

T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÇAĞDAŞ İRAN FELSEFESİNDE AKIL,  
İNANÇ VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ:  
TABATABAİ, MUTAHHARİ VE DİNANİ ÖRNEĞİ

Zehra SEVER

2501201693

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. Aydın TOPALOĞLU

İSTANBUL-2023

## ÖZ

# ÇAĞDAŞ İRAN FELSEFESİNDE AKIL, İNANÇ VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ: TABATABAİ, MUTAHHARİ VE DİNANİ ÖRNEĞİ

**Zehra SEVER**

Çağdaş İran felsefesinde etkin isim Molla Sadra ve düşünce sistemi olan Aşkın Hikmet Okuluna mensup olmayan ya da bu okuldan düşünsel olarak etkilenmemiş bir düşünür bulmak mümkün değildir. Nitekim çalışmamızda düşüncelerini ele aldığımız Tabatabai, Mutahhari ve Dinani, tüm özgün düşünceleriyle beraber Aşkın Hikmet Okuluna mensup düşünürlerdendir. Molla Sadra felsefesinde, varlık tüm bilimlerin etrafında döndüğü bir güneş olarak kabul edilmektedir. İnsan varlığının üç önemli sahası ise hiç şüphesiz akıl, inanç ve özgürlüktür.

Çağdaş İran Düşüncesinde bu üç sahanın keskin sınırları bulunmadığı gibi birbirleriyle çok sıkı bir ilişkileri bulunmaktadır. Tabatabai'nin akıl, inanç ve özgürlük düşünceleri incelendiğinde bu üç sahanın fitrat ile olan sıkı ilişkisi görülecektir. Mutahhari düşüncesinde akıl ve inanç, bilim ve din çok sıkı bir ilişkiye sahip olup özgürlük maddi âlemin sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu sonucudur. Dinani düşüncesinde ise dikkat çeken hiç şüphesiz aşktır. Aşk ve akıl her ne kadar farklı yöntemlere sahip olsa da ulaştıkları sonuç ve düşünsel-manevi seviye olarak birbirlerinden farklı değildir. Dinani, özgürlük sahasında ise toplumsal özgürlükten ziyade manevi özgürlük üzerinde durmaktadır. Manevi özgürlüğe ancak akıl olgunluğuyla ulaşılabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Akıl, İnanç, Özgürlük, Tabatabai, Mutahhari, İbrahimi Dinani, Aşkın Hikmet Okulu,

## **ABSTRACT**

# **THE RELATIONSHIP BETWEEN REASON, FAITH AND FREEDOM IN CONTEMPORARY IRANIAN PHILOSOPHY: THE CASE OF TABATABAI, MUTAHHARI AND DINANI**

**Zehra SEVER**

In contemporary Iranian philosophy, it is impossible to find a thinker who is not a member of or not intellectually influenced by the influential figure Mullah Sadra and his school of thought, the School of Transcendental Wisdom. As a matter of fact, Tabatabai, Mutahhari and Dinani, whose thoughts are discussed in this study, are among the thinkers who belong to the School of Transcendental Wisdom with all their original thoughts. In Mullah Sadra's philosophy, existence is considered as a sun around which all sciences revolve. The three important fields of human existence are undoubtedly reason, faith and freedom.

In contemporary Iranian thought, these three fields do not have sharp boundaries, but have a very close relationship with each other. When Tabatabai's ideas of reason, faith and freedom are analyzed, the close relationship of these three fields with the nature will be seen. In Mutahhari's thought, reason and faith, science and religion have a very close relationship, and freedom is the necessary result of the cause and effect relationship of the material world. In Dinani's thought, it is undoubtedly love that draws attention. Although love and reason have different methods, they are not different from each other in terms of the results they reach and their intellectual and spiritual level. In the field of freedom, Dinani emphasizes spiritual freedom rather than social freedom. Spiritual freedom can only be achieved through the maturity of reason.

**Keywords:** Reason, faith, freedom, Tabataba, Mutahhari, İbrahimi Dinani,

## ÖNSÖZ

Çalışmamız Çağdaş İran Düşüncesinin önde gelen isimleri Muhammed Hüseyin Tabatabai (1904-1981), Murtaza Mutahhari (1920-1979) ve Gulamhüseyin İbrahimi Dinani'nin (d. 1934) akıl, inanç ve özgürlük düşüncelerini inceleyerek birbirleriyle olan yakın ilişkisini veya farklılıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Tabatabai, Hikmetü'l-Müteâliye'nin<sup>1</sup> bir mensubu olmakla birlikte son yüzyılda bu sistemin en önemli geliştiricilerinden biridir. Tabatabai, teizmin dünyanın farklı noktalarında ortaya çıkıp yoğun kitlelere ulaşan diğer tüm materyalist ve deist akımlardan korunmasının ve güçlenmesinin yegâne yolunun akıl olduğunu düşünmektedir. Hayatını dini eğitim havzasında felsefe öğretimine adanmış Tabatabai'nin bu ideal üzerine kurulmuş yaşamı; başlı başına akıl ile inanç arasında kurduğu sıkı ilişkinin göstergesidir. Tabatabai pratik aklı eylemde iyiyi ve kötüyü birbirinden ayıran fitri akıl olarak tanımlamaktadır. Vahyin emirleri fitri aklın sağlamlığını korurken inancın sağlamlaşmasını ve derece olarak artmasını sağlamaktadır. Akılda ve inançta gelişimi insanın eylemi doğrultusuna yerleştiren Tabatabai, insanın davranışsal olarak özgür olduğunu niteleyerek akıl ve inanç konusundaki tüm düşüncelerine anlam kazandırmaktadır.

Tabatabai'nin öğrencilerinden Murtaza Mutahhari, ardında bıraktığı düşünsel mirası ile İran sınırlarını aşmış, hakkında birçok akademik çalışma gerçekleştirilmiş ve eserleri ders kitabı olarak okutulan değerli bir düşünürdür. Mutahhari akıl, inanç ve özgürlüğü; insanı diğer varlıklardan ayıran nitelikler olarak kabul etmektedir. İnanç ile akıl arasındaki güçlü bağın İslam dini ile daha da belirginleştiğini düşünmektedir. Özgürlüğü sınırlayan kader olgusunun nedensellik ilkesi sonucu oluştuğunu düşünmektedir. Özgürlük problemi hakkındaki bu ilk değerlendirmesi inanç olgusundan bağımsız bir değerlendirmedir.

---

<sup>1</sup> Aşkın Hikmet Okulu.

Günümüz İran'ının etkin düşünürlerinden biri olan Dinani ise akıl ve inancı aşkın doğrultusuna yerleştirerek üçü arasındaki uyumu yakalamayı amaçlamaktadır. Toplumsal özgürlükten ziyade manevi özgürlüğün üzerinde duran Dinani; akıl ve aşk yolculuğunda manevi özgürlüğü bir gereklilik olarak tanımlamaktadır.

Çalışmam boyunca yardım ve desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen danışmam hocam Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU'na teşekkürü borç bilirim. Bu süreçte maddi ve manevi destekleyicim olan sevgili aileme minnettarım.

Zehra SEVER  
İstanbul, 2023

## KISALTMALAR LİSTESİ

**A.g.e.** : Adı geçen eser

**A.e.** : Aynı eser

**A.g.m.** : Adı geçen makale

**Bkz.** : Bakınız

**Bs.** : Basım

**C.** : Cilt

**Çev.** : Çeviren

**Der.** : Derleyen

**Ed.** : Editör

**Haz.** : Hazırlayan

**P.** : Sayfa

**Vb.** : Ve benzeri.

**Vol.** : Sayı

**Yay.** : Yayınları

**Yy.** : Yüzyıl

## İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT .....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR .....	vi
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### ÇAĞDAŞ İRAN DÜŞÜNÜNCESİ

1. MUHAMMED HÜSEYİN TABATABİ .....	4
1.1. Hayatı.....	4
1.2. Felsefi Yönü .....	7
1.3. Eserleri.....	9
2. MURTAZA MUTAHHARİ.....	10
2.1. Hayatı.....	10
2.2. Felsefi Yönü .....	12
2.3. Eserleri.....	14
3. GULAM HÜSEYİN İBRAHİMİ DİNANİ.....	15
3.1. Hayatı.....	15
3.2. Felsefi Yönü .....	17
3.3. Eserleri.....	18

### İKİNCİ BÖLÜM

#### AKIL

4.1. Kavram Olarak Akıl .....	22
4.2 İslam Felsefesinde Akıl .....	23
4.3 Aşkın Hikmet Okulunda Akıl.....	24
4.4. Teorik ve Pratik Akıl .....	26
4.2. Tabatabai’de Akıl .....	30
4.3. Mutahhari’de Akıl .....	35

4.4. İslam Dini ve Akıl .....	36
4.5. Dinani’de Akıl .....	37

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İNANÇ

5.1. Tabatabai’de İnanç .....	43
5.1.1. İnançın Dereceleri.....	44
5.1.2. Akıl İnanç İlişkisi .....	45
5.2. Mutahhari’de İnanç.....	46
5.2.1. Mutahhari’de İnançın Mahiyeti .....	46
5.2.2. Bilim İnanç İlişkisi .....	48
5.2. Dinani’de İnanç .....	50

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ÖZGÜRLÜK

6.1. İslam Düşüncesinde Özgürlük.....	55
6.2. Tabatabai’de Özgürlük .....	58
6.2.1. Davranışsal Özgürlük .....	59
6.2.2. İnanç Özgürlüğü .....	60
6.2.3. Toplumsal Özgürlük .....	61
6.3. Mutahhari’de Özgürlük .....	62
6.3.1. Özgürlüğün Kısımları .....	63
6.3.2. Özgürlük Hakkındaki Yaygın Görüşler.....	64
6.3.3. İslam Düşüncesinde Özgürlük Problemi .....	66
6.4. Dinani’de Özgürlük .....	69

<b>SONUÇ.....</b>	<b>72</b>
-------------------	-----------

<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>77</b>
-----------------------	-----------

## GİRİŞ

Tarih boyunca İran, birçok düşünce okulunun ve düşünürün doğuşuna ev sahipliği yapmıştır. İran’da süre gelen bu felsefî ve düşünsel ilerleyiş son yüzyıllarda, Batı’nın birincil aktörü olduğu ve tüm dünyayı etkisi altına alan bilimsel ve teknolojik gelişmelerin gölgesinde gerçekleşmiştir. Öyle ki İran Felsefesinin bu karanlıkta kalma hali 1950’lere kadar sürmüştür. Çalışmamızda hayatını, eserlerini ve düşüncelerini incelemeye çaba sarf ettiğimiz Gulamhüseyn İbrahimi Dinani; günümüz İran Düşüncesinde etkin olan Aşkın Hikmet Okulunun kurucusu Molla Sadra’nın (1571-1641) Arap Dünyası, Türkiye ve Asya kıtasında yer alan diğer İslam ülkeleri tarafından yeteri kadar tanınmadığını düşünmektedir. Molla Sadra adının ve düşüncesinin son yarım asırda anılmaya başlandığını düşünmektedir. El Ezher Üniversitesinde gerçekleştirilen konferansta Ebu Abdullah Zencani’nin (1891-1941) Molla Sadra’nın Hareket Teorisi hakkındaki konuşması neticesinde Aşkın Hikmet Okulu İslam Dünyasının dikkatini üzerine çekmeyi başarmıştır. Molla Sadra’nın Batı Dünyası ve Arap dünyası tarafından tanınması ise daha ziyade Henry Corbin’in (1903-1978) ilmi faaliyetleri ile gerçekleşmiştir.<sup>2</sup>

Son birkaç yüzyıldır batı dünyasının bilimsel ve teknolojik gelişimi her ne kadar İslam dünyasının ve felsefesinin perde arkasında kalmasına yol açsa da İslam coğrafyasında isim değiştirerek varlığını sürdüren felsefe karşıtlığının etkisi inkâr edilmemelidir. Nitekim yakın tarihte İran’ın Meşhed şehrinde ortaya çıkan ve ciddi bir hâkimiyet kazanan Tefkik ekolünün felsefe karşıtı faaliyetlerinin felsefî gelişimi sekteye uğrattığı tarihsel bir gerçektir. Ancak her ne kadar Tefkik ekolünün felsefî gelişim üzerindeki negatif etkisini kabul etsek de son tahlilde kazananın felsefe ve Aşkın Hikmet Okulu olduğu görülmektedir. İran’da felsefe bu başarısını güçlü bir savunucusu olan ve Tefkik ekolünün tüm baskılarına rağmen yılmadan felsefe

---

<sup>2</sup> Golamhüseyn İbrahimi Dinani, **Mecmue Makalat-e Hemayeş-e Hekim Sadru’l Müteellihin**, Bonyad-e Hikmet-e İslami Sadra, 1382, s. 16-17.

öğretimine devam eden Muhammed Hüseyin Tabatabai'ye ve ondan aldığı mirası hem ilmi medreselerde hem de üniversitelerde devam ettiren öğrencilerine borçludur.

İkinci olarak İslam İnkılabı Devrimi ile beraber devrimin öncüsü İmam Humeyni ve yakın dostlarının felsefeye verdikleri önem neticesinde felsefe; medreselerde asıl ve zorunlu ders haline gelmiştir.<sup>3</sup> İran'da medrese ve üniversite olmak üzere iki eğitim merkezinde sürdürülen felsefe eğitimi hakkında Reza Akbari ve Tahir Uluç'un "Günümüz İran'ında Felsefi Hayata Genel Bir Bakış" adlı çalışması bulunmaktadır. Bu çalışma okuyucuya medreseler ve üniversitelerde felsefi öğrenimin yöntemi, işleyişi ve kilit isimleri hakkında değerli bilgiler sunması açısından oldukça önemlidir.

Aşkın Hikmet Okulu ve çağdaş İran düşüncesinin dünyada tanınmamasının zikrettiğimiz sebepleri ile birlikte Türkiye'de hak ettiği ilgiye sahip olamamasının bazı gerekçeleri bulunmaktadır. Bu noktada Tahir Uluç'un konu ile alakalı tespitlerini aktarmak yerinde olacaktır. Uluç, İran'ın çağdaş düşünürlerinin akademik çalışmalarını ağırlıklı ve doğal olarak Farsça dilinde gerçekleştirmesi, dolayısıyla oluşan dil bariyeri sebebi ile toplumumuzun bu sahadan uzak kaldığı gerçeğine işaret etmektedir. İkincil olarak ise İran ve Farsça üzerinde oluşan kendi ifadesiyle "siyasal İslamcılık, Şiicilik, irfancılık ve edebiyatçılıktan mürekkep kesif sis bulutu" nun felsefe alanındaki çalışmaları ve gelişmeleri gölgelemesi durumunu sebep göstermektedir.<sup>4</sup>

Tüm bu etkenlere rağmen Türkiye'de İran Felsefesine ve Aşkın Hikmet okuluna yönelik akademik çalışmalar ve çevirilerde son 20 yılda artış gözlemlenmektedir. Bu akademik çalışmaların büyük çoğunluğunun merkezinde ise Molla Sadra yer almaktadır. Sadi Yılmaz'ın Molla Sadra Felsefesinde İdrak adlı eseri, İbrahim Kalın'ın *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru* adlı eseri, Sümeyye Parıldarın *Intentionality in Mulla Sadra*, Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-sokratikleri Savunusu, Molla Sadra'da İlimlerin Tasnifi Problemi, Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti, Hikmetül işrakten Hikmeti mütealiyeye: Molla Sadra

<sup>3</sup> Reza Akbari, Tahir Uluç, "Günümüz İran'ında Felsefi Hayata Genel Bir Bakış", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009/1, c. 8, sayı: 15, s. 59.

<sup>4</sup> Gulamhüseyin İbrahimi Dinani, **İslam Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni**, Terc. Tahir Uluç, Ketebe Yayınları, 2020, c. 1, s. 8.

işraki sayılabilir mi? adlı çalışmaları Molla Sadra hakkında gerçekleştirilen değerli çalışmalardandır. Molla Sadra ve Hikmet-i Mütealiye ile ilgili akademik çalışmaları bulunan bir diğer isim çalışmamızda da eserlerinden istifade ettiğimiz Sedat Baran'dır. Sedat Baran'ın *Molla Sadra ve İslam Felsefesinde Hikmet-i Mütealiye Ekolü*, *Molla Sadra'da Psikoloji*, *Molla Sadra'da Nefsin Cismani Hudusu* adlı eserleri bulunmaktadır. Farsça ve Türkçe olmak üzere iki dilde akademik çalışma yürüten Baran'ın Molla Sadra düşüncesinde cebr ve ihtiyar, zihni varlık, irade, zorunlu varlığın ispatından kullanılan burhanlar ve ilmin mahiyeti alanında makaleleri bulunmaktadır.

Türkçe literatürde Tabatabai hakkında gerçekleştirilen akademik çalışmalar ağırlıklı olarak tefsir alanında gerçekleştirilmiş olup felsefe alanında yapılan en önemli çalışma Yasin Apaydın'ın *Tabatabai'de Varlık Felsefesi* adlı eseridir.

Çalışmamızın ana başlıkları olan akli, inancı ve iradeyi tanımlamak esas olarak insan varlığını tanımlamaktadır. Aşkın Hikmet Okulu Molla Sadra'nın varlık felsefesi üzerinde kurulmuş ve gelişmiştir. Bu okulda varlık tıpkı bir güneş gibidir; tüm bilimler; konuları, problemleri ve bilgileriyle beraber bu varlık sistemindeki eksenler üzerinde konumlanmaktadır.<sup>5</sup> Dinani; varlıklar arasında varlığı sorgulayan ve tanımlayan tek varlığın insan olduğunu vurgulamaktadır. İnsan için ilk varlık sorgulaması kendi varlığından başlamaktadır. İnsan, "Ben kimim?" sorusuyla kendisinin kim olduğunu, "İnsan nedir?" sorusuyla kendisini ifade eden tümel kavram olan insanın ne olduğunu sorar.<sup>6</sup> Varlığın keşfi yolculuğunda insanın akıl, inanç ve özgürlük olgularını tanımlaması ve bu olgular arasındaki ilişkiyi belirlemesi varlık sisteminin başat meselelerindedir.

Akla, inanca ve özgürlüğe dair düşüncelerini inceleyeceğimiz Muhammed Hüseyin Tabatabai, Murtaza Mutahhari ve Golamhüseyin İbrahimi Dinani'nin hayatını, felsefi kişiliklerini ve eserlerini tanıtmak zikredilen düşünürler hakkında çalışmaların kemiyeti açısından önem arz etmektedir.

---

<sup>5</sup> Gulamhüseyin İbrahimi Dinani, *Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri*, Önsöz Yayıncılık, 2019, s. 47.

<sup>6</sup> Dinani, *Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri*, s. 106.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## ÇAĞDAŞ İRAN DÜŞÜNÜNCESİ

### 1. MUHAMMED HÜSEYİN TABATABAİ

#### 1.1. Hayatı

Allame Muhammed Hüseyin Tabatabai 1902 yılında Tebriz’de âlim bir ailede dünyaya gelmiş olup 5 yaşında annesini, 9 yaşında babasını kaybetmiştir. Babasının vefatının ardından amcası tarafından kardeşi Muhammed Hasan İlâhî ile birlikte bir süre medreseye gönderilmiş ancak 6 yıllık eğitiminin geri kalanını özel hoca eşliğinde tamamlamıştır. Bu yıllarda aldığı eğitimin sistematik olmadığını, ağırlıklı olarak Kur’ân-ı Kerîm, Sa’dî-i Şîrâzî’nin (ö. 691/1292) *Bostan ve Gülistan*’ı, ahlak, tarih, fıkıh eserleri okuduklarını aktarmıştır.<sup>7</sup> Tabatabai başlangıç eğitiminin ardından 7 yıl süren orta seviye (sütuh) eğitiminde sarf, nahiv, fıkıh, mantık, kelim ve felsefe derslerini görmüştür. Felsefe dersinde Nasîrüddîn Tûsî’nin (ö. 672/1274) *Şerhu’l-İşârât* adlı eserini, kelim dersinde Allame Hillî’nin (1250-1325) *Keşfü’l-Murâd fi Şerhi Tecridi’l-İ’tikad* adlı eserlerini okumuştur.<sup>8</sup>

1925’te ileri düzeyde eğitim görmek üzere Necef’e giden Tabatabai; 10 yıl sürecek fıkıh ve usûl-i fıkıh eğitimini Ayetullah Nâînî (1860-1936) ve Ayetullah Kompani olarak tanınan Muhammed Hüseyin Garavi İsfehani’nin (1878-1942) ders halkalarında tamamlamıştır.<sup>9</sup> Tabatabai Necef’teki yıllarını sadece fıkıhla sınırlandırmamış felsefe alanında dönemin tanınmış âlimlerinden olan Bâdkûbî’nin derslerine katılarak Sebzevârî’nin (1608-1679) *Manzûme* adlı eserini, Molla Sadra’nın

<sup>7</sup> "Tarik-i Hikmet-i Sadrayi: Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai", y.y., **Kitab-e Mah-e Felsefe**, 18. Sayı, Mart-1387, s.16.

<sup>8</sup> Allame Muhammed Hüseyin Tabatabai, **Tevhid Risaleleri**, çev. Kenan Çamurcu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 18.

<sup>9</sup> Allame Muhammed Hüseyin Tabatabai, **İslam’da Şia**, İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1998, s. 15.

*Esfar ve Meaşir*'ini, İbn Sînâ'nın (980-1037) *Kitâbü 'ş-Şifâ*'sı gibi önemli felsefi yapıtları okumuştur.<sup>10</sup> Hocası Bâdkûbi'nin yönlendirmesi ile Muhammed Bâkır Hânsârî'den (1811-1895) matematik, geometri dersleri almış bu alanlarda da kendini yetiştirmiştir.

1935 yılında geçim sıkıntısı sebebi ile Tebriz'e dönen Tabatabai; 11 yılını çiftçilik ile geçirmiş, ilimden uzak kaldığı bu yılları kendisi için işkence olarak ifade etmiştir. 1946 yılında ilimden ve ilim camiasından uzak kaldığı Tebriz'deki düzenini devam eden ekonomik kaygılara rağmen bozarak Kum'a yerleşmiş ve böylelikle özlem duyduğu felsefi-düşünsel faaliyet dolu hayatını yeniden inşa etmiştir.<sup>11</sup> Tabatabai tefsir derslerinin cevaplanmayan şüpheler ve sorular nedeniyle eski değerini kaybettiği bir dönemde Kur'an'ın ve tefsirinin eski değerinin kazanmasının çözümünü düzenleyeceği felsefe derslerinde görmüştür.<sup>12</sup>

*Hatırat* adlı kitabında Ayetullah Muntazeri (1922-2009); kendisinin Sebzevârî'nin *Şerhu'l-manzûme* adlı eserinden dersler vermekte olduğu sırada Tabatabai'nin Esfar oturumları<sup>13</sup> düzenlediğini, bu oturumlara 250-300 kişinin katıldığını, hatta şehrin ileri gelenlerinin de bu kalabalığın içerisinde olduğunu aktarmaktadır.<sup>14</sup> Ancak Tabatabai'nin Esfar dersleri vermesi ve öğrenciler tarafından derslerine olan bu yoğun ilgi Meşhed şehrinde bulunan, felsefe karşıtı söylem ve duruşu ile tanınan Mîrzâ Mehdî İsfehânî (1885-1945) ve takipçileri Tefkîk Ekolü mensuplarını<sup>15</sup> rahatsız etmiştir. Güçlü bir nüfuza sahip olmaları nedeniyle döneminin en büyük fıkıh otoritelerinden olan ve Kum İlim Havzaları Müdürü Ayetullah Burucerdî'ye (1875-1961) şikâyetleri ve baskıları sonuç vermiş; Burucerdî, Tabatabai'den dersleri sonlandırmasını talep etmiştir. Tabatabai, Burucerdî'nin bu talebini şu ifadelerle cevaplamıştır: "Benim Tebriz'den Kum'a gelişim yalnız ve yalnız talebelerin

<sup>10</sup> Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 18.

<sup>11</sup> Tabatabai, **Tevhid Risaleleri**, s. 19.

<sup>12</sup> "Yadname Allame Tabatabai", haz. Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-ye İran, Bustan'ı Kitab, Kum, 1381 ş., s.220.

<sup>13</sup> Sadreddin-i Şîrâzî'nin el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-'akliyyeti'l-erba'a adlı eserinden okumalar gerçekleştirilmektedir.

<sup>14</sup> Huseynali Muntazeri, **Hatırat**, Defter-i Hazret-i Ayetullahu'l Uzma Muntazari, 1379, s.60-61.

<sup>15</sup> Reza Akbari, Tahir Uluç, "**Günümüz İran'ında Felsefi Hayata Genel Bir Bakış**", c. 8, sayı: 15, s.73.

inançlarını hak-gerçek ile tashih etmek ve diğer batıl inançlarla mücadele etmek amacıyla. Felsefe derslerinin gizli ve özel düzenlendiği zamanlar talebeler ile halkın büyük çoğunluğu inanç sahibiydi ve açık düzenlenen Esfar derslerine ihtiyaç duymamaktaydı. Ancak şu an her talebe Kum'un kapısından valizler dolu şüpheler ve sorular ile giriş yapmaktadır. Bugün talebenin ihtiyacına yönelmeli, onları Materyalistlerle ve diğerleriyle olan tartışmalara doğru bir şekilde hazırlamalıyız.”<sup>16</sup>

Tabatabai'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere kendisinden istenen dersleri tamamen bitirmek yerine gizlice düzenlemesidir. Tabatabai'nin derslerine katılan öğrencilerin kaydının tutulmak suretiyle aylık burslarının kesileceğini duyan Muntazeri; Burucerdî ile konuyu birebir görüşmüş ve ders içeriklerinin değiştirilerek konunun çözümlenmesini önermiştir. Tabatabai'nin *Esfar* yerine *Kitâbü'ş-Şifâ* ya da başka bir felsefî eser okutmasını önereceğini aktardığında Burucerdî, Tabatabai'nin bunu kabul etmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>17</sup> Tabatabai'nin dersleri konusundaki net tavrı ve kesintisiz bir şekilde metin değiştirerek felsefe derslerine açık oturumlarla devam etmesi ne kadar güçlü bir felsefe savunucusu olduğunun göstergesidir.

1951 yılında materyalizmin gençler arasında daha da yaygınlaşması ve İslam'ı tahkir eden yayınların ortaya çıkması sebebi ile Tabatabai ve bazı öğrencileri maddeci felsefe akımları ve özelde materyalizm eleştirisi yapmak üzere düzenli olarak toplanmışlardır. Tabatabai bu toplantılara katılan öğrencileri; Murtaza Mutahhari, Huseynali Muntazeri, Cafer Cafer Sübhanî (1929), Dr. Muhammed Hüseyin Beheştî (1928-1981), Musa Sadr(1928) ve İbrahim Emini(1925-2020) ile beraber Muhammed Ali Furugî'nin (1877-1942) *Seyr-i Hikmet Der Urûpâ (Felsefenin Batıdaki Yolculuğu)* adlı eseri ekseninde okumalar gerçekleştirmiştir.<sup>18</sup> Tabatabai bu toplantılar için haftalık olarak makaleler hazırlıyor, dersler sırasında öğrencileri ile beraber incelemelerde bulunuyor, eleştiriyor ve görüş bildiriyorlardı. Bu dersler sırasında sade bir dille kaleme aldığı 14 Farsça makale ders dışına yayılmış olup öğrenciler ve okurlar tarafından yoğun ilgi görmüştür. Bir kitap olarak düzenlenmesi ve erişimin

---

<sup>16</sup> “Yadname Allame Tabatabai”, s.220.

<sup>17</sup> Muntazeri, *Hatırat*, s.60-61.

<sup>18</sup> Cafer Subhani, “Üstad Tabatabai'nin Felsefi Yönü”, *Kitab-e Mah-e Felsefe*, 18. sayı, 1387 Mart, s. 22,- Hamid Algar, “Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabâtabâî: Philosopher, Exegete, and Agnostic”, *Journal of Islamic Studies*, 17:3, 2006, s. 338.

kolaylaştırılması talebi üzerine Mutahhari; kendi açıklamalarını ekleyerek bu sorumluluğu üstlenmiş, *Uşûl-i Felsefe ve Reviş-i Ri'âlısm* adı ile okuyucuya sunmuştur.<sup>19</sup>

Tabatabai'nin hayatında dikkatleri çeken bir başka detay ise oryantalist ve düşünce adamı olan Henry Corbin ile görüşmeleridir. Tabatabai ile Corbin, Corbin'in Tahran'da olduğu aylarda ileri yaşına rağmen düzenli olarak Tahran'a gitmekte ve Tabatabai'nin Tahran'da bulunan oğlunun evinde toplantılar gerçekleştirmekteydi. Haftalık düzenlenen bu toplantıların ana konusu İslam felsefesi, Hristiyan felsefesi, tasavvuf ve Batı felsefesiydi.

Tabatabai, ilmi ve felsefi faaliyet dolu bereketli hayatının ardından 16 Kasım 1981 tarihinde Kum şehrinde vefat etmiştir. Vefatının ardından bu büyük düşünürün adına Tahran'da üniversite kurulmuş; felsefesi ve eserleri üzerine çok sayıda tez ve makale çalışması yapılmıştır.

## 1.2. Felsefi Yönü

Hikmet-i Mütealiye'nin güçlü bir temsilcisi olan Tabatabai; akıl yürütme ve delil getirmeye büyük önem vermekte ve bu anlamda İbn Sînâ'nın Molla Sadra'dan daha iyi olduğunu düşünmektedir. Molla Sadra'nın varlığın asaleti, varlıkta mertebe, cevheri hareket gibi düşünceleri felsefi düşünceye kazandırmasının önemini vurgulamaktadır. Tabatabai'ye göre Molla Sadra'nın felsefeye olan en büyük hizmeti akıl, nakil ve dini tecrübe arasında uyumsuzluğun olmadığını göstermiş olmasıdır.<sup>20</sup>

Tabatabai, Antik Yunan Felsefesi, İşrak ve Meşşâî felsefede derinleşmekle kalmamış kadim İran ve Hint felsefesinde de hâkimiyet kazanmıştır. Tabatabai, bu yetkinliğini felsefe konularını düzenlemek ve İslam düşüncesinin felsefeye katkılarını göstermek için kullanmıştır. Felsefenin esas meselelerini sayarak toplam yedi yüz felsefe konusu tespit etmiştir. Bu yedi yüz felsefe konusu içerisinde Yunan

---

<sup>19</sup> Allame Muhammed Hüseyin Tabatabai, Murtaza Mutahhari, **Felsefenin Temelleri ve Realizm Metodu**, İslami kültür ve İlişkiler Merkezi, 1996, s. 14-159.

<sup>20</sup> Ayetullah Hüseyin Hüseyini Tahrani, **Mihr Taban**, Allame Tabatabai Yayınları, Meşhed, 1423k. s. 27.

felsefesinden İslam felsefesine aktarılan kısmı iki yüz konuyu aşmayacak orandadır. Geri kalan problem ve konular İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmıştır. Tabatabai'nin öğrencisi olan Cafer Subhani felsefenin konularını İslam ve İslam öncesi olarak iki döneme ayırabilmenin hocası Allame Tabatabai'nin bilgi birikiminin ve yetkinliğinin neticesi olduğunu aktarmaktadır. Tabatabai felsefe konularının sayımı meselesine “Molla Sadra'nın Doğumunun 400. Yıldönümü Anısı” adlı makalesinde değinmiştir.

Tabatabai felsefe kitaplarının; temel meseleleri ileri derslerde konu alınması ya da kitabın sonuna bırakılması gereken ve belli bir birikim gerektiren önemli meseleleri kitabın başında konu alması sebebiyle doğru bir düzene sahip olmadıklarını tespit etmiştir. Felsefe öğrenimini kolaylaştırmak amacıyla felsefe konularını geometri sıralamasıyla tekrardan sıralamış temel meseleleri başa alarak yeniden düzenlemiştir. Kendisine ait bu sistematığı *Bidâyetü'l Hikme* ve *Nihâyetü'l Hikme* adlı eserlerinde uygulamıştır.

Tabatabai'nin felsefi faaliyetlerinden bir diğeri teorik felsefe ve pratik felsefenin sınırlarını netleştirmek istemesi ve buna dair verdiği emektir. Gerçek ve dış dünyaya ait olan bilgi türünü; edebiyat, fıkıh, usul gibi insan ürünü olan bilgi türünden ayırıştırarak bu ikincil bilgide ortaya çıkan yanlışları en aza indirmeyi amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda kaleme aldığı *Hakayık ve İtibariyat* adlı risalesinin bir kısmı *Uşûl-i Felsefe ve Reviş-i Ri'âlısm* adlı kitabında yayınlanmıştır. *Nihâyetü'l Hikme* adlı eserinin 10. bölümünde yine aynı konuya yer vermiştir.<sup>21</sup>

Tabatabai, Molla Sadra'nın cevheri hareket teorisinin iyi bir savunucusu ve geliştiricisidir. Molla Sadra hareket konusunda Albert Einstein'dan yıllar önce cismin 4 boyutlu olduğunu ve 4. boyutunun zaman olduğu fikrini savunmuş ancak bu konuda çok fazla açıklama yapmamıştır. Tam bu noktada Tabatabai gerekli önemi gösterecek şekilde konuyu ele almış ve zaman boyutunu madde için zorunlu olarak ifade etmiştir. Cafer Subhani, Tabatabai'nin bu şekilde gündeme getirdiği ve hatta daha önce bahsi geçmeyen 70 felsefe konusunun Tabatabai tarafından ele alındığını aktarmaktadır.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Subhani, “Üstad Tabatabai'nin Felsefi Yönü”, 18. sayı, 1387 Mart, s. 20-21.

<sup>22</sup> Subhani, a.g.e., 18. sayı, 1387 Mart, s. 21.

İbn Sînâ Burhan-ı Sıddîkîn adlı Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan delilinde devr (kısır döngü) ve teselsülün batıl olduğu ilkelerini kullanırken<sup>23</sup> Sadru'l Müteellihin bu ilkeyi kendi burhanından çıkarır. Sadra'nın Burhan-ı Sıddîkîn'ini varlığın asıl mahiyetin itibari oluşu, varlıkta teşvik olması, varlığın basit olması<sup>24</sup> öncülleri üzerine kurmaktadır. Tabatabai ise Vâcibü'l-Vücûd'un ispatı için tüm bu öncüller ve ilkeler yerine sadece dışsal gerçek varlığın yeterli olduğunu savunmaktadır.<sup>25</sup>

### 1.3. Eserleri

Tabatabai, 1970 yılında *Bidâyetü'l-Hikme*'yi, 1975 yılında *Nihâyetü'l-Hikme*'yi yazmıştır. Arapça dilinde yazdığı bu iki eser 12 felsefi konudan oluşmaktadır ve konuları kendisinden önceki felsefi eserlerden farklı olarak kendi sistematığına göre ele almıştır. *Bidâyetü'l-Hikme* adlı eserinde felsefe konularına bir giriş ve tıpkı adı gibi başlangıç yaparken *Nihâyetü'l-Hikme*'de konuları derinlemesine işlemekte, konular arasındaki bağlantıyı daha güçlü bir şekilde kurmaktadır.<sup>26</sup> Tabatabai'nin felsefe öğrenimini sistematikleştirmek ve kolaylaştırmak için yazdığı bu eser Kum medreseleri tarafından çok hızlı bir şekilde kabul görmüştür. Bu kabulün sonucu olarak medrese müfredatında felsefe başlangıç eseri olarak okutulan Molla Hâdî-i Sebzevârî'nin (1797-1872) *Şerhu'l-manzûme* adlı eserinin yerini almıştır.<sup>27</sup> Yine bu eserler günümüzde öğretim faaliyetlerinde metin merkezli yöntemi tercih eden İran üniversitelerinin felsefe bölümlerinde lisans düzeyi müfredatında yer almaktadır.<sup>28</sup>

Tabatabai'nin materyalizmle olan mücadelesinde yazılış amacını ve sürecini konu aldığımız *Uşûl-i Felsefe ve Reviş-i Ri'âlism* adlı eseri Farsça dilinde olup diğer eserlerinden farklı olarak güncel felsefi problemlerin klasik felsefedeki problemlerle birlikte sunulması bakımından bir ilk niteliğindedir.<sup>29</sup> Tabatabai bu çalışması ile Batı

<sup>23</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, Kum, Neşri el-Belaga, 1375, s. 97-98.

<sup>24</sup> Muhammed Taki Misbah Yazdi, **Ta'likât Nihâyetü'l-hikme**, Kum, Müessesesi'yi Der Rah'i Hak, 1405, s. 413.

<sup>25</sup> Subhani, **a.g.e.**, 18. sayı, 1387 Mart, s. 21- Allame Tabatabai, **Uşûl-i Felsefe ve Reviş-i Ri'âlism**, Tahran, İntişarat-i Sadra, c. 5, s. 76-86.

<sup>26</sup> Yasin Apaydın, **Tabatabai'de Varlık Felsefesi**, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 39-40.

<sup>27</sup> Akbari, Uluç, **a.g.e.**, s. 64-65.

<sup>28</sup> Akbari, Uluç, **a.g.e.**, s. 61.

<sup>29</sup> Apaydın, **a.g.e.**, s. 40.

Felsefesi ve İslam Felsefesini birbirine yakınlaştırmakta; oldukça farklı görünmelerine rağmen okuyucuya bu iki sistemin ortak konular içerdiğini, farklılığın başlıklardan kaynaklı olduğunu ve içerikte birbirlerine benzediği gerçeğini göstermektedir.<sup>30</sup>

Tabatabai'nin diğer felsefi eserleri şunlardır: *Ta'likâtün alâ'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, *Risâletün fi'l-Burhân*, *Risâletün fi'l-Mugâlata*, *Risâletün fi'l-Kuvve ve'l-Fiil*, *Risâletün fi'l-İ'tibâriyyât*.

Felsefe eserlerine ek olarak Tabatabai'nin tefsir, hadis, usul alanlarında da eserleri bulunmaktadır.

Tabatabai'nin en önemli eserlerinden biri olan *el-Mizân fi Tefsîri'l-Ku'rân*'ın 1, 2, 3, 5, 7, 9, 11, 12 ve 15. Ciltleri Vahdettin İnce tarafından; 4, 6, 8, 10 ve 14. Cildi Salih Uçan tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Eserin 13. Cildi İnce ve Uçan tarafından ortak olarak çevrilmiş olup Kevser Yayınları tarafından yayınlanmıştır.

Tabatabai'nin diğer tüm eserleri şu şekildedir: *er-Resâilü't-Tevhîdiyye*, *Hâşiyetün alâ Kifâyeti'l-Usûl*, *Heft Risâle*, *Ta'likatün alâ Bihâri'l-Envâr*, *Şîa fi'l-İslâm*, *el-Mer'etu fi'l-İslam*, *Risâletün fi'l-İ'câz*, *Kur'an der İslam*, *el-Vahy ve's-Şuûrû'l-Hafîyy*.<sup>31</sup>

## 2. MURTAZA MUTAHHARİ

### 2.1. Hayatı

Çağdaş İran düşüncesinde Tabatabai'den sonra etkin bir diğer düşünce adamı hiç şüphesiz Murtaza Mutahhari'dir. Mutahhari 1920 yılında Meşhed'e bağlı bir yerleşim yeri olan Feriman'da dünyaya geldi. Babası halk tarafından tanınan dindar ve âlim bir kişiydi. Eğitimine Feriman'da başlayan Mutahhari, 13 yaşında dini içerikli derslere olan ilgisi sebebiyle Meşhed'e giderek medrese eğitimine başladı. Babası ve

---

<sup>30</sup> Subhani, a.g.e., s. 22.

<sup>31</sup> Apaydın, a.g.e., s. 41-43.

dayısı dışında akrabaları, potansiyelinin medrese eğitiminden daha yüksek olduğunu düşünmeleri sebebiyle medreseye gitmesini desteklememekteydi.<sup>32</sup>

Mutahhari; eğitiminin ilk yıllarında gördüğü Arapça, fıkıh, usul, mantık gibi dersleri sadece büyük filozofların düşüncelerini anlamaya yardımcı olmaları niyetiyle öğrenmekteydi. Öğrenim gördüğü medresede felsefe dersleri veren Mirza Mehdi Şehidi Razavi'nin derslerine katılmayı arzulamış, ancak aynı yıllarda Mirza Mehdi'nin vefat etmesi sebebiyle bu isteğini gerçekleştirememiştir.<sup>33</sup> 4 yıl süren başlangıç eğitiminin ardından 1937 yılında Kum'a giderek 15 yıl sürecek olan öğrenim faaliyetine dönemin tanınmış âlimleriyle başladı. Ayetullah Burucerdî'nin harici fıkıh eğitimlerine 8 yıl aralıksız katılarak içtihad derecesine kadar ulaştı. 12 yıl İmam Humeynî'nin (1902-1989) Esfar ve Şerh-i Manzûme temelli felsefe ve irfan derslerine katıldı.<sup>34</sup> İmam Humeynî'nin teorikle kısıtlı olmayan seyri sülûk içerikli dersleri Mutahhari'yi derinden etkilemiş, kendisini Humeyni'ye ilmi olarak borçlu hissetmiştir.

Mutahhari üzerinde etkili olan bir diğer hocası Allame Tabatabai'dir. Mutahhari, Tabatabai'nin Kur'an tefsiri ve İbn Sînâ felsefesi derslerine 3 yıl katılabilmiş ancak dostlukları Mutahhari'nin vefatına kadar devam etmiştir.<sup>35</sup> Mutahhari'nin derslerine katıldığı diğer önemli hocaları arasında Hüccet Kühkemerî (1893-1953), Muhammed ed-Dâmâd, Mehdî el-Âştîyânî (1888-1952), Mirzâ Ali eş-Şîrâzî (1877-1955), Ahmed el-Hânsârî, Rızâ el-Gülpâyigânî (1899-1993) ve Seyyid Sadreddin es-Sadr (1882-1953) gibi âlimler de bulunmaktadır.<sup>36</sup>

Mutahhari, 1952 yılında ekonomik problemler sebebiyle Tahran'a taşındı. Mervi Medresesinde ders verdi. 1954'te Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin öğretim görevlisi sınav ve mülakatına katılıp, en yüksek dereceyi alarak akademik kadroya dâhil oldu. *Uşûl-i Felsefe ve Reviş-i Ri'âlisim* adlı eseri ile Mutahhari doçent

<sup>32</sup> Seyri der Zindegani Ustad Mutahhari, haz. Ekber Haşimi Refsancani, İntişarat-ı Sadra, 1387, s. 33-34.

<sup>33</sup> Murtaza Mutahhari, *İlel-i Girâyış be Mâddîgerî*, İntişarat-ı Sadra, 1392, s. 9.

<sup>34</sup> İlyas Üzümlü, "Murtaza Mutahhari", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2020, c. 31, s. 372-374.

<sup>35</sup> Mutahhari, *İlel-i Girâyış be Mâddîgerî*, s. 10-11.

<sup>36</sup> İlyas Üzümlü, a.g.e., c. 31, s. 372-374.

unvanını kazandı.<sup>37</sup> 22 yıl üniversitedeki görevine devam etmiş olup bu süre zarfında 22 doktora, 20 yüksek lisans tezine danışmanlık yaptı. Danışmanlık yaptığı öğrencilerden önemli birkaçı şu şekildedir: Muhammed Cevad Bahuner (1933-1981), Seyyid Muhammed Hüseyin Beheştî, Gulam Hüseyin İbrahimi Dinani.<sup>38</sup>

Mutahhari'nin bu 22 yılı sadece akademik çalışmalarıyla sınırlı değildi. Tahran'da toplumun farklı kesimlerinden 100'ü aşkın katılımcıyla her ay açık oturumlar düzenledi. Bu oturumlarda yaptığı konuşmalar daha sonra *Goftar Mah* adıyla 3 cilt olarak yayınlandı.

Mutahhari, 15 Hordad eylemlerinde rejim ve mevcut Şah aleyhinde yaptığı konuşma sebebi ile tutuklandı, 43 gün süren tutukluluğu halkın ve âlimlerin baskısı ile sonlandırıldı. Elbette siyasi mücadelesi bununla da sınırlı kalmadı, rejim ile olan mücadelesine durmaksızın devam etti. Humeyni'nin sürgün yıllarında konuşmalarıyla, yazılarıyla İran'daki siyasi faaliyetlerini devam ettirerek Humeyni'nin İran'a dönmesinde de kilit rol oynadı. Tüm bu faaliyetleriyle Şah rejiminin devrilmesinde ve İslam İnkılabının kurulmasında öncü isimlerden biri haline geldi. Ancak inkılabın gerçekleştiği yıl olan 1979'da Furkan adlı terör örgütü tarafından suikasta uğrayarak vefat etti.

## 2.2. Felsefi Yönü

Mutahhari eğitim gördüğü yıllarda İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ve *eş-Şifâ*' adlı eserlerini, Sühreverdi'nin (549-587) *Hikmetü'l-işrâk*'ını ve Molla Sadra'nın *Esfar* adlı eserini ayrıntılı bir şekilde okumuş, eğitim verdiği yıllarda bu kitapları okutmuş ve şerh etmiştir. Mutahhari'nin her üç filozof ve eserleri hakkında yapmış olduğu çalışmalar okumak ve anlamakla sınırlı kalmamış, üç okuldan birine tam anlamıyla bağlı kalmamış ve yer yer Meşşâiyye, İşrâkiyye, Hikmet-i Mûteâliye okullarını eleştirerek kendi düşünce sistemini ortaya koymuştur. Eserleri ve düşüncelerinden anlaşılacak şudur ki; akılla alakalı olan problemlerde Meşşâî okuluna yakınlık

<sup>37</sup> Ali Tacdini, **Ber Feraz Endişe**, Pajuheskedede Ferheng ve Maarif, Tahran, 1382, s. 73-81.

<sup>38</sup> Tacdini, **a.g.e.**, s. 83-85.

gösterirken, din ve felsefe ilişkisi, dinin akılla açıklanması ve savunulması gibi konularda Aşkın hikmet okuluna yakınlık duymaktadır.<sup>39</sup>

Mutahhari güçlü bir felsefe savunucusudur. İslam Felsefesinin Yunan Felsefesinin bir kopyası ve devamı olduğu iddialarına, İslam'dan sonra Müslüman filozofların daha önce felsefede bulunmayan birçok önemli felsefe konusunu felsefeye kazandırdığını bu konuları tek tek sayarak cevap vermektedir.<sup>40</sup> Tahran'da ikamet ettiği dönemde Sanat Düşüncesi adlı bir dergide düzenli olarak Aristoteles mantığını eleştiren ve hatta reddeden makaleler yayınlanmaktaydı. Mutahhari, Aristoteles'i ve mantığını savunmanın Metafiziği savunmak olduğunu beyan ederek bu eleştirileri "namertçe saldırılar" olarak nitelemiştir. Metafizik sistemi kökten yıkmak için öncelikle metafiziğin üzerine kurulu olduğu mantığı reddetmek gerekmekteydi ve tam olarak bu sebeple mantığı savunmak metafiziği savunmak demektir ve Mutahhari bu savunuculuk görevini üstlendi.<sup>41</sup> Gönül bağıyla bağlı olduğu Aşkın Hikmet okuluna yönelik, "Aşkın Hikmet'in bir felsefi okul olmaktan ziyade felsefi söylem olduğu" iddiasına karşı çıkmaktadır. Mutahhari, Aşkın Hikmet'in Farabi'den Molla Sadra'ya kadar olan felsefenin gelişmiş ve tamamlanmış hali olduğunu savunmaktadır.<sup>42</sup>

Mutahhari, sade ve açıklayıcı bir beyana sahip olup eserlerinin farklı kesimlerden okuyucu tarafından anlaşılması için özellikle çaba sarf etmiştir. Eserlerinde ele aldığı problemin tanımına, tanımın genişletilmesine dolayısıyla anlama ayrıca özen göstermiştir. Bir konuyu ele alırken öncelikle o konunun diğer konulardan ayrıştırılmasının üzerinde durarak olası konu karışıklıkların önüne geçmiştir. Mutahhari'nin en önemli felsefi özelliği tıpkı bir filozofta da olması gereken özellik gibi eleştirel bakış açısıdır.

---

<sup>39</sup> Hasan Muallimi, v.d., **Tarih Felsefeye İslami**, El Mustafa Uluslararası Tercüme ve Yayın Merkezi, Kum, 1337, s. 372.

<sup>40</sup> Murtaza Mutahhari, **Makalat-e Felsefi**, İntişarat-ı Sadra, Kum, 1381, c. 3, s. 29-30.

<sup>41</sup> Amir Reza Satude, Hamidreza Seyyid Naseri, **Parei ez Hurşid**, Zikir Yayınları, Tahran, 1377, s. 397.

<sup>42</sup> Amir Reza Satude, Hamidreza Seyyid Naseri, **a.g.e.**, s. 460-463.

### 2.3. Eserleri

Mutahhari; felsefe, akait, tarih, ahlak, tasavvuf ve toplum gibi birçok alanda 70'in üzerinde eser vermiştir. Bazı eserleri hayattayken kendisi tarafından yayınlattılmış olup bazı eserleri ise vefatından sonra yayınlanmıştır. Günümüzde tüm eserleri, "Mecmua Asar Murtaza Mutahhari" adıyla 28 ciltte toplanmış olup, dijital olarak erişime açıktır. Mutahhari'nin eserleri birçok dile tercüme edilmiş olup bu eserlere Türkçe dilinde de erişmek mümkündür. Mutahhari'nin felsefi eserleri şu şekildedir:

1. Şerh-i Manzûme: Mutahhari; Tahran Üniversitesinde 8 yıl felsefe öğrencilerine Molla Hâdî Sebzvârî'nin Şerhu'l-manzûme adlı eserinden dersler vermiş olup, bu dersleri daha sonra kitap haline getirmiştir. Medresede ve hariç derslerde felsefeye giriş dersleri olarak okutulan Manzûme Şerhi, Mutahhari'nin kitabında da aynı amacı korumakta olup giriş seviyesinde felsefe konuları içermektedir. Orijinal eserden farklı olarak Mutahhari, konuları aynı sıralamaya yerine, önem ve öncelik sırasına göre ele alarak, üniversite lisans derecesine uygun olarak okuyucuya sunmaktadır.
2. Dershaye Esfar (Esfar Dersleri): Toplam 6 cilt olan bu kitap serisi Mutahhari'nin, Kum ilim havzalarında verdiği Molla Sadra'nın Esfar adlı eserinin derslerinden oluşmaktadır. Mutahhari bu eserlerinde hareket konusunu; konunun girişi niteliğinde anlatımı, asıl metnin incelenmesi ve konu ile alakalı soru ve cevaplar sıralamasıyla ele almaktadır.
3. Nakd-i ber Marksizm (Marksizm'e Eleştiri): Mutahhari'nin en büyük felsefi mücadelesinin Marksizm ve materyalizm ile mücadele olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Yine bu mücadelenin bir ürünü olan Marksizm'e Eleştiri adlı eseri iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Vladimir Ilyic Lenin'nin 'Karl Marx ve Marksizm Üzerine' adlı eserinden alıntılarla Marksizm'i okuyucuya tanıtmaktadır. İkinci bölümünde ise İslam Düşüncesi ve Marksizm düşüncesini karşılıklı olarak incelemekte ve Marksizm düşüncesini eleştirmektedir.

4. Makalat-i Felsefî (Felsefî Makaleler)
5. Mesele-i Şenaht (Tanıma Meselesi)
6. Uşûl-i Felsefe ve Reviş-i Ri'âlism (Felsefenin İlkeleri ve Realizm Metodu): Toplam 10 makale, 5 ciltten oluşmaktadır.
7. Külliyyat-ı Ulumî İslâmî (İslâmî ilimler Külliyyatı): Toplam 3 ciltten oluşan İslâmî ilimler Külliyyatı'nın 1. Cildi; mantık ve felsefe, 2. Cildi; kelam, irfan, pratik hikmet, 3. Cildi ise fıkıh usulü ve fıkıh hakkındadır. Mutahhari'nin, Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde ders verdiği yıllarda kaleme aldığı külliyyattır. İslami İlimleri tanımayan öğrencilere bu ilimleri tanıtmak maksadıyla yazmış olup amacına uygun şekilde sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır.
8. Seyri Felsefe der İslâm (İslâm'da Felsefenin Seyri)
9. Şerh-i Mebsut Manzûme Mutahhari bu eserde Manzûme Şerhi'nden farklı olarak Tahran Üniversitesi batı felsefesi bölümü hocaları ve felsefe bölümü öğrencilerinin Molla Hâdî Sebzvârî'nin *Şerhu'l-manzûme*'si hakkındaki sorularına verdiği cevaplar ve cevaplar ışığında asıl konunun açıklanmasını işlemiştir. Adından da anlaşılacağı üzere açıklamalı şerh olan bu eser toplam iki ciltten oluşmaktadır.
10. Dershaye İlahiyat-ı Şifa (Şifa İlahiyatı Dersleri)
11. Adl-i İlâhî (Adl-i İlâhî) 12. İlel-i Girayiş be Maddigerî (Materyalizme Eğilim Nedenleri)
12. Huda der Zindigi-i İnsan (İnsan Hayatında Allah)

### **3. GULAM HÜSEYİN İBRAHİMİ DİNANİ**

#### **3.1. Hayatı**

Gulam Hüseyin İbrahimi Dinani 1934 yılında İsfahan'ın Dinan köyünde orta halli ve dindar bir ailede dünyaya gelmiş ilköğretim eğitimini bu köyde tamamlamıştır. Babasının bölgedeki âlim şahsiyetlerle olan dostluğu İbrahimi Dinani üzerinde etki

bırakmış, ilkokulu tamamlamasının ardından kendi isteği ile İsfahan'da bulunan Nimaverd Medresesinde dini eğitim almaya karar vermiştir.<sup>43</sup> Klasik medrese eğitimi çerçevesinde sarf, nahiv, beyan, fıkıh ve usul dersleri görmüş, Muğni ve Mutavvel adlı eserleri; Arap Edebiyatı Üstadları Şeyh Muhammed Ali Habib Abadi ve Hac Şeyh Abbas Ali Abadi eşliğinde okumuştur. Bu eserlerle beraber Arap Edebiyatına ayrıca bir iştihak duymuş, ilk zamanlar hayal kırıklığı ve pişmanlık duyduğu medrese eğitimi kararının doğruluğundan emin olmuştur.<sup>44</sup>

1954-55 yıllarında ilimde derinleştirmek ve eğitimini ilerletmek maksadıyla ilim ve havza merkezi olarak görülen Kum'a gitti.<sup>45</sup> Kumdaki ilk yıllarında Lūma Şerhinin ikinci cildini ve Resail'i okudu. Harici derslere katılmaya devam ederken fıkıh ve usul ile aradığı içsel tatmine ulaşamadığını ve kendisini Kum'a getiren arayışın bu derslerin ekseninde olmadığını fark etti. Bu farkındalık ile beraber Tabatabai'nin tefsir ve Esfar derslerine katılmaya başladı ve aradığının Tabatabai'de ve Felsefe'de olduğunu anlayınca tüm ilgisini felsefeye yönlendirdi.<sup>46</sup> Tabatabai'nin Esfar dersinin ardından yönetmeliğin zoruyla metin değiştirerek Şifa dersi adıyla devam eden felsefe derslerine devam etti. Tabatabai'nin herkese açık dersleri dışında haftada iki kez kendi seçmiş olduğu öğrencileri ile düzenlediği özel derslerine, öğrencilerden birinin kendisini Tabatabai'ye tanıtması ile beraber katılmaya başladı.<sup>47</sup> Tabatabai'nin akşam dersleri Mutahhari'nin bulunduğu dönemde Marksizm üzerine gerçekleşirken, Marksizme yönelişin azalmasıyla ders içeriği felsefenin asıl problemleri üzerine şekillendi. Dinani ile beraber akşam derslere katılan öğrenciler arasında Hasanzade Amuli ve Cevadi Amuli'de bulunmaktaydı. Dinani, Kum'da bulunduğu yıllarda hocası Tabatabai'nin Henry Corbin ile olan özel oturumlarına hocası ile beraber Tahran'a giderek katılmaktaydı. Fransızca dilinde ve tercüman eşliğinde gerçekleştirilen bu toplantılara Seyyid Hüseyin Nasr'la beraber birkaç

---

<sup>43</sup> Dinani, **Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri**, s. 370.

<sup>44</sup> Dinani, **a.g.e.**, s.374.

<sup>45</sup> Dinani, **a.g.e.**, s.374.

<sup>46</sup> Dinani, **a.g.e.**, s.375.

<sup>47</sup> Dinani, **a.g.e.**, s.375-376.

önemli isim daha katılmaktaydı.<sup>48</sup> Zaman zaman Mutahhari’de bu toplantılara katılım göstermekteydi.<sup>49</sup>

Dinani’nin Kum’da bulunduğu süreçte ders aldığı bazı hocaları şu şekildedir: Ayetullah Burucerci, Muhakkık Damad, Şeriatmedari, Gulpayigani ve İmam Humeyni.

Dinani, 27-28 yaşlarında Tahran’a yerleşti ve Tahran Üniversitesinde lisans eğitimi aldı. 1975 yılında mezun olup kültür bakanlığında çalışmaya başladı. Çalışmaya devam ettiği yıllarda yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamlayıp tez sürecindeyken Meşhed Firdevsi Üniversitesinde yardımcı doçentlik sınavına katıldı, kabul almasının ardından bu üniversitede Felsefe dersleri vermeye başladı.<sup>50</sup> Meşhed Firdevsi Üniversitesinde 10 yıl eğitim verdikten sonra Tahran Üniversitesi Felsefe Bölümüne geçiş yapmış, bu üniversitede ise 25 yıl eğitim vermiştir. 74 yaşında emekli olan Dinani, felsefi faaliyetlerine Büyük İslam Ansiklopedisi Merkezi Yüksek İlmi Heyeti üyesi ve İran Bilimler Akademisi daimî üyesi olarak devam etmektedir. 2023 yılı itibariyle 89 yaşında olan Dinani, her hafta İsmail Mensuri Laricani sunuculuğunda Marifet adlı televizyon programına katılmakta, Mevlâna, Molla Sadra ve Sühreverdî temalı felsefi sohbetler gerçekleştirmektedir.<sup>51</sup>

### 3.2. Felsefi Yönü

Dinani, ömrünün uzun yıllarını medreseye ve dini eğitime adanmış olup nihayet bilgi birikiminin meyvelerini toplayacağı aşamadayken üniversite sınavına hazırlanmaya karar vermiştir. Kariyer planlamasındaki bu değişimin ilk sebebi, medrese eğitimini ve hariç derslerini tamamlamış diğer kimseler gibi minbere çıkıp sohbet ve vaaz vererek gelir elde etmek istememesi olarak görülebilir. Ancak ikinci ve asıl nedeni; kendisini önce İsfahan’a ardından Kum’a götüren, uzun yıllar ilimle meşgul eden arayış ve ruhsal tatmine ulaşmaktır. Eserlerinde ve sohbetlerinde sürekli

---

<sup>48</sup> Dinani, **Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri**, s. 383.

<sup>49</sup> Dinani, **a.g.e.**, s.378.

<sup>50</sup> Dinani, **a.g.e.**, s.394-395.

<sup>51</sup> Dinani, **İslam Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni**, s. 9.

akıl ve aşktan kelam eden Dinani'nin hayatı ve eserleri incelendiğinde akılı da aşkı da felsefede bulduğu ve ömrünü felsefeye adanmış net bir şekilde görülecektir.

Dinani; lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimlerini 7 yıl gibi kısa bir sürede tamamlamıştır. Uluç; Dinani'nin üniversiteye başladığı geç yaşıyla birlikte eğitim süresinin kısalığını, düşünürün zihinsel kapasitesinin ve ilim sevgisinin göstergesi olduğunu düşünmektedir. Dinani, dönemin tanınmış âlimlerinin gözetiminde uzun yıllar klasik dini-felsefi eğitim görmüş, bununla birlikte Tahran Üniversitesi gibi köklü bir kurumda yükseköğrenimini tamamlamış iki eğitim sahasında da yetkinlik kazanmıştır. Bu yetkinlikle beraber klasik medrese eğitiminin eksiklerini üniversite eğitimi ile üniversite eğitiminin eksikliğini klasik medrese eğitimi ile tamamlama imkânı bulmuştur.<sup>52</sup>

Dinani; eserlerinde sade, açık ve akıcı bir dil ve üslup kullanmıştır. Düşünürün sahip olduğu bu üslup, konusu nedeniyle anlaşılması güç felsefi metinleri ve tasavvuf ehli kimselerin üstü kapalı metinlerini anlamayı kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte üslubunun inceliği ve güzelliği okura büyük bir zevk vermektedir.<sup>53</sup> Bu noktada düşünürün sadece eserlerinin değil konuşma dilinin de sade ve anlaşılır olduğunu, dinleyiciye dinleme keyfi yaşattığını belirtmek yerinde olacaktır. Dinani'nin daimi konuştuğu Marifet adlı televizyon programının uzun bir süredir devam etmesi ve ilgiyle izlenilmesi bunun bir göstergesidir.

### 3.3. Eserleri

Dinani'nin bazı eserleri Türkçe diline çevrilmiş olup tüm eserlerinin yer verildiği bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple düşünürün eserlerine kronolojik sıralamayla yer vermek uygun olacaktır.

1. Vücüd-e Rabıt ve Mustakil der Felsefe-yi İslami (İslam Felsefesinde Rabıt ve Müstakil Varlık: 1362/1983 yılında Müesse-yi Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-ye İran Yayınları arasında çıkmıştır. İslam Felsefesinde varlık,

---

<sup>52</sup> Dinani, **İslam Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni**, s. 11

<sup>53</sup> **A.e.**, s. 11.

huzuri bilgi, rabıt ve müstakil varlığın birbirinden farkı gibi varlık felsefesi konuları incelenmiştir.

2. Mantık ve Marifet der Nazar-ı Gazzali (Gazzali'de Mantık ve Bilgi): 1370/1991 yılında Emir kebir yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Dinani bu eserinde Gazzali'nin tüm eserlerini incelemek suretiyle düşüncelerini beyan etmiş, Eşaire mezhebine uymayan görüşlerini ele almış ve sözlerindeki çelişkileri merkez alarak düşünür hakkında yazılmış kitapları eleştirmiştir.
3. Macera-yi Fikr-i Felsefi der Cihan-i İşlam (İşlam Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni): 1376/1998 yılında Terh-i Nov Yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Toplam 3 ciltten oluşan bu kitap Tahir Uluç tarafından 2018 yılında Türkçeye çevrilmiş, Ketebe Yayınları tarafından yayınlanmıştır.
4. Defter-i Akl ve Ayet-i Aşk (Akıl Defteri ve Aşk Ayeti: Düşünürün 1384/2005 tarihinde yazmış olduğu bu eser yılın kitabı ödülüne layık görölmüştür. Talip Çetinkaya tarafından 2008 yılında Türkçe diline çevrilmiştir. Dinani bu eserde mahiyet olarak aşk ve akıl olguları ve bu iki olgunun uyumunu ele almış olup tarih boyunca süregelen felsefe ve irfan çatışmasını sonlandırmayı amaçlamaktadır.
5. Derahşeş-i İbn Rüşd der Hikmet-i Meşşâi (İbn Rüşd'ün Meşşâi Felsefesinde Parlaması) 1384/2005 yılında Terh'i Nov Yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Ancak eserin giriş kısmı 1389/2010 yılında yazar tarafından tekrar yazılmış ve yayınlanmıştır. İbn Rüşd batıda oldukça tanınmış ancak doğuda yeteri kadar tanınmamıştır. Dolayısıyla Dinani'nin bu eseri İbn Rüşd'ün düşünce sistemini okuyucuya sunması ve açıklaması sebebiyle oldukça değerlidir. 1385/2006 yılında yılın kitabı ödülüne layık görölmüştür.
6. Nasiruddin Tusi Filsuf-e Goftegu (Nasiruddin Tusi Diyalog Filozofu): 1385/2006 yılında Hermes Yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Dinani, Muhakkik Tusi'nin diyalektik metodunun hayatının bir parçası haline

geldiğini düşünmektedir. Nitekim eserini de filozofun bu niteliğini vurgulayarak adlandırmıştır. Eserin içeriği; Tusi'nin felsefe savunuculuğu ile akıl, hikmet, ameli hikmet, belagat, düşünsel gelişim ve dini tecrübe hakkındaki düşüncelerinden oluşmaktadır.

7. Filsufan-e Yahudi ve Yek Mes'ele-ye Bozorg (Yahudi Filozoflar ve Büyük Bir Problem): 1390/2011 yılında Hermes Yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Eser; akıl ve iman, din ve felsefenin uyumunu ele almakta olup okuyucu bu konu çerçevesinde Yahudiliğin ilk yıllarına kadar götürmektedir.
8. Celaluddin Devvani Filsuf-e Zuk'el Tale: 1390/2011 yılında Hermes Yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Dinani, her dönemin parlayan bir felsefi siması olduğunu düşünmektedir. Nasiruddin Tusi'den Molla Sadra'ya kadar olan zaman aralığında İslam dünyasında parlayan düşünce adamı ise Devvani'dir. Dinani, Devvani hakkındaki araştırmaların ve eserlerin yeterli olmadığını düşündüğünden bu görevi üstlenerek Devvani'nin düşünceleri hakkında ayrıntılı bir araştırma sunmayı hedeflemiştir.
9. Sohen-e İbn Sînâ ve Beyan-e Behmenyar (İbn Sînâ'nın Sözü ve Behmenyar'ın Açıklaması): 1391/2012 yılında Müesse-yi Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-ye İnan Yayınları arasında çıkmıştır. Dinani, bu eserinde İbn Sînâ'nın öğrencisi olan Behmenyâr b. Merzûbân'ın İbn Sînâ düşüncesine olan açıklamalarını bununla birlikte İbn Sînâ ile aynı olmayan düşüncelerini ele almaktadır.
10. Muemmma-ye Zaman ve Hudus-e Cehan (Zaman Muamması ve Dünyanın Oluşumu): 1393/2014 yılında Müesse-yi Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-ye İnan tarafından yayınlanmıştır. Dinani bu eserinde; zaman, hareket, bu iki olgunun birbiriyle ilişkisi, oluşumları, kelami mezheplerin bu olgular hakkındaki söylemlerini ayrıntılı olarak incelemeye tabi tutmaktadır.
11. Ez Mahsus ta Makul (Duyulabilirden Akledilebilire): 1394/2015 yılında Müesse-yi Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-ye İnan tarafından yayınlanmıştır.

Yazarın bilgi, akıl, akıl türleri, akledilebilirler, duyu gibi olguları incelediği bir bilim felsefesi eseridir.

12. Men ve Cuz Men (Ben ve Benim Dışındakiler): 1394/2015 yılında Müesse-yi Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-ye İran tarafından yayınlanmıştır. Düşünürün, insanın ben ve benlik bilinci ekseninde varlığına dair yaptığı sorgulamaları ve diğer varlıklarla olan ilişkisini ele aldığı ontoloji eseridir.
13. Porseş ez Hesti ya Hesti-ye Porseş (Varlıktan Soru veya Sorunun Varlığı): 1395/2016 yılında Müesse-yi Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-ye İran tarafından yayınlanmıştır. Kitabın içeriği varlık felsefesi ve bilgi felsefesi problemlerinden oluşmaktadır.
14. Feraz ve Furud-e Fikr-e Felsefi (Felsefi Düşüncenin Doruğu ve Dibi): 1395/2016 yılında Müesse-yi Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-ye İran tarafından yayınlanmıştır. Düşünür eserinde; zat, sıfat, cevher, araz, mahiyet, varlık, yalın, mürekkep, külli, cüz'i, hareketin idrak edilmesi gibi konuları ele almakta birbiriyle ilişkilerini incelemektedir.
15. İhtiyar der Zaruret-e Hesti (Varlığın Zorunluluğunda Özgürlük): 1396/2017 yılında Müesse-yi Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-ye İran tarafından yayınlanmıştır. Eser; insanın özgürlüğü ele alması açısından bir din felsefesi eseridir.

Dinani'nin kendi kaleme aldığı eserlerin yanısıra, Marifet Televizyon Programında gerçekleştirdiği sohbetler kitaba dönüştürülmüş olup Alptekin Dursunoğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Önsöz Yayınları tarafından yayınlanan bu kitapların isimleri ve yayın tarihleri şu şekildedir.

1. Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri: 2019 yılında yayınlanmıştır.
2. Felsefi ve İrfani Söyleşiler: 2020 yılında yayınlanmıştır.
3. Mesnevi Söyleşileri: 2022 yılında yayınlanmıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### AKIL

#### 4.1. Kavram Olarak Akıl

Akıl kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup; engellemek, alıkoymak, menetmek<sup>1</sup> anlamıyla sahibini tehlikeden alıkoyan güç olarak tanımlanmaktadır. Master halindeki akıl “devenin ayağını bağlamak” anlamıyla insanın heveslerinin önünü tutan bir anlam kazanmıştır.<sup>2</sup> Tutmak, bağlamak, buluş çağına ermek, anlamak, sığınmak; master olarak kullanılan aklın diğer anlamlarıdır. İsim halinde kullanılan aklın ise bilinç ve diyet, bir diğer ifadeyle kan bedeli, olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Akıl kelimesi isim olarak Kur’an’da kullanılmamakta, fiil formunda ise toplam 49 yerde geçmektedir. Kur’an, akıl kelimesinin isim hali yerine lübb, hilm, hicr, nühâ, fuâd ve kalp kelimelerini kullanmaktadır.<sup>4</sup>

Akıl kelimesi Türkçe bir kelime olarak kullanılsa da öz Türkçe karşılığı us kelimesidir.<sup>5</sup> Yunanca karşılığı logos, nous kavramlarıdır. Logos kavramı Herakleitos tarafından yasa ve düzen olarak kullanılmış olup rastlantı, tesadüf anlamında kullanılan mithosun karşıt terimidir.<sup>6</sup> Akıl kelimesinin latince karşılığı ratio ve intellectus kelimeleridir. İngilizcede kullanılan karşılıkları reason ve intellect olup kök halinde seçme, ayıklama, hesaplama anlamlarına gelmektedir.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İst. 1989, II/238.

<sup>2</sup> Aladdin Malikov, **Marifet Şinasi-ye Baver-e Dini ez didgah-e Murtaza Mutahhari ve Alvin Plantinga**, Uluslararası El Mustafa Tercüme ve Yayın Merkezi, 1390, s.32- İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânü’l-Arab**, Beyrut, ts, XI, s. 459 –.

<sup>3</sup> Malikov, **a.g.e.**, s. 32- Fatıma İsmail ve Muhammed İsmail, **Al Kuran ve Al Nazaru’l Akli**, El Muahhid-il Alimi lilfikir-il islami, 1993, s. 64-68.

<sup>4</sup> Ahmet Vefa Temel, “**Arap Dili ve Kur’an-ı Kerim Bağlamında Akıl Kavramının Analizi**”, Dergiabant, 2017, s. 127-128.

<sup>5</sup> Kaşgarlı Mahmut, **Divan-ı Lügat-ı Türk**, , İst. 1968, I/ 36.

<sup>6</sup> Frederick Copleston, **Ön-Sokratikler ve Sokrates**, çev. Aziz Yardımlı, Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi, İdea Yayınları, 1986, s. 36.

<sup>7</sup> Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, “**Akılçılık**”, İst. 2002. s. 198-Mehmet Ali Durur, **Kuran’ı Kerim’de A-K-L Kelimesi Semantik Tahlil ve İslam Düşüncesinde Teşekkül Eden Akıl Anlayışlarıyla Bir Mukayese**, Hikmet Yurdu, 2015, c.8, s.188.

Terim olarak akıl, farklı disiplinlerde çeşitli tanımlara sahiptir. Çağdaş İran Düşüncesinde akli anlayabilmek için özellikle İslam Felsefesindeki tanımını ve konumunu bilmek faydalı olacağından İslam Felsefesindeki tanımına değineceğiz.

## 4.2 İslam Felsefesinde Akıl

Felsefede akıl farklı anlamlarda kullanılmış olup yaygın iki kullanımı vardır. Birinci tanımında akıl; maddi varlıkların özelliklerine sahip olmayan, soyut ve mümkün olduğu ölçüde tam yaratılmış bir varlıktır. Bu anlamıyla akıl, bedenden bağımsız ve madde âleminde daha üstün bir varlığa sahiptir. Filozoflar mümkün âlemleri madde, misal ve akıl olmak üzere üç âleme ayırmaktadır. En üstün olanı akıl âlemidir ve akıl âlemi Tanrı'nın feyzinin diğer âlemlere ulaşmasında bir vasıta görevi görür.<sup>8</sup>

Aklın diğer yaygın kullanımında tanımı şu şekilde yapılmaktadır: Akledilirleri idrak etmeyi, hakkında düşünmeyi ve çıkarım yoluyla gerçeğe ulaşmayı sağlayan insan varlığına ait bir güç veya derecedir.<sup>9</sup>

Meşşâî filozoflar insanın maddi olan beden ile soyut olan nefsin birleşimi bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Soyut olan nefis faaliyetlerini somut beden aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Nefsin kendi işlevlerini yerine getirebilmek adına birçok yetkinliği bulunmaktadır. Bu yetkinliklerden bazıları beden ile sıkı bir ilişki içerisindedir ve nefsin beden üzerindeki kontrolüne katkı sağlamaktadır. Bu güçlere örnek olarak hareket kuvveti, duyuşal idrak, hayal gücü, pratik akıl verilebilir. Ancak nefsin bedenle direkt ilişkisi olmayan yetkinlikleri de bulunmaktadır ve bu yetkinlikler nefse ait olan faaliyetleri yürütmek için kullanılmaktadır.<sup>10</sup> Nazari akıl, bu yetkinliklerin en belirgin örneğidir.

---

<sup>8</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, **Nihâyetü'l-ḥikme**, Müessesetü'l Neşri'l İslami, Kum, t.y., s. 260.

<sup>9</sup> Molla Sadra, **el-Ḥikmetü'l-müte'âliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a**, Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1981, s. 419-420.

<sup>10</sup> Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, **eş-Şifâ**, Mektebetu Ayetullah Mer'aşî, Kum, 1404, c. 2, s.184-186.

Bu görüşe göre nazari akıl nefsin akletmeyi sağlayan bir yetkinliğidir. Kategorilerin tasavvuru, tanımı, ifadelerin tasdiki ve ispatını üstlenir. İbni Sina'ya göre nefsin en önemli yetkinliği olan akıl, bazı tanımlamalarda salt yetkinlikten de öte bizzat nefsin kendisi olarak ifade edilmiştir. Nefsin bedenden ayrı ve kendi başına soyut bir varlık olarak nitelendiği bu tanımlamada nefis akıl, akıl nefis olarak tanımlanmıştır. Aklın ikinci yaygın kullanımı bu tanımıyla birinci tanımdan farksızdır.<sup>11</sup>

### 4.3 Aşkın Hikmet Okulunda Akıl

Molla Sadra aklın nefsin bir yetkinliği olmadığını, varlık derecelerinden bir derece olduğunu ve cevheri hareket sonucu oluştuğunu ifade etmektedir. Meşşâî filozofların insanı ruh ve bedenden oluşan iki boyutlu bir varlık olarak tanımlamasının aksine insanı mücerret bir varlık olarak tanımlamaktadır. Varlık ve mahiyet ayrımında ortaya çıkan iki akım olan mahiyetin asıllığı taraftarları (essentialists) ve varlıkçılar (existentialists) düşüncelerinden<sup>12</sup> varlığı öne alarak varlıkçılık akımını takip etmiş varlıkta teşvik düşüncesini savunmuştur. Meşşâî düşüncesinde maddi olan varlık ile mücerred varlığın bir ve tek varlık olması iki varlığın ayrı mahiyetlere sahip olması nedeniyle mümkün değildir. Molla Sadra bu düşüncenin mahiyetçi bir düşünce tarzının sonucu olduğunu ve varlıkçılık okuluna uymadığını ifade etmektedir. Varlıkçılığa göre dışsal bir hakikati olan şey varlıktan başkası değildir ve madde ile madde üstü (mücerred) varlık arasındaki tek fark birbirinden farklı varlık derecelerine sahip olmalarıdır. Bu anlayışa göre bir varlık farklı varlık mertebelerine sahip olabilir ve her mertebede farklı bir varlık derecesine sahip olur. Mahiyetin her bir varlık derecesinde varlıktan ayrılması zihinde farklı bir kavram olarak yansımaya neden olur. Bu sebeple Molla Sadra insan nefsinin cismaniyetu'l hudus, ruhaniyyetu'l beka olarak tanımlamaktadır. Molla Sadra'ya göre insan varoluşunun ilk aşamasında salt maddedir ve cevheri hareketin<sup>13</sup> ardından daha yüksek varlık derecelerine ulaşmakta,

---

<sup>11</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 212.

<sup>12</sup> Kemal Göz, “İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları”, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Güz 2018, Cilt:6, Sayı:12, s. 360.

<sup>13</sup> Alparslan Açıkgenç, “Sadrettin Şirazi’de Hareket Nazariyesi”, İslami Araştırmalar, Sayı:2, s. 66-67.

ruh kazanmaktadır. Nefsin ruh kazanması maddi olan varlığının devamına bir engel teşkil etmemektedir. Bu anlayış çerçevesinde ruh, bedenın yüksek varlık derecesidir.

Sadra felsefesinde varlık şiddetini arttırmaya sebep olan cevheri hareket, Molla Sadra'nın düşüncesini İbn Sînâ düşüncesinden keskin bir çizgi ile ayırmaktadır. Bu noktada konunun daha net anlaşılması adına hareketin ve cevherin ne olduğu bilinmelidir. Hareket, Aristoteles felsefesinde oluş-bozuluş (kevn-fesad) ve değişmede hareket olarak ikiye ayrılır. Nitelikte hareket, nicelikte hareket ve mekânda hareket olarak üç kısımda incelenen bu değişim hareketi sürekli olarak vuku bulduğu takdirde artık madde ilk tanındığı haliyle tanınamaz hale gelir. Öyleyse önceki madde ile hareket sonucu değişime uğrayan yeni maddeyi aynı madde kılan özellik nedir? Aristoteles bu soruya cevap olarak cevher cevabını vermektedir. Cevher değişmeyen öz, değişimi yüklenen şeydir.<sup>14</sup>

İbn Sînâ; Aristoteles'in hareket nazariyesini ana hatlarıyla kabul ederek yukarıda bahsedilen nitelik, nicelik ve mekân hareketine konumsal hareketini de ekler. İbn Sînâ her harekette birbirinden ayrı değerlendirilmesi gereken 6 faktör sayar. Bunlar hareketin başlangıcı, sonucu, sebebi, aldığı mesafe, gayesi ve hareketi yüklenen nesne olan "cevher"dir. Cevher hiçbir zaman değişmemekte dolayısıyla suret ve form sabit kalmakta ve tür bu sayede korunmaktadır.

"Sadra, İbn Sina'daki sabit nesne fikrini reddederek işe başlar. Sadra'ya göre nesnedeki değişikliğin farkına varabilmemiz için onda çok köklü bir değişimin vuku bulunduğunu kabul etmemiz şarttır. Eğer hareket halindeki nesnenin sabit, değişmeyen bir özü olduğunu söylersek o nesnenin değiştiğini nasıl algılarız? Nesnenin mahiyeti sabit olabilir. Ama mahiyet dış dünyada değil zihnimizde olan bir kavramdır ve değişmeyen de budur. Dış dünyada var olan bir nesne ise, hiçbir zaman hareketten ve değişmeden kurtulamaz. Cevher de dış dünyada var olduğuna göre o da değişir. Aslında en köklü ve en temel hareket budur. Zira cevher değişirse harekette sabit kalan bir nesnenin varlığından söz edilemez. İşte cevherde meydana gelen bu en esaslı harekete "cevheri hareket" denir."<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Açıkgenç, a.g.e., s. 65.

<sup>15</sup> Açıkgenç, a.g.e., s. 66- Muhammed Rıza Muzaffer, **Esfar**, Tahran, 1378, 3. Kitap, c.1, s. 61.

İnsan tek bir varlık olarak başlangıç noktasından itibaren cevheri hareket sayesinde varlık sahasında bir gelişim faaliyeti gösterir. Sırasıyla bitkinin varlık sahasına, ardından hayvanın varlık sahasına, son olarak insan varlığına ulaşır.<sup>16</sup> İnsanın varlık mertebelerinde olan bu seyri insanın bir zamanlar bitki ve hayvan olduğu anlamına gelmemekte, bir bitkinin varlık şiddetine ve ardından bir hayvanın varlık şiddetine sahip olduğu anlamına gelmektedir. Akıl varlık derecelerinde insanın ulaştığı son mertebedir.

Molla Sadra düşüncesinde insan akla ulaşmadan önce misal ve hayal âleminde bulunmakta, marifet ve maneviyat açısından yeterli olgunluğa ulaştığı takdirde akıl yetkinliğine sahip olmaktadır. Bu tanımıyla akıl nefisin yetkinliklerinden bir yetkinlik veya nefsin bizzat kendisi değil, cevheri hareketle ulaşılabilen varlık mertebelerinden bir mertebedir. İnsan aşması gereken varlık mertebelerini aşmadığı ve gelişimsel süreci tam olarak tamamlayamadığı takdirde hayvanın varlık sahasında kaldıysa akıldan yoksun bir hayvan olarak varlığını sürdürecektir.<sup>17</sup>

Mutahhari, Sadra'nın epistemolojisinin de varlıkta teşvik düşüncesine göre şekillendiğini; duyuşsal bilginin duyu düzeyindeki varlık sahası ile hayal bilgisinin misali varlık düzeyi ile ve akılsal bilgi akıl varlık sahası ile ilişkilendirildiğini ifade etmektedir.<sup>18</sup>

Molla Sadra düşüncesinde akılsal bilgi akılsal gelişimi sağlamaktadır bu sebeple akılsal bilgi kemal ile aynı şeydir.<sup>19</sup>

#### 4.4. Teorik ve Pratik Akıl

Akıl teorik akıl ve pratik akıl olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Genel bir tanımlamayla teorik akıl, teorik bilgiyi idrak eden güçtür. Pratik akıl ise yapılması uygun olan fiil ile yapılmaması uygun olan fiili tespit eden akıl türüdür.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Molla Sadra, **Mecmua Reail Felsefi Sadrumüteellihin**, Hikmet, Tahran, 1361, s.235.

<sup>17</sup> Molla Sadra Sadru'l Müteellihin, **a.g.e.**, c. 9, s.19-20.

<sup>18</sup> Sadrumüteellihin, **a.g.e.**, c. 4, s. 243- Murtaza Mutahhari, **Mecmua-i Asar**, İntişarat-ı Sadra, Tahran, 1367, c. 9, s. 339-343.

<sup>19</sup> Sadrumüteellihin, **a.g.e.**, c. 3, s. 313-321- Abdurresul Ubudiyet, **Der'amed-i ber Nizam-i Hikmet-i Sadrayi**, Müessese Amuzeşi ve Pejuheşi İmam Khumeyni, Kum, 1386, c.2 s. 82-92.

<sup>20</sup> Bolay, **a.g.e.**, s. II/238.

İslam düşünürleri teorik akıl ve pratik aklın tanımı ve işlevi konusunda 10 asılda uzlaşmış, iki konuda ise birbirlerinden ayrıışmışlardır. İslam düşünürlerinin uzlaştığı asıllar şu şekildedir:

1. İnsan aklı tümel ve tikel idrak eder.
2. İnsan aklı tümel ve tikelin alanını idrak eder.
3. Bilinir mefhumlar ve tasdikler ile bilinmeyen mefhumlar ve tasdiklere ulaşılabilir.
4. İnsan aklının tümelleri iki kısımdan oluşur: Varlık ve yokluğa dair idraklar ile olması gereken ve olmaması gerekenlere dair idraklar. Birinci tür idrağa; Tanrı vardır ve Tanrı'nın ortağı yoktur örnekleri verilebilir. İkinci tür idrak örneği olarak adalet iyi ve güzeldir, zulüm kötü ve çirkindir önermeleri kullanılabilir.
5. Pratik bilgi, teorik bilginin hükümlerine tabidir: Teorik aklın “Dünya görüşü” tümel bilgisi, pratik aklın “bu dünya görüşü düzenine uygun davranış biçimi” tümel bilgisini oluşturur.
6. İnsan fiillerinde özgür bir varlıktır, dolayısıyla iyi ve kötü fiili seçme noktasında ihtiyar sahibidir. Özel olarak bir fiilin iyi veya kötü oluşu tikel bir bilgidir ve bu tikel bilgi bazı tümel bilgilere dayanmaktadır. Örneğin bu fiil adaletlidir ve adalet iyidir, öyleyse bu fiil yapılmalıdır. Bu çıkarımdan anlaşılacağı üzere pratik aklın tümelleri tikel bir bilgiye bağlanmadan işlev göstermeyecektir.
7. Pratik aklın tümelleri tikel bir bilgiye bağlanacak potansiyele sahiptir. Bu sebeple söz konusu idraklara “pratik bilgi/idrak” bu bilgiyi işleyen yetiye “pratik akıl” denilmektedir. Dolayısıyla pratik aklın “pratik” olarak adlandırılması bir hareket ettirici güç olmasından kaynaklı değildir. Hasan Amuli bu tanımı her ne kadar tüm düşünürlerin uzlaştığı maddeler arasında saysa da Behmenyâr b. Merzûbân ve Mollâ Ahmed Nerâkî'nin pratik aklı hareket ettirici güç olarak tanımladıklarını eklemektedir.

8. Tüm düşünürler insanda hareket ettirici bir yeti bulunduğunu kabul etmekte ancak birçok düşünür bu yetiyi akılla ilişkilendirmemektedir.
9. Tümel bilginin felsefe bilgisi olduğuna dair tüm düşünürler hemfikir olmakla beraber varlık ve yokluğa dair tümel bilgisinin teorik felsefe, yapılması gereken ve yapılmaması gerekenlere dair tümel bilgiyi pratik felsefe kapsamında incelemektedirler.
10. Her idrak, idrak edene ihtiyaç duymaktadır, öyleyse teorik ve pratik felsefede bir idrak yetisine ihtiyaç duyarlar. Farabi'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere iki tür idrak edilen için tek bir idrak eden yeterlidir. Netice itibariyle teorik akıl ve pratik akıl, tek bir aklın iki yetisidir.

Düşünürler teorik felsefe ve pratik felsefenin hangi aklın ürünü olduğu konusunda iki gruba bölünmektedirler. Bir kısmı teorik felsefe ve pratik felsefenin teorik aklın ürünü olduğunu savunurken, bir diğer kısmı teorik felsefenin teorik aklın ve pratik felsefenin pratik aklın ürünü olduğunu savunurlar. Bu ayrışma gerçek ve esaslı bir ayırım olmaktan ziyade sadece sözel (lafzi) bir ayırımdır.

Tabatabai ve Mutahhari teorik ve pratik aklı iki tür olarak kabul etmelerinden ötürü bu tartışmanın anlam tartışması olduğunu (ihtilafe manevi) ifade ederler.<sup>21</sup>

İslam filozofları; teorik ve pratik aklın farkları konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır: Farabi, Nasîrüddîn-i Tûsî ve çağdaş düşünürler; teorik aklın varlık ve yokluk konusunda tümel (külli) bilgileri idrak ettiğini ve pratik aklın olması gereken ve olmaması gerekeni (must and must not), iyi ve kötüyü idrak ettiği görüşünü beyan etmektedirler. Aristoteles, İbn Sînâ ve bazı eserlerinde Molla Sadra; teorik aklın varlık ve yokluğun, olması gereken ve olmaması gerekenin tümel bilgisini idrak ettiğini ve pratik aklın tikelleri (cüz'i) idrak ettiğini savunmaktadırlar. Behmenyâr b. Merzûbân ve Mollâ Ahmed Nerâkî teorik aklın tüm tümelleri idrak ettiğini ve pratik aklın ise hareket ettirici (muharrik) olduğunu savunmuştur.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Hasan Muallimi, **Hikmet-i Sadrâyi**, Hikmet-i İslam Yayınları, Kum, 1393, c. 3, s. 601-602.

<sup>22</sup> **A.e.**, c. 3, s. 603.

Tabatabai ve Mutahhari'nin, diğ er düşünürlerin teorik akla ve pratik akla dair düşüncelerinden ayrıldığı teorik ve pratik felsefenin kaynak akli sorunsalında birden çok görüş ortaya çıkmaktadır. İslam Felsefesi içerisinde incelenebilecek görüşler şu şekildedir:

1. Farabi bilgi türüne göre akıl çokluğunu kabul eder. Farabi'ye göre insanın iradesi sonucu gerçekleştirdiği eylemlerin bilgisinin kaynağı pratik akıldır. Teorik ve pratik akıl tümel in bilgisini idrak eder. Teorik aklın bilgisi ile teorik felsefe oluşurken, pratik aklın bilgisi ile pratik felsefe oluşur. İki akıl arasında mahiyet açısından bir farklılık olmamakla beraber farklılık idrak edilenin türünden kaynaklanır.<sup>23</sup>
2. Muhakkik Tûsî lakabıyla meşhur Nasîrüddîn-i Tûsî; teorik aklın ve pratik aklın nefsin bir yetisi olup iki tür idrağa sahip olduğunu, elde edilen bilginin türüne göre aklın teorik ve pratik olarak adlandırıldığını beyan eder. Bu düşüncede iki aklın ürünü de tümel bilgilerdir, tümel bilgilerin tikel ifadelere ilişkilendirilmesi ile tikel bilgi ortaya çıkacaktır. Teorik aklın bilgileri ile teorik felsefe ve pratik aklın bilgileri ile pratik felsefe oluşmaktadır. Tusi, pratik aklın yargılarını teorik aklın yargılarından çıkarım yaparak oluşturduğunu ifade eder. Dolayısıyla teorik akıl ve pratik akıl arasında mahiyet açısından bir farklılık yoktur, aralarındaki tek fark idrak edilenin türünden kaynaklıdır.<sup>24</sup> Tusi ile aynı görüşü savunan Hâdî-i Sebzevârî ek olarak pratik aklın bilgisinin fiil ile sonuçlanmasından ötürü pratik akli hareket ettirici güç olarak tanımlamaktadır.<sup>25</sup> Mantık adlı eseri ile meşhur Muhammed Rıza Muzaffer<sup>26</sup> ve Misbah Yazdi<sup>27</sup> bu görüşü benimseyenler arasındadır.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Hasan Muallimi, **a.g.e.**, c. 3, s. 611-612.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât mea'l şerhi Nasîrüddîn Tûsî ve Kutbüddin Râzî**, c. 2, Neşru'l Kitab, Tahran, 1304 k., s. 302-303- Nasîrüddîn Tûsî, **Ahlâk-ı Nâşırî**, Farahani Yayınları, Tahran, 1389, s. 57.

<sup>25</sup> Hâdî b. Mehdî Sebzevârî, **Şerhu'l-manzûme**, Mektabetu'l Mustafavi, Kum, s. 305- Muhammed Hüseyin İsfahani, **Nihayetu't Dirayet fi şerhi'l Kifayet**, Alu'l Beyt li'ihyail Turath, Beyrut, 1429 k., c. 2, s. 124-126.

<sup>26</sup> Muhammed Rıza Muzaffer, **Usûl-i Fıkh**, Daneş'i İslami Yayınları, Kum, 1405 k., c. 1, s. 204-207.

<sup>27</sup> Muhammed Taki Misbah Yazdi, **Felsefe-ye Ahlak**, İttılaat Yayınları, Tahran, 1367, s. 90-93.

<sup>28</sup> Hasan Muallimi, **a.g.e.**, c. 3, s. 612-613.

3. Aristoteles teorik aklın tümeli, pratik aklın ise tikeli idrak ettiğini düşünmektedir. Bu görüşü İslam Felsefesinde temsil eden isim ise İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ Aristoteles düşüncesine ek olarak bilgisinin eylem ile sonuçlanmasından ötürü pratik akı hareket ettirici güç olarak tanımlar. Pratik akıl tikel bilgisini, teorik aklın tümel bilgisini kullanarak ortaya çıkarır. Teorik aklın tümeli idrak etmesi sebebiyle teorik felsefe ve pratik felsefe her ikisi de teorik aklın ürünüdür. İbn Sînâ teorik ve pratik akı bu farklılıklar ışığında şu şekilde tanımlamaktadır: "... insani nefsin ilk gücü, nazara nispet edilen güç olup ona nazari akıl denir. Bu ikincisi ise amele nispet edilen güçtür ve ameli akıl denilir. İlki doğru-yanlış için iken, ikincisi tikeller hakkındaki iyi-kötü içindir. İlki zorunlu-mümkün-imbânsız için iken, ikincisi güzel-çirkin-mubah içindir. İlkinin ilkeleri ilksel öncüllerdendir; ikincisinin ilkeleri yaygın (meşhurat), kabul edilen (makbulat), zanni (maznuat) ve güvenilir tecrübi öncüllerin dışındaki zannilerden olan zayıf tecrübi öncüllerdendir."<sup>29</sup>
4. İbn Sînâ'nın öğrencisi olarak tanınan, İbn Sînâ Felsefesinin şarih ve yorumcusu Behmenyâr b. Merzûbân<sup>30</sup> insan nefsinin idrak ve beden tasarrufu olmak üzere iki yetkinliği olduğunu vurgulamaktadır. İdrak gücü teorik aklın işlevi iken, pratik aklın işlevi eylemdir. Dolayısıyla teorik ve pratik felsefe işlevinin idrak olması dolayısıyla teorik aklın ürünüdür.<sup>31</sup> Kutbüddîn Şîrâzî ve Mollâ Ahmed Nerâkî'nin de pratik aklın hareket ettirici güç olduğu görüşünü benimsemektedir.<sup>32</sup>

## 4.2. Tabatabai'de Akıl

Tabatabai; akıl kelimesinin lügatteki anlamlarından kapatmak ve bağlamak anlamları üzerinde durmaktadır. İnsanın kalpten kabul ettiği idraklara kalp bağıyla

<sup>29</sup> İbn Sînâ, **Kitabü's Şifa: Nefs**, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2021, s. 363-364- Hasan Muallimi, **a.g.e.**, c. 3., s. 615-616.

<sup>30</sup> Mahmut Kaya, "**Behmenyâr b. Merzûbân**", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, c. 5, s. 354-355.

<sup>31</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, **Kitâbü't-Taḥşîl**, Tahran Üniversitesi İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi, Tahran, 1349, s.789-791.

<sup>32</sup> Hasan Muallimi, **Hikmet-i Sadrayi**, c. 3, s. 616.

bağlanmasını akıl olarak tanımlamaktadır. Akıl için yaptığı ikinci tanımlamada ise akılı; insandaki idrak yetileri ile hayrı ve şerri tanımlayan yeti olarak ifade etmektedir.<sup>33</sup>

Tabatabai, akıl kelimesinin kullanım yerlerini ve akıl sahibi olan kimseyi şu şekilde tanımlamaktadır:

1. Akıl eylemlerimizde iyiyi kötüden, faydalı olanı zararlı olandan ayırmayı sağlamaktadır. Bu kullanım şekli ile insan akıl sahibi bir varlık olarak diğer canlılardan ayrılmaktadır ve varlığının ilk anından itibaren varlığını idrak edebilmektedir. İnsan bu yetkinliğinin öncülüğünde saadet yolunda ilerleyebilmektedir. Bütün insanlarda ortak olan bu yeti herkesin kullanımına açık vaziyettedir.<sup>34</sup>
2. Akıl ahlak ilminin tanımlamasında kullanılmaktadır. Ahlak kelimesinin kökeni huluk kelimesidir. Gazali ahlak kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: “Huluk, nefiste kökleşmiş bir hey’ettir ki bu hey’et sebebiyle davranışlar (efal) düşünmeye ve zorlanmaya gerek olmaksızın rahatça ve kolaylıkla ortaya çıkar.”<sup>35</sup> Nefiste kökleşmiş bu heyetin huluk olarak tanımlanabilmesi için özgür fiillerin kaynağı olan pratik akıl haline gelmesi gerekmektedir. Aklın bu kullanımı ahlak kitaplarında ameli akıl olarak tanımlanmaktadır.
3. Akıl idrak etmede ve anlamlandırmada kullanılır. Felsefede tam bir idrak, külli olanı idraktır. İnsandaki bu yeti; görme, işitme, bilgiyi saklama gibi nefsin bir yetisi değildir. Tabatabai’nin akıl tanımında nefis, idrak eden ve akılı kullanan özne konumundadır.<sup>36</sup>

Tabatabai’ye göre akıl “bir şeyi tam olarak idrak etmek” anlamında mastar olarak kullanıldığı gibi “akıl insanın ruhudur” tanımıyla isim olarak da kullanılır.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabai, **El Mizan Tefsiri**, Terc. Muhammed Bakır Musevi, İslami Yayınlar, Kum, t.y.

<sup>34</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, **Nihâyetü’l-ḥikme**, Müessesese Neşru’l İslami, Kum, 1374, c. 2, s. 376-371.

<sup>35</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, **İhyâ-u Ulûm-id-Dîn**, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, tsz., c.3, s.53..

<sup>36</sup> Tabatabai, **a.g.e.**, c. 1, s. 610-611.

<sup>37</sup> **A.e.**, c. 1, s. 310.

Tabatabai aklın 3 seviyesi olduğunu kabul etmektedir. Bu üç seviye şu şekildedir:

1. Kuvve halindeki akıl: Bu seviyede akıl bilfiil olarak işlev görmemekte ve bilfiil makulattan herhangi bir şeye sahip değildir. Nefs bu seviyede akledilebilir hiçbir şeye sahip değildir.
2. Tafsili akıl: Akıl bir ve birden fazla makulata düzenli bir şekilde idrak etmektedir.
3. İcmali akıl: Birçok makulata fiili olarak sahiptir ancak bu makulat birbirlerinden ayrıştırılmış değildir. Bütün ayrıntıları kendi içinde saklayan genel bir akıl türüdür.<sup>38</sup>

Tabatabai tıpkı Molla Sadra gibi aklın tekâmülüne inanmaktadır. Bu tekâmül sürecinde akıl kuvve halinden çıkarak zaman içerisinde bilfiillığe ulaşmaktadır ve bu bilfiillik nefsten değil, aklın kendisinden kaynaklıdır.

Tabatabai akli teorik ve pratik olarak iki bölümde ayırmakta ve şu şekilde tanımlamaktadır: Teorik akıl; eşyanın hakikati, varlığı ve yokluğu, kendinde nasıllığı (keyfiyet-i fi nefsi) hakkında hüküm vermektedir. Pratik akıl ise insanın eylemleri, eylemlerin iyi veya kötü oluşu, yararlı veya zararlı oluşu hakkında hüküm verir.<sup>39</sup>

Bir önceki bölümde İslam Felsefesinde teorik akıl ve pratik akıl ile ilgili ayrılmaya değinmiş konu ile alakalı İslam düşünürlerinin hangi düşünceyi savunduğuna yer vermiştik. Tabatabai'den önceki düşünürler teorik akıl ve pratik akıl arasında mahiyet açısından bir fark görmezken Tabatabai iki akıl arasında mahiyet farkı gören ilk isimdir.<sup>40</sup> Tabatabai düşüncesinde teorik ve pratik aklın ikisi de tümeli algılamaktadır ancak teorik aklın bilgisi gerçek olup varlığı dışsal bir gerçeklik ile desteklenirken, pratik aklın bilgisinin varlığı anlamsaldır ve dışsal bir gerçekliğe sahip

---

<sup>38</sup> Tabatabai, **a.g.e.**, c. 1, s. 108.

<sup>39</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, **El Mizan Tefsiri**, Defter-i İntişarat İslami Camie Muderrisin Hawza İlmıyye Kum, Kum, 1374, c. 2, s. 151.

<sup>40</sup> Hasan Muallimi, **Hikmet-i Sadrayi**, s. 613.

değildir. Pratik aklın anlamsal olan bu bilgisinin kaynağı akılsal bir çıkarım olma şartı aranmaksızın teorik aklın bilgisidir.<sup>41</sup>

Tabatabai, pratik aklın bir eylemin iyi veya kötü olduğuna hüküm verirken kullandığı öncülleri insanın içsel yetileri olan şehvet ve gazap yetisi ile fitrat kaynaklı yetilerden aldığını düşünmektedir. İnsan kendi kemali ve saadeti için bu yetileri kullanarak yasalar üretmektedir. Bu yasalar haram ya da vacip olması bakımından Tanrı'nın koyduğu yasalarla aynı türdendir. Ancak pratik aklın yasalarının kaynağının içsel ve yaratılışsal (fitri) olması sebebiyle insanlar arasında ayrışmaya sebebiyet vermektedir. Bu noktada akıl, kendisinden başka bir gücün kendi yasalarını teyit etme zorunluluğuna ihtiyaç duymakta ve buna hükmetmektedir. Bu teyit edici güç ise vahiy ve dindir.<sup>42</sup>

İlk tefekkürde aklın kendisinden başka bir teyit ettirici güce ihtiyaç duyması bir eksiklik ve yetersizlik olarak görünse de; Tabatabai, Kur'an ile akıl arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekerek ikisinin de birbirinin tamamlayıcısı olduğunu savunmaktadır. Kur'an; insanın anlama yetisini geliştirerek hak ve batılı birbirinden ayırmasına yardım etmekte, akıl ise Kur'an'ın doğru veya yanlış olarak vermiş olduğu hükümleri teyit etmektedir.<sup>43</sup>

Tabatabai, teorik ve pratikte iyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış birbirinden ayıran aklın kendi yetkinlik gücünü fitrattan aldığını düşünmektedir. Tabatabai, fitri akıl olarak adlandırılan bu düşüncesinde insanın hevesleri ve nefsi istekleri etkisiyle akıl etme faaliyetini akıl sınırları içerisine almamakta, aklın bu noktada kullanımını eksiklik ve basitlik olarak tanımlamaktadır.

Lügatte “yaratılış, belli yetenek, donanım ve yatkınlığa sahip olma”<sup>44</sup> anlamlarına gelen fitrat, tüm insanlarda ortak olma özelliği taşımaktadır. Fitri akıl düşüncesinde akıl, eğer iyiyi ve kötüyü ayıran ve tanımlayan bir fitrat gücüye insanlar

---

<sup>41</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, **El Mizan Tefsir-i Kur'an**, İsmailiyan, Kum 1394 k, c. 2, s.148, 118, 249.

<sup>42</sup> Tabatabai, **El Mizan Tefsiri**, c. 10, s. 271.

<sup>43</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, **El Mizan Tefsir-i Kur'an**, İsmailiyan, Kum 1371, c. 2, s. 292.

<sup>44</sup> İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, “ftr” mad. Beyrut, 1962..

aynı fitrat üzerine yaratılmışken nasıl ihtilafa düşer sorusu ortaya çıkmaktadır. Tabatabai, El Mizan tefsirinde bu sorunu sonuç üzerinden şu şekilde aktarmaktadır: İnsanların durumu bize göstermektedir ki doğru terbiyenin olmayışı insanı barbarlığa ve vahşiliğe yöneltmektedir. Oysaki bütün bu insanlar aynı tür akıl ve fitrata sahiptir.<sup>45</sup>

Bu noktada Tabatabai, fitri akla sağlamlık, bozulmamışlık şartını eklemektedir. İnsan fitratı coğrafyanın, kişilik özelliklerin (garize) ve beşeri duyguların etkisiyle aslından sapmalar gösterebilmektedir. Fıtratta meydana gelen bu bozulmaların neticesinde iyi ve kötüyü tanıma konusunda yanlış hükümde bulunabilmektedir. Bu sebeple Tabatabai; İslam'ın, fitri ve selim akli korumanın insanın en önemli vaciplerinden biri olarak gördüğünü beyan etmektedir.<sup>46</sup>

Fıtri aklın; iyiyi ve kötüyü, yarar ve zararı, hak ve batılı tespit edebilme noktasında selim olma, sağlam olma şartı olmaksızın doğru bir sonuç sağlamayacağını belirtmiştik. Tabatabai'nin akıl tanımlaması ve akletme faaliyetinin vahiy ve emirlerle olan sıkı ilişkisi açıktır. Tabatabai, fitratın bozulmaması için yaşantıda emirlere uymanın önemi ile beraber akli fitratın güçlendirilmesi için nefis tezkiyesinin önemini vurgulamaktadır. İnsan madde âleminden uzaklaştıkça fitri aklın sağlamlığı artacak, hata yapma olasılığı düşecektir.

Tabatabai'nin, fitri akılda sağlam ve derinleşmiş kişi tarifi “er-râsihüne fil-ilm”<sup>47</sup> ayetindeki rasih kimse ile aynıdır. Lügatte sabit ve sağlam olmak, şüpheden uzak olup kesinlik kazanmak<sup>48</sup> anlamına gelen rusûh kökünden türeyen râsih, Tabatabai'nin tanımında; hakiki marifete ulaşan ve sözü, fiili ve batını uyumlu ve akli tanrıdanlaşan (hudayi olmak) kimsedir. Tabatabai'ye göre akli Hüdayi olmak, ilimde sağlamlığın en iyi tanımıdır. Akli hüdayileşen kimse hakikattan başkası üzerine düşünmeyecek, hakikatten başkasını idrak etmeyecek, hakikatten başkasına geçit vermemesinden ötürü diğer ihtimallere, dolayısıyla karşıtlığa geçit vermeyecektir.

---

<sup>45</sup> Tabatabai, **A.g.e.**, c. 2, s. 148.

<sup>46</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabai, **Tahkikat-ı İslami**, Bustan-ı Kitap, Kum, 1388, c. 2, s. 233.

<sup>47</sup> Nisâ Suresi, 4/ 162- Âl-i İmran, 3/7.

<sup>48</sup> Lisânü'l-'Arab, “rsh” md.; Ebü'l-Bekâ, s. 465, .

Böylesine tam ve kâmil düşünme faaliyetinin ardından rasih kimsede aksi yönde bir amel görünmeyecektir.<sup>49</sup>

### 4.3. Mutahhari'de Akıl

Mutahhari'de akılı kullanım yerlerine göre iki şekilde tanımlamak mümkündür.

1. Akıl; dışsal gerçekliği idrak eden, doğru ile yanlış birbirinden ayıran güçtür.
2. Akıl; olması gereken ve olmaması gerekenleri, hak ve batılı birbirinden ayıran güçtür.<sup>50</sup>

Akıl; ayırıştırma, birleştirme, soyutlama, genelleme işlevleri ile akıl yürütmeyi gerçekleştirmektedir.<sup>51</sup> Mutahhari, akıl yürütme faaliyetini ise insanın kendi özünü ve evrenin keşfetmesini sağlayan “gizemli usavurma” gücü olarak tanımlamaktadır. İnsan evrenin ve doğanın kanunlarını akıl aracılığıyla keşfetmesinin ardından tabiat üzerinde tasarruf ve hâkimiyet gücü elde etmektedir. Bu ussal tanıma mekanizmasının insan varlığının en karmaşık mekanizması olduğunu ve bu mekanizmanın doğru şekilde dikkate alındığında insanı tanımak için ilginç bir geçiş noktası ve yol olduğunu belirtmektedir.<sup>52</sup>

Mutahhari, akıl ve akıl yürütme tanımlamalarında özne olan insana özellikle vurgu yapmakta; akılla beraber irade gücü ve manevi eğilimi insanı diğer canlılardan ayıran özellikler olarak saymaktadır. İnsan görme, duyma gibi duyu faaliyetlerinde hayvanlarla aynı özelliğe sahipken akla ve iradeye sahip olmasıyla hayvanlardan ayrılmaktadır. İnsan aklıyla hüküm verir ve aklın egemenliğindeki irade gücüyle bu hükmü uygular. Sahip olduğu bu iki güç doğrultusunda tüm maddi arzu ve isteklerin kendisini kontrol etmesinin önüne geçebilir ve hatta bu arzu ve istekleri kendi egemenliği altına alabilir. Arzu ve istekleri kontrol altına alıp, sınırlayan insan bu

<sup>49</sup> Tabatabai, *El Mizan Kur'an Tefsiri*, 1371, c. 3, s. 70.

<sup>50</sup> Aladdin Malikov, *a.g.e.*, s.79.

<sup>51</sup> Murtaza Mutahhari, *Mecmua-i Asar*, İntişarat-ı Sadra, Kum, 1377, c. 4, s. 23.

<sup>52</sup> Murtaza Mutahhari, *Kur'an'da İnsaniyet Mektebi*, Önsöz Yayıncılık, 2017, s.26.

başarıyla Mutahhari'nin ifadesiyle "özgürlüğün en değerli türü olarak manevi özgürlüğe" ulaşmış olur.<sup>53</sup>

Mutahhari akıl ve irade yoluyla ulaşılan özgürlüğü şu şekilde ifade etmektedir: "Akıl ve irade gücü insanın içsel ve gerçek kişiliğinin sembolü bir güçtür. İnsan akla ve iradeye bel bağladığı durumda güçlerine düzen verir, dış etkileri keser. Özünü ve benliğini özgürleştirir 'bağımsız bir ada' şeklinde ortaya çıkar ve kişiliği güçlenerek sağlamlaşır."<sup>54</sup> Mutahhari; hayvanda bulunmayan ancak insanda içgüdüsel olarak bulunan bilgelik, ahlaki değer, güzellik, kutsama eğilimlerini manevi eğilimler olarak aktarmakta olup bu eğilimler fitrat konusu altında incelenmelidir.<sup>55</sup>

#### 4.4. İslam Dini ve Akıl

İslam dininde akıl, güvenilir bir kaynak olup Kur'an'ı Kerim'de asıl meselelerin ispatında burhan ve istidlal yöntemleri kullanılmıştır. Mutahhari; Kur'an'ın sadece inanç esaslarında değil daha birçok konuda kullandığı kuralların akıl yoluyla elde edildiğini ifade etmekte, vahyin itibarının aklın itibarına bağlı olduğunu düşünmektedir.<sup>56</sup> Allah'ın birçok ayette canlıları, Kur'an'ın nüzulünü, ahiret yurdunu ve insan tarihini anlatmasının ardından insanı akıl etmeye teşvik etmesi aklın itibarını onayladığının göstergesidir.<sup>57</sup>

Hristiyan inanç esasları akıl ve sorgulama için yasaklı bölge ilan edilirken İslam inanç esasları akıl temeli üzerine kuruludur. Mutahhari düşüncesinde, İslam dininde olan akıl ile inancın bu birlikteliği o kadar güçlüdür ki akıldan başka hiç bir güç inanç sahasına müdahale hakkına sahip değildir. Tam olarak bu sebeple inançla alakalı sorular karşılığında sunulan tüm cevap ve açıklamalar akılsal delil niteliği taşımaktadır.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Murtaza Mutahhari, **Kur'an'da İnsaniyet Mektebi**, s. 34.

<sup>54</sup> **A.e.**, s. 35.

<sup>55</sup> **A.e.**, s. 27.

<sup>56</sup> Murtaza Mutahhari, **Şinâht ez Nazar-ı Kur'an**, İntişarat-ı Sadra, Tahran, 1396, s. 68-69.

<sup>57</sup> Murtaza Mutahhari, **Âşinâyî ba Kur'an**, İntişarat-ı Sadra, Tahran, 1389, c. 1, s. 52.

<sup>58</sup> Muhammed Hameger, "**Caygah-e Akl der Kur'an-ı Kerim ez Menzer-e Ustad Şehid Mutahhari**", Faslname-ye Mekatebe ve Endişe, s. 31.s. 22.

Mutahhari, aklın sadece dinin inanç esasları olan usulünde değil dinin fer-i öğretisi olan fıkhıta kullanımına da dikkat çekmektedir. Akıl fıkıh kurallarının kaynağını, ölçülerini ve sebeplerini keşfedebilme kabiliyetine sahiptir.<sup>59</sup> Bununla beraber 1400 yıl önce belirlenmiş fıkıh kurallarının geçerliliği ile alakalı şüpheye insanın ihtiyaçlarını ikiye ayırarak cevap vermektedir. İslam'da insanın değişmeyen ve sabit ihtiyaçlarına yönelik sabit kurallar mevcutken zaman çerçevesinde değişen ihtiyaçlarına yönelik ise değişken kurallar mevcuttur.<sup>60</sup> İhtiyaç analizini yapacak ve kuralları sabit ya da değişken olarak niteleyebilecek tek gücün akıl olduğu ise açıktır. Mutahhari değişken ihtiyaca örnek olarak İslamiyet'in ilk zamanlarında at biniciliği ve okçuluğun bir gereklilikken bu dönemde modern savaş yöntemlerini öğrenmenin gereksinim olduğu gerçeğini göstermektedir.<sup>61</sup>

#### 4.5. Dinani'de Akıl

Dinani; batılı düşünürlerin akli, düşünceler arasındaki ilişkileri kavrayan yeti olarak tanımladıklarını ve bu tanımın aklın mantık ve matematik sınırları içine hapsedmek suretiyle alanını daralttığını düşünmektedir. Oysa insan kendini bu dar görüşlü bakıştan kurtarabildiği vakit aklın işlevinin çok daha geniş olduğunu fark edebilmektedir. Aklın alanı tüm ilimleri kapsamaktadır. İlimleri oluşturan ilkelerin hepsi aklın genelleştirme ve tümel algı gücü ile elde edilmektedir. Bu güç daha açık bir ifadeyle dünyada bulunan tikel ve sınırlı şeyleri zamansal ve mekânsal tikellikten ve sınırlılıktan tümelliğe çıkarır. İlimlerin ve ilkelerinin ortaya çıkışı da bu yolla gerçekleşir. Genelleştirme ile beraber basitleştirme de ilimlerde kullanılan aklın işlevinden bir diğeridir. Aklın basitleştirme işlevi ile beraber bir fenomenin ilk unsurlarına ulaşabilir, ilk unsurların fenomendeki etkisini ve dahiliyetini keşfederek fenomenin değişimini ve dönüşümünü sağlayabilmektedir. Dinani tüm bu güçleri ile beraber aklın temel işlevini eşyanın anlam ve maksadını kavramak olarak belirler.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Murtaza Mutahhari, **İslam ve Niyazha-ye Zeman**, İntişarat-ı Sadra, 1389, c. 2, s. 39-40.

<sup>60</sup> Mutahhari, **Mecmua-i Asar**, c. 21, s.447-448.

<sup>61</sup> Mutahhari, **a.g.e**, c. 21, s. 161-162- Aladdin Malikov, **a.g.e.**, s. 88.

<sup>62</sup> Dinani, **İslam Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni**, c. 3, s. 189-190.

Ancak akıl bununla da sınırlı değildir. Akıl kendi kendine dönmesi ve kendi üzerine düşünmesi sonucu felsefi bilgi, eski kitaplardaki hikmetli sözler, sembolik mitler ve efsaneler meydana gelmiştir. Dinani'nin felsefi bilgi ile mit ve efsaneyi akıl benzer işlevinin sonucu olarak görmesi, efsanelerin ve mitlerin sembol ve sırlar taşıdığını düşünmesinden kaynaklıdır. Dinani'ye göre bu sembol ve sırlar düşünürlerin akılsal düşüncesinden alt bir seviyeye sahip değildir. Benzer şekilde irfan ilminin ve dini tecrübenin de akıl kendine dönmesinin bir ürünü olduğunu düşünmektedir. Akıl kendine dönmesi ve kendi üzerinde düşünmesi ibaresi daha anlaşılır bir ifadeyle akılsal derin düşüncedir. Dinani, Yunanca logosun karşılığı olan akıl kanıtlama işlevi gören akıldan daha geniş bir akıl olduğunu ve akılsal derin düşünceyi de kapsadığını düşünmektedir.<sup>63</sup>

Dinani düşüncesinde akıl; sınırlı bir varlık olarak kendi sınırlılığını bilmektedir ve hüküm alanının sınırsız ve sonsuz olmadığını bilincindedir. Dinani bu yargıya ispat olarak akıl kendi dışındaki varlıkların varlığını kabul etmesini gösterir. Kendinden başkasının varlığı başlı başına sınır ve sonluluktur. Bununla birlikte sınırsız ve sonsuzlukta kendisinden başkasına yer olmayacağı açıktır. Sınırlı olan akıl kendisi gibi sınırlı ve sonlu olanı konusu yapabilmekte, sonuç itibarıyla akıl edebilmektedir. Akıl sınırları olan bir varlık olarak sadece kendisi gibi sınırlı varlıkları akledebilmektedir.<sup>64</sup>

Akıl işlevini anlamı kavramak olarak tanımlayan Dinani, anlamı olan her şeyin akledilir olduğunu ve bu hakikatin düşünürlerin genel kabulü olduğunu ifade eder. Bununla birlikte akıl akledilir olmayı da akledildiğini düşünmektedir. Bu durum kendi yokluğunu düşünmesi gibidir. Akledilir olmayanın akledilişi akıl faaliyet sahasının genişlemesine ve yeni ufuklar keşfetmesine vesile olur.<sup>65</sup>

Dinani, birçok kimse tarafından akıl alet ve araç olarak tanımlandığını ancak bu tanımlamanın akla verilen değersizliğin göstergesi olduğunu düşünmektedir.<sup>66</sup> Akıl, insan varlığının suretidir. İnsan kendi varlığını akıl ile keşfeder. Dinani bu

---

<sup>63</sup> Dinani, **a.g.e.**, s. 190-191.

<sup>64</sup> **A.e.**, s. 189.

<sup>65</sup> **A.e.**, s. 193.

<sup>66</sup> **A.e.**, s. 196.

noktada “kendi varlığına açık kalmak” ibaresini kullanır: “Akıl kendi özünde bir tür açılma ve ortaya çıkmadır. Bu sebeple insan akıllı bir varlık olarak kendi kendine açık olduğu gibi kendi imkânlarına da açık kalır. Bu açılma sebebiyledir ki insan daima hem kendini gerçekleştirir, hem de varlığın hakikatlerini elde eder.”<sup>67</sup>

Dinani ariflerin keşf ve şuhud içeren kalbi açılımlarının ardından söylediği sözlerin ve eserlerin akli derin düşünce ile incelendiği takdirde akla aykırı olmadığını anlaşılacağını düşünmektedir. Dolayısıyla kalbin açılımı ve aklın açılımı sonuçları birbiriyle uyumlu olan iki doğru yöntem olarak görülebilir. Dinani bu yöntemleri kullanan tasavvuf ve felsefe ilminin birbiriyle çelişmediğini aksine iki ilmin uyumlu olduğunu savunmaktadır.<sup>68</sup>

Dinani yapmış olduğu tanımlamalarla akla araçsallıktan çok daha büyük bir önem ve rol atfetmektedir. Dinani Molla Sadra gibi, insanın duyu, vehim, hayal gibi tüm idraklarının yaratıcısı olduğunu düşünmektedir. Bu yaratıcılık yetisi insanın nefesine aittir ancak dikkat edilmesi gereken husus şudur ki insan nefsinin yaratıcı rolü akıl için geçerlidir. Akıl nefisten daha yüksekte olmasından ötürü nefsin akli yaratması mümkün olmamaktadır. Peki, aklın yaratıcısı kimdir? Dinani insan aklını tümel aklın bir hibesi olarak görmektedir.<sup>69</sup> Tek tek her bir insan tümel akıldan bir hisse taşımaktadır. Tümel akıl ise Allah’ın ilminin şununundandır. Dinani, tümel akli ışığa benzeterek açıklar. Akıl ışık gibi tek bir hakikat olmasına rağmen farklı seviyelerde farklı ölçülerde tezahür edebilmektedir. Tümel aklın sınırı ve maverası yoktur. Dolayısıyla tümel akıldan pay alan insan akli bir araçtan çok daha fazlasıdır. Yönlendiren ancak yönlendirilemez olandır.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Dinani, **a.g.e.**, s. 195.

<sup>68</sup> **A.e.**, s.195.

<sup>69</sup> Dinani, **Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri**, s. 101.

<sup>70</sup> **A.e.**, s. 76-101-190.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İNANÇ

İnsan doğası gereği inanç sahibidir. İnançsız olduğunu iddia eden bir kişi hâlihazırda inançsız olsa dahi hayatının bir bölümünde veya geçmişinde inanca dair bulgular taşır. İnanç olgusu sadece Tanrı'ya olan inancı kapsamamaktadır. Birey diğer bireylere, nesnelere ve madde üstü varlıklara inanç geliştirebilmektedir. Bireyin inancı; aile, coğrafya, toplum, toplumunun örfü ve toplum tarafından kabul edilen din gibi faktörlerin etkisiyle şekillenmektedir. Tanrı inancı da benzer şekilde doğumdan itibaren kişi üzerindeki etkin faktörlerle şekillenir. Bununla birlikte Tanrı inancı; bireyin iç dünyasında gelişen duyguları ve rasyonel çabası neticesinde de oluşmaktadır. Bu tür bir inanç geleneksel ve kültürel olamayan inanç türüdür.<sup>1</sup>

Tanrı inancı tarihsel bir başlangıcı olmayan, coğrafi olarak sınırlanmayan bir gerçekliktir. Nitekim insanlık tarihinin en başından itibaren her dönemde ve her kültürde Tanrı inancı var olmuştur. Tarihte geriye gidildiğinden ötürü Tanrı inancının rasyonelliğini yitireceğini ve dogmatik olacağını düşünmek büyük bir yanılğı olacaktır. Bir inanç türü olarak teizm; Antik Çağdan itibaren gerek ilahi dinler gerek felsefe okulları tarafından rasyonel temellere dayandırılarak açıklanmış ve savunulmuştur.<sup>2</sup>

İslam düşüncesinde inanç kavramı ve inançla alakalı tüm problemler iman kavramı altında incelenmektedir. İman “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Kelimenin Latince karşılığı fides olup İngilizce karşılığı faith kelimesidir. İman kavramının terim anlamları ise şu şekildedir:

---

<sup>1</sup> Aydın Topaloğlu, **Filozofların Tanrısı**, İz Yayıncılık, 2020, s. 21-22.

<sup>2</sup> **A.e.**, s. 78-79.

<sup>3</sup> Mustafa Sinanoğlu, “**İman**”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.

1. İman bir bilgi türü olup bilgi anlamında kabulü ifade etmektedir.
2. İman, kalbin tasdikidir.
3. İman; şeriatın emir ve nehiyelerine uymaktır.
4. İman; kalbin tasdik etmesi, dilin bu kabulü ikrar etmesidir.
5. İman; kalbin tasdik etmesi, dilin bu kabulü ikrar etmesi ve buna dair eylemdir.<sup>4</sup>

İman kavramının yukarıda aktarmış olduğumuz gibi birçok anlamının olmasının sebebi kelam okullarının, filozofların ve tasavvufçuların kavramı kendi düşünce esaslarına göre tanımlamasından ileri gelmektedir. İslam düşünürleri, imanı; tanımı, esasları, İslam ile olan farkı, dereceleri, amel ile olan ilişkisi ve akıl-bilim ile olan ilişkisi açısından konu almışlardır. Kur'an'ın iman ve mümin ile ilgili vermiş olduğu tanımlar İslam düşünürlerinin imanı tanımlamasında bir rehber konumundadır.

Hristiyan düşünce tarihinde olduğu gibi İslam düşünce tarihinde de mevzu bahis inanç iken aklın güvenilir bir kaynak olup olmadığı, inanç sahasına aklın giriş izni olup olmadığı konusu tartışılmıştır. Batı'da Sören Kierkegaard'ın temsilcisi olduğu fideizm, bir diğer adıyla imancılık, inanç sisteminin akıl yoluyla değerlendirilemeyeceği görüşünü savunur.<sup>5</sup>

İslam düşüncesinin fideistleri ise Ehl-i Hadis ve Ahbarilerdir. Ehl-i Hadis; zayıf rivayetlerin dahi akılsal düşünceden daha değerli olduğuna inanmakta, fıkıh kurallarının içtihadında aklın hüküm vermesine izin vermemekte ve hadis sınırları dışına çıkmamaktadır.<sup>6</sup> Ehl-i Hadis'in benzeri bir oluşum Şiiler arasında da ortaya çıkmış Ahbari'lerdir. Ahbari'ler inanç ve fıkıh alanlarında aklın kullanımına karşı çıkmış, akla savaş açarak tek güvenilir kaynağı Peygamber ve Ehlibeytinin rivayetleri olarak kabul etmiştir.<sup>7</sup> Ahbarilerin güvenilir olarak sığındığı rivayetlerin akli öven ve insanı akla davet eden içerikleri, akla düşman tutumlarıyla çelişki içermektedir.

---

<sup>4</sup> Nasiruddin Tusi, **Kavaidu'l Akayid**, Ali Rabbani Golpaygani, s. 144-146.

<sup>5</sup> Michael Peterson, **Akıl ve İnanç**, Küre Yayınları, 2017, s. 109.

<sup>6</sup> Aliriza Kirmani, "Akıl ve Din", **Misbah**, Sonbahar 2015, s. 139.

<sup>7</sup> Kirmani, **A.g.e.**, s. 142- Rasül Ca'feriyân, **Din ve Siyaset der Dovre-i Safevî**, Kum: Ensâriyân, hicri şemsi 1370, s. 142 .

Ahbariler bu çelişkiyi giderebilmek için rivayetlerde övülen aklın derin teorik akıl olmayıp yüzeysel fitri akıl olduğunu iddia etmektedir. Fıtri akıl ise kesin bilgi içermekte olup akılsal derin düşünce ve ispata ihtiyaç duymamaktadır.<sup>8</sup> Elbette Ahbarilerin fitri akıl ile kastettikleri akıl türü, Tabatabai'nin fitri akli ile karıştırılmaması gerekir.

İran düşüncesinin yakın tarihinde Ahbari düşüncesine benzer düşünceye sahip bir başka görüş ortaya çıkmıştır. Tefkik ekolü olarak adlandırılan bu grubu, çalışmamızın Birinci Bölümünde Tabatabai'nin hayatını aktarırken zikretmiştik. Tefkik ekolü felsefenin şeriat ile taban tabana karşıtlık içerdiğini iki sahanın birbirinden tamamen ayrılması gerektiğini düşünmektedir. Akli düşünce ürünü ile vahiy arasında tevil ve birleşim yerine tefkik olduğuna inanmalarından ötürü Tefkik Ekolü olarak adlandırılmışlardır. Tefkik ekolü aklın inanç ve din sınırları içerisine girişini dinin bağımsızlığını zedelediğini düşünmektedir. Bu sebeple vahiy ile akıl, din ile felsefe arasındaki tüm uyum faaliyetlerine karşı çıkmaktadır. Tefkik ekolü temsilcisi Mirza Mehdi İsfehani, 1961 yılında Meşhed'e göç ederek bu düşünceyi yaymış ve kısa zamanda büyük bir etki alanına ulaşmıştır. Tefkik ekolü felsefe gibi tasavvufa da cephe almış dini tasavvufi söylemlerden arındırmak için de çaba göstermiştir.<sup>9</sup>

Tüm bu ayırıştırma faaliyetleriyle Tefkik okulu, Aşkın Hikmet okulunun uyum faaliyetlerinin tam karşısında, zıt görüş olarak konumlanmıştır. Felsefe derslerini, özelde Molla Sadra derslerini tehlike olarak görmelerinden ötürü Tabatabai ve Humeyni'nin derslerinin bitirilmesi için baskı uygulamışlardır. Ancak Tabatabai ve öğrencileri gibi felsefe tutkunları karşısında başarıya ulaşamamalarının en büyük ispatı, medreselerde ve üniversitelerin İlahiyat fakültelerinde felsefe öğreniminin zorunlu hale gelmesi ve felsefenin din bilginleri tarafından yoğun ilgi görmesidir.

---

<sup>8</sup> Kirmani, **a.g.e.**, s. 143-.

<sup>9</sup> **A.e.**, s. 143.

## 5.1. Tabatabai'de İnanç

Tabatabai inancı “bir şeyin gereklerine sarılmak suretiyle onu kabul etme, tasdik etme” olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte Kur'an literatüründe imanın; Allah'ın varlığına ve birliğine, ahiret gününe, peygamberlere ve getirdiklerine bütüncül olarak inanç ve inancın gerektirdiği eylemler anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Kur'an inananları iman ve salih amel olmak üzere iki sıfatla birlikte nitelemektedir. Tabatabai salih amelin kendi başına bir sıfat olmaktan ziyade inancın bir neticesi olduğuna dikkat çekmektedir. Bu sebep sonuç ilişkisi ile beraber iman; bir şeyi bilmek, bilinen şeyi özümsemek ve içine sindirmek olarak tekrar tanımlar.<sup>10</sup>

Tabatabai tür olarak insanın mutluluğa ulaşmasının ve dengeli bir hayata sahip olmasının yolunun ilahi menşeli din ile mümkün olduğunu savunmaktadır.<sup>11</sup> Din ise insan için düzenlenmiş inanç esasına dayanan pratik yasalar bütünüdür.<sup>12</sup> Dolayısıyla mutluluğa erişim; iman ve iman gerektirdiği eylemler ile mümkün olacaktır.

Tabatabai her insanın gönüllü ya da zorunlu bir şekilde iman sahibi olduğunu vurgulamaktadır. Gönüllü olan iman dış bir etkenin baskısı olmadan tercih ile oluşur ve Allah tarafından kabul edilen iman türü budur. Zorunlu iman ise azabın yakıcı etkisiyle gerçekleşir ve insandan kabul edilmeyecek iman türüdür.

Dünya hayatında iman sadece gönüllü olarak gerçekleşebileceğini de ayrıca vurgulamak gerekir. Tabatabai iman; teorik bilgiler silsilesi ve onun gerekliliği pratik bilgiler silsilesinin toplamı olarak görmektedir. İnancın gerçekleştiği yerin ise kalp olduğunu dolayısıyla kalbi ilgilendiren bir meselede zorlama ve dayatmanın mümkün olmayacağını savunmaktadır. Zorlama ve dayatma; eylemler ve dışsal olgular üzerinde etken durumundadır. İslam dininde “Dinde zorlama yoktur.”<sup>13</sup> Ayeti gereğince bir kişiyi inanmaya zorlamanın yasak olduğu sonucu çıkarılmaktadır.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabai, *El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an*, Kevser Yayınları, 2020, c. 15, s. 8-9.

<sup>11</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabai, *El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an*, Kevser Yayınları, 2019, c. 2, s. 172.

<sup>12</sup> Tabatabai, *A.g.e.*, c. 15, s. 11.

<sup>13</sup> Bakara Suresi, 256. Ayet.

<sup>14</sup> Tabatabai, *A.g.e.*, c. 2, s. 508-509.

### 5.1.1. İnancın Dereceleri

Tabatabai düşüncesinde İslam ile iman aynı paralelde doğru bir orantıyla artmaktadır. Tabatabai, İslam ve dolayısıyla iman için dört derece zikreder. Bu dereceler şu şekildedir:

1. Birinci Derece: İmanın ilk derecesi İslam'ı kabulün hemen ardından gelmektedir. İmanın ilk derecesi şehadetin esaslarını içeren bir inanç olup İslam'ın tüm ilkelerine inancı zorunlu kılmaz. Bununla birlikte bu seviyede iman şirk ile iç içe geçmiş inanç şekli olarak görülebilir.<sup>15</sup>
2. İkinci Derece: Birinci derece imanın ardından ikinci İslam derecesine ve hemen ardından ikinci iman derecesine ulaşılmaktadır. Birinci iman derecesinde İslam'ın ilkelerine genel bir inanç söz konusuysen ikinci derece ilkelere ayrıntılı inanç söz konusudur. Saff Suresi 10 ve 11. ayetlerde Allah inananları imana davet etmektedir. Burada kastedilen ikinci derece imandır.
3. Üçüncü Derece: Bu derecede inanç insanın kendisinden ayrılmaz karakteristik özelliği haline bürünür. Bu seviyede bir inanca sahip olan insanın tüm nefsi ve hayvansal istekleri, zevk ve madde düşkünlüğü iman tarafından dizginlenir. Bu inanç derecesi insanın sadece eylemleri üzerinde etkili bir kontrol mekanizması olmayıp insan zihnini ve duyguları üzerinde etken bir rol oynar. Bu derecede inanan içinde emir ve nehiylerle uymayan hiçbir eğilim, duygu ve düşünce barındırmamaktadır. Muminun Suresi 1-3. ayetlerinde 'boş şeylerden yüz çeviren müminler' bu inanç seviyesindeki kimselerdir. "Rıza, teslimiyet, karşılık beklemezsizin iyilikte bulunma, Allah uğrunda eziyet çekerken sabretme, tam anlamıyla dünya çekiciliğinden soyutlanmışlık, arınmışlık, Allah için sevme ve Allah için buğzetme gibi üstün nitelikli ahlâkî özellikler, bu mertebenin gerekleridir."<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabai, **El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an**, Kevser Yayınları, 2017, c. 10, s. 130.

<sup>16</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabai, **El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an**, Kevser Yayınları, 2017, c. 1, s. 449-450.

4. Dördüncü Derece: Kesin inanç anlamına gelen yakın iman, imanın dördüncü mertebesi olup kâmil insanın inanç türüdür. Yakın imana sahip olan inananlar diğer mertebelerdeki imanın nitelikleri ile birlikte tam bir hoşnutluk içerisindedirler. Korku ve üzüntü duymazlar. Zira sahip olduğu her şeye aslında sahip olmadığını, mülkün gerçek sahibinin Allah olduğunu bilir, kaybetme korkusu yaşamaz ve kaybettiklerinde de üzülmezler.<sup>17</sup>

Yunus Suresi 62. ve 63. ayetlerinin tefsirinde Allah'ın inanan kulunun velisi olduğunu aktarmaktadır. Allah inanan kulunun velisi olarak onu doğru yola iletir, emirlerine uymak ve men ettiklerinden sakınmak konusunda yardımcısı ve destekleyicisi olur. Allah'ın kulunun velisi olduğu gibi inanan kul da itaatiyle Allah'ın velisi olma konumuna ulaşır. Bağışlanan, cennet ile müjdelenen ve manevi desteklerle donatılan kul inanan ve Allah'ın velisi olandır. Ancak ayetin devamının Allah'ın velisini iman etmekle beraber takva sahibi olmakla da nitelemesi imanın tek başına yeterli olmadığını göstergesidir.<sup>18</sup> Tabatabai, takvayı inancın pratik amel ile birlikte olduğu bir iman seviyesi olarak ifade eder. İman derecelerinden ikinci, üçüncü ve dördüncü seviyelere tekabül ettiği söylenebilir. Bununla birlikte pratik amel ile birlikte olmadan inancın bir fayda sağlamayacağını düşünür ki 1. seviye imanı kastettiği anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

### 5.1.2. Akıl İnanç İlişkisi

Tabatabai, Kur'an'ın birçok ayetinde ilmin, aklın ve akılsal düşünmenin övüldüğünü ve insanın bu olgulara davet edildiğini aktarır. İslam'ın bilime verdiği önemin en önemli göstergelerinden biri İslam öncesi dönemin cahiliye dönemi olarak adlandırılmasıdır. Tabatabai dini inancı körü körüne taklit ve cehalet olarak yorumlayan bilim insanlarının büyük bir yanılğı içerisinde olduğunu düşünmektedir. Bilim insanlarının bu yanılığının sebebi ise hiçbir akılsal ve bilimsel temeli olmayan, şirk içeren ve salt tapınmadan ibaret olan dinleri inceleyip genel bir kanıya ulaşmalarıdır.

---

<sup>17</sup> Tabatabai, **A.g.e.**, c. 10, s. 130-131.

<sup>18</sup> **A.e.**, c. 10, s. 129.

<sup>19</sup> Tabatabai, **El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an**, c. 2, s. 170.

Bu genel kanı ile birlikte tevhit temelli inancı da körü körüne taklit olarak değerlendirmektedirler. Tabatabai, gerçek dinin insanı bilinçsiz bir imana ve yol gösterici kitabı olmayan misyona davet etmekten çok uzak olduğunu ifade etmektedir.<sup>20</sup>

Tabatabai, İslam dininin ve mensuplarının gerçek amacını akla dayalı mutluluğa ulaşmak olarak belirler. İslam dini bu mutluluğa ulaşma noktasında insanın bedensel ihtiyaç ve arzularını göz ardı etmemektedir. Hatta bu ihtiyaç ve arzuların karşılanmasını insanın mutluluğa ulaşmasında bir geçiş noktası olarak görür. Bu noktada insandan beklenen denge politikası izlemesidir. İhtiyaç ve arzular dozunda karşılanmalı ve asıl amaç unutulmamalıdır. İslam dengenin bozulduğu ve akliselimden uzaklaşıldığı noktalara yasalarıyla sınırlar çizmektedir. Yasamayı gerçekleştiren din, yasalarının uygulamasını topluma bırakmaktadır. Tabatabai, arzu ve ihtiraslarına yenik düşen kimselerin İslam dininin yasalarını, özgürlüklerini kısıtlama faktöründen ötürü kabul etmekte zorlanacaklarını eklemektedir. Bu noktada çözümü güzel ahlakın yaygınlaştırılmasında görmektedir.<sup>21</sup>

## 5.2. Mutahhari'de İnanç

### 5.2.1. Mutahhari'de İnançın Mahiyeti

Mutahhari imanı diğer tüm ilişkili kavramlardan bağımsız olarak “İnsanın daha önceleri endişe duyduğu üstün bir varlığın varlığını kabul etmek suretiyle emniyete ve huzura erişmesi” olarak tanımlamaktadır. Mutahhari iman kelimesini ilginç bulduğunu dile getirerek imanın salt inanç olarak tanımlanmasını doğru bulmamaktadır. Allah’ın varlığına inanmak var olduğunu kabul etmek demektir. Binlerce yıl Allah’a ibadet eden söylemlerinde Allah’ın izzeti üzerine ant içen şeytan Allah’ın varlığına inanasına rağmen mümin olarak nitelenmemektedir. Benzer bir örnek olarak bir duvarın varlığını kabul etmek o duvara iman ettiğimiz anlamına gelmeyecektir. Mutahhari şeytanın inandığını ancak inandığı gerçekliğe bir çekim duymadığını ve teslim

<sup>20</sup> Tabatabai, **A.g.e.**, c. 2, s. 184-185.

<sup>21</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabai, **El Mizan fi Tefsir’il-Kur’an**, Kevser Yayınları, 2010, c. 4, s. 151-152.

olmadığını ifade ederek bu inancın iman olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla iman; insanın bir şeye inanması, inandığı şeye çekim duyması ve o şeye teslim olması anlamına gelmektedir.<sup>22</sup>

Mutahhari iman kavramı ile iman ile yakın ilişkili İslam ve şirk kavramlarını Kur'an'ı esas alarak mercek altına almaktadır. Şehadet etmek insanı İslam sınırları içine dâhil etmektedir. İman ise İslam'dan daha özel bir kavramdır. Mutahhari'nin iman ve İslam kavramları tanımlamalarından çıkarılacak sonuç şu iki yargıdır: Her İslam'a teslim olan iman etmiş değildir ancak her iman eden İslam'a teslim olmuştur. Mutahhari bu yargıya ispat olarak Hucurat Suresi 14. ayetini gösterir. İman ile ilişkili bir diğer kavram olan şirk, iman ve İslam kavramlarının karşıtı olarak kullanılmaktadır. İman ve İslam'ın temeli tevhit ilkesidir. İman getirmiş ve İslam'a teslim olmuş kimse tevhit esasını kabul etmiş olup tevhidi kabul etmeyen kimse ise müşrik kimsedir. Mutahhari şirkin, sadece birden fazla yaratıcıya inanmak anlamına gelmediğini, tevhide inanan bir kimsenin şirk koşabileceğini ifade ederek şirke geniş bir anlam atfeder. Zira şirk yaratıcıyı ikilemek, üçlemek, çoklamak dışında yaratıcının sıfatını yaratıcı dışında bir varlığa atfetmektir.<sup>23</sup>

Mutahhari her ideolojinin belli bir dünya görüşü temeli üzerine kurulduğunu ve bu temel üzerinde sistematikleştiğini ifade ederek asıl olanın ideoloji mi yoksa dünya görüşü mü olduğu problemini incelemektedir. Bu noktada iki dünya görüşü olarak komünizm ve İslam dünya görüşlerini karşılaştırarak imanın İslam'daki yerini netleştirmek istemektedir. Komünizm düzeni diğer her toplumsal düzen gibi belli bir fikir ve inanç esası üzerine kuruludur. Bu fikir ve inanç sistemi ise hiç şüphesiz materyalizmdir. Komünizmin toplumsal, siyasal, ekonomik ve ahlaki tüm öğretileri materyalizm esasına uygun olarak düzenlenmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken asıl hedefin ne olduğu konusudur. Komünizm düzeninin fertleri için ulaşılması gereken hedef materyalizm değildir. Materyalizm sadece öğretileri ve sistemi açıklamak için gerekli bir araçtır. Mutahhari, materyalizmin komünizm için başlarda bir temel

<sup>22</sup> Murtaza Mutahhari, *Âşinâyî ba Kur'an*, İntişarat-ı Sadra, 1389, c. 14, s. 164-165.

<sup>23</sup> Murtaza Mutahhari, *Felsefe-ye Tarih*, İntişarat-ı Sadra, 1390, c. 4, s. 263-264.

olduğunu ancak bazı komünistler tarafından materyalizmin temel olmaktan dahi çıkarıldığını aktararak önemsizliğine vurgu yapmaktadır.

Mutahhari, İslam'ın ise iman temeli üzerine kurulduğunu ancak imanın asıl konumunun bir temel olmaktan çok daha yüksek olduğunu düşünmektedir. İman bu yüksek konumu eylemin öncülü olmasından kaynaklı değil, eylemin yapıtaşı olmasından kaynaklı kazanmaktadır. Nitekim pratik sistemden iman çekip çıkarıldığında tüm pratik sistem çökecektir.<sup>24</sup>

### 5.2.2. Bilim İnanç İlişkisi

Mutahhari; insanın hayvandan farklı olarak dünyayı daha iyi ve mükemmel bir dünyaya dönüştürmek arzusu taşıdığını ve doğası gereği idealist bir yapıya sahip olduğunu düşünmektedir. Doğası gereği idealist olan insan hayatını anlamlı kılacak olan üstün bir ideye ihtiyaç duymaktadır. Maddi hedefler insanın ulaşana kadar arzuladığı ancak ulaştıktan sonra yeterli tatmini sağlamayan hedeflerdir. Peki, ideali kim sağlayabilir? Mutahhari, bilimin insana bir hedef veremeyeceğini yalnızca hedefe ulaşma noktasında araçsal rol oynadığını düşünmektedir. Bilimin hızla ilerlemekte olduğu bu dönemin insanların içene düştükleri boşluk hissi bir ideale sahip olmaktan ileri gelmektedir. İnsana ide verecek olacak ise inanç ve dindir. Son nefesine kadar ideali uğruna bilime, dine hizmet eden İslam düşünürleri bunun en güzel örneğidir.<sup>25</sup>

Mutahhari ilmin ve inancın, insanın insanlığının bir gerekliliği olduğunu vurgulayarak bilim ve din karşıtlığının İslam'da yeri olmadığını savunmaktadır. Hristiyan dünyasında hâkim olan bilim din karşıtlığının sebebinin Ahd-i Atik Yaratılış Kitabının 16. ve 17. ayetlerindeki Âdem ve Havva'nın cennetten kovuluş olayı olarak görmektedir. Tanrı'nın Âdem ve Havva'ya yasakladığı ağaç iyilik ve kötülüğe dair bilgi ağacı olup Tanrı insanın iyilik ve kötülüğün bilgini olmasını ve kendisine benzemesini istememektedir. Yasak ağaç bilgiyi temsil etmektedir. Dolayısıyla bilgi insanın yaklaşmaması gereken yaklaştığı takdirde günah işlemiş olacağı ve

<sup>24</sup> Murtaza Mutahhari, **İnsan-ı Kamil**, İntişarat-ı Sadra, 1390, s.137-138-139.

<sup>25</sup> Mutahhari, **Âşinâyî ba Kur'an**, c. 14, s. 165-166-167.

cezalandırılacağı yasaklı bölge olarak telakki edilmiştir. Nitekim akıl, insana vesvese veren şeytan konumundadır.

Mutahhari Kur'an'dan edindiğimiz bilgiye göre yasak ağacın tamah, hırs gibi insanın hayvanda da olan nefsanî istekleri temsil ettiğini ifade etmektedir. Allah, Âdem'i bilgiyle donatıp halifesi olarak seçmiş meleklerine ona secde etmesini emretmiştir. Şeytan bu emre itaat etmemiş ve Allah'ın dergâhından kovulmuştur.<sup>26</sup>

Hiç şüphesiz Mutahhari'nin bu Kur'an kıssasını aktarmasının sebebi, insanın bilgisi ve akli sebebiyle şeytana üstün kılındığını ve şeytanın kibri nedeniyle kovulduğunu göstermek istemesidir. Bununla birlikte İslam'da insanı akıl dışılığa ve nefsi isteklere yönlendirenin akıl değil, şeytanın insandaki bir tezahürü olan nefs-i ammare olduğunu dile getirir.

Mutahhari, kutsal kitaplardan karşılaştırmalı olarak sunduğu bu iki örnekle akıl ve din karşıtlığı probleminin İslam'ın bir problemi olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Konunun Hristiyan dünyası için bir problem olduğunun bir başka göstergesi de medeniyet tarihlerini inanç yüzyılı ve bilim yüzyılı olarak ayırmalarıdır.<sup>27</sup> Her ne kadar Mutahhari bu noktada Auguste Comte'un adına yer vermese de inanç ve bilim yüzyılı ile kastettiği 3 Hal Yasası olarak adlandırılan düşüncenin tarihsel evrimi gibi görünmektedir.

Mutahhari, İslam'ın aydınlanma çağının inanç ve bilim birlikteliği ile gerçekleştiğini ifade eder. Hristiyan dünyasının din ve bilim karşıtlık yargısını kabul etmenin dine, bilime ve insanlığa geri dönülmez zararlar verdiğini ve bu yanlıştan dönülmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>28</sup>

İslam'da inanç ve bilim zıtlık teşkil etmediği gibi birbirinin tamamlayıcısıdır. Mutahhari bilim ve inancın insana olan katkılarını şu şekilde açıklar: “Bilim bize aydınlık ve güç vermektedir, iman ise aşk, umut ve sıcaklık. Bilim araç üretmektedir, iman ise amaç. Bilim hız katmaktadır, inanç ise yön. Bilim yapabilmektir, inanç iyiyi

<sup>26</sup> Murtaza Mutahhari, **İnsan ve İman**, İntişarat-ı Sadra, 1390, s. 20-21.

<sup>27</sup> **A.e.**, s. 21.

<sup>28</sup> **A.e.**, s. 22.

istemek. Bilim neyin var olduğunu gösterir, iman ise ne yapmak gerektiği konusunda ilham verir. Bilim dışarının inkılabıdır, iman ise içerininkılabıdır. Bilim dünyayı insanın dünyası yapar, iman ise ruhu; insanlık ruhu olarak inşa eder. Bilim insanın varlığını enlemsel olarak genişletir, iman ise dikey olarak yukarı çeker. Bilim tabiatı inşa eder, iman ise insanı inşa eder. Hem bilim hem iman insana güç vermektedir ancak bilimin verdiği güç ayrık bir güçtür, imanın verdiği güç ise birleşik bir güçtür. Bilim güzelliştir. İman da güzelliştir. Bilim aklın güzelliğidir, iman ise ruhun güzelliğidir. Bilim düşüncenin güzelliğidir, iman ise duyguların güzelliğidir. Bilim insana emniyet sağlamaktadır, iman da. Bilim dışsal emniyeti, iman ise içsel emniyeti sağlamaktadır. Bilim insanı hastalıkların, sellerin, depremlerin, tufanların saldırılarından korumaktadır. İman ise insanı ıstıraplar, yalnızlıklar, kimsesizlik hisleri, saçmalıklar karşısında korumaktadır. Bilim, dünyayı insan ile iman insanı kendisiyle uyumlu hale getirmektedir.”<sup>29</sup>

## 5.2. Dinani’de İnanç

Dinani, inanç ve bilgiyi kalp ile ilintili olan iki temel olgu olarak tanımlamaktadır. İnanç ve vicdan; aşk ile ilgili konuları, bilgi ve idrak; marifetle ilgili konuları içermektedir.<sup>30</sup> Dinani, derslerinde ve eserlerinde inanç olgusundan ziyade aşk olgusunu incelemektedir. Aşk ise inancın konusu olarak belirttiğinden aşk kavramını tanımlamak, düşünürün konuya yaklaşımını ve düşünme şeklini anlamak hususunda bize yardımcı olacaktır.

Dinani aşkın, tıpkı konuşma ve idrak etme gibi insanın zati özelliklerinden biri olduğunu düşünmektedir. Gazzali’nin de aşkın insanın zati özelliği olduğu görüşünü savunduğunu ancak bunu açık bir şekilde açıklamadığını aktarmaktadır. Bir yetinin zati özellik olması demek o yetinin insanın yaratılışında mevcut olduğu anlamına gelmektedir. Her insan konuşmayı ve idrak etmeyi, bu yetkinlikleri kısıtlayacak bir engel olmadığı müddetçe deneyimlemektedir ancak aşkı hayatı boyunca hiç tecrübe etmeme ihtimali bulunmaktadır. Düşünür, aşkın insanda kuvve-potansiyel halde

<sup>29</sup> Mutahhari, **İnsan ve İman**, s. 23.

<sup>30</sup> Gulamhüseyn İbrahimi Dinani, **Akıl Defteri Aşk Ayeti**, İnsan Yayınları, 2022, s. 20.

bulduğunu, tecrübe edilmesi için bilfiiliğe geçmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>31</sup> Aşkın insan hayatında hiç ortaya çıkmaması bir potansiyel olarak aşkın kusuru değil aşkı tecrübe edecek şartları sağlamayan insanın kusurudur. Bu kusur sadece aşk için değil insanın onunla donatıldığı ancak hiçbir zaman ortaya çıkarmadığı tüm potansiyelleri için geçerlidir.<sup>32</sup>

Dinani, Molla Sadra'nın varlıkta teşvik düşüncesini kabul etmektedir. Varlıkta merteye olduğunu kabul etmenin neticesi olarak var olan her şeyde merteye olduğunu dolayısıyla aşkta da merteye olduğunu düşünmektedir. Aşkın ilk derecesi zahiri aşktır. Zahiri aşktan daha üstün bir aşka geçiş, sevgiliye ulaştıktan sonra fazlasını isteme arzusunun son bulmamasıyla gerçekleşmektedir. Ulaştığı nokta ile yetinen, fazlasını arzu etmeyen insanın; duyduğu aşk, yetindiği noktada son bulmaktadır.<sup>33</sup> Ancak Dinani, yetinmenin ve sınırlar içerisinde kalmanın insanın sahip olduğu zalim sıfatıyla pek mümkün olmadığını düşünmektedir. Düşünürün zulüm kavramını insanın bir özelliği olarak nitelendirmesi ve bu kavramı olumlama alışılmışın dışında bir yaklaşımdır. Dinani, "insan zalumdur" derken içine doğduğu sınırları ihlal ederek daha fazlasına ulaşma arzusunun ifade etmektedir. Zamanın, mekânın, toplumsal faktörlerin ve anlayışın insana sınırlar çizdiği gerçeği herkes tarafından kabul edilmektedir. İnsan bu sınırlar içerisinde yaşamını sürdürdüğü takdirde yerinde sayacak ve gelişim süreci devam edemeyecektir. Bu sebeple düşünür, insanın sınırları aşmasını iyi bir şey olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte, sınırları aşmakla ifade edilen toplumsal yaşamda başka bir bireyin özgürlük sahasına girip, haklarını elinden almak değildir. Sınırları aşmak suretiyle gelişim göstermek; yatay bir düzlemde değil dikey düzlemde, yücelmek şekliyle gerçekleşmektedir.<sup>34</sup>

Dinani'nin insanı nitelendirdiği bir diğer özellik cehul olmasıdır. İnsan daima bulunduğu mertebenin bir üst mertebesine karşı cehalet içerisinde. Bu cehaleti ortadan kaldırmak için üst mertebeye çıkması gerekir. İnsanın aşkta yolculuğu, bu şekilde sürekli cehaletini gidermek amacıyla üst marifete ulaşması, olduğu nokta ile

---

<sup>31</sup> Gulamhüseyin İbrahimi Dinani, **Felsefi ve İrfani Söyleşiler**, Çev. Alptekin Dursunoğlu, Önsöz Yayıncılık, 2020 s. 369.

<sup>32</sup> Dinani, **Felsefi ve İrfani Söyleşiler**, s. 371.

<sup>33</sup> **A.e.**, s. 254.

<sup>34</sup> **A.e.**, s. 308.

yetinmeyip sınırlar içerisinde hapsolmemesiyle gerçekleşmektedir. Dinani, insan ile melek arasındaki farkın bu aşk ve marifet yolculuğu ile gerçekleşen tekâmül olduğunu savunmaktadır. Melek varoluşunun ilk anından son anına kadar içerisinde olduğu sınırları aşmadan varlığını sürdürmektedir. İnsanın ise dikey bir gelişimsel süreç içerisinde, sınırları aşarak yüceldiğini ifade etmiştik. Dinani, insanı aşk ve marifet peşinde sürükleyen sebebin dert olduğunu düşünmektedir. Derdi olmayan ve rahatını da bozmak istemeyen kimse ne aşkın peşine düşecektir ne de marifetin.<sup>35</sup>

Konuya giriş yaparken aşkın inancın bir konusu olduğunu dile getirmiştik. Peki, Dinani düşüncesinde aşk, inancın kapsamında mı değerlendirilmelidir? Ya da inanç, aşk dairesi içerisinde mi düşünülüp değerlendirilmelidir? Dinani, bazı tasavvuf erbabının aksine zahiri aşkı küçümsememekte, zahiri aşkı da gerçek aşk olarak görmektedir.<sup>36</sup> Zahiri aşk, aşk vadisine giriş mertebesidir. İçinde ilahi aşkı barındırmayan zahiri aşk, ilahi aşka evrildiği takdirde inanç sahasına giriş yapılacaktır. Netice itibariyle her ne kadar ilk mertebelerde dahi olsa Tanrı inancının olmadığı bir sahada da aşktan söz etmek mümkündür. Dinani’de aşk ve Tanrı inancının birlikteliği, bu birlikteliğin neticesi Tanrı sevgisi “La ilahe illallah” cümlesiyle başlamaktadır. Tanrı’ya dair ilk inanç, inkâr ile başlamaktadır. Tanrı’nın varlığının kabulünün ilk aşaması, ondan başka tanrının varlığının reddidir. Dinani düşüncesinde “La ilahe illallah” inancın başlangıç noktası olduğu gibi inancın ve aşkın zirve noktası olma özelliği de taşımaktadır. Zira bu ifade Allah’tan başka ilahın reddini değil, tek hakikat olan Allah dışında her şeyin reddini ifade etmektedir.<sup>37</sup>

Dinani, aşk kelimesinin Kur’an’da geçmediğini ancak Kur’an’da sevmek ve sevmekten türeyen diğer kelimelerin kullanıldığını aktarmaktadır. Marifet ve aşk ehli kimseler için ise bu sevgi aşkın tam karşılığını ifade etmektedir. Aşk; şiddetli sevgidir. Şiddetli sevgi ise inançlı kimsenin sıfatıdır.<sup>38</sup>

Peki, aşk, diğer tüm yetilerden bağımsız özerk bir yeti midir? Dinani, aşk olgusunu andığı her noktada akıl, aklın idrak yetisi ve marifet kavramlarıyla

---

<sup>35</sup> Dinani, *Felsefi ve İrfani Söyleşiler*, s. 309.

<sup>36</sup> *A.e.*, s. 317.

<sup>37</sup> *A.e.*, s. 259-260.

<sup>38</sup> Dinani, *Akıl Defteri Aşk Ayeti*, s. 17-18.

birlikteliğine ve ayrılmaz ilişkisine yer vermektedir. Muhabbet ve marifet bir hakikatin iki suretidir.<sup>39</sup> Dinani, aşk ve aklın başlangıçta karşıt olgular olarak düşünülebileceğini kabul eder. Bu iki olgu izledikleri yol bakımından birbirlerinden farklıdır ancak ikisinin tam yetkinliğe ulaşınca aralarında bir aykırılık ve uzaklık gözlemlenmeyeceğini kabul etmektedir. Kamil akıl ve kâmil aşka en güzel örnek olarak ise insanların en akıllısı ve Allah'a en çok âşık kişi olan Hz. Muhammed'i gösterir.<sup>40</sup>

Dinani'nin aşkla çok yakın ilişki kurduğu akıl ve marifet olmadan inancı tanımlamak mümkün olmayacaktır. Nitekim marifeti tanımak olarak tanımlamaktadır ve bu görevi dine değil akla ithaf etmektedir. Dolayısıyla dini tanımlayacak olan da akıl olacaktır. Hristiyanların din sahasında başlangıç noktasının akıl değil de inanç olması gerektiği ve her dini bilgide mantık aramanın inancı anlamsızlaştıracağı düşüncelerini eleştirmektedir. Elbette dini bilgiyi kabul etmek; iki iki daha dört eder bilgisini kabul etmek gibi değildir. Ancak dini bilginin böyle bir bilgi türü olmaması bilinçsiz ve bilgisiz bir şekilde kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. İslam dini, Hristiyanlığın aksine insanı sürekli olarak akletmeye ve düşünmeye davet etmektedir ve Kur'an hiçbir ayetinde "iman et ve sorgulama" gibi bir çağrıda bulunmamaktadır.<sup>41</sup>

Her ne kadar İslam'ın inanç konusundaki tutumu akıl ve düşünme temelli olsa da İslam tarihinde Menazilü's-Sairin kitabının sahibi Ebû Abdullah el-Ensârî gibi kimi tasavvufçular fideistler gibi bir tavır sergilemektedir. Ensârî ve diğer tasavvufçular; inanç konusunda tevhid ve dinin diğer esaslarını delilsiz kabul etmenin halkın geneli için yeterli olduğunu, hatta zorunlu olduğunu düşünmektedir.<sup>42</sup> Zira tevhid inancında tefekkürde; düşünen, düşünce ve delil olmak üzere en az üç tarafa ihtiyaç duyulacaktır. Tarafların çoğalması ise mutasavvıfın asıl amacına ulaşmasına engel olacaktır.<sup>43</sup> Dinani, insanları taklide davet etmenin onları cahillik vadisinde esir tutmak, düşünsel hareketten ve yetkinlikten alıkoymak olduğunu düşünerek bu kimseleri

<sup>39</sup> Dinani, **Felsefi ve İrfani Söyleşiler**, s. 369.

<sup>40</sup> Dinani, **Akl Defteri Aşk Ayeti**, s. 85.

<sup>41</sup> دينانى: عاشورا تلاقى عشق و عقل است - ايسنا (isna.ir).

<sup>42</sup> Dinani, **Akl Defteri Aşk Ayeti**, s. 111.

<sup>43</sup> **A.e.**, s. 103.

eleştirmektedir. Bununla birlikte Dinani, düşüncenin hareketinin engellenemeyeceğini ve insanın sınırının sınırsızlık özelliği olduğunu düşünmektedir.<sup>44</sup>



---

<sup>44</sup> A.e., s. 111.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ÖZGÜRLÜK

İnsan; düşünce tarihi boyunca kendi varlığını, diğer varlıkları, varlıkların oluşunu, kendisinden daha üstün bir varlığın olup olmadığını sorgulamış, cevap arayışına girişmiştir. İnsan; varlığın kendisinden kaynaklanmadığını, diğer var olan insanlardan bir üstünlüğünün olmadığını fark ettiğinde varlığı kendisine bağışlayan yüce bir varlığın olduğu inancına ulaşmıştır. İnsan, ister Tanrı düşüncesine yukarıda da belirttiğimiz gibi akıl yoluyla ulaşsın ister dinler aracılığıyla; varlığın asıl kaynağı olan Tanrı'nın, varlık sahasında özgür olma imkânı sağlayıp sağlamadığı şüphesiyle karşılaşmıştır. Eğer Tanrı insana özgürlük vermediyse insan, bir kukla oyunundaki kukladan farksız olacaktır ki bu ihtimal insanın içindeki tüm yaşama isteğini, geleceğe dair umudu ve sevinci alıp götürmek gibi farklı sorunlara yol açmaktadır. Eğer Tanrı insanı özgür bir varlık olarak yarattıysa bu özgürlük kayıtsız şartsız bir özgürlük müdür yoksa kısıtlı ve sınırlı bir özgürlük mü sorusuyla karşılaşmaktadır. Tüm zamanlarda ve tüm dinlerde tartışıldığı gibi özgürlük konusu İslam Düşüncesinde de tartışılmış, bu tartışma özgürlüğü tamamen yok sayan Cebriyeciler ve mutlak özgürlüğü kabul eden Tefvizciler olmak üzere iki uç noktanın ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

#### 6.1. İslam Düşüncesinde Özgürlük

Cebriyeciler; insanın eylemlerinde özgür olmasının kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğu anlamına gelmesinden ötürü yaratmada tevhit ilkesi ile çeliştiğini düşünmektedir. Yine insanın eylemlerinde özgür olması, Allah'ın ezeli ilmi inancıyla çelişmektedir. Zira ezeli ilim sahibi olan Allah'ın ilmi, eylemde zorunluğa sebep olacaktır. Eylemde zorunluluk olmadığı takdirde Allah'ın ilmi, insanın eylemiyle değişim ve dönüşüme uğrayacaktır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Muhammed Saidi Mehr, *Amuzeş-i Kelam-ı İslami*, Taha, 1398, c. 1, s. 339

Tefvizciler ise insanın eylemlerinde zorunlu olmasının Allah'ın adalet sıfatı gereğince mümkün olmadığını düşünerek mutlak özgürlük düşüncesini kabul ettiler. Tefvizcilere göre mutlak özgürlük düşüncesi Allah'ın adalet sıfatı gibi hikmet sıfatının da zorunlu sonucudur zira insanın eylemlerinde zorunluluk, yaratılış amacının da yok sayılması anlamına gelmekte olup Allah'ın hikmet sıfatı ile çelişmektedir.<sup>2</sup>

İslam Felsefesinde Kelam gruplarıyla beraber etkin düşünceye sahip bir diğer grup felsefecilerdir. Meşşâî filozoflar, insanın özgürlüğünü iki akılsal ilkenin kabulü ile açıklamaktadır. Bu ilkelerden ilki varlığın zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılmasıdır. Zorunlu varlık; varlığı başka bir yerden almayan ve kendinde barındıran, dolayısıyla zati itibarıyla zorunlu bir varlığa sahip olan varlık türüdür.<sup>3</sup> Mümkün varlık ise varlığı kendinde barındırmayan, zatının varlık ve yokluğu gerektirmediği bununla birlikte var olmak için varlık bahşeden bir ilkeye ihtiyaç duyan varlık türüdür. Zorunlu varlık Tanrı'dır, diğer tüm varlıklar ise mümkün varlık olma özelliği taşımaktadır.<sup>4</sup>

Filozofların kabulünü şart gördüğü ikinci ilke; el-Vahid ilkesidir. Zorunlu varlığın zatının bir başka gerekliliği bir ve tek olmasıdır. Varlığında hiçbir çokluk barındırmayan vahit ve vacip varlıktan çokluğun südur etmesi mümkün olmayacaktır. Zorunlu varlığın varlık bahşettiği ilk varlıkta zorunlu varlık gibi tek olma özelliği taşımaktadır. Ancak varolan bu ilk varlığın bir oluşu zatının doğal bir sonucu değildir ve ondan çokluk çıkması mümkün olacaktır. Filozofların ilk akıl olarak adlandırdığı ilk mümkün varlığın malulü ikinci akıl ve birinci felektir. Malul olan akıllar ve felekler, dikey bir silsile oluşturarak madde âleminin oluşumuna kadar uzanır.<sup>5</sup>

Varlıkların bulunduğu bu dikey sistemin zirvesinde zorunlu varlık bulunmaktadır ve zorunlu varlık kendisine boylam olarak yakın bulunan mümkün varlıkların yakın illetiyken, araçların çoğaldığı alt seviyedeki mümkün varlıkların

<sup>2</sup> Saidi Mehr, **Kelam-ı İslami**, c. 1, s. 340

<sup>3</sup> Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, **Kitâbü'l-Meşâ'ir**, Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra, Tahran 1381, s. 118.

<sup>4</sup> Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, **el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a**, c. 2, s. 299-300.

<sup>5</sup> Gulam Hüseyin İbrahimi Dinani, **Kevalid-i Kulliye Felsefe Der Felsefe İslami**, Pejuheşgah-e Ulum-e İnsani ve Mutaleat-e Ferhengi, 1399.c. 1, s. 457- Sedat Baran, **"Molla Sadra'da Cebr ve İhtiyar Problemi"**, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 2, Güz 2016, s. 104.

uzak illetidir. Filozoflar insanın eylemini de bu sistem içerisinde açıklamaktadır. İnsan eylemlerinin yakın illetiyken, zorunlu varlıkla aynı illetler zincirinde bulunmasından dolayı eyleminin uzak illeti de zorunlu varlık olan Tanrı olacaktır. Dolayısıyla insanın eylemleri kendi eylemleri olduğu gibi uzak illet olmasından ötürü Tanrı'nın da eylemidir. Tanrı, insanın eylemlerinin kendi iradesi ile gerçekleşmesini aracısız yakın illetinden istemektedir. Anlaşılacağı üzere insan aracılar yoluyla elde ettiği özgür bir iradeye sahiptir.<sup>6</sup>

Molla Sadra ve Aşkın Hikmet Okulu cebriyeci ve tefvizci anlayışı kabul etmemekte, sundukları delilleri tek tek incelemekte ve reddetmektedir. Molla Sadra ve okulunun çizgisi “emru'n beyne'l emreyn” ilkesi üzerinedir. Bu ilkenin doğuş noktası ise Hz. Ali'nin “Ne cebr ve ne de tefviz vardır. Şüphesiz emir bu ikisinin arasındadır.”<sup>7</sup> hadisidir.<sup>8</sup> Molla Sadra, filozofların cebir ve ihtiyar konusundaki açıklamalarını tefviz ve cebir anlayışlarından daha makul ve hatadan daha uzak olarak yorumlamaktadır.<sup>9</sup> Ancak filozofların açıklamalarının tamamıyla tefviz ve cebir anlayışlarından arındığını düşünmemektedir. Nitekim yakın illet tabiri tefviz anlayışını, uzak illet tabiri ise cebir anlayışını çağrıştırmaktadır.<sup>10</sup>

Molla Sadra'nın varlık felsefesi varlığın asıllığı ve varlıkta derecelendirme sistemi üzerine kurulu olduğunu çalışmamızın Aşkın Hikmet Okulunda Akıl bölümünde dile getirmiştik. Molla Sadra'nın dikey olarak konumlandığı sistemi varlık derecelerine göre şekillenmektedir. Elbette sistemin en tepesinde varlığın en yoğun haline sahip Zorunlu Varlık bulunmaktadır. Bu sistemin en alt kategorisi ise varlığın en zayıf şekline sahip heyuladır.<sup>11</sup> Molla Sadra, filozofların varlık için yapmış oldukları zorunlu ve mümkün ayrımını kabul etmekle beraber, farklı bir ölçütle varlığı, müstakil ve bağımlı olarak ikiye ayırmaktadır. Bağımlı varlık; varlık şiddetine ve

<sup>6</sup> Sedat Baran, **Molla Sadra'da Cebir ve İhtiyar Problemi**, s. 104.

<sup>7</sup> Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh, **el-İtikadat**, Muesese-i İmam Sadık, Kum 1371, s. 29.

<sup>8</sup> Baran, **a.g.e.**, s. 105.

<sup>9</sup> Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, **Mecmua-i Resail-i Felsefî (Risâletun fi Halk'il-Amal)**, c. 2, s. 310.

<sup>10</sup> Baran, **a.g.e.**, s. 104.- Molla Sadra, **el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a**, c. 2, s. 376 -

<sup>11</sup> Baran, **a.g.e.**, s. 105.

derecesine bakılmaksızın varlığının her an devamı için müstakil varlığa bağlı ve bağımlıdır.<sup>12</sup> Varlığın sürekli vuku bulan bu tecellisini ışık benzetmesiyle açıklayacak olursak ışık tek bir sefere mahsus olarak kaynaktan alınan bir unsur olmayıp aydınlık için sürekli ihtiyaç duyulan gerekliliktir. Dolayısıyla bağımlı varlığın mümkün varlıktan farkı; varlığa duyulan ihtiyacının sürekliliğini ifade etmesindedir. Molla Sadra'nın varlık sisteminde varlığın; eser, fiil ve kemal ile aynı anlama gelmesinden ötürü müstakil varlığın sahip olduğu ilim, kudret, hayat ve irade gibi sıfatlar bağımlı varlık içinde farklı şiddetlerde geçerli olacaktır. Dolayısıyla bağımlı varlığın bu özelliklerle nitelenmesi mümkün hale gelmektedir.<sup>13</sup>

Mümkün varlıklar varlıksal olarak müstakil varlığa nispet edildiği gibi fiilleri bakımından da müstakil varlığa nispet edilmektedir. İnsanın fiilinin hem insanın kendisine hem de Allah'a nispet edilmesi, görme eyleminin hem göze hem de görme eylemini irade eden nefse nispet edilmesi gibi mümkün ve doğrudur.<sup>14</sup> İnsanın fiilinin Allah'a nispet edilmesi, insanın fail olmadığı anlamına gelmemektedir bilakis eylemin gerçek faili insandır.<sup>15</sup> İlahi iradenin insanda tecellisi gereği insanın tüm eylemleri özgür irade ile gerçekleştiğinden herhangi bir cebir veya zorlama söz konusu olmayacaktır.<sup>16</sup>

## 6.2. Tabatabai'de Özgürlük

Tabatabai özgürlük kelimesinin son birkaç yüzyıldır, Batı uygarlığının devrimi ile kullanılmaya başlandığını ifade etmektedir. İslam düşüncesinde ise özgürlük kavramı yerine insanın bir niteliği olan ve onu eyleme iten irade kavramı kullanılmaktadır.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, **el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a**, c. 2, s. 292.

<sup>13</sup> Fahrulsadat Alevi, **Pasukhay-ı Mutefavit bî Mesele Cebr ve İhtiyar**, Pejuhiş-i Endişe Nuvin, sy. 32, s. 10.

<sup>14</sup> Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, **Mecmua-i Resail-i Felsefî (Risâletun fî Halk'il-Amal)**, c. 2, s. 316-317.

<sup>15</sup> Molla Sadra, **el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a**, c. 6, s. 373.

<sup>16</sup> Baran, **a.g.e.**, s. 110.

<sup>17</sup> Tabatabai, **El Mizan Tefsiri**, c. 4, s. 172.

Tabatabai, özgürlük kavramı altında davranışsal özgürlük, toplumsal özgürlük, düşünce ve inanç özgürlüğü konularını ele almaktadır.

### 6.2.1. Davranışsal Özgürlük

Tabatabai, insanın eyleme ve eylememe noktasında özgür olduğunu dile getirerek bu özgürlüğünü davranışsal özgürlük olarak adlandırmaktadır. Bir diğer ifadeyle davranışsal olarak özgür insan, eyleme geçmeyi seçme ya da eyleme geçmemeyi seçme konusunda hiçbir mecburiyet ve baskı altında değildir. Tabatabai, insanın davranışsal özgürlüğünün varoluşsal sebepleri gereği olduğunu belirtmekte ve bu özgürlük türünü varoluşsal (keveni) özgürlük olarak da adlandırmaktadır. İnsan, eyleme geçmeyi veya eyleme geçmemeyi seçebilir ancak bu davranışsal özgürlüğü seçme veya seçmeme konusunda özgür değildir. Bunun sebebi ise insanın varoluşsal sebeplerinin kontrolü altında olmasıdır. Tabatabai, davranışsal özgürlüğün bir takım etkenler nedeniyle kısıtlandığını düşünmektedir. Bu etkenleri ise yine varoluşsal sebepler üzerinden açıklamaktadır.<sup>18</sup>

Varoluşsal sebepler insanı bir takım sistemler ve özelliklerle donatmıştır. Donatmış olduğu bu sistem ve özelliklerin doğru bir şekilde işlemesi için ise bir takım yükümlülükler ortaya çıkmaktadır. İnsanın beslenme sisteminin doğru bir şekilde işleyebilmesi için gıda ihtiyacını tespit etmesi ve gıdayı temin etmeye yönelmesi bu yükümlülüğün bir örneğidir. Varoluşsal sebeplerin insanı donattığı bir diğer özelliği ise sosyal bir yapıya sahip olmasıdır. Aile kuran, toplum oluşturan ve o toplum içerisinde iş yükünü işbölümü ve işbirliği ile omuzlanan insanın bu sosyal özellikleri özgürlüğünün kısıtlanmasına sebep olmaktadır. Bireyin davranışsal özgürlüğü iki sınırlayıcı tarafından sınırlanmaktadır. Bu sınırlayıcılar sırasıyla birey ve toplumdur. Bireyin, toplumun diğer bireyleriyle eşit haklara sahip olabilmek için diğer bireylere hak tanınması, neticesinde kendi özgürlük alanını kısıtlamasına sebep olmaktadır. Toplum; bireyi ve bütün olarak kendini korumak için yasama yapmaktadır. Toplumun

---

<sup>18</sup> Tabatabai, *El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an*, c. 10, s. 502-503.

yasaları ise bu koruma faaliyetinin gerçekleşmesi için bireyin davranışsal özgürlüğünü sınırlamaktadır.<sup>19</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Tabatabai; insanın sahip olduğu fitratı dolayısıyla davranışsal olarak özgür olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu özgürlüğün, insanın sosyolojik bir yapıya sahip olması nedeniyle mutlak bir özgürlük olmadığını düşünmektedir. Bu noktada Tabatabai, özgürlüğün sınırlayıcı faktörlerini, kaza ve kader olgularını ele almadan salt insan ve insanın oluşturduğu toplum merkezinde açıklamaktadır. Muhakkak bu değerlendirmeden çıkarılacak sonuç; düşünürün problemi ilahi menşeli olarak değil, insan menşeli bir problem olarak kabul ettiği gerçeğidir.

### **6.2.2. İnanç Özgürlüğü**

Batı toplumlarında yasalar maddi fayda esasına göre düzenlendiğinden kanunun kapsamadığı dini ve ahlaki hususlar kişinin tercihi ve iradesine bırakılmıştır. Batı toplumunun özgürlük tanımlaması da bu kapsamdadır. Tevhit ve ahlaki erdem temelinde yasama yapan İslam dininde ise batıların özgürlüğünü bulmak mümkün değildir. Dolayısıyla batıların özgürlük anlayışıyla İslam'a bakıldığında İslam'ın özgür bir din olarak görülmemesi doğal bir sonuçtur. İslam dini ise özgürlüğü çok daha farklı tanımlamaktadır. Özgürlük, ferdi Allah'tan başka bir varlığa kul olmamasıdır. İslam dininin ilk esasının tevhit olduğunu dile getirmiştik, Tabatabai'nin İslam dininde özgürlüğü bu şekilde tanımlamasıyla çıkacak sonuç "İslam tam anlamıyla özgürlükler dinidir" yargısı olacaktır. Yine bu tanım esasınca uygar toplumlarda var olan diktatörlüğün, baskının ve sömürünün özgürlüğü nasıl da kısıtladığı anlaşılacaktır.<sup>20</sup>

Tabatabai tüm kuralları tevhit ilkesi üzerine kurulu İslam'da inanç özgürlüğünün olmasını mümkün görmemektedir. Öyle ki inanç konusunda zikrettiğimiz "Dinde zorlama yoktur" ayetinin İslam'da inanç özgürlüğü vardır şeklindeki tefsirlerini zorlama bulur. Tabatabai, bu düşüncesini toplum ve kanun

<sup>19</sup> A.e., s. 503.

<sup>20</sup> Tabatabai, *El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an*, c. 4, s. 173-174.

bazında Şu Şekilde izah eder: Eğer bir kanun yürürlüğe koyulmuŐa bu kanunla ya da kanunun temel bir ilkesiyle muhalefet eden eylemler yine kanun gereğince yasaklanmalıdır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere İslam ve kuralları tevhit üzerine kuruludur dolayısıyla tevhit esasıyla ters düşen eylemleri yasaklaması kadar normal bir sonuç doğurmayacaktır. Tabatabai, aynı sonucun İslam ile birlikte tevhit esasına bağlı Yahudi, Hristiyan ve Mecusi dinleri içinde geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Sonuç itibariyle inanç özgürlüğü ve genel olarak özgürlük dinin temellerini yıkmaya ihtimali bulunduğu durumda var olmayacaktır.<sup>21</sup>

Tabatabai'nin özgürlük tanımı dikkatle incelendiğinde İslam'da inanç özgürlüğü olmadığına yönelik söylemi batı uygarlıklarının özgürlük tanımı doğrultusunda geçerli olacaktır. Nitekim Tabatabai, İslam'ın düşünme, ilimde derinleşme ve ilimde görüş sahibi olma konusunda insana tam bir özgürlük tanıdığını aktarmaktadır.<sup>22</sup>

### 6.2.3. Toplumsal Özgürlük

İnsanın özgürlük sahası, toplumun yasalarının çokluğu ve denetim sisteminin sıklığı oranında daralmaktadır. Bununla birlikte bu özgürlük sahası, yasaların azlığı ve denetimin yetersiz oluşu ile doğru orantılı bir Şekilde genişlemektedir. İnsanın davranışsal özgürlüğünde aktardığımız üzere her ne kadar toplumun yasaları özgürlük için bir tehdit oluşursa da toplumsal yaşamdan vazgeçmesi mümkün değildir. Bu sebeple toplumun her bir ferdi yasalara uymak zorunda kalmaktadır ve yasalara uymadığı takdirde cezai sistem gereğince cezalandırılmaktadır. Dolayısıyla toplumun sürdürülebilirliğini ve güvenliğini sağlayan yasama, denetleme ve uygulama faaliyetleridir. Tüm bu faaliyetler çerçevesinde toplum; tehdit olarak algılanan birey ya da grubun, yaşamını, sahip olduklarını ve suç işleyebilme serbestliğini elinden alabilme yetkisine sahiptir. Tabatabai, toplumun bu yetisi ile ortaya çıkan köleleştirme geleneğini fitrat kanununun bir sonucu olarak kabul ederek, İslam'da ve diğer toplumlarda köleleştirme kurallarını ve tarihi seyrini ayrıntılı olarak ele almaktadır.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> A.e., c. 4, s. 174.

<sup>22</sup> A.e., c. 4, s. 188.

<sup>23</sup> Tabatabai, *El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an*, c. 6, s. 474-475.

Tabatabai köleliği; insanın tıpkı bir cansız madde, bitki veya hayvan gibi metalaştırılarak toplumun diğer fertleri tarafından mülk edinilmesi olarak tanımlanmaktadır. Köleleştirme geçmiş toplumların bir geleneği olup bu gelenek gereği köle, toplumun bir ferdi sayılmamaktadır. Toplum tarafından tüm iradesi elinden alınmış, efendisinin tam tasarrufuna sunulmuştur. Farklı toplumlarda farklı kuralları ve uygulamaları olan kölelik, genel itibariyle savaşta galibiyetin ardından mağlup tarafın hayatta kalan bireyleri için söz konusu olmuştur.<sup>24</sup>

Kölelik tarihte her toplum tarafında kabul edilen bir gelenek olmasa da yaygın bir gelenek olma özelliği taşımaktadır. Dinler tarihi açısından bakıldığında köleliğin Yahudilik ve Hristiyanlıkta etkin bir uygulama olduğu, İslam'da ise oldukça kısıtlanmış ve düzenlenmiş haliyle yürürlükte olduğu görülmektedir. Kölelik resmi olarak 1833 yılında İngiltere'de, 1862 yılında Amerika'da kaldırılmış olup 1890 yılında Brüksel'de imzalanan anlaşma gereği tüm dünyada yasaklanmıştır.<sup>25</sup>

Tabatabai, köleliğin batı toplumları tarafından yasaklanmasını kavramsal bir yasaklama olarak görmektedir. Brüksel Antlaşmasının ardından Avrupa'nın; Amerika, Asya ve Afrika kıtalarında güvenliği sağlama, koruma ve yardımlaşma olarak adlandırdıkları sömürge faaliyetleri köleliğin isim değiştirmiş şeklidir. Kölelik her ne kadar yasaklanmış olsa da uygulamada kaldırılmadığı gerçeği kabul edilmelidir.

### 6.3. Mutahhari'de Özgürlük

Mutahhari özgürlüğü canlı varlığın bir ihtiyacı olarak tanımlamaktadır. Canlı olan her varlığın varlığını sürdürebilmesi ve kendi tekâmülünü tamamlayabilmesi için terbiyeye, güvenliğe ve özgürlüğe ihtiyaç duymaktadır. Mutahhari'nin canlılar için yapmış olduğu ihtiyaç analizinde kullandığı terbiye kavramı eğitim ve talim cinsinden bir terbiye değildir. Rabv kökünden türetilmiş terbiye kelimesi “çocuğu veya ekini besleyip büyütme, geliştirmek” anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> Nitekim Mutahhari terbiye gerekliliğini bu tanım ekseninde bir bitkinin büyüüp gelişmesi için ihtiyaç duyduğu

<sup>24</sup> A.e., c. 6, s. 460.

<sup>25</sup> A.e., c. 6, s. 470-471.

<sup>26</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Ğâmûsü'l-muĥîĥ*, “rbv” md..

toprak, su, ışık gibi maddi faktörler ile açıklamaktadır. Hayvanın gelişim süreci de gıda, su gibi maddi faktörlerine bağılıken insanın maddi ihtiyaçlarına ek olarak eğitim ve talim ihtiyaçları da terbiye başlığı altında ele almaktadır. Güvenlik tıpkı terbiye gibi canlı varlığın hayatını devam ettirebilmesi için ihtiyaç duyduğu bir diğer gerekliliktir. Mutahhari, canlının gelişimsel sürecinin devam ettirirken dış etkenlerden korunmaya ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Güvenlik olmadan insanın canını, sağlığını, maddi varlığını koruyabilmesi mümkün olmayacaktır. Terbiye ve güvenlik gibi özgürlükte canlının varlığını ve gelişimsel sürecini devam ettirirken ihtiyaç duyduğu bir diğer faktördür. Mutahhari özgürlüğü bitkinin gelişimsel süreci üzerinden aktarır. Bir çınar ağacının fidanını düşük çatılı bir alana diktiğimizi farz ettiğimizde çınar ağacının büyümesi ve gelişmesinin önüne engel çıkarmış olacağız. Mutahhari bu örnekle beraber özgürlüğü şu şekilde tarif eder: “Her canlı gelişim ve tekâmül sürecini tamamlamak istemektedir. İhtiyaçlarından biri özgürlüktür. Peki, özgürlük nedir? Engelin olmamasıdır. Özgür insanlar gelişiminin ve tekâmülünün önünde duran engellerle mücadele eden ve engelin varlığına müsaade etmeyen kimselerdir. Bu özgürlüğün özet bir tanımıdır.”<sup>27</sup>

### 6.3.1. Özgürlüğün Kısımları

Mutahhari özgürlüğü iki kısma ayırmaktadır:

1. Toplumsal Özgürlük: Toplumsal bir varlık olarak insan toplumda süregelen yaşamını gelişim ve tekamül sürecini aksamaya uğratmadan, özgürlüğünü koruyarak devam ettirmek durumundadır. Özgürlüğünün korunması ise; toplumun diğer fertlerinin kişiden düşünsel ve fiziksel olarak faydalanmamasına bağlıdır. Tarih boyunca gücü elinde tutan kimselerin güçlerini kötüye kullanarak diğer insanları köleleştirmesi ise toplumsal özgürlüğün özündeki en büyük engel olmuştur.<sup>28</sup> İslam insanın toplumsal özgürlüğüne büyük önem vermektedir. Buna delil olarak

<sup>27</sup> Murtaza Mutahhari, **Azadi-ye Manevi**, İntişarat-ı Sadra, 1390, s. 11-12-13.

<sup>28</sup> **A.e.**, s. 13 .

Mutahhari, peygamberlerin gönderiliş amaçlarından birinin insanı toplumsal özgürlüğüne kavuşturmak olduğunu dile getirir.<sup>29</sup>

2. Manevi Özgürlük: İnsan; şehvet, gazap, hırs, tamah gibi birçok duygu ile akıl, fitrat, vicdan gibi yetilerin toplamı bir varlıktır. İnsan ruhsal açıdan özgür bir varlık olabileceği gibi zikredilen duyguların, nefsi isteklerinin kölesi durumuna da düşebilmektedir. İnsanın tüm nefsi isteklerinden kurtulup özgürleşmesini manevi özgürlük olarak adlandırmaktadır. Mutahhari, toplumsal özgürlüğün manevi özgürlük olmadan faydalı ve etkin olmayacağını ifade eder. Günümüz toplumlarının ve insanının da en önemli problemi toplumsal özgürlük için çaba göstermesi ancak manevi özgürlüğün peşine düşmemesidir. Bununla birlikte Mutahhari insanın istese dahi manevi özgürlüğe erişecek gücünün olmadığını savunur. Zira manevi özgürlük sadece din ve inanç yoluyla elde edilebilmektedir.<sup>30</sup>

Mutahhari toplumsal özgürlüğüne ulaşan, bununla beraber manevi özgürlüğünü kazanan bir kimsenin ulaştığı özgürlük seviyesini takva olarak adlandırır. Bu tanımlamayla beraber Mutahhari'nin her anlamda özgür insan tanımı ortaya çıkmaktadır. Mutahhari'de özgür insan takva sahibi insandır sonucuna ulaşmaktayız.

### 6.3.2. Özgürlük Hakkındaki Yaygın Görüşler

Mutahhari kaza ve kader konusunda dünyada hâkim olan üç görüşü şu şekilde özetlemektedir:

1. Birinci görüşe göre dünyada meydana gelen tüm olaylar anlık olarak tesadüf eseri ve bilinçsiz bir şekilde gerçekleşmektedir. Meydana gelen her varlık, hem varlık itibarıyla hem de sahip olduğu şekil, boyut, sınır, zamansal ve mekânsal koordinasyonu itibarıyla geçmiş varlıklardan ve sebep-sonuç ilişkisinden bağımsızdır. Anlaşılacağı üzere kaderi kabul

<sup>29</sup> Mutahhari, **Ruhun Tahareti**, çev. Cevher Caduk, Önsöz Yayıncılık, 2019, s. 142.

<sup>30</sup> Mutahhari, **Azadi-ye Manevi**, s. 16-17

etmeyen anlayış, kader gibi bir olguyu kabul etmediği gibi bütün beşeri ilimler tarafından kabul edilen nedensellik ilkesini de reddetmektedir.<sup>31</sup>

2. İkinci görüş sebepler zinciri kabul etmek yerine sadece sebep ve sonucun varlığını kabul etmekte, tüm varlıkların vasıtasız ve direkt olarak tek bir illet tarafından varlık sahasına çıkarıldığını kabul etmektedir. Varlığın sudur ettiği tek illet Tanrı'dır. Tanrı'dan başka bir sebebin olmadığı sistemde direkt olarak fail ve etken olan başka bir varlığın düşünülmesi söz konusu değildir. Böyle bir düşüncenin sonucu olarak insan eylemlerinin faili değildir ve insan failin kendisi olduğunu düşünmesi bir yanılgıdan ibarettir. "Bu, cebr ve cebri alinyazısı kavramının ta kendisidir ve bu, bir ferdin yahut bir kavmin inanması durumunda yaşamlarının içini boşaltan inançtır."<sup>32</sup> Mutahhari bu tarz bir sebep sonuç ilişkisinin hem pozitif ve sosyal bilimler tarafından hem de ilahi felsefede kabul edilmeyip aksine bu disiplinlerin sebep-sonuç ilişkisine dair ikna edici deliller ortaya koyduğunu beyan etmektedir.<sup>33</sup>
3. Üçüncü görüş, anlaşılacağı üzere ilk iki görüşün kabul etmediği tam bir nedensellik ilkesine dayanır. Bu görüşe göre tüm varlıklar öncül illetler neticesinde meydana gelmektedir ve geçmiş olaylara, varlıklara zorunlu olarak bağımlıdır. Varlığı meydana getiren, varlıkta başka bir illet tarafından meydana gelmiş olup sebep olmasıyla beraber aynı anda başka bir sebebin sonucudur ve bu sebepler zinciri bu şekilde devam etmektedir. Mutahhari nedensellik ilkesinin kabulünü kader ve alinyazısının kabulü olarak görmektedir. Zira sebepler zinciri sonucunda meydana gelen varlık, varlığını aldığı sebepten aynı zamanda özelliklerini, şeklini, boyutunu, nasıllığını da almaktadır. Mutahhari böyle bir kader tanımlamasının dindar ve materyalist için birebir aynı olduğunu, kadere inanmanın aslında nedensellik kanununu kabul etmek olduğunu vurgulamaktadır. Peki, materyalist ve teisti kader konusunda birbirinden ayıran nedir? Mutahhari

---

<sup>31</sup> Murtaza Mutahhari, **İnsan ve Kader**, çev. Muaz Pazarbaşı, Önsöz Yayıncılık, 2016, s. 49.

<sup>32</sup> Mutahhari, **a.g.e.**, s. 50.

<sup>33</sup> **A.e.**, s. 50.

cevap olarak aslında ikisi arasında pratik ve toplumsal olarak bir fark olmadığını belirterek farkı şu şekilde izah etmektedir: “Materyalist bir kimsenin inancına göre, olan şey, yani kaza ve kader nesnel olmanın yanı sıra aynı zamanda ilmidir de. Yani materyalist bir kimsenin gözünde her varlığın kaderi, geçmişteki illetlerle belirlenir ve o illet kendi fonksiyonunun ve özelliğinden habersizdir; ancak ilahi inanca sahip birisi için dikey illetler silsilesi (zaman ötesi illetler) kendinin, fonksiyon ve özelliklerinin bilincindedir. Bu yüzden ilahi inanca sahip mektepte illet kitap, lehv, kalem ve benzeri isimler alır; ama materyalist ekoller bu nitelikte isimlere sahip değillerdir.”<sup>34</sup>

Elbette Mutahhari materyalist anlayıştan farklı olarak, bu dikey illetler silsilesinin zaman ve mekân gibi madde âleminin boyutlarından bağımsız olan Vacibu'l Vücut'da sonlandığını da eklemektedir. Ancak bu fark, özgürlüğü reddeden mutlak bir kader anlayışına sebebiyet vermemektedir. İlahi kaza ve kaderi; ilahi ilim ve iradeden kaynaklanan nedensellik kuralı olarak tanımlayan Mutahhari, kader inancını cebr olarak yorumlayıp eleştirenlerin söylemlerini cahilce olarak nitelemektedir.<sup>35</sup>

“Eğer ilahi alinyazısı, kaza ve kaderden maksat, beşerin potansiyeli, gücü, irade ve ihtiyarı gibi sebep ve sonuçları inkar etmekse, böyle bir kaza ve kader yoktur ve olamaz da hiçbir şüphe ve meçhule yer bırakmayan ilahî hikmetteki kesin burhanlar böylesi bir alinyazısı, kaza ve kaderin temelsiz olduğunu ortaya koymuştur.”<sup>36</sup>

### **6.3.3. İslam Düşüncesinde Özgürlük Problemi**

Mutahhari, İslam'ın ilk yıllarında, Kur'an ayetlerindeki yer yer özgürlük yokmuş gibi kaderi önceleyen ve birçok yerde de insanın kendi çabası ve iradesi sonucu ödüllendirileceği veya cezalandırılacağına dair birbiriyle çatışan ayetlerin olması sebebiyle Müslümanlar arasında yaşanan ayrılıklara değinmektedir. Tarihsel süreçte Müslümanların bir kısmı kaderin mutlak varlığını kabul ederek özgürlük ile

<sup>34</sup> Mutahhari, **İnsan ve Kader**, s. 51-52.

<sup>35</sup> **A.e.**, s. 52-53.

<sup>36</sup> **A.e.**, s. 53.

ilgili ayetleri tevil etmiş, diğer bir kısmı ise kader ayetlerini tevil ederek insanın mutlak olarak özgür olduğunu kabul etmiştir. Birinci grup Cebriyye olarak tanınıp, ikinci grup her ne kadar kendileri için bu ismi kabul etmeseler de Kaderiyye olarak tanınmış daha sonra Eş'ariyye ve Mu'tezile olarak iki ayrı kelam okulu haline gelmişlerdir.<sup>37</sup>

Mutahhari her iki ekolün tefsir kitaplarının tevil ve tercihlerde dolu olduğunu Eş'ari ekolüne mensup Fahu'r Razi'nin Tefsiri ve Mu'tezile okulundan Zemahşeri'nin tefsir eseri Keşşaf örnekleriyle aktarmaktadır.<sup>38</sup>

Mutahhari dini eserlerde kullanılan hatmi ve hatmi olmayan kaza ve kader terimlerini, nedensellik ilkesi olarak tanımladığı kader anlayışı çerçevesinde, Eş'ari ve Mu'tezile ekollerinin yorumlarıyla karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Hatmi kader değişmeyen ve kesin kader anlamına gelirken, gayri hatmi kader değişebilir ve kesin olmayan kader anlamına gelmektedir. Mutahhari nedensellik kanununun daima zorunluluğu ve kesinliği getirmesi sebebiyle ilimlere değişmez bir kesinlik ve ilke kazandırdığını belirtmektedir. Nedensellik ilkesinin hâkim olduğu düzende insanın kaderinin de bu kesinlik ve hatmiliğin dışında kalmayacağı aşikârdır. Ancak bu sonuca göre hatmi olmayan bir kaderin olması mümkün görülmemektedir.<sup>39</sup>

Çıkış noktalarından biri Eş'ari ekolü gibi insanın iradesi neticesinde kaderini değiştirebileceğini reddederek mutlak kesin ve değişmez bir kadere inanmaktır. Böyle bir kader anlayışı insan iradesini ve özgürlüğünü tamamen reddetmek anlamına gelmektedir. İkinci yol ise Mutezile ekolünün yaptığı gibi insanın fiilerinde zorunluluğu ve kaderi reddetmek ve mutlak bir özgürlük anlayışını kabul etmektir. Mutahhari mutlak özgürlüğü benimseyen bu anlayışın doğadaki genel nedensellik kanunu ile çeliştiğini belirterek Mutezile'nin çözüm olarak insanın fiilerindeki nedensellik kanununu reddettiğini nakletmektedir. Nedensellik kanununa bağlı olmayan özgür irade, sadece atomlardan oluşan maddi dünya için geçerlidir ve bu kanunun ruhsal boyutta hiçbir geçerliliği yoktur. Mu'tezile gibi bir grup Avrupalı bilim adamı da bu mutlak özgürlük anlayışını savunmaktadır.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> A.e., s. 36-37.

<sup>38</sup> Mutahhari, **İnsan ve Kader**, s. 39.

<sup>39</sup> A.e., s. 55-56.

<sup>40</sup> A.e., s. 56-57.

“... yeni bilim adamları nedensellik kanununun genelliği konusunda tereddüt etmişlerdir, nedensellik kanununu pozitif, deneysel bir kanun olarak kabul ettiklerinden dolayı, beşerin pozitif ilmi bir konuda illet ve malul ilişkisini çözemediğinde ve belirli bir malulün belirli bir illetin ardından ortaya çıkışını tespit edemediklerinde, bu konunun nedensellik kanununun dışında olduğunu düşünmüşlerdir. İlkesel olarak, beşerin bütün ilmi kanun ve kaidelerinin ve bütün zihni tasavvurlarının, duyu ve tecrübeden kaynaklandığını farz etmek, pek çok Batı felsefe sistemlerinin düştüğü ve Doğu’daki taklitçilerine de sirayet eden büyük hatalardandır.”<sup>41</sup>

Nedensellik kanununun inkârını mutlak surette reddeden Mutahhari, nedenselliğin kesinlikle eşit olduğunu ve ister materyalist, ister teist düşünceye sahip olunsun gayri hatmi kader noktasında ki soru işaretlerinin devam ettiğini nakletmektedir.<sup>42</sup>

Bu noktada soru işaretlerini ortadan kaldıracak çözüm ise şudur: “... alınyazısının değişmesi, etken olan şeyin kendisinin de ilahi kaza ve kaderin tezahürü ve nedensellik zincirinin bir halkası olması anlamında alınyazısının değişiminin bir sebebi olursa, başka bir deyişle alınyazısının değişmesi alınyazısının gereği olursa, kaza ve kaderin değişmesi kaza ve kaderin hükmü gereği olursa her ne kadar şaşırtıcı ve zor olarak görülse de hakikat budur.”<sup>43</sup>

Mutahhari tam bu noktada kaza ve kaderin değişmesi yüce âlemde Tanrı’nın ilahi ilminin değişmesine yol açar mı sorusuna parantez açmaktadır. Öncelikle süfli (aşağı) âlemde meydana gelen hadiselerin ulvi (yüce) âlemde bir değişime sebep olması ve derece olarak aşağıda olmakla beraber ulvi âleme mahkûm olması sebebiyle süfli âlemin ulvi âleme etki etmesinin şaşkınlık veren bir imkân olduğunu nakletmektedir. Tanrı’nın ilmi değişken olabilir ve bu imkânsız değildir. Tanrı sabit bilgiye sahip olduğu gibi değişken bilginin de sahibidir. Mutahhari’nin ifadesiyle süfli âlem ulvi âleme etki ederek bir takım değişikliklere sebep olabilir. Bu insanın irade gücünün sonucudur ve insanın iradesiyle hâkimiyeti altında olan kaderini

<sup>41</sup> Mutahhari, **İnsan ve Kader**, s. 58.

<sup>42</sup> **A.e.**, s. 58.

<sup>43</sup> **A.e.**, s. 60.

belirleyebileceği anlamına gelmektedir.<sup>44</sup> Mutahhari bu hakikatin beda meselesi olarak adlandırıldığını belirtip Rad Sûresi 39. Ayetini naklederek Allah'ın dilediğini yazdığını ve dilediğini bozduğunu ve ana kitabın Allah'ın katında olduğunu aktararak konuyu ayetle ispat etmektedir.<sup>45</sup>

## 6.4. Dinani'de Özgürlük

Dinani, özgürlüğü iki şekilde tanımlamaktadır:

1. Özgürlük; insanın kurallara uymak koşuluyla, kimsenin müdahalesi olmadan her istediğini yapmasıdır. Bu tanım özgürlüğün toplumsal tanımıdır.
2. Özgürlük, insanın hem kendisinin efendisi hem de kendisinin kölesi olması demektir.” Dinani, bu tanımın bir arifin tanımı olduğunu dile getirir. Ancak sözün Stoacı Yunan filozof Epiktetos'un “Kendisinin efendisi olmayan hiç kimse özgür değildir” sözü ile oldukça benzerlik ettirdiğinden arif olarak tanımladığı kimse Epiktetos olarak görülebilir. Dinani bu tanımın öncelikle bir çelişki olarak anlaşılabilirliğini ancak derinlemesine incelendiğinde çelişki olmadığını anlatacağını ifade eder. Kendisinin efendisi olan insan emir ve yasakları kendi belirlediği için efendidir. Belirlediği emirlere itaat etmesi ve yasakları çiğnememesi ile efendi olduğu kadar kendisinin kölesi olduğu gerçeğine erişilecektir. Peki, insanı kendisinin efendisi yapan ve özgür olarak tanımlanmasına sebep olan güç nedir? Dinani bu soruya akıl diyerek cevap verir. İnsana mutlak olarak hâkim olabilecek tek güç akıldır. Aklın insanı özgürleştirilmesi için insanın sahip olduğu tüm his ve arzuları aklın kontrolünde olmalıdır. Nitekim bu mutlak hâkimiyet ve kontrol tezkiye edilmiş akılla mümkündür. Bu noktada Dinani'nin tezkiye kavramını nefis için değil de akıl için kullanması oldukça ilginçtir. Tezkiye yoluyla tam hâkimiyete ulaşan ve insanı özgürleştiren akıl, yetişkin akıldır. Bununla birlikte bu

---

<sup>44</sup> Mutahhari, **İnsan ve Kader**, s. 60-61.

<sup>45</sup> **A.e.**, s. 61.

yetkinliğe ve hâkimiyet alanına ulaşamayan akıl ise çocuk akıldır. Elbette aklın bu olgunlaşma seyirinin, yaşla doğru orantılı olmadığı hususuna da ayrıca dikkat edilmelidir.<sup>46</sup>

Aklın olgunlaşmadığı ve kendi egemenliğine ulaşmadığı durumlarda insanın paranın, mülkün, makam ve mevkiinin, bedensel arzu ve zevklerin kölesi haline gelmesi ve bu kölelikte baki kalması olasıdır.<sup>47</sup> Dinani, insanın hayatını kolaylaştıran unsurlara gönül vermesinin ve bağımlılık geliştirmesinin doğal olduğunu düşünmektedir. Ancak problem bu olguların sınırları içerisinde hapsolması ve kendi özgürlük sahasını sınırlandırmasıdır.<sup>48</sup>

Dinani, var olan her şeyin bir afeti olduğunu yapmış olduğu zarar tespit analizi ile ispata ulaştırır. Dinani'nin duyu, hayal, akıl ve aşk konularındaki zarar tespiti aynı zamanda özgürlüklerin sınırlandığı alanları net bir şekilde görebilmemizi sağlamaktadır. Bilginin duyu ile başladığını kabul etmesinden ötürü ilk tespiti duyu için yapmaktadır. Duyu; duyu organı sağlam olduğu öncülü kabul edilerek, doğru kullanılmadığı takdirde insan için doğru bilginin kaynağı olma özelliğini kaybedecektir. Duyunun insanı sınırladığı nokta ise duyuya saplanıp kalma suretiyle insanın yükselmesine engel olmasıdır. Hayal; uçsuz bucaksız bir vadiye sahiptir. Hayalin bu sonsuzluğu onun pozitif özelliği olduğu gibi aynı zamanda negatif özelliğidir. Dinani, hayalin insanı geliştirdiğini, ufkunu açtığını ve ürünü olan sanat ile savaş ve barış gibi birçok büyük olaya sebebiyet verdiğini düşünmektedir. Dinani'nin hayali küçümsemeyip aksine büyük bir önem verdiği açıktır. İnsan için bir tehlike oluşturduğu durum ise duyu ile aynıdır. Hayallere saplanıp kalmak ve hayalin üstüne çıkamamak insanın özgürlüğünü sınırlamaktadır. Hatta hayalin sahasının duyu sahasından daha geniş olduğu düşünüldüğünde insan için oluşturduğu tehlikenin oranının da daha fazla olduğu görülecektir.<sup>49</sup> İnsanın özgürleşmesinin yegâne yolu olan akıl; kendisinden de bir hapisane oluşturulabileceğine hükmeder. Düşünür akıl esaretinin; aklın bir hükmüne takılıp kalmakla olduğunu ifade eder ve buna örnek

---

<sup>46</sup> Dinani, **Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri**, s. 344-345.

<sup>47</sup> **A.e.**, s. 344.

<sup>48</sup> **A.e.**, s. 342.

<sup>49</sup> **A.e.**, s. 241.

olarak bir akıl türü olan ekonomik akıl gösterir. Ekonomik akıl, toplum için gerekli ve faydalıdır. Ancak sadece ekonomik akılda ilerleyen bir birey; geneli düşünme, geniş bakış açısıyla analiz etme yetilerinden mahrum kalarak ekonomik gelişmenin önünü de kapatacaktır. Dolayısıyla aklın bir türüne veya hükmüne takılıp kalmak aklın ve insanlığın gelişimine engel olduğu gibi insan için sınırlar inşa edecek ve özgürlüğe ulaşmasına mani olacaktır. Dinani'nin zarar tespiti yaptığı son saha aşk sahasıdır. Aşk sahasında sınırlılık; bir insana veya bir maddeye olan sevgi ve istek hali ile oluşmaktadır. Âşık, âşık olduğundan başkasını düşünemez hale gelir ya da âşık olduğu para, mülk ve statü gibi maddi bir şeye tüm hayatını ona adanarak kendini sınırlamaktadır. Dinani, paranın ve parayı istemenin kötü olduğunu düşünmemektedir. Tehlikeli bulduğu nokta bir ömrün para biriktirmeye adanmasıdır.<sup>50</sup>

Dinani'nin tüm sahaların sınırlılıklarını tespitinin ardından tüm bu sınırların özgürlükleri ne derecede kısıtladığı net bir şekilde görülmektedir. Duyu, hayal, akıl ve aşk sahasının sınırlılıklarını tespit etmemizi sağlayan akıldır. Hem tespit hem de kontrol mekanizması olan akıl, insanın zalım sıfatı ile birleştiğinde insan sınırları aşarak yükselecek, yükseldikçe özgürleşecektir. Düşünür, anlamlı bir yaşamın sürekli yükselerek ilerleme içerisinde bir yaşam olduğunu savunmaktadır. Eleştirdiği durum ise Hz. Ali'nin "İki günü aynı olanın vay haline!" sözünde eleştirdiği durum ile aynıdır. İnsanın dünü ve bugünü birbirinin aynısı olmamalıdır.

Dinani, insanın ne kadar çok sınıra sahip olduğunun söylemlerinden anlaşılacağını düşünmektedir. Dolayısıyla insanın ne kadar özgür olduğu söylemlerine dikkat edilerek görülebilir. Özgür insanın söylemleri; gündelik meşgalelerden, yeme, içme ve giyinme eylemlerinden ibaret olmayıp çok daha kapsamlıdır. Kapsamlı sözler ise geniş bakış açısının ürünüdür.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Dinani, **Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri**, s. 242.

<sup>51</sup> Dinani, **a.g.e.**, s. 24.

## SONUÇ

Tabatabai aklı; kendinden önceki düşünürler gibi teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırarak değerlendirmektedir. Teorik akıl tümeli idrak eden yetiyken pratik akıl; eylemde iyiyi ve kötüyü tanımayı ve birbirinden ayırmayı sağlayan yetidir. Tabatabai teorik aklın; kuvve halindeki akıl, icmali akıl ve tafsili akıl olmak üzere üç derecesi olduğunu kabul etmektedir. Akıl seviyeler arasındaki seyriyle kendi tekamülüne ulaşmaktadır. Tabatabai, pratik aklın eylemde iyiyi ve kötüyü ayırırken kaynağının fitri akıl olduğunu düşünmektedir. Kaynağı fitri akıl olmayan heves ve nefsanî isteğin etken olduğu akılsal faaliyet ise eksik ve basittir. Tabatabai fitri aklın doğru bir kaynak olarak değerinin sağlamlık ve bozulmamışlığına bağlı olduğunu düşünmektedir. Fitri aklın sağlamlığının korunması ise vahyin emir ve nehiyelerine uyma yoluyla gerçekleşir. Din; akıllı hem koruyan hem de doğruluğunu teyit eden bir konuma sahiptir. Tabatabai'nin dini yerleştiği bu konum dinin akıl ile olan işbirliğinin ve sıkı ilişkisinin bir göstergesi niteliğindedir.

Mutahhari irade ve manevî eğilimle beraber akıl yetisinin insanı diğer canlılardan ayırıcı özellikleri olarak kabul etmektedir. Akıl insanın kendisinin ve evrenin keşfini sağlayan gizemli usavurma gücüdür. Mutahhari aklı; idrak gücü ve olması gereken ile olmaması gerekenleri birbirinden ayıran güç olarak tanımlamaktadır. Mutahhari İslam dininin akla diğer dinlerden çok daha fazla önem ve değer verdiğini savunmaktadır. İslam dininin temeli akıldır ve din sahasına akıldan başka bir gücün müdahale hakkı bulunmamaktadır. Mutahhari'nin din ve akıl için kurduğu bu sıkı ilişki ve ikisi arasındaki mutlak uyum İslam dini için geçerli olup Hristiyan dini için geçerli olmamaktadır. Mutahhari; İslam'ın sürekli akıl etmeye ve düşünmeye davet eden hitabının aksine Hristiyanlığın muhatabını inanç esaslarında akılsal düşünceden alıkoyduğunu vurgulamaktadır.

Dinani aklın düşünceler arasında ilişki kuran yeti veya alet-araç olarak tanımlanmasının doğru tanımlamalar olmadığını düşünmektedir. Nitekim birinci tanımlama akıllı matematik ve mantık sınırları içine hapsedip alanını daraltırken ikinci

tanımlama akli araçsallaştırarak değersizleştirmektedir. Dinani aklın işlevlerini tümelleştirme, tikelleştirme ve anlamlandırma olarak üç kısımda incelemektedir. Aklın tümelleştirme işlevi var olan tüm ilimlerin oluşmasına yol açarken, tikelleştirme yetisi fenomenlerin ilk unsuruna ulaşmamızı sağlamaktadır.

Aklın anlamlandırma işlevini ise en önemli işlevi olarak niteleyen Dinani, anlamı olan her şeyin akledilebilir olduğunu savunmaktadır. Akıl akledilebilirlerle birlikte akledilir olmayı da konusu yapabilme özelliği taşımaktadır. Dinani buna örnek olarak aklın kendi yokluğunu düşünmesini gösterir. Aklın akledilir olmayı da konusu yapması faaliyet sınırlarının genişlemesini sağlamaktadır. Dinani aklın sınırları olduğunu ve aklın bu sınırları kabul ettiğini düşünmektedir. Aklın kendi sınırlılığını bildiğinin ilk göstergesi kendisinden başka varlıkların var olduğunu kabul etmesidir. Ancak aklın diğer varlıkların varlığını ve kendi sınırlılığına olan kabulü diğer varlıkları kendi konusu yapması önünde bir engel oluşturmaktadır. Anlamlandırma işlevi içerisinde diğer tüm varlıklar üzerinden akılsal bir faaliyet gütmektedir. Bununla birlikte akıl kendine dönmek suretiyle kendi üzerinde düşünerek felsefi bilgiye erişmektedir. Dinani'nin aklın kendine dönmesi faaliyeti akılsal derin düşüncedir, nitekim akılsal derin düşüncenin logosun tam karşılığı olduğunu kabul etmektedir.

Dinani; felsefi bilgi ile beraber ariflerin hikmet dolu sözlerinin de akılsal derin düşüncenin ürünü olduğunu savunmaktadır. Dinani bu savunuculuğu ile son tahlilde irfan ve felsefenin çelişmezliğine vurgu yapmaktadır.

Aklın nefisten üstünlüğüne dikkat çeken Dinani; nefsin akli yaratamayacağını düşünmektedir. Tek tek tüm insan akıllarının tümel akıldan bir hisse taşıdığını düşünmektedir. Tümel akıl ise tıpkı bir ışık kaynağı gibidir her seviyede farklı tezahürlerini görmek mümkündür.

Tabatabai insanın mutluluğa ve düzenli bir hayata ulaşmasının yegane yolunun din olduğunu ve dinin inanç temelli yasalar bütünü olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla mutluluğa erişim ancak inanç ve inanca yönelik eylemle mümkün olacaktır. Tabatabai düşüncesinde inanç ve inanca yönelik eylemin sıkı bir ilişkisi

bulunmaktadır. Bu sıkı ilişki iman için belirtmiş olduğu dört seviye incelendiğinde daha net bir şekilde görülmektedir. İmanın ilk kademesi dışında diğer tüm kademelerde inanca yönelik eylem bir şart olarak kabul edilmektedir. Nitekim Kur'an literatüründe takva olarak adlandırılan bu nitelik imanının ikinci, üçüncü ve dördüncü seviyelerine karşılık gelmektedir.

Tabatabai dini inancın akılsallığı konusuna ayrıca vurgu yapmaktadır. Dini inancın sadece bir taklitten ibaret olmadığını, din üzerindeki bu algının bilim insanlarının; akılsal hiçbir temeli olmayıp salt tapınmadan ibaret olan dinleri inceleyip genel bir kaniya ulaşmaları hatasından kaynaklı olduğunu düşünmektedir. İslam dini ile amaç edinilen mutluluk akla dayalı bir mutluluktur. Bu noktada İslam'ın yasalarının insan bedeninin ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlayacak şekilde konulmuş olmasına dikkat çekmektedir.

Mutahhari inanç ile iman kavramlarının tamamıyla eş değer olmadığını kabul etmektedir. İnanç bir şeyin varlığını kabul etmektir ve Mutahhari iman etmiş olmak için salt kabulün yeterli olmadığını düşünmektedir. İman; üstün bir varlığın varlığını kabul etmek, o varlığa teslim olmak ve bu teslimiyetle güven ve huzura erişmektir. Mutahhari islam dininin temelini iman olduğunu ancak imanın değerinin salt temel olmaktan daha yüksek olduğunu savunmaktadır.

Mutahhari doğası gereği idealist olan insanın inanç sayesinde hayatını anlamlı kılacak üstün bir ideye sahip olabileceğini düşünmektedir. Bilimin bu noktada hedef olmaktan ya da insana bir hedef tayin etmekten ziyade araç niteliği taşıdığını ifade etmektedir.

Mutahhari, bilim ve din karşıtlığının İslam dininde bir karşılığı olmadığını, bilim ve din arasındaki ihtilafın başlıca sebebinin Hristiyan dininin inanç esaslarından kaynaklı olduğunu düşünmektedir. İnanç sahasına aklın girişini engelleyen ve aklın ürünü olan bilimi kötüleyen Hristiyan dininin bu tavrının dine, bilime ve insanlığa büyük zarar verdiğini düşünmektedir. İslam dininde insan ancak bilim ve inancın birlikteliğiyle tam donanıma sahip olmaktadır.

İnancı aşkın bir konusu olarak niteleyen Dinani, Tanrı sevgisinin ve inancının başlangıç noktasının “La ilahe illallah” olduğunu vurgulamaktadır. Bu ifade inancın başlangıcı olduğu gibi inancın zirvesi olma özelliği taşımaktadır. Varlıkta teşvik düşüncesini kabul eden Dinani aşkıta ve inançta da derecenin olduğunu ve bu derecelerde yükselmenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Aşk ve inancın aşamalarında ilerlemek insanın cehul ve zalım sıfatlarıyla mümkün olmaktadır. Cehul sıfatıyla insan bulunduğu derecenin üst derecelerine karşı bilgisiz ve meraklıdır. Zalım sıfatıyla insan daha fazlasına erişmek arzusuyla kendisine çizilen sınırları aşma özelliği taşımaktadır. İnsan bu özellikleriyle aşk, inanç ve marifette ilerleme katetmekte ve tekamülüne doğru hareket etmektedir.

Dinani dini ve inancı tanımlama görevinin akla ait olduğunu düşünmektedir. İnancı akıldan soyutlayan Hristiyan ve fideist düşünce ile Müslümanlar arasında benzer düşünceye sahip tasavvufçuları eleştirmektedir. Taklit usulü inancın düşünsel harekete ve düşünsel yetkinliğe zarar verdiğini düşünmektedir.

Tabatabai'de özgürlük davranışsal özgürlük, inanç özgürlüğü ve toplumsal özgürlük olarak üç başlık altında incelenebilmektedir. Davranışsal olarak özgür insan, eyleme geçmeyi veya geçmemeyi seçme konusunda özgürdür. Davranışsal özgürlüğü mutlak bir özgür türü olarak görmeyen Tabatabai davranışsal özgürlüğün insanın toplumsal bir varlık olması nedeniyle kısıtlandığını belirtir. Davranışsal özgürlüğü kısıtlayan ilk faktör toplumun diğer bireylerin kendisine hak tanması için diğer bireylerin sınırlarına ve haklarına riayet ederek kendi alanını sınırlayan bireyin kendisidir. İkinci faktör ise bireylerin haklarını koruyabilmek için yasama yapan toplumun kendisidir. Tabatabai, davranışsal özgürlüğün mutlak olmadığı gibi inanç özgürlüğünün de mutlak olmadığını hatta tevhit esasına bağlı dinlerde inanç özgürlüğünden bahsedilemeyeceği görüşünü savunmaktadır. Herhangi bir inanç veya ideoloji dinin esaslarından biriyle çatıştığı an dinin o inanç ve ideolojiyi yasaklaması doğal bir sonuç sayılacaktır. Dolayısıyla inanç özgürlüğünden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Tabatabai toplumsal özgürlüğün de tıpkı davranışsal özgürlük gibi toplum tarafından kısıtlandığını ifade etmektedir. Toplumsal özgürlük konusunda

köleliğin mahiyetine ve tarihi seyrine yer veren Tabatabai, günümüzde köleliğin isim değiştirmek suretiyle devam ettiğini savunmaktadır.

Tabatabai'nin özürlüğü dair tanımı, kısıtlayıcı sebepler olarak gösterdiği etkenler dikkatle incelendiğinde düşünürün konuyu tamamen birey ve toplum olarak değerlendirdiği, tabiat üstü herhangi bir etkene yer vermediği sonucuna ulaşılmaktadır.

Mutahhari özgürlüğü toplumsal ve manevi olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Toplumsal özgürlük bireyin düşünsel ve fiziksel gücünün kimsenin kullanımına sunulmaması ile gerçekleşmektedir. Manevi özgürlük ise bireyin tüm nefseni isteklerinin esaretinden kurtulmasıdır. Mutahhari kader ve özgürlük konusunda dünyada hakim olan üç görüşü beyan etmektedir ve bunlar arasında nedensellik ilkesine bağlı kader anlayışını savunmaktadır. İnsanın kaderini nedensellik ilkesi gibi maddesel bir sebep ile açıklayan Mutahhari materyalistlerden farklı olarak sebep sonuç, zincirinin başına zorunlu varlığı yerleştirmektedir.

Dinani özgürlüğü toplumsal ve manevi olarak ikiye ayırmaktadır ancak özgürlüğün manevi tanımı üzerinde daha çok durmaktadır. Manevi özgürlük ise insanın kendisinde aklı egemen kılması ve akıl dışındaki tüm etkenlerden özgürleşmesidir. Dinani, insana egemen aklın tezkiye edilmiş akıl olması gerektiğini savunmaktadır. Tezkiye edilmiş akıl, olgun akıldır. Olgun olmayan akıl bedensel isteklerin ve maddenin hakimiyetine girebilme tehlikesi taşımaktadır. Dinani manevi özgürlüğe; duyu, hayal, aşk ve aklın sınırlarını aşarak ulaşabileceğini savunmaktadır. Bu sahaları tanımlamak, sınırlarını görebilmek ve zararlarını tanımlamak özgürlüğe ulaşmanın gerekliliklerindedir. Dinani tüm bu faaliyetlerin akıl aracılığıyla gerçekleştiği hatta aklın kendi zarar tespitini dahi yapabildiğini ifade etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan: **“Sadrettin Şirazi’de Hareket Nazariyesi”**, İslami Araştırmalar, Sayı:2
- Apaydın, Yasin: **Tabatabai’de Varlık Felsefesi**, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2019
- Akbari, Reza, Uluç, Tahir: **“Günümüz İran’ında Felsefi Hayata Genel Bir Bakış”**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009/1, c. 8, sayı: 15.
- Alevi, Fahrulsadat: **“Pasukhay-ı Mutefavıt ba Mesele Cebr ve İhtiyar”**, Pejuhiş-i Endişe Nuvin, sy. 32, s. 10.
- Algar, Hamid: **“Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabâtabâi: Philosopher, Exegete, and Agnostic”**, Journal of Islamic Studies, 17:3, 2006.
- Baran, Sedat: **“Molla Sadra’da Cebr ve İhtiyar Problemi”**, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 2, Güz 2016, s. 104.
- Bolay, Süleyman Hayri: **“Akıl”**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İst. 1989, II/238.
- Behmenyâr b. Merzûbân: **Kitâbü’t-Taḥşîl**, Tahran Üniversitesi İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi, Tahran, 1349.
- Caferiyân, Rasûl: **Din ve Siyaset der Dovre-i Safevî**, Ensâriyân, Kum, 1370, s. 142.
- Copleslon, Frederick: **Ön-Sokratikler ve Sokrates**, çev. Aziz Yardımlı, Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi, İdea Yayınları, 1986.
- Durur, Mehmet Ali: **“Kuran’ı Kerim’de A-K-L Kelimesi Semantik Tahlil ve İslam Düşüncesinde Teşekkül Eden Akıl Anlayışlarıyla Bir Mukayese”**, Hikmet Yurdu, 2015, c. 8.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid: **İhyâ-u Ulûm-id-Dîn**, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut, tsz., c.3.

- Göz, Kemal: **“İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları”**, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Güz 2018, Cilt:6, Sayı:12.
- Hameger, Muhammed: **“Caygah-e Akl der Kur’an-ı Kerim ez Menzer-e Ustad Şehid Mutahhari”**, Fasname-ye Mekatebe ve Endişe, s. 31.
- Hançerlioğlu, Orhan: **Felsefe Sözlüğü**, “Akılcılık”, Remzi Kitabevi, 2002.
- Haşimi Refsancani, Ekber: **Seyrani der Zindegani Ustad Mutahhari**, İntişarat-ı Sadra, 1387
- İbn Babeveyh, Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin: **el-İtikadat**, Muesese-i İmam Sadık, Kum 1371.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem: **Lisânü’l-Arab**, Beyrut, 1962.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî: **el-İşârât ve’t-tenbîhât mea’l şerhi Nasîrüddîn Tûsî ve Kutbüddin Râzî**, c. 2, Neşru’l Kitab, Tahran, 1304.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî: **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, Kum, Neşri el-Belaga, 1375.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî: **Kitabü’ş Şifa: Nefs**, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2021, s. 363-364
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî: **eş-Şifâ**, Mektebetu Ayetullah Mer’aşî, Kum, 1404, c. 2.
- İbrahimi Dinani, Golamhüseyin: **Mecmue Makalat-e Hemayeş-e Hekim Sadru’l Müteellihin**, Bonyad-e Hikmet-e İslami Sadra, 1382.
- İbrahimi Dinani, Golamhüseyin: **Kevid-i Kulliye Felsefe Der Felsefe İslami**, Pejuheşgah-e Ulum-e İnsani ve Mutaleat-e Ferhengi, 1399.
- İbrahimi Dinani, Golamhüseyin: **Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri**, çev. Alptekin Dursunoğlu, Önsöz Yayıncılık, 2019.

- İbrahimi Dinani, **Felsefi ve İrfani Söyleşiler**, Çev. Alptekin Dursunoğlu, Golamhüseyn: Önsöz Yayıncılık, 2020.
- İbrahimi Dinani, **İslam Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni**, çev. Golamhüseyn: Tahir Uluç, Ketebe Yayınları, 2020, c. 1.
- İbrahimi Dinani, **Akıl Defteri Aşk Ayeti**, İnsan Yayınları, 2022.  
Golamhüseyn: İsmail, Fatıma, İsmail, **Al Kuran ve Al Nazaru'l Aklı**, El Muahhid-il Alimi İlfikr-il islami, 1993.  
Muhammed:
- İsfahani, Muhammed **Nihayetu't Dirayet fi şerhi'l Kifayet**, c. 2, Alu'l Beyt Hüseyin: li'ihyail Turath, Beyrut, 1429 k.,
- Kaşgarlı Mahmut: **Divan-ı Lügat-ı Türk**, İst. 1968, I/ 36.
- Malikov, Aladdin: **Marifet Şinasi-ye Baver-e Dini ez didgah-e Murtaza Mutahhari ve Alvin Plantinga**, Uluslararası El Mustafa Tercüme ve Yayın Merkezi, 1390.
- Kirmani, Alırıza: "Akıl ve Din", **Misbah**, Sonbahar 2015, s. 139.
- Misbah Yezdi, **Ta'likât Nihâyetü'l-hikme**, Kum, Müessese'yi Der Muhammed Taki: Rah'i Hak, 1405
- Misbah Yezdi, **Felsefe-ye Ahlak**, İttılaat Yayınları, Tahran, 1367, s. Muhammed Taki: 90-93.  
Molla Sadra, Sadrüddîn **Kitâbü'l-Meşâ'ir**, Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra, Muhammed b. İbrâhîm Tahran 1381.  
eş-Şîrâzî:  
Molla Sadra, Sadrüddîn **el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a**, Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1981, c. Muhammed b. İbrâhîm 2.  
eş-Şîrâzî:  
Molla Sadra, Sadrüddîn **Mecmua-i Resail-i Felsefi (Risaletun fi Halk'il-Amal)**, Hikmet, Tahran, 1361.  
Muhammed b. İbrâhîm  
eş-Şîrâzî:  
Muallimi, Hasan: **Hikmet-i Sadrayi**, Hikmet-i İslam Yayınları, Kum, 1393, c. 3.
- Muallimi, Hasan v.d.: **Tarih Felsefeye İslami**, El Mustafa Uluslararası Tercüme ve Yayın Merkezi, Kum, 1337.
- Muntazeri, Huseynali: **Hatırat**, Defter-i Hazret-i Ayetullahu'l Uzma Muntazari, 1379.
- Mutahhari, Murtaza: **Şihaht ez Nazar-ı Kur'an**, İntişarat-ı Sadra, Tahran, 1396.

- Mutahhari, Murtaza: **Mecmua-i Asar**, İntişarat-ı Sadra, Tahran, 1367, c. 9.
- Mutahhari, Murtaza: **Mecmua-i Asar**, İntişarat-ı Sadra, Kum, 1377, c. 4.
- Mutahhari, Murtaza: **Âşinâyî ba Kur'an**, İntişarat-ı Sadra, Tahran, 1389, c. 1.
- Mutahhari, Murtaza: **Âşinâyî ba Kur'an**, İntişarat-ı Sadra, 1389, c. 14.
- Mutahhari, Murtaza: **Azadi-ye Manevi**, İntişarat-ı Sadra, 1387.
- Mutahhari, Murtaza: **Felsefe-ye Tarih**, İntişarat-ı Sadra, 1390, c. 4.
- Mutahhari, Murtaza: **İnsan-ı Kamil**, İntişarat-ı Sadra, 1390.
- Mutahhari, Murtaza: **İnsan ve İman**, İntişarat-ı Sadra, 1390.
- Mutahhari, Murtaza: **İslam ve Niyazha-ye Zeman**, İntişarat-ı Sadra, 1389 c. 2.
- Mutahhari, Murtaza: **Materyalizme Eğilim Nedenleri**, İntişarat-ı Sadra, 1392
- Mutahhari, Murtaza: **İnsan ve Kader**, çev. Muaz Pazarbaşı, Önsöz Yayıncılık, 2016.
- Mutahhari, Murtaza: **Ruhun Tahareti**, çev. Cevher Caduk, Önsöz Yayıncılık, 2019
- Muzaffer, Muhammed Rıza: **Usul-ü Fıkh**, Daneş'i İslami Yayınları, Kum, 1405 k., c. 1
- Muzaffer, Muhammed Rıza: **Esfar**, Tahran, 1378, 3. Kitap, c.1.
- Peterson, Michael: **Akıl ve İnanç**, Küre Yayınları, 2017.
- Saidi Mehr, Muhammed: **Amuzeş-i Kelam-ı İslami**, Taha, 1398.
- Satude, Amir Reza, Seyyid Naseri, Hamidreza: **Parei ez Khurşid**, Zikir Yayınları, Tahran, 1377.
- Sebzevârî, Hâdî b. Mehdî: **Şerhu'l-manzûme**, Mektabetu'l Mustafavi, Kum, t.y.
- Sinanoğlu, Mustafa: **“İman”**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2000.
- Subhani, Cafer: **“Üstad Tabatabai'nin Felsefi Yönü”**, **Kitab-e Mah-e Felsefe**, 18. sayı, 1387.
- Tabatabai, Allame Muhammed Hüseyin, Mutahhari Murtaza: **Felsefenin Temelleri ve Realizm Metodu**, İslami kültür ve İlişkiler Merkezi, 1996.
- Tabatabai, Allame Muhammed Hüseyin: **Uşûl-i Felsefe ve Reviş-i Ri'âlişm**, Tahran, İntişarat-ı Sadra, t.y., c. 5

- Tabatabai, Allame Muhammed Hüseyin: **İslam'da Şia**, İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1998.
- Tabatabai, Allame Muhammed Hüseyin: **Tevhid Risaleleri**, çev. Kenan Çamurcu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010
- Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin: **Nihâyetü'l-ḥikme**, Müessesese Neşru'l İslami, Kum, 1374, c. 2.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin: **El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an**, Kevser Yayınları, 2017, c. 1.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin: **El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an**, Kevser Yayınları, 2019, c. 2.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin: **El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an**, Kevser Yayınları, 2010, c. 4.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin: **El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an**, Kevser Yayınları, 2017, c. 10.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin: Tabatabai, Muhammed Hüseyin, **El Mizan fi Tefsir'il-Kur'an**, Kevser Yayınları, 2020, c. 15.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin: **Tahkikat-ı İslami**, Bustan-ı Kitap, Kum, 1388, c. 2.
- Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin: **El Mizan Tefsir-i Kur'an**, İsmailiyan, Kum 1371, c. 2, 3.
- Tacdini, Ali: **Ber Feraz Endişe**, Pajueşkede Ferheng ve Maarif, Tahran, 1382.
- Tahrani, Ayetullah Hüseyin Hüseyini: **Mihr Taban**, Allame Tabatabai Yayınları, Meşhed, 1423.
- Temel, Ahmet Vefa: **"Arap Dili ve Kur'an-ı Kerim Bağlamında Akıl Kavramının Analizi"**, Dergiabant, 2017.
- Topaloğlu, Aydın: **Filozofların Tanrısı**, İz Yayıncılık, 2020.
- Tusi, Nasiruddin: **Kavaidu'l Akayid**, çev. Ali Rabbani Golpaygani, İntişarat-ı Raid, 1375.
- Tusi, Nasiruddin: **Ahlâk-ı Nâşirî**, Farahani Yayınları, Tahran, 1389.
- Ubudiyet, Abdurresul: **Der'amed-i ber Nizam-i Hikmet-i Sadrayi**, Müessesese Amuzeşi ve Pejuheşi İmam Khumeyni, Kum, 1386, c.2.
- Üzüm, İlyas: **"Murtaza Mutahhari"**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2020, c. 31.  
";: Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai", y.y., **Kitab-e Mah-e Felsefe**, 18. Sayı, Mart-1387  
"Yadname Allame Tabatabai", **haz. Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-ye İran**, Bustan'ı Kitap, Kum, 1381