve sonralığı özden kaynaklanmaktadır.¹⁷⁹ Bu öncelik ve sonralık, bir noktada veya bir anda toplanmış bir durum değildir, aksine özünde öncelik ve sonralığın bulunduğu âlemin varlığı ve suretleri, kemal ve değişim yönüne doğru sürekli hareket halindedir.¹⁸⁰ Bu da göstermektedir ki bizim görüşte algıladığımız ve zaman olarak adlandırdığımız şey aslında varlığın, özünde bulunan zati bir öncelik ve sonralıktan dolayı meydana getirdiği bir hareketin zihindeki var oluş tarzıdır. Bu özdeki hareket ise Molla Sadra'nın tözde olduğunu söylediği harekettir. Molla Sadra şöyle der: Eşsiz özüyle beraber biricik cismani âlem, cevherler ve arazlarıyla beraber hareket halinde olan, hareket etmekte olan tek bir hakikattir. Biricik kervan için, sırf fiiliyet olarak belirlenen gaye yönünde hareket halinde olmak, onun varlığının gereğidir.

178 Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 61.

179 Gerami, *Cünbüş-ü Zati-i Tabiat (Hareket-i Cevheri)*, s. 98.

180 Gerami, *Cünbüş-ü Zati-i Tabiat (Hareket-i Cevheri)*, s. 99.

SONUÇ

Konu ve metot bakımından diğer felsefelerle eşdeğer olan fakat karakteristik yapısıyla farklı olan İslam felsefesi, İslam dininin oluşturduğu bir medeniyeti ifade etmektedir. Bu felsefe geleneği, İslam coğrafyasında var olan kültürü karakterize etmesiyle diğer felsefelerden ayrılmaktadır. İslam felsefesi çok geniş bir yelpaze içerisinde değerlendirilmelidir. Bu felsefe sadece Kindi, Farabi, İbni Sina, Suhreverdi, Molla Sadra vb. Müslüman filozofların ortaya koyduğu düşüncelerle sınırlandırılmamalıdır. Çünkü bu filozofların kendi felsefelerinde tartıştıkları birçok temel konu, kelam, tasavvuf gibi ilimlerde ele alınan konularla çakışmaktadır. Mutezile ve Eşari ekollerine mensup kalamcıların, Tasavvuf ekolüne mensup mutasavvıfların, Meşai ve İshraki ekollerine mensup filozofların ele aldıkları ve tartıştıkları konular, temelde varlık felsefesinin en temel problemi olan varlık problemiyle ilgili olan konular olmuştur. Onların, felsefelerini kurarken hassasiyet gösterdikleri en önemli ortak tutumları, İslam'ın en temel kaynağı olan Vahiy'den beslenerek İslami düşüncüyü zenginleştirmek olmuştur.

Müslüman filozoflardan Kindi, Farabi, İbni Sina gibi önemli isimler, felsefelerini kurarken vahiyden ve kendilerinden önceki İslami ilimlerden titizlikle yararlandılar da özellikle varlık teorilerinde Aristoteles ve Platonun etkisinde kalmaktan kurtulamamışlardır.”Varlık”,”Töz”,”İlinek”,”Kategori” vb. gibi konularda özellikle Aristoteles Müslüman filozoflar üzerinde etkili olmuştur. Hatta bu etkiyle Yunan filozoflarının eserleri titizlikle Arapçaya tercüme edilmiştir.

Fakat İslam felsefesi kendi dinamikleri çerçevesinde değerlendirildiği zaman onun özgün bir felsefe olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Müslüman filozoflar her ne kadar Yunan felsefesinden etkilenmişlerse de, onu kendi eleştiri süzgeçlerinden geçirerek “Doğu Hikmeti” adıyla özgün bir felsefe kurma girişimlerini başlatmışlar ve bu amaçlarında da büyük oranda başarılı olmuşlardır.

Özgün bir felsefe kurma girişiminde bulunan önemli bir İslam filozofu da Molla Sadra adıyla bilinen Sadruddin-i Şirazi'dir. O felsefesine “Hikmeti Müteal” ismini koymuştur. Onun bu felsefesinin en önemli özelliği Kelam, Meşşai, İshraki, Sufi ve daha önceki İslami düşünce atmosferinde gelişmiş felsefelerden harmanlanmış tutarlı ve tek bir felsefe olma amacını taşımasıdır. Hikmet-i Müteal'in burhan, irfan ve kuran olmak üzere üç temel sütunu vardır.

Molla Sadra'nın felsefeden murat ettiği şey, sadece teorik bilme edimi değil aynı zamanda kendi öz varlığında mertebeler kat ederek Mutlak Varlığa ulaşma hareketini sürdürmektir. Bu yönüyle Molla Sadra felsefesi sürekli bir dinamizme sahiptir. Mutlak varlığa ulaşmak için ise varlığın hakikatini idrak etmek gerekir ki bu da Hikmet-i Müteal çizgisinde olmakla mümkündür.

Molla Sadra, kendi felsefesinin temelini atarken çok ciddi bir eleştirel tutum takınmıştır. Özellikle Aristoteles'in metafiziğinde ele aldığı konuları titizlikle eleştirmiştir. Aynı şekilde Aristoteles çizgisinde olan ve kendilerine Meşşai filozoflar denilen İbni Sina gibi Müslüman filozofları da eleştirmiştir. Onun maksadı tamamen vahiy kaynaklı, vahiyden beslenen bir İslami düşünce okulu kurmaktır. Bunu yaparken de amacı Aristoteles'in felsefe atmosferinde anlam bulan, Meşşailer tarafında İslami düşünceye taşınan ve referans olarak belirlenen kavramları tekrar vahyin ışığında revize etmektir. Varlık, töz, ilnek, kategori, mahiyet vb. kavramlar, Molla Sadra'nın bu kapsamda değerlendirdiği kavramlardır.

Bir varlık problemi olan “töz” problemi, İlkçağ Yunan felsefe tarihinde filozoflar için ön plana çıkan en önemli problemlerden birisi olmuştur. Hatta Yunan felsefesinin sonraki gelişmesinde bu problem temel rol oynamıştır denilebilir. Bu felsefe problemi İlkçağ Yunan filozoflarınca varlığın ana maddesinin (arkhe) ne olduğu sorgulanmaya başlandığı anda başlamıştır. Ağırlıklı olarak Thales ile başlayan ve Herakleitos ile devam eden bu tartışma artık felsefenin ana konularından birisi olmuştur.

İslam düşünce tarihinde töz konusu, Mutezile ve Eşari kelim okulları tarafından Allah-Evren ilişkisi çerçevesinde ele alınmış ve tartışılmıştır. Özellikle Eşari kelamcılığında töz problemi özgün bir atomculuk kuramına dayandırılmıştır. Meşşai bir filozof olan Kindi, bu atomculuk fikrini eleştirmiş, Demokritus'un ezeli ve yaratıcı atomları ile Aristoteles'in ezeli olan “atomik an”ını reddetmiştir. Farabi ise tözleri birinci tözler ve ikinci tözler olarak iki gruba ayırmıştır.

Molla Sadra'nın, eserlerinde en çok atıfta bulunduğu filozoflar, İbni Sina ve Suhreverdi'dir denilebilir. Özellikle varlık, töz ve mahiyet konusunda Molla Sadra, İbni Sina'nın düşüncelerini eleştirmektedir. Suhreverdi'ye, tasavvuf yönü ağır bastığı için biraz daha yakınlık duymasına rağmen onu da varlık, mahiyet ve töz konusunda eleştirmiştir. Molla Sadra, töz ayırımında İbni Sina'dan ve Suhreverdi'den

ayrılır.O,varlık ve mahiyet konusunda çok önemli bir konuyu tartışmaya açmıştır: “Asalet-i mahiyet (Mahiyetin asıl olması)” fikrini reddederek yerine “Asalet-i Vücut (Varlığın asıl olması)” düşüncesini kendi felsefesinde ikame etmiştir.

Molla Sadra tözü ele alırken, tözün asıl olarak varlığın bir mahiyeti olduğunu, zorunlu varlık değil mümkün varlık olduğunu, mümkün varlık alanında bir varlık kategorisi olduğunu ortaya koymaya çalışır. Töz, Aristoteles felsefesinde olduğu gibi,”ilk ilke “değildir. Töz, varlığı zorunlu varlığa bağlı olan ve yaratılmış olan varlıktır. Asıl varlık, tüm var olanlara varlığını veren Vacibu’l Vücut’tur. Vacibu’l Vücut’un mahiyeti kendi zatıdır. Tözün tarifinde belirtildiği gibi bir mahiyete sahip değildir.

Molla Sadra, mahiyeti temelde töz ve ilinek diye ikiye ayırır. Töz, dış varlığı olan ve bir konuda bulunmayan, varolmak için bir konuya ihtiyacı olmayan bir mahiyettir. İlinek ise dış varlığı olan ve bir konuda bulunan, var olmak için bir konuda bulunmaya ihtiyacı olan bir mahiyettir. Dolayısıyla töz ve ilinek, var olma açısından özsel bir ilişki içindedirler ve bu ilişkide ilineğin var olması töze bağlıdır.

Molla Sadra’nın, töz problemi çerçevesinde ortaya koyduğu ve günümüz felsefe dünyasında da tazeliğini koruyan bir kuramı da tözsel hareket(Hareket-i cevheri) kuramıdır. İbni Sina’nın, tözün değişmez olduğu, hareket boyunca değişenin sadece ilineklere olduğu fikrini reddetmiş ve hareketin bizzat tözde olduğunu delillerle ortaya koymaya çalışmıştır.

Molla Sadra felsefesinde Varlık, zorunlu ve mümkün varlık olarak iki varlık tarzına sahiptir. Zorunlu varlık(Vacibu’l Vücut), mahiyeti varlığının aynısı(inniyeti) olan varlıktır ve mahiyeti varlığının kendisi olduğu için onun bir tarife ihtiyacı yoktur. Mümkün varlık ise hakikatte var olmak için zorunlu varlığa muhtaçtır. Dolayısıyla mümkün bir varlık olan töz, var olmak için zorunlu varlığa muhtaçtır. Zorunlu varlık olan Vacibu’l Vücut, Mutlak Varlık’tır ve var olan her şey varlığını ona borçludur, çünkü varlıkları O’ndan pay alabildiği oranda var olmaktadır.

Molla Sadra felsefesinde töz probleminin ele alınmasında tözle ilgili önemli sonuçlara ulaşılmaktadır: Töz, Aristoteles felsefesindeki gibi varlığını kendi varlığına borçlu olan, varlıkların tek ve ilk ilkesi olan bir varlık değildir. Töz, var olmak için asıl, zorunlu ve kuşatıcı varlık olan Vacip Teâlâ’ya muhtaçtır. Böylece Zorunlu varlığa muhtaç olan tözün var oluş tarzı ve onun varlığının hakikati ortaya konulmaktadır. Elde

edilen bir diğ er önemli sonuç ise “tözsel hareket”tir. Tözsel hareket, mümkün varlık tarzına sahip olan varlıkların, kemal durumuna doğru sürekli devam eden bir tek  m ld r. Yani var olu , tözde meydana gelen bir harekettir.

KAYNAKÇA

- Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, (1989), (çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay., Ankara 1994.
- Amuli, Cevad, *Rahigetü'l Mahtum I–VIII*, (2.Baskı), Merkez-i Neşr-i İsrâ, Kum 1382.
- Aristoteles, *Metafizik*(1996), (2.Baskı), (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999.
- Aster, Ernst von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İm Yayınları, İstanbul 1949.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V.Y, Ankara 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, (2.Baskı), M.E.B. Yay., İstanbul 1993.
- Bolay, M.Naci, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, (2.Baskı), M.E.B Yay., İstanbul 1990.
- Bolay, M. Naci, *İbni Sina Mantığında Önergeler*, M.E.B Yay., İstanbul 1994.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (2.Baskı), Asa Yayınları, Bursa 2000.
- , *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (3.Baskı), Paradigma Yay., İstanbul 1999.
- , *Ortaçağ İslam Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa 1999.
- Çüçen, A. Kadir, *Varlık Felsefesi*, (2.Baskı), Ezgi Kitabevi, Bursa 2011.
- , *Mantık*, (2.Baskı), Asa Kitabevi, İstanbul 1999.
- Kılıç, Cengiz, “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi”, *F.Ü.İ.F.D.*, 9(1), 2004, 39- 68.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (5.Baskı), Birleşik Yay., İstanbul 2000.
- Kindi, *Felsefi Risaleler*, (1950), (çev. Mahmut Kaya), İz Yay., İstanbul 1994.
- Şerif, M. M., *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (3.Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Mutahhari, Murtaza, *Felsefe Dersleri I*, (1997), (Çev. Ahmet Çelik), İnsan Yay., İstanbul 1997.
- , *Felsefe Dersleri II*, (2005), (Çev. Ahmet Çelik), İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Şucaı, Muhammet, *Makalat I-II-III*, (1999), (Çev. Ali Eren), İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Dankel, Arda, *Düşünceler ve Gerçekler, Felsefe Yazıları I-II-III*, Göçebe Yay., İstanbul 1997.

- Farabi, Ebu Nasr, *İdeal Devlet(El-Medinetü'l Fazıla)*, (1990), (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yay., Ankara 1997.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, (11.Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Gerami, Muhammet Ali, *Cünbüş-ü Zati-i Tabiat (Hareket-i Cevheri)*, İntişarat-ı Miras Mandegar, Kum 1388(Hicri)
- İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa Kategoriler*, (2010), (Çev. Muhittin Macit), Litera Yay., İstanbul 2010.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, (8.Baskı), Bilim Yay., Ankara 1998.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, (6 Baskı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1999.
- Sadru'l Müteellihin Şirazi, Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa der Hikmet-i Mütealiye I- VIII*, (1998), (Çev. Muhammet Hacuyi), İntişarat-ı Mevali, Tahran 1388 (Hicri)
- , *Mefatih-ul Gayb* ,(3.Baskı), (Çev. Muhammet Hacuyi), İntişarat-ı Mevali, Tahran 1384 (Hicri)
- Suruş, Abdulkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı* (1979), (Çev. Hüseyin Hatemi), İnsan Yay., İstanbul 1984.
- Şirvani, Ali, *Tercüme ve Şerh-i Nihayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I-II*, (6.Baskı), İntişarat-ı Hovze-i İlmiye-i Kum, Kum 1383 (Hicri)
- , *Tercüme ve Şerh-i Bidayet-ül Hikmet-i Allame Seyit Muhammet Hüseyin Tabatabai I-IV*, (6.Baskı), İntişarat-ı Hovze-i İlmiye-i Kum, Kum 1383 (Hicri)
- Tabatabai, Muhammet Hüseyin, *Usulü Felsefe ve Reviş-i Realizm I-V*, (15.Baskı), İntişarat-ı Sadra, Tahran 1389(Hicri)
- Tahirzade, Asker, *Ez Burhan Ta İrfan*, (3.Baskı), Guruhu Ferhengi El Miyzan, 1389 (Hicri)
- Ubudiyet, Abdul Resul, *Der Amedi Be Nizam-ı Hikmet-i Sadrai I-II*, (2.Baskı), Sazman-ı Mutalaa ve Tedvin -i Kütüb-ü Ulum-u İnsani Danişgahha, Tahran 1388 (Hicri)
- Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yay., İstanbul 2000.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (1993), (Çev. Halil Vehbi Eralp), Sosyal Yay., Ankara 1998.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Hüseyin KIRAN
Doğum Yeri ve Tarihi	IĞDIR - 1968
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Gazi üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Bildiği Yabancı Diller	Farsça
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Iğdır Milli Eğitim Müdürlüğü Teknik Hizmetler Sınıfı (Makine Mühendisi)
İletişim	
E-Posta Adresi	Hüseyinkiran@hotmail.com
Tarih	2013