T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİNBİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

MURTAZA MUTAHHARİ'DE TANRI VE İNSAN İLİŞKİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Elvin GAHRAMANOV

BURSA – 2024

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

MURTAZA MUTAHHARİ'DE TANRI VE İNSAN İLİŞKİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Elvin GAHRAMANOV

(Danışman)
Prof. Dr. İsmail ÇETİN

BURSA – 2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din bilimleri Anabilim, Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 702221020 numaralı Elvin GAHRAMANOV'un hazırladığı "Murtaza Mutahhari'de Tanrı ve İnsan ilişkisi" konulu Yüksek lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 25/07/2024 günü 13-00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ……..….. (başarılı/başarısız) olduğuna …… (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. İsmal ÇETİN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Zikri YAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Ergin ÖGCEM
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

25/07/2024

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 27/06/2024

Tez Başlığı / Konusu: Murtaza Mutahhari'de Tanrı ve İnsan ilişkisi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 213 sayfalık kısmına ilişkin, 27/06/2024 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Elvin GAHRAMANOV
Öğrenci No:	702221020
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din bilimleri
Programı:	Din felsefesi
Statüsü:	Yükesek lisans

Danışman
(Adı, Soyad, Tarih)
27.06.2024
Prof. Dr. İsmail Çetin

*** Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.**

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Murtaza Mutahhari’de Tanrı ve İnsan ilişkisi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

27.06.2024

Adı Soyadı: Elvin GAHRAMANOV

Öğrenci No: 702221020

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din bilimleri

Programı: Din felsefesi

Statüsü: Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı, Soyadı	**: Elvin GAHRAMANOV**
Üniversite	**: Bursa Uludağ Universitesi**
Enstitü	**: Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Ana Bilim Dalı	**: Felsefe ve Din bilimleri**
Bilim Dalı	**: Din Felsefesi**
Tez	**: Yüksek Lisans Tezi**
Tez Danışmanı	**: Prof. Dr. İsmail Çetin**

MURTAZA MUTAHHARİ'DE TANRI VE İNSAN İLİŞKİSİ

İran'ın önemli düşünürü Murtaza Mutahhari insanlığa birçok değer katmış ve hür irade konusunu ele alarak, marksizim başta olmakla dünyanın diğer farklı felsefe okullarının yaşam için öne sürdüğü alternatifleri yeterli görmemiştir. Filozof Murtaza Mutahhari "Kamil İnsan" başlığı altında, İslam dininin bizlere sunduğu ama bu zamana kadar gölgede kalmış Tanrı ve insan ilişkisinden doğan, insanın kemale ulaşabilmesi düşüncesini en uygun alternatif görmüştür ve topluma sunmuştur. Kamil insan düşüncesi insani kavramlar bakımından felsefi temeli sağlam olmakla beraber hem de düşünsel olarak güçlü bir hakikat niteliği taşımaktadır. Mutahhari'nin düşüncesine göre İslamı'ın önerdiği kamil insanla, batı sosyal okullarının toplumlara ve devletlere önerdiği hipotez ve argumanlar arasında cok büyük farklılıklar var. Bu çalışmada Tanrı'nın varlığı, insan ve toplum ilşkisine dair çeşitli okulların sorunları ve idrak problemini konu ederek, M.Mutahhari'nin özgürlük yoluyla insanın kemale ulaşabilmesi düşüncesi bilim, felsefi ve irfani terimlerle ele alınmıştır.

Anahtar Sözler

Tanrı, İnsan, Felsefe, Din, Bilim, Ahlak, Adalet, Özgürlük

ABSTRACT

Name and Surename	**:**	**Elvin GAHRAMANOV**
University	**:**	**Bursa Uludag University**
İnstitute	**:**	**İnstitute of Social Sciences**
Field	**:**	**Philosophical and Religious sciences**
Branch	**:**	**Philosophy of Religion**
Master's Degree	**:**	**Master's Dissertation**
Supervisor	**:**	**Prof. Dr. İsmail Çetin**

THE RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND MAN IN MORTEZA MOTAHHARI

The outstanding thinker of Iran Murtaza Mutahhari added many values to humanity and, by addressing the issue of free-will, did not consider the alternatives put forward for life by Marxism and other different philosophical schools of the world as sufficient. Philosopher Murtaza Mutahhari, under the title of "The Perfect Man", saw the most appropriate alternative and provided it to the society, the idea that man can reach perfection, arising from the relationship between God and man, which was presented to us by the religion of Islam, but has been overshadowed until now. The "Perfect Human" idea has a solid philosophical basis in terms of human concepts and also has a strong intellectual quality. According to Mutahhari's opinion, there are huge differences represented between Islam and the hypotheses and arguments offered by Western social schools to societies and states. In this study, by discussing the existence of God, the problems of various schools regarding the relationship between humans and society, and the problem of perception and touches on the idea of M. Mutahhari about achieving human perfection through freedom in scientific, philosophical and intellectual terms.

KeyWords

God, Man, Philosophy, Religion, Science, Morality, Justice, Libert

ÖN SÖZ

Bu çalışma, yirminci yüzyıl tarihinde İran'da yetişen, zamanın taleplerini derinden bilşp aydınlığa kavuşturan büyük filozof Murataza Mutahhari'nin Din Felsefesi alanındaki görüşlerini tartışmaya konu edip, açıklamayı amaçlamaktadır. Felsefe tarihinde yer alan önemli birçok filozoflar vardır ki, onların düşünce ve çalışmaları üzerine yeterince araştırma yapmak pek mümkün olmamaktadır. Bu mesele özellikle Türkiye başta olmakla, yakın coğrafyalarda bulunan diğer ülkelerdeki felsefi çalışmalar göz önünde bulunduğunda, kendisini daha fazla hissettirmektedir.

İsmi felsefe tarihinde önemli yer aldığına ve büyük otoritelerden kabul edilmesine rağmen, Mutahhari hakkında bu güne kadar ülkemizde yeteri kadar çalışma yapılmamıştır. Filozof Mutahhari'nin Din ve Felsefe alanıyla ilgili görüşleri, kendisinin bir çok yerde verdiği konuşmalardan, seminerlerden ve ölümünden sonra bu ses yazılarınının kitaplar halinde kaleme alınan bilgilerinden oluşmaktadır.

Başta marksizim olmakla, diyalektik materyalizm, naturalizm, egzistansiyalizm, sosyalizm ve diğer felsefi okulların savunucularının felsefe hakkında topluma minimum bilgilerin sunulması nedeni ile, Mutahhari'nin düşüncelerini merkez alıp, İslam felsefesinin akla ve mantığa uygun olan ispatlarına ve alternatiflerine bu çalışmada yer verilmiştir.

Döneminin, aydınlatma düşüncesinin önde giden filozoflarından kabul edilen Mutahhari'nin Din felsefesinin problemleri ile ilgili önemli görüşleri bulunmaktadır. Bu nedenle yapılan çalışma, Murtaza Mutahhari'nin Din felsefesi ile ilgili görüşlerini hem müslüman dünyasına hemde diğer sosyal ve felsefi okulların mensuplarına tanıtılmasını hedeflemektedir.

Çalışmanın ortaya çıkmasında başta danışman hocam Prof. Dr. İsmail ÇETİN olmakla, birçok kişinin çeşitli yardımları oldu. Prof. Dr. İsmail ÇETİN hocam başından sonuna kadar bana rehberlik edip desteğini esirgemeyerek bu çalışmanın en güzel şekilde yazımını temin edip ortaya çıkmasında ve aynı zamanda kendisinin derin ve aydın bilgilerini benimle paylaşdığı için ona ayrıca teşekkürlermi arz ederim. Bununla yetinmeyerek, üzerimde hakkı olan ve derslerinde şeffaf fikirlerle düşüncelerini bizimle paylaşan Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Dr. Doç. Zikri YAVUZ, Prof. Dr. Ahmet DAĞ hocalarıma da kendi minnetdarlığımı bildiririm.

Elvin GAHRAMANOV

Bursa 2024

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**

YEMİN METNİ ..... **v**

ÖZET ..... **vi**

ABSTRACT ..... **vii**

ÖN SÖZ ..... **viii**

İÇİNDEKİLER ..... **ix**

GİRİŞ **1**

A. MURTAZA MUTAHHARİ'NİN HAYATI VE YETİŞMESİ 1
B. SİYASİ FAALİYETLERİ 3
C. TOPLUMSAL FAALİYETLERİ 5
D. MURTAZA MUTAHHARİ'Yİ ETKİLEYEN FELSEFİ VE DİNİ DÜŞÜNCELER 8
E. ÇALIŞMANIN TEŞKİLİ 12

BİRİNCİ BÖLÜM

TANRI - ALEM İLŞKİSİ

I. TANRI'NIN VARLIĞI 15
1. FITRAT DELİLİ 16
2. BİLİMSEL DELİLLER 20
2.1. Nizam delili 20
2.1.1. Alemde tesadüf 23
2.2. Hidayet delili 24
2.3. Hidayet ve Nizamın farkı 26
2.3.1. Nedensellik 28
3. YARATILIŞ DELİLİ 31
3.1. Alemin Hadis ve Ezelli olması 31
3.2. Sadrettin Şirazi'de Alemin yaratılışı ve Hareket 35
3.2.1. Modern Atomculuk 37
3.2.2. Hareket 37
3.2.3 Galileo'nun "Alet yasası" 38
4. FELSEFİ DELİLLER 40
4.1. Aristoteles'in delili 41
4.2. İbn Sina'nın delili 43
4.2.1. Mutahhari'nin yorumu 46
4.3. Anselm'in delili 49
4.4. Descartes'ın delili 51
4.4.1. Kant'ın itirazı 53
4.5. Sadrettin Şirazi'de Sıddıkların ispatı 54

II. MUTAHHARİ'DE EVRİM GÖRÜŞÜ 56
1. EVRİM GÖRÜŞÜNÜN TANIMI 56
2. MUTAHHARİ'NİN YAKLAŞIMI 56
3. MUTAHHARİNİN EVRİM KONUSUNDA DİN FELSEFESİNİN YETERSİZLİĞİ YORUMU 60
4. EVRİM MESELESİNDE MUTAHHARİ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞÜ 62
III. KÖTÜLÜK PROBLEMİ 65
1. KÖTÜLÜĞÜN TANIMI 65
1.1. Fani olma 65
1.2. Ayrılmazlık 68
2. ALEMİN GELEN KANUNLA İDARE OLUNMASI 70
2.1. İyiliğin üstünlüğü 70
2.1.1. Mutahhari'ye göre iyilik 71
2.2. Şerler hayırlara sebep olur 72
2.2.1. Ölüm 73
3. ÇEŞİTLİLİK VE AYRIMCILIK 74

İKİNCİ BÖLÜM

MURTAZA MUTAHHARİ'DE İDRAK PROBLEMİ

I. BİLGİ VASITALARI 79
1. İDEOLOJİ VE DÜNYA GÖRÜŞÜ 79
2. BİLGİ ELDE ETMENİN MÜMKÜNLÜĞÜ 80
2.1. Hiss 82
2.1.1 Kur'an'nın görüşü 84
2.2. Kalp 85
2.3. Düşünmenin tanımı 87
2.4. İşraki bilgi 88
2.4.1. İlham bilgilerin elde edilmesinde 88
2.4.2. Bilim adamlarının dilinden "İlham" 89
3. BİLGİNİN KAYNAKLARI 91
3.1. Doğa 91
3.2. Akıl 91
3.3. Kalp 92
3.4 Tarih 93
II. BİLGİNİN AŞAMALARI 94
1. İRFANİ BİLGİNİN MEKANİZMASI 95
2. HEGEL, KANT VE SPENSER'İN YAKLAŞIMI 95
3. DİYALEKTİK MATERYALİZMİN YAKLAŞIMI 96
4. İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE BİLGİNİN AŞAMALARI 96
4.1. Duyusal bilginin özellikleri 97
4.2. Zihinsel bilgi ve onun çapı 98
4.3. Hissi bilgi ve onun genelleştirme mekanizması 99
5. ALAMETLİ BİLGİ 100

5.1. Zihni aynaya benzetmek 100
5.1.1. Anlamları yansıtma 101
5.1.2. Hata tespiti 102
5.1.3. Kendini idrak etmek 102
5.1.4. Genelleme 103
5.1.5. Derinleşme 103
6. BİLİNÇALTI 104
6.1. Sigmund Freud'un teorisi 105
6.2. Karl Gustav Jung'un teorisi 106
6.3. İbrahim Peygamber ile dünya psikanalistlerin farkı 107
III. DOĞRU BİLGİ 107
1. DOĞRULUĞUN TANIMINA DAİR İKİ ÖNEMLİ SORU 107
1.2. Doğruluğa dair ikinci görüş 109
1.3. Doğruluğa dair üçüncü görüş 110
1.4. Doğruluğa dair dördüncü görüş 111
1.5. Doğruluğa dair beşinci görüş 111
2. MUTAHHARİ'NİN AÇIKLAMASI 112
2.1. Aristoteles mantığı 114
2.2. Pragmatizmin mantığına olan itirazlar 115
2.2.1 Birinci itiraz 116
2.2.2. İkinci itiraz 116
2.2.3. Üçüncü itiraz 117
3. HIRİSTİYANLIĞIN GELİŞMESİ 118
4. PRATİK UYGULAMA BİLGİNİN ANAHTARI GİBİ 120

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN VE TOPLUM İLİŞKİSİ İLİŞKİSİ

I. KAMİL İNSAN 122
1. İNSANIN TANIMI 122
1.1. Kamil insan ve kamil olmayan insan 122
1.2. Tamam ve Eksik insan 123
1.3. İnsani değerlerin olgunlaşması 125
1.4. Toplumu fesada uğratan aşırılıklar 127
1.4.1 İbadet 127
1.4.2. Halka hizmet 128
1.4.3. Özgürlük 128
1.4.4. Aşk 128
1.5. İnsanın maneviyatı 129
1.6. Dert ve faydalar 129
1.6.1. Hz.Ali'nin sözlerinden örnek 131
1.7. İnsanın mutlak kemal arayışı 132
1.7.1 Arif filozoflara göre mutlak kemalin seferi 133

II. KAMİL İNSAN KONUSUNDA ÇEŞİTLİ OKULLARIN GÖRÜŞÜ VE PROBLEMLERİ 134
1. AKIL OKULU 134
1.1. İslamda akli marifetin kökeni 136
1.2. Mutahhari'de akılcılık okulunun problemi 137
1.3. İmanın kökeni 138
2. İRFAN OKULU 141
2.1. İrfan okulunda insanın kemale ulaşmasının yolu 142
2.2. İrfan okulunda kamil İnsanın süluku 143
2.3. Aklın aşağılanması 144
2.4. Mutlak içe yönelme 144
2.5. İnsan ve tabiat ilişkisi 145
2.6. Ruhun evrimi 146
2.6.2. Bencilliğin dereceleri 148
2.6.3. Tevsil 149
2.6.4. Ruhun gizli saplantıları 150
2.7. Melamet 150
3. KUDRET OKULU 152
3.1. Ebedi çekişme olarak hayat 153
3.2. İslam'a göre kudret 154
3.3. Kudret okulunun hataları 157
4. ZAAF OKULU 158
5. MUHABBET OKULU 159
5.1. Muhabbet okulunun problemleri 161
6. DİĞER OKULLAR 162
6.1. Faydacılık okulu 162
6.2. Sosyalizm okulu 163
6.2.1. Sosyalizm okulunda temel problem 164
6.3. Egzistansiyalizm teorisi 166
6.3.1. Egzistansiyalizm düşüncesinde kamillik problemi 169
6.3.2. Allah'a inam konusunda egzistansiyalizm düşüncesinin problemi 170
6.3.3. Hedef ve vesile arasındaki vark 172

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANRI VE İNSAN İLİŞKİSİ

I. ÖZGÜR İRADE 175
1.ÖZGÜRLÜĞÜN ANLAMI 175
1.1. Sosyal özgürlük 176
1.2. Manevi özgürlük 177
1.3. Sosyal özgürlüğün manevi özgürlükle bağlılığı 177
1.4. Kölelik 179
1.5. Zaman 180
2. ALLAH'A YAKLAŞMA 181

2.1. Yakınlığın tanımı 181
2.2. Rububiyet 182
2.3. Tövbe 183
2.4. Gayba iman 186
3. KAZA VE KADER 187
3.1. Kaza ve kader'e dair fikirler. 187
3.2. Kaza ve kader meselesinde insanın iradesi 189
3.2.1. Nedensellik kanunu bakımından açıklama 191
3.3. Kaza ve kader'in değişiminde manevi etkenler 192
SONUÇ 194
KAYNAKLAR 198

GİRİŞ

A. MURTAZA MUTAHHARİ'NİN HAYATI VE YETİŞMESİ

Yüzyıllar boyunca dünyada düşünce ve fikirleriyle insanlığa benzersiz hizmetlerde bulunan birçok düşünür yaşamış ve çalışmalarıyla önemli eserler kaleme almıştır. Bilim tarihi böyle düşünürlere çok şey borçludur. Bu bilim fedailerinin sayesinde insani değerler gelişmiş ve karanlık düşünceler aydınlanmıştır. Bu düşünürler arasında Murtaza Mutahhari önemli bir yer tutmaktadır. Başlangıçta batı düşünce geleneğinde yer alan materyalizm ve özellikle XIX yüzyıldan beri marksizm düşüncesi gençler arasında yayılması nedeniyle, İslam alanındaki mütefekkirler arasında bir tartışma konusu haline gelmiştir.[1] Bu noktada filozof Mutahhari, marksizm düşüncelerini merkeze alıp materyalizme karşı mücadele etmiş ve dönemin toplumunu aydınlatan önemli mütefekkirlerden biri olmuştur.[2] O hayatını toplumun islahına, modern çağda ortaya çıkan ve değerleri tehdit eden şüphelere yanıt bulmaya adadı. Bu nedenle Mutahhari döneminin gençleri, aydınları ve geniş kitleler tarafından bir alim olarak sevilmiş ve yaşadığı dönemde büyük bir İslam filozofu olarak ün kazanmıştır.[3]

2 Şubat 1919 yılında Horasan'nın Feriman bölgesinde alim ve dindar bir ailede dünyaya gelmiştir. Mutahhari çocukluğunu ilk okulda Kur'an'ı öğrenerek geçirmiştir. 1931'den itibaren Meşhed şehrinde temel İslam bilimlerini öğrenmeye başlamış ve 1937'de çalışmalarını tamamlamak için Kum şehrine yollanmıştır.

İmam Rıza'nın türbesine daha yakın olmak için Meşhed'e göç eden Sistan kökenli dindar bir ailesi vardı. Mutahhari'nin babası Şeyh Muhammed Hüseyin Mutahhari'dir.[4] O, Ahund Horasninin öğrencilerinden olmuştur ve Ferimanın önemli isimlerinden biriydi. Annesi genel tıp konusunda bilgi sahibiydi. Murtaza Mutahhari çocukken ilk eğitimini okulda alıp on iki yaşında İslami bilimlere giriş dersleri almak için Meşhed okulunda eğitimini devam ettirmiş ve 18 yaşında lisansüstü eğitimini tamamlamak için Kum'a taşınmıştı. Burada din büyükleri ile İslami çalışmalarını tamamladı. Dini konuların yanı

[1] Murtaza Mutahhari, *Teizm Seminarları*, çev. Rauf İmranoğlu (Parlaq İmzalar, 2021), 15.
[2] İsmail Şimşek, "Mutahhari, Materyalizm ve Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 7.
[3] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 16.
[4] Murtaza Mutahhari, *Kur'an'da İnsan Tanımı*, çev. Hasan Kanaatlı (Kevser Yayınları, 2008), 7.

sıra dönemin siyasi ve sosyal alanlarında da faaliyet gösteriyordu. Kum'da kaldığı 15 yıl boyunca, Mutahhari sekiz yıl merhum Ayetullah Burujirdi'nin (fıkıh ve prensipler üzerine), Ayetullah Humeyni'nin on iki yıl (Mola Sadra felsefesi, tasavvuf, ahlak ve ilkeler) ve merhum azerbaycanlı Ellame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai'nin (Felsefe, İbn Sina Felsefesi, Boali'nin Şifa Teolojisi) ve diğer derslerinden de faydalanmıştır. Mutahhari bazen önemli alimlerden sayılan merhum Burujirdi'nin yanına gelerek ve ondan da faydalanırdı. Filozof Mutahari merhum Ayetullah Hacı Mizra Ali Ağa Şirazi'nin varlığından irfan, ahlak ve tasavvuf açısından da yararlanmıştır.[5] Diğer hocalardan ise, Seyyid Ayetullah Muhammed Hüccet ilkelerde ve Seyyid Ayetullah Muhakek Damad'da fıkh'ta yer alır. Kum'da kaldığı süre boyunca bilim eğitiminin yanı sıra kamu ve siyasi işlere de katıldı ve İslam'ın taraftarlarıyla temasını sürdürdü.

Murtaza Mutahhari 1953'de evlendi ve ardından Kum'dan Tahran'a gitti ve burada Maraşi okulunda ders verdi, araştırma yaptı ve yazdı. Başbakan Hassan Ali Mansur'un öldürülmesinden sonra Mutahhari, toplumun mevcut durumu hakkında kitaplar yazmaya başladı. Ayrıca toplumun çeşitli kesimlerinde farkındalık yaratmak için üniversitelerde, İslami derneklerde bazı konuşmalar yaptı. Zamanının en ünlü filozoflarından olan Azerbaycanlı alim Muhammed Hüseyin Tabatabai gibi önemli isimlerden eğitim alarak, İslami ilimlerde yüksek derecelere ulaştı. Bunların arasında İslam felsefesi, fıkıh ve metodu, sosyoloji, psikoloji, tarih, tefsir, İslam skolastiği ve diğer alanlarda büyük başarılar elde etmiştir.[6] 1952 yılında Tahrana göçen alim bilimsel araştırmalara başlar. Bu dönemde hocası Muhammed Huseyin Tabatabai'nin yazdığı "Felsefenin prensipleri ve Realizm metodu" adlı kitaba önsöz yazıp beş ciltlik yorum yapar ve bu çalışmanı 1953 yılında tamamlar.[7]

1956 yılında Profesör Mutahhari, İslami Öğrenci Derneği'nin ilk çevirmenler toplantısını düzenledi. Aynı yıl Tahran Üniversitesi İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi'nde ders vermeye başladı. 1959 ve 1960'da İslam Mühendisler Cemiyeti ve İslam Tabipler Cemiyeti kurulan bu iki derneğin 1962'den 1972'ye kadar olan dönemde adaylı konuşmacılardan biri Profesör Mutahhari idi. Mutahhari, önemli tartışmaları olan bu

[5] Murtaza Mutahhari, *İnsan Düşüncesinde Allah*, çev. Sedat Baran (Önsöz Yayıncılık, 2021), 3.
[6] Murtaza Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, çev. Ağabala Mehdiyev (Parlaq İmzalar, 2021), 12.
[7] Murtaza Mutahhari, *İslam və Zamanın Ehtiyacları*, çev. Ağabala Mehdiyev, Eyvazov Arzu (Parlaq İmzalar, 2018), 16.

derneğin önemli sözcüsüydü. Onun bu forumdaki varlığı, İran'daki İslam devriminin zaferine kadar ve ondan sonraki dönemlerde de devam etti.

1955 yılından başlayarak "İslam Talebe Cemiyeti"nde yeni ve farklı yaklaşımlarla Kuran'ın tefsir derslerini verdi ve aynı yılda Tahran Üniversitesi İlahiyat İlimleri ve İslami Eğitim Bölümünde öğretmenlik kariyerine başlayarak mesleğini burada yirmi yıl boyunca 1976'ya kadar sürdürdü.[8] Tahran bilim adamları ile düzenli iletişim halinde olan Mutahhari, Tahran'da bulunduğu süre boyunca çeşitli konferanslara katılan Tahranlı gençlerle konuşarak İslam dinine yöneltilen sorulara ve İslam hakkındaki şüphelere cevap veriyor, konulara yeni bir bakış açısı getiriyordu.[9] Böylece Mutahhari yavaş yavaş entelektüel kitlenin sevgisini kazanmıştı ve konferanslara davet ediliyordu. Konuşmaları artık Tahran ile sınırlı kalmıyordu, başka şehirlerde de çeşitli etkinliklere davet edilmeye başlanmıştı.[10]

1959 yılında "İslam Tabipler Cemiyeti"ne konuşmacı olarak davet edilen Mutahhari, burada "İslam ve çağın ihtiyaçları" hakkında konuştu ve o güne kadar tartışılmayan "Teizm" konusunda bilimsel açıdan önemli pek çok konuşma yaptı. 1967 yılında, İslam dininin bilimsel tartışmalarının merkezi sayılan "İrşat İslam Kültür Merkezi"nde, merkezin ana üyelerinden biriydi. İrşatda Mutahhari ile birlikte Dr. Ali Şeriati gibi dönemin diğer aydınları da konuşmaya başlamıştır. Mutahhari birkaç yıl sonra İslam Kültür Merkezi'nden ayrılsa da çeşitli yerlerde çalışmalarına ve konuşmalarına devam ettiriyordu.[11]

B. SİYASİ FAALİYETLERİ

Ayetullah Seyyid Ruhullah Humeyni'nin hareketinin başladığı 1963'den itibaren Filozof Mutahari, Ruhullah Humeyni'yi aktif olarak destekledi. 1963-1964 yıllarında Şah'a karşı heyecan verici bir konuşmanın ardından polis tarafından tutuklandı, Şahrbani geçici hapishanesine götürüldü ve bazı Tahranlı din adamlarıyla birlikte hapsedildi. 45 gün sonra, şehir alimlerinin Tahran'a göçü ve kamuoyu baskısıyla diğer din adamlarıyla birlikte cezaevinden çıktı.[12] İslami koalisyon delegasyonlarının oluşumundan sonra,

[8] Mutahhari, *Kur'an'da İnsan Tanımı*, 8.
[9] Mutahhari, *Kur'an'da İnsan Tanımı*, 8.
[10] Murtaza Mutahhari, *Məad Anlayışı*, çev. Ağabala Mehdiyev (Parlaq İmzalar, 2020), 12.
[11] Mutahhari, *Məad Anlayışı*, 13.
[12] Mutahhari, *Kur'an'da İnsan Tanımı*, 8-9.

Ayetullah Seyyid Ruhullah Humeyni tarafından diğer bazı din adamlarıyla birlikte bu delegasyonların lideri olarak Filozof Mutahari atandı.[13]

Ayetullah Seyyid Ruhullah Humeyni'nin yurt dışına sürülmesinden sonra Filozof Mutahari ve arkadaşlarının sorumluluğu daha da zorlaştı. Bu sırada toplumun ihtiyaç duyduğu konularda kitaplar yazdı. Ve üniversiteler, İslam Mühendisler ve Doktorlar Cemiyeti, Hidayet Cami, Narmak Cami ve diğer yerler dahil hareketin içeriğini İslamileştirmek için birçok ideolojik çabaya girişti ve problemlere karşı inatla mücadele etti. 1967-1968'de birkaç arkadaşının yardımıyla Hüseyniyye İrşad'ı kurdu.[14] Kendisi bu kurumun kurucusu sayılabileceği için bilim ve vaazın bulunduğu ruhani bir konsey oluşturmak gibi filozofun planlarının gerçekleştirmesinin engellemesi nedeniyle, Hüseyniye'nin işleri başka meclisin denetiminde olacaktı. 1971'de ise bu müessese için sarf ettiği çabalara ve büyük ümitler beslemesine rağmen, yönetim kurulundan istifa ederek söz konusu kurumdan ayrıldı.

1970'de Mutahhari, filistinli mültecilere yardım için bağış toplanmasına ilişkin kendisi, Ellame Tabatabai ve Ayetullah Seyyid Abulfazl Müctehit Zencani tarafından imzalanan bir bildiri yayınladı ve bunu Hüseyniyye İrşad'da yaptığı bir konuşma sırasında duyurduğu için tutuklandı. Hücre hapsinde kısa süre kaldı sonra 1971'den 1973'ye kadar "el-Cevad Camii"nin vaaz programlarını denetledi ve genellikle oranın ana konuşmacıydı. Ardından Hüseyniyye İrşad kapatıldı ve Mutahari tekrar tutuklandı, bir süre gözaltına alındı. Bundan sonra Üstat Şehit Cavid Cami, Arak Cami vb. yerlerde ders verdi. Bir süre sonra Cavid Cami de kapatıldı. 1976 yılında minber yasaklandı ve bu yasak İslam İnkılabı zaferine kadar devam etti. Profesör Mutahhari'nin hayatı boyunca en önemli meziyetlerinden biri, orijinal İslam ideolojisini dersler yoluyla sunmak ve kitaplar yazmaktır.

Bu durum 1973-1979 yıllarda, birkaç grubun yoğunlaşması, Müslüman grupların ortaya çıkması ve farklı düşüncelerin yaygınlaşmasıyla bağlantılı olarak doruğa ulaşır. Seyyid Humeyni dışında, "İran Halk Mücahitleri" olarak bilinen örgütün liderlerinin tehlikesini fark eden ve başkalarının bu örgütle işbirliği yapmasını engelleyen aynı zamanda, hatta ideolojilerinde bir değişiklik öngören ilk kişi Prof. Mutahhari'dir. 1977 yılından itibaren

[13] Mutahhari, *Kur'an'da İnsan Tanımı*, 9.
[14] Murtaza Mutahhari, *Kur'an'da İnsaniyet Mektebi*, çev. Naci Korkmaz (Önsöz Yayıncılık, 2021), 2; Mutahhari, *İnsan Düşüncesinde Allah*, 2.

Ayetullah Humeyninin tavsiyesi ve Kum okulunun bazı seçkin öğrencilerinin ricası üzerine haftada iki gün Kum'a giderek bu okulda önemli dersler veriyordu. Mutahhari 1977'de bir komünist pröfesörle çatışmanın ardından erken emekli oldu. Ayrıca bu yıllarda, Mutahhari birçok ruhani kişilerin yardımıyla "Tahran Dövüşçü Cemiası"nı kurdu. Profesör Mutahari'nin İran'dan kovulmasından sonra Ayetullah Seyyid Ruhullah Humeyni ile iletişimi mektuplar aracılığıyla devam etse de, 1977'de Profesör Mutahari Necef'e seyahat etmeyi ve hareketin önemli meseleleri hakkında Ayetullah Humeyni ile görüşmeyi başardı. Ayetullah Seyyid Mustafa Humeyni'nin şehadetinden ve İslami Hareket için yeni bir dönemin başlamasından sonra, Murtaza Mutahari bu harekete tam zamanlı hizmet etti ve tüm aşamalarında temel bir rol oynadı. Seyyid Humeyni Paris'te kaldığı süre boyunca bu ülkeye seyahat etti ve onunla devrimin önemli meselelerini tartıştı. Bu yolculuğu sırasında Ayetullah Ruhullah Humeyni onu İslam devrim konseyi'nin oluşumundan sorumlu tuttu.[15] Ayetullah Humeyni İran'a döndüğünde, Filozof Mutahhari, İslam Devrimi'nin zaferine kadar "İmam Karşılama Komitesi"nin sorumluluğunu bizzat üstlendi ve bundan sonra da, her zaman İslam Devrimi'nin liderinin yanında yer alıdı. Bilimsel ve kamusal çalışmalarının yanı sıra çağın güncel sorunlarını ele alan çalışmalar üzerinde de işelemler yapmıştır. Her zaman toplumdaki kusurları düzeltmeyi düşünen Mutahhari, 2 Mayıs 1979 yılında düzenlenen suikast sonucu kurşun yarasıyla öldürüldü.[16]

C. TOPLUMSAL FAALİYETLERİ

Murtaza Mutahhari, çağının sorunlarını doğru anlayıp araştırabilen ve İslam dinine bağlı bir bilim adamıydı. Varlığında toplanan bu iki özellik, ona yaşadığı dünyayı anlama, zaman içinde meydana gelen bilimsel ve toplumsal değişimleri gözlemleme, var olan sorun ve ihtiyaçları tanıma, her türlü çözümle çalışabilme olanağını ve onların çözümüne yönelik kudreti vermiştir. Mutahhari zamanını derinlemesine incelemiş ve doğru bir şekilde bilmeye çalışmıştır.

"Genç Nesile Yön Vermek" başlıklı makalesinde bu konuyu şöyle anlatıyor: *"Şu anda çok önemli bir soruyla karşı karşıyayız. Yaşadığımız dönemde oluşan önemli değişimlerin*

[15] Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlahi*, çev. Hüseyin Hatemi (Kevser Yayınları, 2014), 6.
[16] Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 6.

farkında değiliz. Bazen önceden gerekdiği kadar araştırmalar yapmadığımız konularla karşılaşıyoruz..."[17]

Mutahhari bu konuya son derece dikkat etmiş, kendi döneminin sorunlarını zamanında, hatta bazen zamanından önce analiz etmeyi becermiş ve ne kadar önemli olduğunu fark etmiştir. Yüksek yeteneği sayesinde İslam'ın sosyolojik konularının öğrenilmesini ve daha çok çalışılmasının önemini anlamışdır. Modern şüphelerin geçmişin klasik açıklamalarıyla cevaplanamayacağını biliyordu. Mutahhari, "Dini Medreselerin Çağdaş Görevleri" başlıklı makalesinde şöyle yazıyor:

"Modern dönemi seksen yıl önceki dönemle karşılaştırırsak, o dönemde yaşayan toplumun bir nevi kapalı olduğuna şahit oluruz ... O toplumda ideolojik konular ve toplumsal tüm kavramlar dışarıdan değil, dini medreseler ve din adamları tarafından veriliyordu. O zamanlar yabancı fikirlerin halk arasında yayılması neredeyse imkansızdı...".[18]

"Ançak şimdiki dönemde ortaokullarda, yüksek öğretim kurumlarında, kitle iletişim araçlarında, toplantı ve konferanslarda binlerce yeni fikrin yayılmasının izleyicisi oluyoruz".[19]

Bu yeni fikirler ve yeni bilgi ulaşım araçları dünyanın yeniden sekillenmesine sebep oldu ve yeni sosyal sınıf oluşturdu. Mutahhari, bu sosyal sınıfı "genç nesil" ya da "gençlerin tefekkürü" olarak adlandırdı:

"Genç nesil dediğimizde amaç sadece gençler değil, çeşitli yaşlarda, eğitimli ve donanımlı insanlardır. Burada, çalışma ve yeni kültürlerle tanışma sonucunda ortaya çıkan kendine özgü bir düşünme biçimi, başka bir deyişle, herhangi bir düşünce biçiminin sonucunda belirli bir şekilde oluşan bir toplumsal sınıf kastedilmektedir".[20]

Yeni sosyal sınıfın en büyük özelliklerinden biri dini inançlarına karşı şüpheci olmalarıydı. Genç neslin bu durumunu şöyle anlatıyor:

[17] Murtaza Mutahhari, *10 Konuşma* (Kevser Yayınları, ts.), 164.
[18] Murtaza Mutahhari, *İdrak Problemi*, çev. Emin İmanlı (İrşad Yayınları, 2020), 18.
[19] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 14.
[20] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 14.

"Yaşadığımız çağ, dini ve dini açıdan başta genç nesil olmak üzere herkes için acı, kriz ve kafa karışıklığı çağıdır. Unutulan birçok sorun ve eski sorular bir kez daha gündeme gelmiştir".[21]

Filozof modern cağda ortaya çıkan şüphelerin anlayışla karşılanmalı olduğunu ve şüphelerin gerceğe ulaşmak açısından taşıyıcı görev taşıdığını bildirmiştir.

"Şüphe ve tereddüt kasırgasından, şüphe ve soru saldırısından pişman olacak mıyız acaba? Bana göre bu konuda endişelenmeye gerek yok. Şüphe kesinliğin, soru cevabın, iztirap ve acı çekmek ise rahatlık ve düzenin başlangıcıdır".[22]

Mutahhari başka bir yerde bu tür şüpheleri benzersiz bir terimle "kutsal şüphe" olarak adlandırmıştır. Her bir filozofun gerçeğin kesin olanına ulaşmak için, her şeye şüpheyle yaklaşma hakkı vardrır (Tanrıya, doğaya, metafiziğe ve s.)[23] Filozof Mutahhari aynı zamanda soruları ve şüpheleri duymak istemeyen, çağın gereklerini düşünmeyen muhafazakar sınıfı da eleştirir.

"Bunun talihsiz yanı, şüphenin insanları araştırmaya motive etmemesi veya kamusal şüphenin bazı insanları cevap aramaya ve bulmaya motive etmemesidir".[24]

Mutahharinin karşısında çeşitli fikirlerin etkisiyle oluşan, beyni soru ve şüphelerle dolu bir genç toplum duruyordu. Filozof Mutahhari, görevini bu nesilden şüpheleri gidermek ve onları kesinliğe ulaştırmak olarak görmüş ve kalemini bu görevi yerine getirmek için kullanmıştır. Bu konuda şunları yazıyor:

"Elime kalem alıp kitap ya da makale yazmaya başladığım son yirmi yılda, bütün yazılarımda düşündüğüm tek şey yaşadığımız dönemde İslam'la ilgili konularda ortaya çıkan soru ve şüpheleri çözmek olup. Yazılarımın bir kısmı felsefi, bir kısmı sosyal, bir kısmı ahlaki, bir kısmı ise fıkhi ve tarihidir. Bu yazıların konuları birbirinden tamamen farklı olsa da hepsinin ortak hedefi tek bir şey olmuştur".[25]

Mutahhari, semavi dinde cevaplanmamış hiçbir sorunun olmadığını biliyordu. Mutahhari'ye göre, cevaplanamayan soruların ve İslam'ın yanlış tanınmasının nedeni, bu dinin koruyucusu olduklarını iddia eden sorumsuz kişilerin olduğudur. Aradan on dört

[21] Mutahhari, *İslam və Zamanın Ehtiyacları*, 18.
[22] Mutahhari, *İslam və Zamanın Ehtiyacları*, 18.
[23] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 261.
[24] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 19.
[25] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 19.

asırdan fazla zaman geçmesine rağmen, İslam dini hala tanınmadan varlığını sürdüren bir dindir. Uzun zamandır bu dinin gerçekleri halk arasında çarpık şekillerde yansıtılmıştır. Bazı insanların dinden kaçmasının temel nedeni, bu isim altında yürütülen hatalı öğretilerdir. Mutahhari'ye göre, bu kutsal dine saldıranlar, çoğu zahirde onu korumak isteyen sahtekarlardır. Ve böyle devam eder:

"Bir yandan emperyalist güçlerin gizli ve açık yöntemlerle saldırıları, diğer yandan da İslam'ı korumak isteyen asrın iddiacılarının sorumsuzluğu, bu dinin çeşitli alanlarda ideolojik saldırılara maruz kalmasına sebep olmuşdur. Bu nedenle yeteneğim dahilinde bu alanda elimden gelenin en iyisini yapmaya niyetliyim".[26]

"...kendi yeteneğim dahilinde, İslami meselelerle ilgili sorunları çözmek, gerçekleri olduğu gibi ortaya koymak ve pratik sapmaları önleyemiyorsam, en azından ideolojik sapmalarla mücadele etmek, özellikle İslam düşmanlarının elinde bahane olan konuları açıklığa kavuşturmaya çalıştım".[27]

Böylece Mutahhari büyük bir düşünür olarak tarihe adını yazdırmayı başarmıştır. Murtaza Mutahhari'nin vefatından sonra bilim adamının değerli konuşmaları Sadra yayınevi tarafından kitap haline getirildi. Murtaza Mutahhari'nin yaşamı boyunca yaptığı konuşmalardan oluşan ve yazdığı kitapların toplanması, 60'a yakın kitabın ortaya çıkmasına neden oldu. Bu kitaplardan bazılarının çok ciltli olduğunu da hesaba katarsak bilim adamının koleksiyonu 100 cildi aşıyor.

Bu kitapların çoğu sözlü anlatım ürünü olsa da, eserlerdeki konudan konuya atlama durumları olmasına rağmen, bu kitaplar bilim adamının doğuştan gelen yeteneği ve olağanüstü yaratıcılığı nedeni ile oldukça mantıklı ve birbiriyle bağlantılı konuları yansıtmaktadır.

D. MURTAZA MUTAHHARİ'Yİ ETKİLEYEN FELSEFİ VE DİNİ DÜŞÜNCELER

Mutahhari'ye göre, insanın, Tanrı'nın varlığını inkar edilmesi konusundaki görüşü, düşünce tarzının her alanında, dünyagörüşü ve konulara bakışında, değerlendirmesinde, izlediği ahlaki-toplumsal gidişatta belirleyici bir etkiye sahiptir. Mutahhari hiçbir

[26] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 15.
[27] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 15-16.

düşüncenin bu kadar "acı verici" olabileceğine inanmıyor. Ona göre, tefekkürle az da olsa teması olan her bir insan, hayatının en az bir dönemini bu ızdırapla geçirir diye düşünmüştür.

Mutahhari kendisinde meydana gelen bu zihinsel değişimi on üç yaşında geçirmiştir. Tanrı'nın konuları hakkında meraklı bir duyarlılık geliştirmiştir. O zamanın düşünce tarzına göre bu sorular zihnine arka arkaya saldırırdı. Kum'a seferinin ilk yıllarında, arapça dilbilgisine giriş derslerini okumayı bile bitirmeden bu fikirlere o kadar dalmıştır ki, yalnızlığa karşı güçlü bir meyil geliştirmiştir. Bir oda arkadaşının olmasını bile istemiyordu ve kendi düşünceleriyle baş başa kalabilmek için, üst kattaki birinci sınıf odasını bile çok eski bir odayla değiştirmişti. O zamanlar derslerden ve akademik tartışmalardan uzak olduğunda başka bir konu hakkında düşünmek istemiyordu ve aslında bu konulardaki sorunları çözene kadar herhangi bir konu hakkında düşünmeyi anlamsız ve zaman kaybı olarak görüyordu. Büyük filozofların bu konudaki görüşlerini öğrenme fırsatını yakalayabilmek için arap dili, fıkıh, usul ve mantık bilimlerine girişi yavaş yavaş öğreniyordu.

Öğrenciliğinin ilk günlerinde Meşhed'de arapça gramerin girişini okuduğunda, onların fikirlerine aşina olmasa da, filozoflar, arifler ve teologlar ona diğer bilim adamlarından ve icatçılardan daha büyük ve daha muhteşem gözüküyordu. Bunun tek nedeni, onları bu görüş alanlarının kahramanları olarak görmesiydi. 13-15 yaşlarındayken, Meşhed Medresesi'nin alimleri ve hocaları arasında ona en büyüğü gibi görünen, o medresenin ilahiyat felsefesinin merhum hocası Mirze Mehdi Şehidi Razavi idi; ancak hayali gerçekleşmeden Razavi o yıllarda (1976) vefat etti.

Mutahhari Kum'a göç ettikten sonra kaybettiğini başkasında buldu ve ne zaman bu kişiye baksa, merhum Mirza Mehdi'yi vücudunda ve buna ek olarak başka faziletleri görüyordu. Kum şehrine sefer ettiğinde henüz giriş dersleri aşamasını tamamlamamıştı ve akli bilimler aşamasına geçmek için henüz hazırlık yapmamıştır. Ancak her perşembe ve cuma günü bir hocanın verdiği kuru bilimsel ahlak anlamında değil, bir irfan ve gözlem dersi olan ahlak dersleri Mutahhari'yi mest ediyordu. Bu dersten o kadar mest olmuştur ki, kendisinin dediği gibi bir sonraki haftanın pazartesi ve salı günlerine kadar kendisini onun etkisi altında hissederdi.

1944 yılında akli bilimler alanında resmi eğitime başladı. Her zaman materyalistlerin mantık ve düşüncelerine aşina olmak, onların düşünce ve fikirlerini kendi kitaplarından okuma meylini hissetmiştir. 1946'ı yılında İran Halk Partisi'nin Mısır'da Farsça veya Arapça yayınladığı kitaplardan materyalistlerin bazı kitaplarıyla tanışmıştır. Dr. Taqi Arani'nin kitaplarını nerede bulsaydı dikkatle okurdu. O zamanlar yeni felsefi terimlere aşina olmadığı için bu kitapları anlamakta zorlanır ve bu yüzden defalarca tekrar okurdu, notlar alırdı, farklı kitaplara atıfta bulunurdu. Arani'nin kitaplarını o kadar çok okumuş ki, cümleleri hafızasına kazınmıştır. 1950 veya 1951'de Paris Üniversitesi'nde öğretmen olan George Politzer'in "Felsefenin İlkel Temelleri" kitabına rastlamıştır. Kitapta ele alınan konuların akılda kalması açısından hepsini özetleyip yazardı. 1950 yılında Kum'a geldiğinde büyük Azerbaycan filozofu olan Ayetullah Ellame Tabatabai'nin dersine katılmış ve ondan İbni Sina felsefesini öğrenmiştir. Mutahhari, onun materyalist felsefe çalışmaları için düzenlediği özel ders programına da katılırdı. İranlılara son yirmi yılda materyalist felsefenin temelsizliğini göstermede büyük rol oynayan "Felsefenin Temelleri ve Realizm Metodu" kitabının temeli de bu toplantıda atıldı.

Murtaza Mutahhari İlahi felsefeyi ve materyalist felsefeyi özle ilgiyle öğrenip, araştırıyordu. Materyalist felsefenin aslında felsefe olmadığını, ilahi felsefeyi derinlemesine anlayan bir insanın, tüm materyalist düşünce ve tefekkürlerin boşa olduğunu göreceğini söylerdi. Mutahharinin materyalist felsefe hakkındaki fikri ise şudur:

"Materyalist felsefe, felsefe bilmeyenin felsefesidir".[28]

Filozof Mutahhari bu iki felsefeyi incelemeye başladığı ilk günden itibaren aralarındaki farkları açık ve derinlemesine anlamaya çalışır ve bu iki felsefenin yollarının nerede ayrıldığını ve temel farklı bakış açılarının neler olduğunu bilmek istiyordu. Onun bu konuda anladığı – fikir ayrılığının esas noktasının varlık ve gerçeklik açısından olduğu yönündeydi. Materyalist felsefe, varlık ve gerçekliği maddeyle, yani fiziksel ve maddi olan, her türlü mekan ve zaman boyutuna sahip, değişime açık, duyularla algılanabilen, sınırlı, nisbi olanla sınırlandırır ve bunların ötesinde olan başka gerçekliğin olmadığına inanır. Ancak ilahi felsefenin takipçileri, varlığı ve gerçekliği bu sözde nesnelerle

[28] Murtaza Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, çev. Ağabala Mehdiyev (Parlaq İmzalar, 2016), 12.

sınırlamaz ve onları gerçekliğin tamamı olarak değil, gerçekliğin bir parçası olarak görür. İlahi felsefenin takipçileri, materyalist felsefenin aksine, maddesel olmayan, duyularla anlaşılmayan, mekan, zaman ve hareketle ölçülemeyen, sabit ve sonsuz bir gerçekliğe inanır. Bu nedenle Mutahhari materyalizm okulunu inhisarcı bir okul, İlahi felsefe okolunu ise gayri-inhisarcı bir okul olarak değerlendirir.

Mutahhari materyalist okuluna döndüğünde konunun farklı bir şekilde ortaya konulduğunu görüyordu. Mesela filozofları iki farklı cepheye ayıran temel felsefi sorunun şu olduğunu söylerler: Önce madde mi yoksa bilinç mi? Önce obje mi yoksa subje mi? Materyalistler, maddeyi bilinçten, nesneyi de subjeden önce gören, yani maddeyi bilincin yaratıcısı olarak kabul eden ve nesnelliğin öznelliğin kökeni olduğunu söyleyenlerdir. Bilinci maddenin yaratıcısı ve nesnenin öznesi olarak görenler idealistler, metafizikçiler ve dindarlardır. Materyalistler diyalektik mantığı şu şekilde açıklarlar: Diyalektik materyalizm metafizikten farklı olarak, doğayı bir birinden ayrı ve bir birine bağlı olmayan ilgisiz nesneler ve fenomenlerin tesadüf toplusu hesap etmez. Ayrıca doğanın durağan ve değişmeyen bir gerçeklik olduğuna inanan metafizikten farklı olarak onun aktif, hareketli ve sürekli değişime tabi olduğuna inanır vd.

Mutahhari materyalistlerin kitaplarında bahsedilen konuların bu şekilde ortaya konulduğunu görünce kendi kendine neden bu konular bu şekilde ortaya konuluyor diye düşünmüştür. Tanıştığı ilahiyatçıların kitaplarına ve düşüncelerine baktığında, bu konuların İlahi felsefeye inananlar için hiç tartışma konusu olmadığını anlamıştır. Özne nesneye baktığında önceliğin yaratıcısıdır. Bu Mutahhari'ye anlamsız gelen meseleydi. Dünyanın ayrı ve birbiriyle ilişkisiz parçalardan oluştuğu Mutahhari'ye göre, doğru söylenmemiş. Herhangi bir İlahi felsefe ardıcılları dünyanın durağan olduğunu söylememişdir. Profesöre göre, dünyanın bir hareket birimi olduğuna dair en derin anlayışlar ilahi filozoflar tarafından geliştirilmiş ve kanıtlanmıştır. Mutahhari materyalistlerin meseleleri öne sürmelerindeki sırrı çok geçmeden anlamıştır:

"Materyalistlerin mantık zayıflığı, meseleyi olduğu gibi kabul etmekten korkmalarıdır. Materyalistler, konuları olduğu gibi ve doğru bir şekilde dile getirmeleri halinde ciddi anlamda konumlarını kaybedeceklerini çok iyi biliyorlar. Bu nedenle karmaşık yollar açmak ve sofistliğe başvurmak zorunda kalıyorlar..."[29]

[29] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 14.

E. ÇALIŞMANIN TEŞKİLİ

Eserlerin adlarından göründüğü gibi Mutahhari birkaç alanda bilgi sahibi olan bir filozoftur ve felsefe ise bu alanların önemli kısmını oluşturmaktadır. "Tanrı ve İnsan ilişkisi" adı altında yapılan bu dört bölümden oluşan çalışma Mutahhari'nin din felsefesi ile ilgili görüşlerini açıklamayı amaçlamaktadır. Din felsefesinin çeşitli görüşleri olduğundan, Mutahhari'nin eserlerinde yalnız din ve felsefe merkez alınmamış, aynı zamanda siyasi analizler ve geniş kaplsamlı bilimde ilgili alana çekilmiştir. Sonunda bu görüşlerin hepisi genel bir şekilde Tanri-insan ilişkisine dayanmaktadır.

Birinci bölümün konusu Mutahhari'nin Tanrı'nın varlığı üzerine görüşlerini oluşturur. Mutahhari'nin din felsefesi ile ilgili görüşlerini kapsayan bu çalışmada, Tanrının varlığı başlığı altında mustakil bir bölümü oluşturan birkaç sebep bulunmaktadır. İlk olarak Mutahhari, Tanrı'nın varlığı bilgisine insanın kendi fırtat yolu ile ulaşa bileceğini kabul eden bir filozoftur. Ona göre, Tanrı yalnızca kişisel imanın değil aynı zamanda bilimsel ve toplumsal bir konudur. Bazı felsefi okullar tarafından topluma sunulan Tanrı hakkındaki görüşlerle ilgili fikirleri analiz edip, birçok sorunun ortaya çıkacağı sonucunu gören Mutahhari, yapılan bu çalışma Tanrının varlığı hakkında mustakil bir bölümün olmasının sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde Tanrının varlığı hakkında deliller fıtri, bilimsel ve felsefi tarzda belirtilmiştir. Fıtrat delili insanın kendi varlığından öne çıkarak psikolojik ve felsefi delilleri açıklar. Ardınan bu konuyu biliminde Tanrının varlığını desteklediğini kabul edip felsefi delillerle daha da netleştirir. Bu bölümün uzun olmasının sebebi Mutahhari'de bulunan dini, bilimsel ve felsefi konuların geniş kapsamlı olmasından ileri gelir.

Tanrı'nın varlığı hakkında delilleri açıkladıktan sonra, monoteist dünya görüşleri hakkında verilen açıklamalar çalışmadaki birinci bölümün diğer sebeplerindendir. Kötülük problemi ve Evrim görüşü Mutahhari'nin konuşmalarında geniş bir alan oluşturur. Allah'ın alemle nasıl bir ilişkisi sürmesi de çalışmaya konu edilmiştir. Bu çalışmada en önemlisi, felsefe alanında evrim meselesinde olan bazı cevapsız sorulara da yorum bildirilmiştir. Kötülüğün kaynağı, alemde onun önemli yer bulması, izafi olması ve en önemlisi bu konu hakkında bilgi yetersizliği olduğu bildirilmiştir. Aynı zamanda Allahın adaleti ve ölüm meselesine de değinilmiştir.

Geçmiş zamanda İslam filozoflarının kabul ettiği tevhit, Mutahhari'ye göre, onlar ile Allah arasında bilim, felsefe ve bazen irfan konusunda da bir ilişki oluşturmuştur. Fikirlerin daha da aydınlığa kavuşması için bu ilişki hakkında konuşmadan önce, Mutahhari'de İdrak Problemi hakkında ikinci bir başlık yazma kararı alındı.

Çalışmada yazılan dört bölümün hepisi birbirini tamamlar. İdrak Problemi başlığı altında yazılan ikinci bölüm adından da belli olduğu gibi, bilginin kaynağı, bilginin tanımı, ideoloji ve dünya görüşü sonda ise doğru bilginin ne olduğu konusunda açıklamalar verilmiştir. Mutahhari'de ideoloji ve dünya görüşü merkez alınarak, Tanri ve insan ilişkisinin temelini oluşturur. Batı felsefesi ve İlahi felsefe arasında fark koyan Mutahhari, diğer filozoflarında fikirlerini ele alıp bilgini birkaç aşamaya bölür. İlk aşamada insanın duyusal (hissi) yönlerinden öne çıkarak onun bilgi elde etmesinin temin etdiğini söyler. İkinci aşamada ise bazı bilgilerin tecrübeye gerek duyarak akılla sonladığını, bazılarının ise başta hisslerle başlayarak tecrübeye gerek duymanadan akılla sonlandığını varsayar. Çalışmada hem de Mutahhari'nin diyalektik materyalizm ve pragmatizm mantığına olan yorumları da konu edilmiştir. Mutahhari'nin bu görüşleri "İnsan ve toplum ilşkisi" başlığı altında olan üçüncü bölüme dayanmaktadır.

"İnsan ve Toplum ilişkisi" başlığı altında yazılan calışmanın bölümünde insanın tanımı, ahlaki değerler, salim insanla kamil insanın farkı, tamam ve kemalin farkı, insanın kemale ulaşabilmesi ve çeşitli düşüncelerin insanın kemale ulaşması hakkında yetersiz bilgilerin problemleri ve eksiklikleri konu edilmiştir. Bu bölümde çeşitli okulların insan hakkındaki görüşlerinin farklı başlıklar altında topluma sundukları yeretsiz bilgilerden oluşması ve insani değerlerin maddeselleştirilmesi, insanın kemale nasıl ulaşması, insani değerler, ahlaki sorumluluklar ve b. konular açıklanmıştır.

Sırada gelen sonuncu bölüm ise "Tanrı ve insan ilişkisi" başlığıdır. Allah ile insan arasında olan ilişki Mutahhari'de çok önemli meselelerden sayılır. Bu bölümde özgür irade ve onun çeşitliliği, kader ve kaza'nın tanımı, insanın kader meselesinde fiziki alemden metafizik aleme ektisi, İlahi kaderin değişmesi konusunda insanın özgürlüğü, Tanrı ve insan ilişkisinde insanın davranış tarzları açıklanmıştır. Mutahhari'ye göre, insan ve Allah ilişkisi toplumsal konularda insanlığa önemli katkılar katarak ve toplumun ilerlemesinde en önemli meselelerin temelini oluşturur. Aksi taktirde insanlık için sonuç

yetersiz olur. İnsanın kemale ulaşması, aynı zamanda alemde olan tüm karanlık soruların olumlu sonuçlara kavuşması, yalnız bu ilşkinin verdiği ilham ve ışıklarla mümkündür.

Birçok filozoflar zamanında bir çok meseleleri açıklamışlar; ama alternatifler sunarak karanlık kalan soruları insanların zihninden gideren çok az sayıda bilim insanı vardır ki, onlardan biri de Murtaza Mutahhari'dir. O, bu konuda yalnız teorik olarak konuları ispatlamaz, aynı zamanda praktik uygulamalar da önerir. Bu nedenle Mutahhari'nin din felsefesi alanında gördüğü çalışmaları ele alıp, bu alanla ilgili önemli eksiklikleri gidererek, insanlığa karanlık olan diğer soruların da gidereceğini ümit ederiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

TANRI - ALEM İLŞKİSİ

I. TANRI'NIN VARLIĞI

Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir çok düşünce vardır ki, onlar arasında çeşitlilik oluşmuştur. Bu düşünceler arasında iki önemli okulun (teizim, materyalizm) farkını, Murtaza Mutahhari gayba imanda olduğunu belirtir. Onlardan ilki Allah'a imandır sonra meleklere, vahy ve meada. Bunların hepisi gayba imanın sıralarındadır. Gayb ise, his organlarıyla doğurdan idrak olunmayan gizli hakikatler demektir. Kur'an'a göre, şehadet ve gayb kelimeleri bir birine aksi kelimelerdir. Etraf alemdeki ve dokunup görülebilen alem Kur'an'ın tabirince şehadet alemidir.[30]

Bundan dolayı bu meseleyle ilgili Mutahhari, batı düşüncelerini materyalist ve idealist fikir olmak üzere iki kısıma ayırır. Materyalist maddenin varlığını kabul eden; ama ruhu ve maddi olmayan bütün şeyleri inkar edendir. İdealist ise ruhu kabul eden; ama maddenin varlığını inkar edendir.[31] Önemli olan soru şu ki, varlık alemi hiss organlarıyla idrak olunan maddi alemde sınırlı mı, yoksa maddi alemden başka bir alemde mevcut mudur? Mutahhari'ye göre, bunun ispat olunma yolu, felsefi meselelerde insanın mevzuya doğru yaklaşımındadır. Tevhit meselesinde zor olan ise, meseleye doğru yaklaşım tarzında bulunmaktır.

"Tüm sorular ve şüpheler insanların bu meselede yanlış tasavvurundan ileri gelir".[32]

Mutahhari'de valıkların mevcutluğu iki nevdir. Mesela bir mevcutun varlığı hakkında iddiada bulunulursa; ama o başka varlıklarla bir sırada değil. Eğer mevcutsa tüm varlıklarla bir arada mevcut ve onlarladır. Eğer mevcut değilse hiçbir yerde mevcut değildir. Örneğin, zaman hakkında dünyanın ünlü filozofları bu konuda çok düşündükleri gibi. Alemdeki mevcutlar arasında "zaman" adında bir varlık var mı? Eğer zaman, alemin bir hissesi gibi kabul edilip alemin diğer bileşenleri ile birlikte hesaplanırsa ve ebedi bir

[30] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 287-288.
[31] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 25.
[32] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 26.

araştırma yapılırsa bile zaman bulunamaz. Ve zamanın olmadığı bir anlayış ortaya çıkar. Ama eğer mevzuya önceden doğru yaklaşım sergilense ve zaman alemin bileşeni gibi değil alemin bir yönü gibi düşünülürse, mesele tamamen farklı olur ve zaman dördüncü bir ölçüt gibi kabul olunur.

Eğer insan Tanrı'nı tüm mevcutlardan ayrı bir varlık gibi, onlarla bir sırada bulmak isterse, örneğin taş, toprak, hava, su mevcut ve Tanrı adlı başka bir varlıkta mevcuttur, bir farkla ki, gözükmüyor; bu , Mutahhari'ye göre yalnıştır. Eğer alemde Tanrı adlı bir varlık varsa o başka varlıklarla bir sırada sınırlı varlık olamaz. Mutahhari bunu Platonun misali ile devam eder.

"Bu dünyanı ve onun gerçeklerini gören insanlar, önce onları gerçek sanarlar; ama sonra idealar alemiyle tanışdıkları zaman anlıyorlar ki, bunlar idealar aleminin gölgeleridirler ve bunların hakikatleri başka bir yerdedir"[33].

Filozofa göre, insan idrakının nesnesinin fiziksel nesnelerle sınırlı olduğu ve duyularla algılanmayan herhangi bir varlığın araştırılıp ispat edilemeyeceği veya inkar edilemeyeceği düşüncesi yanlıştır. Bu tür konuların duyularla anlaşılamaması, bunların araştırma kapsamı dışında olduğu anlamına gelmez. Tam tersine insanlar bu konular hakkında akıl yürütme yeteneğine ve düşünme gücüne sahiptirler.

1. FITRAT DELİLİ

Murtaza Mutahari'ye göre, "fıtrat" kelimesi Kur'an'dan önce hiçbir yerde geçmemiştir. Onun lüğati anlamını, Kur'an'ın dili ile ifade edilirse:

"Artık yüzünü tam doğru dine döndür, Allahın yarattığına ki, insanları O, fıtrat halinde yaratmıştır…"[34].

Murataza Mutahhari'de fıtart yolu, insanın kendi varlığından Allahın varlığı ispat olunur. Mutahhari'ye göre, insanın vücüdunda Allaha bağlı hakiki bir hiss vardır ki, onu o tarafa doğru çekiyor. Bu cazibe insanla Allah adlanan hakikat arasında mevcuttur. Cazibe varsa O hakikat da mevcuttur. Kuranın tabirince:

"(Ey Peygamberim) Hatırla ki, bir zaman Rabbin adem oğullarının bellerinden (gelecek) nesillerini çıkarıp (onların) kendilerine şahit tutarak: Ben sizin Rabbiniz değilmiyim?

[33] Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (y.y., 2019), 1-136.
[34] Ar-Rum,30/30.

Sormuş, onlar da: Evet Rabbimizsin diye cevap vermişlerdi. Böyle şahitliğin sebebi kıyamet günü: Biz bundan gafildik dememeniz içindir"[35].

İnsan dünyada insan şeklinde mevcut olmadan önce bir devir geçirmiş ve Allahın varlığını itiraf etmek onun hamurunda koyulmuştur. Son zamanlar psikologların bilim, tecrübe ve psikoloji yollarla açıkladıkları bu manevi cazibe meselesi, tamamıyla yeni bir mevzu gibi kabul ediliyor. Ancak Mutahhari için, eskiden filozofar bunu felsefi yollarla ispat etmişler. Eğer alemin başlangıcı varsa ve eğer alemde haraket denilen bir şey varsa o zaman yaratılmışlar vücuda geldikleri başlangıca geri dönerler. Bunu şöyle ifade ederler: "Sonlar başlangıca dönmekten başka bir şey değildir"[36]. Allah tüm başlangıçların başlangıcı hemde tüm sonların sonudur. Allaha taraf bu meyil durumu her bir varlıkda mevcutdur; ama insanda daha fazladır.

Murtaza Mutahhari'ye göre, insanda genellikle iki merkez faaliyet göstermektedir. Biri akıl ve düşüncedir ki, beş (veya daha fazla) duyguyla duyar, akıl ile düşünür. İşte bu kuvvet insan için bilimler ve felsefeler yarattı. Ancak insanda meyil merkezi adlanan başka bir merkez daha vardır. Bu güç, insan kalbine aittir. İnsan varoluşunda bir takım arzular vardır. İnsanda, hayvani meyillerden farklı bir sıra üstün meyiller de vardır. Bunların arasında ahlaki konulara yönelik meyiller (iyilik, insanlara hizmet vb.) mevcuttur. Yani insan herhangi bir bilinmeyenle karşılaştığında, onu çözmekte menfaati olsa da, olmasa da insanda anlamak ve idrak arzusu doğar ve bilinmeyen perdeleri kaldırmak ister.[37]

"Allah'ı bilmenin doğuştan olduğunu kabul edenlere göre, insan varoluşunda yüce bir ibadet meyili vardır. İnsan belli bir hakikate bağlı olduğunu bildiğinde "ben" denilen hapishaneden çıkmak, o hakikate yaklaşmak, onu kutsallaştırmak ve ona doğru ilerlemek ister..."[38]

Dolayısıyla Allah'ı bilmenin kökü, meyillerin merkezi olan insanın kalbindedir. Allah insanları kendilerine göstermiş, insanı bizzat şahit tutmuş yani "Kendini gör" buyurmuştur. İnsan kendini görür görmez Allah şöyle dedi: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" "Evet" dediler. Allah kendisini insana sunmadı veya göstermedi ve ardından

[35] El-Araf,7/172.
[36] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 74.
[37] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 146.
[38] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 46.

soru sormadı. Mutahhari bunu aynaya bakmak gibi ifade eder. Allah insana bu kadar yakındır ve kişisel bilgi, Allah bilgisi bu kadar yakından bağlantılıdır. Kendine baktığın anda, kendini gördüğünde beni görürsün, kendini tanıdığında beni tanırsın. "Kendisini tanıyan, Allahı da tanımıştır"[39] ifadesi dünyadaki ünlü cümlelerden biridir; ancak Kur'an'ın bu ayetinde bahsedilen güzellikte söylenmemiştir.

Allah, iki bilmeyi sıralamaz. Kendini bilmek ve sonra Tanrı'yı bilmeye geçiş yapmak gibi. Bu iki tanım birbirine o kadar yakın ki, bu görülürse diğeri de görülmüştür demektir. Başkaları da, iki tastikten yan yana bahsetmişler; ama Kur'an bunu tek bir ifadeyle bildirmiş. Kendini tanıma yeterlidir. Eğer benlik bilgisi varsa, o zaman Allah bilgisi de vardır. Kendini bilmek Allah bilgisiyle aynıdır.[40] Tıpkı aynaya bakmak gibi. Ayna, içindeki görüntüden tamamen farklı bir şey olmasına rağmen, aynaya bakıldığında içindeki görüntüyü görmemek imkansızdır.

Söz konusu burada kendini tanımaktır ve insan kendisini bilerek nereye varır sorusu konunu daha da açıklığa vardırır. Mutahhari'ye göre, insan kendini bilirse, insanlara sunulan en önemli konuyu yani dünyanın varlığının asıl sırrını anlar ve bu ise Allah'ı anlamayla ayndır. Kendini bilme insanın hayatta ne yapmak gerektiğini, nasıl davranmalı olduğunu yani ahlak ve davranışlarını belirler. Eğer kendini tanıma olmazsa, insanın yaşam sürecinde nasıl bir davranış gerektirdiği, nasıl olması gerektiği bilinmez hale gelir. Ahlak bir davranışlar bütünü olduğuna göre, nasıl olmalısın? sorusu nasıl davranmalısın? haline gelir. O halde sırların en büyüğünü anlamak ve insanların zihnine açık olan en önemli konuyu, yani Tanrı'yı anlamak için insan kendini tanımalı.[41]

Mutahhari tecrübeli psikolog, din-psikolojisini tecrübe aşamasına sokmuş ve dine dayalı ruhsal olgular üzerine tecrübe etmiş olan William James'den örnek verir ve insan nefsinin Allah'ı tanımaya bir delil olduğu konusundaki bir meseleni vurgular. Bu ise insanın içsel yönelmeleridir. "Nefsini tanıyan Rabbini tanır".[42] Bu kelimeni başkaları da söylemiş olabilir; ama Mutahhari'ye göre, James onu güzel bir şekilde ifade etmiştir. Yani ruhları, dinsel yönden muayene ve araştırma konusu edip ve onları bir delil veya kıyas şeklinde

[39] Murtaza Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, çev. Hasan Almaz (Önsöz Yayıncılık, 2021), 176.
[40] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 40.
[41] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 177.
[42] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 184.

değil, aksine tecrubeye ve deneysel tarza dayalı bir şekilde araştırmalar yapmıştır.[43] Onun tecrübelerinin sonucu ise:

"İnsan vucudunda, tabiat ve madde ile birlikte var olan birtakım eğilimler olduğu; bunların insanı tabiata bağladığı ve insanın tabiatla bağlılık ve irtibatının temeli olduğu gibi, maddi hesaplarla uyuşmayan, aksine insanın tabiata bağlılığı ile ilişkili olan hesapların tersine birtakım başka eğilimler de insanda mevcuttur. Zira insanın tabiata bağlılığı, insanın tabiattan ve kendi varlığının dışından pay alması ve faydalanması içindir. Fakat bu eğilimler bu sözlerle sınırlı kalmaz. Insan bu alemde kendi varlığının maddi ve tabii yönüyle sınırlı olmayan birtakım isteklere sahiptir".[44]

"Motivasyonlarımız ve eğilimlerimiz ne kadar doğal dünyadan kaynaklansa da, çoğu eğilim ve arzularımız doğaüstü dünyadan (metafizik dünyadan) kaynaklanmaktadır. Çünkü onların çoğu maddi ve zihinsel hesaplarla çelişir"[45] *"Bunlar başka bir alemin var olduğuna ve bu duyguların bizi başka bir aleme bağladığına delildir".*[46]

Mutahhari'ye göre, içsel-manevi ve gayb'i ilhamlar, Allah arayışı, iyilik, hayır ve maneviyat arayışı insanda hep olmuştur.[47] Bu yönelmelerle savaş halinde olmak ve onları bir kenara birakıp yerine diğer bir önermelere yönelmek insan fıtratına zıddır. Dünyadaki materyalist dalgaların oluşturduğu fikirler ve insanın tabiatıyla edilen bu savaşların oluşturduğu o çok buyük manevi ve ahlaki boşluklar yaşanılan dönemde insanlar için bir çok zorluklar meydana getirmiştir. Sonuç olarak "nefsini tanıyan Rabbini tanır" bir fıtrat yolu olduğu halde bu yönelmeler insanın içsel veya manevi bir bağlılıkları ve istekleridir.

"Her cemal, O'nun cemali olduğu ve O'ndan tecelli ettiği kadar cemaldir. Kemal ve cemali arayan insan fıtratı, sınırlı cemlal ve kemal değil, mutlak olan kemal ve cemal peşindedir. Ama yalnışlıkla diğer sınırlı cemal ve kemal peşinde koşar. Sonuç olarak, ondan bıkmakta ve diğer kemal ve cemal peşinde devam eder. İnsanda olan bu fitri duygu aslında mutlak kemale ve cemale ulaşmak içindir".[48]

[43] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 185.
[44] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 185.
[45] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 51.
[46] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 185.
[47] Murtaza Mutahhari, *Fıtrat*, çev. Cafer Kırım (Önsöz Yayıncılık, 2020), 59-68.
[48] Mutahhari, *Fıtrat*, 88.

2. BİLİMSEL DELİLLER

Mutahhari'ye göre, birçoklarının düşündüyü gibi yalnız bilim yoluyla Tanrı'nı tanımak mümkün degildir. Çünkü bilimin işi insana alemin hadiselerini, fenomenlerini göstermektir. Araştırılan her neyse, küçük ve sınırlı olmalı ki, bilim onu ispat etsin. Ruh ve zamanın bilim ve tecrübenin içine sığamaması gibi, Tanrı'da bilim ve tecrübenin çerçevesine sığmaz. Bilim yardımcı gibi dolaylı yolla Tanrıyı göstere bilir ve bu Mutahhari'ye göre güzel bir vasıtadır. Ve bu yalnız bilimin felsefe ile bir araya gelmesinde mümkündür. Bu yol Tanrı'nın yarattığı alemde, yani doğrudan temas halinde olduğu varlıklar ve realiteler aracılığıyla bilinmektedir. Artık herkesin sahip olduğu doğuştan gelen bir din duygusunun hiçbir faydası yoktur. Eğer beden böyle bir fıtrat duygusuna sahip değilse, zekası, düşüncesi ve ilmi sayesinde dış gerçeklikleri ve varlıkları inceleyerek Tanrı'nı anlayabilir.[49] Filozofa göre, bilimsel delilin de süç türü vardır. Biri varlıkların düzenine dayanır, yani insanın dünyayı anlayıp içindeki düzeni gözlemlemesi ve şöyle demesi: Bu düzenin tedbirli nizamlayıcısı olmalı. İkincisi ise yaratılışla ilgilidir ve düzenle hiçbir ilgisi yoktur. Bu delilde şöyle deniyor: Alem yoktu sonra var oldu, yani var oldu yaratıldıysa bir yaratıcısı vardır.[50] Üçüncüsü ise hidayet yoludur. Yani varlıklarda nizam ve yaratılışın yanı sıra başka bir şey daha gözlenmektedir ki, o da hidayet meselesidir. Yani kendi yolunda hareket eden her bir varlık sanki şüurlu bir şekilde hareket ediyormuş gibi. Onu gerekli bir yöne yönlendiren bir güç vardır. Bilimsel delil Kur'an'da şöyle geçer:

"(Ya peygamber): En uca olan Rabbinin adını pak tutarak şenine tarifler de. – O rabbin ki, yarattı ve nizama saldı. O rabbin ki, ezelden muayyen etti ve yol gösterdi".[51]

2.1. Nizam delili

Yaratılıştaki nizam dedikde, bu alemin tesadüfen vücuda gelmesi ve kaynağının tesadüf olması anlaşılıyor. Ama sebebsiz dedikte, bazen bir hadisenin aktif sebep olmadan oluşma, bazen de maksatsız olması anlaşılıyor. Murtaza Mutahhari'ye göre, bu örnekler doğru değil;[52] ama meselenin anlaşılması için başka yol bulunmamaktadır.

[49] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 60.
[50] Burada düzenden bahsedilmiyor, tam tersine dünya yaratıldığı için yaratıcı aranıyor.
[51] El-A'la,87/1-3.
[52] Mutahhari, *İnsan Düşüncesinde Allah*, 32.

Mutahhari şöyle örnek verir: "Örneğin kağıt üzerine bir makale yazıldığı varsayılsa. Burada yazmanın dört nedeni düşünülmüştür: Maddi sebep, yapıcı sebep, aktif sebep ve amaç. Maddi sebep, sonucun ortaya çıkması için gerekli olan maddi araçtır. Bu satırlar kağıda yazılmadan önce kağıt vardı; ama beyaz sayfa şeklinde. Aynı zamanda elde birkaç gram sıvı halde mürekkep ve kalemin kendisi vardı. Bunlara maddi nedenler, yani bir makalenin oluşması için gerekli olan maddi kaynaklar. Sayfa, kağıt veya buna benzer bir şey, mürekkep veya buna benzer bir şey olmazsa, hiçbir şeyden yazı olamaz. Nedensel maddenin yapısını oluşturur. **"Sana Feda Olurum"** cümlesi yazıldığında mürekkep bir çizgi haline gelecektir, böylece ona düzen verilebilir. Yani önce **"f"**, ardından **"e"**, sonra **"d"**, sonrada **"a"** yazılır ve **"Feda"** kelimesi elde edilir. Bu değişikliklerden herhangi biri olursa, bu kelime görünmez. Üçüncüsü, aktif nedendir. Kağıdın üzerine mürekkebi çeken bir kuvvet olmalıdır ve bu güce aktif neden denir. Bu insan yapımı şeyde başka bir neden rol oynar ve amaç da budur. Bu işi yaparken belli bir amaç var. Yani o ulaşacak şekilde yazılır. Birisi bunu okur ve niyyetin farkına varır ve buna amaç denir".[53]

Bir şey tesadüfi şekilde vücuda gelmişdir denildiyi zaman düşünülebilir ki, onun aktif sebeplerin olması tahmin ediliyor. Bu düşüncenin taraftarları dünyada yoktur. Filozofun fikrince hatta materyalistler arasında bile böyle fikir yoktur. Onlar da bir dizi düzenli sebep ve sonucun varlığını kabul ederler ve şöyle derler:

"Dünyada meydana gelen her olayın mutlaka bir nedeni vardır. O neden de bir olgudur, başka bir nedeni vardır ve bu nedenin de başka bir nedeni vardır." Bu sebepler zinciri sonsuzdur, asla bitmez, bitse de bitmesi önemli değildir. İleride meydana gelen her sonuç başka bir şeyin sebebi olacaktır".[54]

Kısacası sebep ve sonuç zincirinin her iki tarafı ve etkisi sonsuza kadar yayılıyor. Teistler ve ateistler arasındaki anlaşmazlık, aktif nedensellik ile ilgili değildir ve dünyada hiç kimse Tanrı'nın varlığını aktif bir nedensel düzen yoluyla kanıtlama niyetinde olmamıştır. Çünkü etkin neden yalnızca bu anlama gelir: Her sonuç belirli bir nedenden kaynaklanır ve her neden de belirli bir sonuç üretir. Bu, bir zincir dizisi, bir bağlantı yaratması anlamında bir zincir yaratır. Aktif bir nedenin yarattığı düzeni yani olayların zincirleme

[53] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 78.
[54] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 80.

bağlantısı anlamındaki düzeni kimse eleştirmez. Tam tersine materyalist felsefe bu konuda diğerlerinden daha fazla ısrarcı gözükür.

Mutahhari için asıl mesele başka bir şeydir. Zincir şeklinde giden neden sonuç ilişkisi tek başına bir akıllı tasarımcının varlığını kanıtlamak için yeterli değildir. Okuma, yazma bilmeyen bir insan eline bir kalem alıp kağıdın üzerinde hareket ettirebilir; ama onun bilgisi yani ona seçme imkanı veren faktör bir mektubun oluşması için yeterli değildir. Dünyanın düzeninden bahsedenler, dünya düzenine tercihin hakim olduğunu söylemek istiyorlar. Yani doğa her zaman binlerce yol ayrımındadır ve kendisine uygun yolu seçer. Kısacası alemin işinde tercih var.

Düşünüre göre, modern bilim insanları dünyada bir düzenin var olduğunu fark etmiş ve bu düzenin varlığını kabul etmişlerdir. Herkes neden-sonucu kabul eder; ama düzen başka bir konudur. Farklı nedenlerin farklı sonuçlar yaratması mümkündür; ancak aralarında bir düzen veya nizam yoktur. Fakat her halükarda olasılık tamamen sıfır olmadığı için bu nitelikteki düzenleyicinin bilinçsiz olma ihtimalinin bulunduğu söylenir. Mutahhari cevabında şöyle der:

Mutahhari, regülatörün bilinçsiz olma ihtimali sıfır olmasa da, bu kadarını kabul eder. Doğada hiçbir şeye bu kadar güvenilemez ve Allah'ın varlığına dair bu kadar inancı insanlar için yeterli bulur.

Ve örneğin - Bir kimse gelip bir kitabın falanca düşünüre ait olduğunu söylerse, kendisi tamamen okuma yazma bilmemişken ve genellikle bu kavramları kendisi anlamamışken bu ifade matematiksel veya felsefi argümanlarla reddedilemeyecek olsa bile buna hiçbir şekilde inanılmaz. Mutahhari göre de kesinlikten başka bir şey istenmez ve delile de gerek kalmaz. Peygamberlerin de insanlardan istediği şey iman ve yakindir (eminlik) ve bunlarda her ne kadar felsefi düşünceyi reddedecek bir delil sunulamasa da, insanlarda iman ve yakinlik yaratır.

Elbette, bu çok güzel bir ifade; ancak işin matematiksel ifadesi şu ki, yalnızca aktif bir neden yani yalnızca yeterli bir kuvvet varlık için yeterli değildir. Tüm bu seçenekler arasından akla gelen sonuca uygun olanı seçebilmek için, fiziksel gücün yanı sıra bilinç ve idrakin da olması gerekir. Mutahhari'ye göre, doğanın kendi hareket tarzına karar vermesi için gerekli ön koşulların tesadüfen oluşmasında bir sakınca yoktur. Bunlar doğanın bir hedefe yönelik amaçlı hareketi ile çelişmez.

2.1.1. Alemde tesadüf

Tesadüf denilen şey Mutahhari'de görelidir. Bir yandan tesadüf daha geniş açıdan bakılırsa hiçbir şey tesadüf değil, tesadüf sanılan şeyler de tesadüf değil. Her şey bir hedef ve planın parçasıdır. Tesadüf insanların bilgisizliğinden kaynaklanır. Bir şey bilinmediği zaman tesadüf adlanır.

Mesela bir örnek veriliyor ki, bazen insan bir hazinenin yerin altında olduğunu bilir ve hazineyi almak için toprağı kazar, ve sonunda hazineye ulaşır. Bu durumda şöyle dediği söyleniyor: "Kuyu kazdım ve tesadüfen bir hazineye rastladım." Bunu söylemek Mutahhari'ye göre doğru değil. Çünkü o noktada bir hazinenin olduğunu önceden biliyordu ve bunu, hazineyi dışarı çıkarmak için yapmıştı. Bu bir tesadüf değil. Ama hazineden habersiz bir başkası su çıkarmak için kuyu kazar ve tesadüfen hazine bulursa, "Kuyu kazdım, tesadüfen bir hazineye rastladım" demesi doğrudur.

"Yolun ve tüm özelliklerinin farkında olan bir kişi için tesadüf değil, farkında olmayan bir kişi için ise tesadüftür…"[55]

Bu nedenle, bu tesadüfler göreli konulardır. Yani dünyada, belli bir yöne doğru hareket eden her şeyin bir amacı vardır ve eğer insan hareket ettiği yolda ne olduğunu biliyorsa bu artık tesadüf değildir. Şimdi insan sınırlı bilgi ve bilgi birikiminin nedeniyle tesadüf zannedilen bu olayların kendisinden daha yüksek bir şüurlu gücün iradesi altında olduğunu kabul ederse, o güç tarafından hareket ettirilir ve şüurun farkında olur. O kuvvetin ve tüm yolların inceliklerinden haberdar olduğuna rağmen onun için dünyada hiçbir şey tesadüf olmayacaktır. Mutahhari bu kelimelerle meseleni aydınlatır.

"…Alemde tesadüflerin gerçekleştiğini ve bu tesadüflerin doğanın kendi amacı doğrultusunda ilerlemesi için koşullar yarattığını gören kimse, bu amaçla yapılan tesadüflerin eylemle çeliştiğini varsaymasın... Dünyada meydana gelen bu rastgele olaylar, doğanın amacına aykırı değildir. Başka bir deyişle, dünyanın amaçlılığı, dünyanın bu amacını ortak bir kanun temelinde ortak bir şekilde yerine getirmesi anlamına gelir. Dünyadaki amaçlılık yasaları da özel ve bireysel değil, geneldir. Dolayısıyla özellerden ve bireysellerden söz edebiliriz".[56]

[55] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 109.
[56] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 110.

Dolayısıyla dünyadaki sonuçlar, sebeplerin özelliklerini yansıtabilir ve sebebin büyüklüğünü ve ilmini gösterebilir. Kur'an'da kullanılan "işaretler" tabiri de bu anlama gelmektedir. Kur'an'da "varlıkların Allah'ı yansıtan aynalar" olduğu söyleniyor ve bu aynalar, O'nun sadece varlığını değil, aynı zamanda hikmetini, kudretini, ilmini vd. de gösterir aynı zamanda sıfatlarını da yansıtırlar.

Sonuç olarak teolojik tartışmalarda kullanılan düzenin anlamına dikkat çekildi ve burada düzen dedikte, felsefi açıdan zincirleme düzeni değil, teleolojik bir düzen kastedildi. Zincirleme düzen her sonucun bir sebebinin olması, sebebin zaman veya derece bakımından sonuçtan önce gelmesi ve sonucu meydana getiren şey olmasından ibarettir. Şüphesiz o sebep de başka bir sebebin sonucu ise ve dolayısıyla her sebep başka bir sebebin sonucu ise ve her sonuç da bir sonuca sebep oluyorsa, şeyler arasında mutlaka zincirleme bir düzenin oluşması kaçınılmazdır.[57] Bu düzen tek başına hiçbir zaman Tanrı'nın varlığının kanıtı olamaz; ancak başka bir düzen daha vardır ki, o da teleolojik düzendir. Bu sıranın anlamı, sonucun yapısı, durumu ve sebebin seçime dayalı olarak işini yaptığını göstermektedir. Yani sonucu yaratan sebep, o sonucu farklı durumlarda yaratma imkanına sahip olup ve sonucun oluşması için mümkün olan farklı durumlar arasında, özellikle bir durum sebep tarafından seçilmiştir. Dolayısıyla, sebebin hedefi tanıyabilmesi bu yapının, bu durumun o amaca vesile olduğunu ayırt edebilmesi ve onu o amaca vesile olarak yaratmış olması için şüur, anlayış ve iradeye sahip olması gerekir. Hedef, sonucu doğuran sebebin şüur, anlayış ve iradeye sahip olduğu yerde olabileceği gibi; eğer bunlar yoksa kendisinden üstün şüurlu bir sebebin iradesi altında olması gerekir ki, üstün sebep kontrol etsin. Dünyada var olan ve Allah'ın varlığına, daha doğrusu metafizik dünyanın varlığına delil olan düzenden bahsederken ikinci anlamdaki düzen kastedilmektedir.

2.2. Hidayet delili

Mutahhari'ye göre, hidayet ve nizam meselesi ilk defa onun tarafından farklı inceleniyor. Yani zamanında bu iki farklı delil hiçbir yerde rastlanmamış. Aksine, çoğu zaman yaratılışın düzeni ve hidayeti aynı mesele olarak görülmekte, aynı türden deliller olarak ele alınmaktadır. Murtaza Mutahhari, bunu yenilik olarak getirdiğini söylemek istemiyor. Bu konuda Fahreddin Razi'nin yorumundan faydalandığını, Fahreddin Razi'de bunu

[57] Mutahhari, *İnsan Düşüncesinde Allah*, 29.

Kur'an'dan elde etmiştir. Dolayısıyla Kur'an, nizam ve hidayet konusunu iki farklı delil olarak görüyor. Muratza Mutahhari meselenin böyle olduğunu düşünüyor ve bu iki delilin aynı şey sayılması günümüze kadar bir hata olduğunun düşüncesindedir. Birbirlerine çok yakın olmalarına rağmen, yolları farklıdır. Hidayet delili ile nizam delili arasında fark vardır. Nizam delili varlıkların yapısıyla ilgilidir. Varlıkların yapısı, onları yaratanın ya akıllı, şüurlu ve dikkatli olması gerektiğini, ya da bir iradenin kontrolü ve emri altında olması gerektiğini göstermektedir. Hidayet meselesi ise bundan daha önemlidir ve varlıkların işleriyle ilgilidir. Yani canlıların yaratılıştan sonra gördükleri işler gariptir. Mutahhari'de bu, onları hidayet eden ve yönlendiren bir ışığın, bir cazibenin varlığına dikkat çekiliyor. Murtaza Mutahhari, Kur'an'dan başka hiçbir yerde nizam ve hidayetin birbirinden ayrıldığı ve her birinin farklı delil niteliğinde açıklandığının görülmediğini vurgular. Ona göre, genel olarak Kur'an'ın bazı yerlerinde bu ikisi birbirinden farklı olarak bahsediliyor.

Bunlardan biri *"Rabbin kim ey Musa? "Rabbimiz, herşeyi uygun biçimde yaratan, ona yaratılışta ihtiyacı olanı verendir. Sonra onları kendi yoluna yöneltti"*[58]. Bir cümlede yaratılıştan ve nizamdan, diğer cümlede ise hidayetten bahseder. Bu ise başka bir noktadır. Diğer surede şöyle buyurulur: *"(Ya peygamber) En yüce olan Rabbinin adını pak tutarak şanına övgüler de. – O rabbin ki yarattı ve düzene soktu. – O rabbin ki ezelden belli etti ve yol gösterdi"*.[59] Hz. İbrahim'in şu sözlerinden rivayet edilmektedir: *"Allahım beni yaratan ve bana hidayet edendir"*[60] . Hidayet meselesine de değindi.

İslam Peygamberine nazil olan ilk ayetlerde insanla ilgili bu iki delil yeniden bir araya gelmiştir:

"Yoktan yaratan Rabbinin adıyla oku. O insanı pıhtılaşmış kandan yarattı. Oku! Senin Rabbin en büyük kerem sahibidir. Şu ana kadar yaratılıştan bahsedildi. *" O rabbin ki kaleme yazmayı öğretti. O rabbain ki insana bimediklerini öğretti"*[61].

Bu ayetlerde ilim, okuma ve yazma gibi kişiye ait olan hidayet mevzusu farklı farklı belirtilmektedir. İtiraz edilerek söylenir ki, hidayet düzenden ayrı bir şey değildir, çünkü hidayet eşyaların işiyle bağlıdır ve her cismin, yaptığı işin forumu ve onun yapısının

[58] TaHa,20/50.
[59] A'la,87/1-3.
[60] Eş-Şuara,26/78.
[61] Alak,96/1-5.

kaçınılmaz bir sonucudur. Örneğin bir araba ile ilgili iki konuyu ayrı ayrı tartışmak; bir onun düzenli yapısından ve ikincisi onun işini nasıl yaptığından bahsetmek anlamsızdır. Çünkü arabanın nasıl çalışacağını bilinmesi, yapısından ayrı bir şey değildir. Eğer yapısı bu şekilde düzenlenmişse, kaçınılmaz olarak o işi yapması gerekir.

Mutahhari'nin bu konuda fikri tam tersidir. Hidayet ve nizam farklı mevzulardır. Hidayet, eşyanın çalışma şeklinin, onların maddi yapısının kaçınılmaz bir sonucu olmadığını, aksine eşyanın vücudunda bir çekim olduğunu ve onları hareket ederken yönlendiren şeyin de bu çekimin olduğu ve onları hareket etdikleri yolda hidayet eden de aynı cekim ve cazibedir. Mutahhari hidayet argumanına Kuran'a ters olmayan yönde bakar ve hidayetin yalnız insana değil tüm varlıklra ait olduğunu vurgular.

2.3. Hidayet ve Nizamın farkı

Yaratılıştaki kusursuz düzenin ve varlıkların yapısının yanında bir husus daha vardır ki, o da dünyadaki varlıkların tam olarak yaratılışından sonra yaptıkları işlerde, hidayete ulaştıklarının görünmesidir. Nizam delilinin aksi, tesadüf teorisidir. Yani düzenin şüur ve tedbir anlamına gelmediğine inanılırsa, düzenin tesadüfen yaratıldığı söylenir. Hidayet prensibiyle uygun olan ise başka bir görüştür. Soru şu ki, canlıların yaptıkları yapılarının kaçınılmaz bir sonucu mudur, yoksa yapıdan önce yanı sıra onların işlerine müdahale eden çok gizli bir kuvvet de var mı? Örneğin bir araba yaparken her şey arabanın mekanizması ve yapısı ile ilgili olabilir; ancak arabanın şu anda yaptığı şey, onun mekanizmasını gerektiriyor. Mesela bir araba anahtarıyla çevirildiğinde çalıştırmak, benzini gaza ve enerjiye dönüştürmek artık ayrı bir işler değiller. Yani araba bu şekilde yapıldıktan sonra çalışma prensibi şu şekildedir, ayrı bir iş değil. Bilinmesi gereken, sadece doğadaki varlıklar hakkında yapılan bilimsel deneylerin ve o canlılara ait her şeyin sadece onların yapısında olduğunu göstermektir. Herhangi bir varlığın yapısı belli bir formda oluştuktan sonra, bir makine gibi çalışır mı? Toprağın altına girip çalışmaya başlayan buğday tanesi filizlenir, içinde çok ince kökler oluşur ve daha sonra başak haline gelir. Mesele şu ki buğday bir makine gibi işini yapar ve yapısı onu bu görevleri yapmaya zorlar ya da buğdayın yapısı gereği değil sadece belirli koşullar altında o maddi yapının da olması gerekir, eğer bir kusur varsa, yapının herhangi bir parçasının çalışması da kusur olacaktır. Ancak soru, aynı şekilde arabayı sürmek, onu belirli bir yönde idare etmek

arabanın yapısından ayrı bir şey olduğu gibi, buğdayın yaptığı şeyler de mi aynı şekildedir, yoksa yapısından ayrı bir şey olduğu mudur?

Burada iki tür yaklaşım, iki tür araştırma var. Ve öncül, Allahı iki tür araştırma yoluyla bilmenin mümkün olduğudur: 1) şeylerin yapısını araştırarak; 2) onların çalışma şekillerini araştırarak.

Dolayısıyla yaratılışın mükemmelliği meselesi, varlıkların yapısı ve kuruluşuyla ilgilidir. Yani varlıkların yapısı öyle bir düzende yaratılmıştır ki, eğer dünya gerçekten bir makine olsaydı yine de Yaratıcıya delalet ederdi. Dolayısıyla hidayet meselesi varlıkların yapısıyla değil, onların işleriyle ilgilidir.

Mutahhari, "Yerçekimi Yasası"nı örnek vererek bu konunun önemini anlatmaya çalışıyor. Yerçekimi yasasının, nesnelerin hareket etmesinin maddi sırrı olduğu gibi bilinir. Genel olarak Newton'un "Yerçekimi Yasası"nın varlıkların hareketinin maddi sırrı olarak adlanır; ama Newton yasasının değeri ancak kendisinin söylediği kadardır. Bu çekiciliğin özü açıklanmamıştır. Burada cazibe kelimesi kullanılmış. Yani gösterdiği etkiye göre bir tanım verilmiş. Mutahhari'ye göre, bu bir tanım değildir ve konunun özünü ortaya çıkarmaz. Fizik yalnız mevcutdur diyebilir. Ayrıca cisimler, kütleleri ve uzaklıkları arasında var olan özel bir oran ile birbirlerini çekerler.

Mutahhari'ye göre, "aşk" kelimesi "cazibe" kelimesinden daha net ve daha yakındır. Evrendeki her şey çekime bağlıdır ve nesneler arasında bir tür sevgi, bir tür bağlılık vardır. Yani belli bir formülle birbirlerini çekiyorlar ve yaratılışın işindeki düzeni de bu sağlıyor.[62] Newton bunun vahiy değil, yerçekimi kanunu olduğunu kanıtlamış. Bu durumda vahiy dedikde, birisinin gelip bir şeyin kulağına bir şeyler söylendiği, Newton'un yerçekimi ise başka bir şey olduğu kastediliyor. Mutahhari'ye göre, matematiksel özellikler gibi yerçekiminin de nesnelerin doğal bir özelliği olduğu entelektüel argumanla kanıtlanamaz. Cansız cisimlerde hidayet prensibi henüz ispat edilmiyorsa, inkar da edilemez. Mutahhari'ye göre, Newtonun keşifleri bu düzenin korunması için yeterli değildir, ayrıca bir gücün değil, önemli olan şey o gücün ne olduğudur.

[62] Mutahhari, *Fıtrat*, 187.

Mutahhari'ye göre felsefede dört tür sebep vardır: Maddi sebep, şekillendiren sebep, aktif sebep ve maksat (amaç). Ona göre, bu teori ilk ortaya atıldığında tam olarak açıklanamamıştır. Genellikle insanların yaptığı şeylerden örnekler verdikleri için bu örnekler doğadaki varlıklarla tam olarak uygun olamaz. Aktif bir nedenin varlığından asla şüphe edilemez. Filozofa göre, hiçbir felsefe eşyanın yaratılması için aktif bir sebebin gerekli olduğunu inkar etmez ve eşyadaki bu değişikliklerin meydana gelmesi için etkileyici bir gücün olması gerektiğini herkes kabul eder.

Filozof materyalistlerle teistlerin temel anlaşmazlığı maksat konusunda olduğunu söyler. Materyalistler, dünyadaki şeylerin hiçbir amacının olmadığını söylerler; amaç yalnızca insan ve hayvanların işleriyle ilgilidir, hatta onların tüm işleriyle değil, bazılarıyla ilgilidir. Materyalistler bunu genelleyip alemin tüm meselelerine uygulamanın doğru olmadığını kabul ederler. Fakat maksatın tam anlamı farklıdır ve konuyu netleştirmek için açıklamaya gerek vardır.

Mutahhari amaçın varlığını böyle açıklar: Bir şeyin yaratılması için önceki varlıklar ve ondan önce meydana gelen olaylar yüzde yüz yeterli ise, o zaman amacın anlamı yoktur. Yani "şimdi"yi yaratan yalnızca "geçmiş"tir ve olaylar geçmiş tarafından ileri itilerek vücuda gelir. Amaç gelecekle ilgili bir konudur. Gelecekte, geçmişi kendine çeken bir güç vardır. "Şimdi" hem geçmişiyle ilişkilidir hem de "geleceğiyle". Yani geleceğin ortaya çıkması planlanmasaydı, geçmiş ortaya çıkmazdı. Dolayısıyla her olay kendinden geçmişle ilgilidir, yani "geçmiş" olmasaydı bu olay yaşanmazdı, aynı zamanda gelecekle de ilgilidir, yani gelecek olmasaydı, ya da yaranması mümkün olmasaydı, imkansız olsaydı, bu olay olmazdı.[63]

2.3.1. Nedensellik

Felsefede tartışılan konulardan biri de "Nedensellik yasası"dır. Murtaza Mutahhari nedenselliği bir anlamda kabul eder, diğer anlamda kabul etmiyor. Genellikle nedensellik dedikte, yalnızca aktif neden kabul edilir ve şöyle söylenir: "Dünyada meydana gelen olaylara aktif nedenler yeter ve bu nedenlerin kaçınılmaz sonucu o olayların meydana gelmesidir".[64] Bu kabul edilemez.

[63] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 153.
[64] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 116.

Bazen de, aktif sebeb ve amaç dahil tüm nedenler bir arada kastedilerek şöyle denir: "Bütün aktif nedenlerin ve maksatların gerçekleşmesi, sonucun kaçınılmaz olarak ortaya çıkması demektir".[65] Mutahhari bunu kabul eder. Rehberlik konusunda buna çok gerek duyulur onun fikrince.[66]

Filozof önemli olan iki nedensellik prensibini vurguluyor. Nedensellik ilkesinin tartışılmaması ve bu konuda hiçbir şüphenin olamayacağı doğrudur. Mutahhari nedensellik ilkesinden inkar edilemeyecek iki ilkenin daha türetildiğini yazmış, biri zorunluluk ilkesidir ki, bunu determinizmden ayırmıştır. Zorunluluk ilkesi, gerçek bir neden varken sonucun varlığı zorunlu ve kaçınılmazdır ve olamaması mümkün değil. Ancak sebep tam olarak mevcut değilse, en küçük şartı dahi mevcut değilse, sonucun var olması mümkün değildir. İkinci prensip ise aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurması ve aynı sonuçların aynı sebeplerden ortaya çıkmasıdır. Bu prensip, batı felsefesinde tartışmalıdır. Ve Mutahhari, avrupalı teistlerinin bunu inkar etmesini biliyordu ve bunu onların yanlışı olarak bildirmiştir. Ona göre bu, felsefi konularda inkaredilemez meselelerdendir.

Özgür irade ve tercih bakımından batı dünyasında hala irade, tercih ve takdir özgürlüğünün sebep-sonuç prensibine aykırı olduğu yönünde bir söylem var.[67] Başka bir deyişle, ya özgür iradeyi, tercihi ve takdiri kabul edip neden-sonucun, yani belirli bir nedenden belirli bir sonucun türetilmesini, ya da tam tersinin reddedilmesi gerektiği söyleniyor.

Sebep-sonuç kabul edilip, özgür irade reddedilirse şöyle denir*: "Sebep-sonucu kabul etmek, önceden tahminde bulunabilme imkanı demektir".* Sebep-sonuç ilişkisine karşı irade hürriyeti, tercih ve özgür irade kabul olunursa, şöyle denilir: *"Hür irade, tercih ve özgürlük olduğu yerde, tahmin imkansızdır"*[68].

Bunlar Mutahhari'ye göre, asılsız sözler ve bunlar dünyada tahmin meselesinin gerçeğe dönüşmesiyle birlikte, materyalistlerin irade, takdir ve tercih hürriyetini inkar edebilecekleri koşulları yaratmıştır. Ona göre, bunların birbirleriyle hiçbir ilgisi yoktur.

---

[65] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 116.
[66] Alemi, mekanizma ilkelerine göre açıklamak istiyorlar ve teleoloji ilkelerini reddediyorlar.
[67] Mutahhari'ye göre, bunu İslam dünyasında sadece bir grup kelamcı söylemiş.
[68] İnsanın dünya işleri Allah'ın iradesiyle gerçekleşir.

Nedensellik yasası, tüm varlık alemini kapsayan genel bir yasadır ve herhangi bir varlığın özgür iradesi olsun ya da olmasın, bu yasadan dışarı çıkması mümkün değildir.

Murtaza Mutahhari'ye göre, eğer determinizm kanıtlanırsa, özgür irade ve tercih sorunu kendiliğinden çökecektir söylemek doğru değil. Ancak burada bir başka konu daha vardır ki, materyalizim sohbetlerinde tam sebepten bahsedilirken, tam sebebin yalnızca bu maddi unsurlardan oluşduğu söylenir.[69] Sadece maddi değil, başka nedenlerin de rol oynayıp oynamadığı yönünde soru gündeme gelir.

Olaylarda tesiri olan yalnız maddi faktörler midir, yoksa maddi faktörler tam sebep değil, sadece tam sebepin bir hissesini mi teşkil eder? Mesele ne sebep-sonuç ilişkisinin olup olmadığı, ne sebep-sonucun kaçınılmazlığı, ne de aynı sebeplerin aynı sonuçları üretip üretemeyeceğidir; olayların oluşmasında rol oynayan faktörlerle ilgilidir. Mesele genelde kaç faktörün etki ettiğidir. Genel kanun konusunda bir anlaşmazlık yok. Daha doğrusu bu maddi sebepler, eğer üstün bir sebebin kontrolü altında değilse, bu sonucu yaratmaya yeterli midir, yoksa bu sonucun oluşması için üstün bir sebebin kontrolü altında mı olması gerekir? Bu konuda Mutahhari, fikir ayrılığının meselenin girişinde olduğunu belirtir ve verilen bu sebepler, nedensellik ilişkisi ve determinizm yasası da kabul olunsa bile, şu anda bilinen nedenlerin bu sonuç için yeterli olup olmadığını sorar. Ona göre, tesadüf teorisi de yardıma gelerek, mevcut faktörlerin yeterli olmadığını söylüyor. Çünkü eğer, mevcut faktörlerin yeterli olduğu kabul ediliyorsa, o zaman olayların tesadüfler sonucunda ortaya çıktığının da kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla, eşyanın yaratılışı için mevcut faktörlerin dışında bir faktörün olması ve onun etkisini göstermesi gerekir.[70]

Mutahhari ampirik bilimlerdeki nedensellik kavramı ile felsefedeki nedensellik kavramı arasında fark olduğunu ve ampirik bilimlerde kullanılan nedensellik kavramının bu konuda önemli olmadığının düşüncesindedir. Bilimde sebep olarak bilinen faktör, felsefe tarafından sebep olarak kabul edilmemektetir. İnkar edilen şey ise, bahsedilen neden değil, tam tersine bilimin neden dediği şeydir. Bilim neden adlandırdığı şeyleri felesefe sebep değil mukaddime yani giriş adlandırmıştır. Bilimde arka arkaya gerçekleşen iki olaydan birincisine sebep, ikincisine ise sonuç denir. Bilim açısından neden ve sonucun iki zamanda yani birbirinin ardınca olması gerekir. Felsefe nedenin zaman açısından

[69] Murtaza Mutahhari, *İnsan ve Kader*, çev. Muaz Pazarpaşı (Önsöz Yayıncılık, 2020), 80.
[70] Bk. Mutahhari, *İnsan ve Kader*, 48-116.

sonucundan önce gelebileceğini asla kabul etmiyor. Murtaza Mutahhari'ye göre, felsefe der ki*:*

"Bilim isterse bunlara nedenler adını versin, ya da ne demek istiyorsa öyle adlandırsın; ama benim söylediğim bu değil. Sebebin zamanla kendi sonucundan farklı olması mümkün değildir"[71].

Bu da, felsefenin bu aleme başka bir yol açmasına, aleme başka bir boyut kabul etmesine sebep olmuştur. Bilimde sebep denilen şeye felsefede öncül denir. Felsefe, evrenin zaman boyutunun olduğunu ve sonucu yaratan gercek, sebep sonuç ile aynı zamanda olan gerçektir. Sebep gaybi ve batinidir, sonucu Allah'a bağlayan vesiledir.[72] Mutahhari şöyle anlatır:

"Felsefi açıdan maddi sebepler suyun akmasını sağlayan bir kanal gibidir. Yani bir yere su çekmek istiyorsanız suyun oradan akması için bir kanal veya boru olması gerekir; ancak suyu hareket ettiren kuvvet bir kanal ya da boru değildir. Genel olarak nedensellik yasaları maddi nedenlere uygulanmaz. Kanaatimizce "benzer sebepler benzer sonuçları doğurur" yasası maddi sebeplere uygulanmaz".[73]

Filozofa göre, maddi sebeplerde nedensellik yasası ve zorunluluk veya kaçınılmazlık yasası dahi, tam olarak geçerli değildir. Elbette, nedensellik yasasının bir anlamda geçerli olduğu bilinse de, diğer anlamda geçerli olduğu bilinmiyor. Zeruret meselesini inkar etmek mümkün değildir. Eger maddi şeylerden nedensellik çıkartılmak istense, bu kesinlikle imkansızdır. Mutahhari'ye göre, genel olarak nedensellik yasası baştan bilimden almak istenilirse, bu yasanın kendisine karşı birçok yorum yapılabilir.

3. YARATILIŞ DELİLİ

3.1. Alemin Hadis ve Ezelli olması

Murtaza Mutahhari'nin Tanrı'nın varlığına dair üçüncü delili ise yaratılışla ilgilidir. Bu konu iki nedenden dolayı önemlidir: Birincisi, üzerinde fazla düşünülmesidir. İnsanlar arasında bu konuda özel bir düşünce şekli oluşmuştur ve monoteist dünya görüşüne göre, dünyanın yaratılışına dair bu düşünceye inanmanın gerekli olduğu varsayılmaktadır.

[71] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 126.
[72] Bk. Murtaza Mutahhari, *Felsefe'nin Temelleri ve Realizm Metodu*, çev. Bahri Akyol (İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, ts.), 1-232.
[73] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 126.

İkincisi ise, modern bilimlerin bu temel üzerine yeni teoriler ortaya koymasıdır ve bu teoriler üzerinde araştırma yapılması gerekmektedir. Mutahhari'ye göre, bu zeminde karanlık noktalar var ve monoteistler ile materyalistler arasında evrenin yaratılışına dair görüş ayrılığı var. Monoteistler, Tanrı'ya inandıkları için alemi hadis, materyalistler ise ezeli olduğuna inanmaktadırlar. Yani Tanrı'ya inanmak, alemin bir "hadis" (sonradan yaranan) olduğunu kabul etmek ve Allah'ı inkar etmek ise dünyanın sonsuz olduğunu kabul etmek anlamına gelir.

"Alemin hadis olması hangi anlamdadır ki, eğer Tanrı'ya inanılsa alemin hadis olması kabul olunmalı?" diye sorulsa - dünyanın geçmişle sınırlı olduğuna, yani dünyanın yaratılışına dair özel bir günün olduğuna inanılması gerekir anlayışı ortaya çıkımaktadır. Ondan önce mutlak yokluk vardı ve dünyayı yokluktan yaratan Tanrı'ydı. Hatta onlara göre, Tanrı'nın varlığının tek delili, dünyanın başlangıcına yani bir başlangıç noktası olduğuna inanılması gerekmektedir. Dolayısıyla Tanrı, dünyanın başlangıcını yaratan demektir.

Bu konuyu iki şekilde ele almak gerekir. Birincisi Tanrı'ya inanan bir kişi, alemin bir başlanğıcı olduğuna inanmalı mı? İkincisi, bilim ve felsefede bir başlangıcın var olup olmadığına dair işaretler bulunmuş mu?

İslam filozofları ile kelamcılar arasındaki bu ihtilaf iki hususu önerir. Birincisi, bu eski çağlardan beri Allah'a inanan bir grup yani kelamcılar ve İslam filozoflarının üzerinde ihtilafa düştüğü önemli konulardan biridir. Kelamcılar'a göre, Tanrı'ya'a inanan bir insanın alemin hadisliğini, yani dünyanın başlangıcını, bir başlangıç noktasını kabul etmesi gerektiğini ve bu noktadan önce hiçbir şeyin olmamasını kabul etmesidir. İslam filozofları ise, Allah'a inanan birinin alemin bir başlangıcı olduğuna değil, olmadığına inanmaktadırlar. Yani Allah eğer varsa, evrenin bir başlangıcı olamaz ve bunu ispatlayacak başka bir delile de gerek yoktur. Çünkü Allah'ın zatı sonsuzdur ve onun yaratılışın bir başlangıcı olamaz. Tanrı her zaman yaratıcı olmuştur ve her zaman yaratıcı olacaktır. İslam filozoflarına göre, kelamcıların sözlerinden Tanrı'nın yaratmasının sınırlı olduğu fikri ortaya çıkar, Tanrı'nın yaratması ise hiçbir sınır kabul etmez, ne zatında ne de fiilde. Bu nedenle eğer Tanrı varsa, alemin hem başından, hem de sonundan her iki şekilde de sonsuz olması gerekir.[74]

[74] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 193.

Filozofların teorisinin ispatı kolaydır. Mutahhari'de filozoflara göre, Allah'ın varlığı ispat edildiğinde, Allah, yalnız varlığı kendisinden olan vücut değil, aynı zamanda her bakımdan kamil ve mükemmel bir vücut demektir. O'nda hiçbir potansiyel ve mümkünlük yoktur, yani sahip olmadığı bir şeye sonradan sahiplenmesi O'nun zatına varsayılamaz. O'nun sıfatları, mümkün varlıklardan farklı olarak mümkün değil, zorunludur. Tanrı'nın varlığı her yönde zaruridir, zaten zaruriyse her türlü zaruridir demektir. Dolayısıyla Allah'ın ezelden beri var olmaması, sonra birdenbire yaratılmış olması mümkün değildir. O halde madem Allah kabul ediliyor, yaratılışın da sonsuz olduğuna inanılmalı.

Ve böyle bir soru gündeme gelir. Eğer alem ezeliyse neden o mahluk adlanıyor? Mahluk önceden mevcut olmayıp sonra yaratılan demektir. O zaman neden her zaman mevcut olan, mahluk adlanıyor? sorusuna Mutahhari'ye göre, filozoflar zamanında tutarlı cevap vermişler:

"Belli bir varlığın yaratılmış ve bir sonuç olması, onun bir zamanlar olmayıp sonradan yaratılması demek değildir. Eğer bir şey kendiliğinde mümkündürse demek ki onun zatı ne varlık telep eder ne de yokluk. Onun varlığı bir varlıktır; ama öyle bir varlıktır ki, onu başkasından almıştır, bu varlık ona başkasından gelmektedir, özü başkasına dayanmaktadır. Bir şeyin sonuç olmasının kriteri budur. Bir şeyin sonuç olup olmamasında, ne zaman olması konuya ait değil. Allah alemi koruyandır ve koruyan anlamında yaratıcıdır. Bir varlığın ezelden ebediyete kadar var olduğu, fakat ezelden ebediyete kadar Allah'a bağımlı olduğu ve Allah tarafından muhafaza edildiği ve vücudu Allah'ın vücudundan kaynaklandığı varsayılırsa, bu onun bir yaratık ve bir sonuç olduğu anlamına gelir".[75]

Mutahhari'ye göre, monoteist dünya görüşü açısından bakıldığında, dünyanın sonradan yaratılmasına inanmak monoteist olmanın zaruri şartı değildir. Bu inanca inanmak şart değildir, fakat filozofların söylediklerine ve inandıklarına gelince, kelamcıların söylediklerinin aksine inanmanın gerekli olduğu görülür. Profesör Mutahhari'ye göre, bütün İslam filozofları bunu kabul edip kendi görüşlerinde bunu savunurlar ve kelamcıların sözlerini Allah'ı tanımadıklarına delil sayarlar ve derler:

[75] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 194.

"Allah'ı tanımadıkları için yaratılış alemini sınırlandırıyorlar ve zaman meselesine takılıp kalıyorlar. Eğer Allah'ı tanısalaradı bunu söylemezlerdi."[76]

Kur'an'da bu konuya kelamcılar anlamında mı, yoksa filozoflar anlamında mı rastlanır sorusu üzerine Mutahhari açıklama verir. *"De ki her şeyin yaratıcısı Allah'tır"*[77]. Ancak Kur'an'da Allah her şeyin yaratıcısı olarak tanınmış ve Allah dünyayı belli bir günde yarattı mantığına rastlanmamış.

Bazı kelamcılar Tanrı'nın bir mimara benzediğini söyleyecek kadar ileri gittiler. Bir evin mimarı vardır dedikte bu, bu evi belli bir günde inşa eden bir zat varmış demektir. Bu mantıkla yürüyerek sonuç elde ediloyor ki dünyayı belli bir günde yaratan da Tanrı'dır. Eğer başlangıç günü olmasaydı, evellden beri var olan alemin Tanrı'ya ihtiyacı olmazdı. Başlangıçta var olmayan alemin Tanrı'ya ihtiyacı vardır; ancak o ilk anda dünyanın yaratılışında Tanrı'nın rolü vardı. bundan sonraki anlarda Allah'ın varlığının veya yokluğunun hiçbir etkisi yoktur. Hatta şu cümle de nakledilir:

"Eğer Tanrı'nın yok olması mümkün olsaydı, dünyaya zarar gelmezdi. Yani artık Tanrı olmasa da, dünya olduğu yerde kalacaktır. Dünyanın, Tanrı'ya yalnızca ilk günde ihtiyacı vardı, Tanrı'nın var olup olmamasının bir önemi yoktur."[78]

Murtaza Mutahhari'ye göre, Kur'an'ın hiçbir yerinde böyle bir düşünce görülmemiş. Mutahhari, Kuran'da Allah'ın yaratıcı olması, şu an da bile dünyadaki tüm olayların yaratıcısı olduğu anlamına gelmekte olduğnu vurguluyor. Kur'an, Allah'ın sadece ilk günde değil, her zaman yaratıcı olduğunu bildirir. Kur'an açısından bakıldığında dünyanın geçmişinin sınırlı olup olmamasının bir önemi yoktur. Eğer dünya hayatının üzerinden bir milyon yıl geçse de ve yine de Kur'an mantığına göre, bu milyon yılda Tanrı var ve yaratıcı O'dur, gelecekte milyarlarca yıl olsa da yaratıcı olarak kalacak ve halada yaratıcı olarak kalıyor. Eğer geçmişte evren sonsuz olsa bile, demek ki, yaratılış süreci sonsuz olmuş. Dolayısıyla Mutahhari, alemin ilk günü olduğunu kabul etmiyor ve ona göre Kur'an'da hiçbir zaman böyle bir düşünceye rast gelinmemiş. Mutahhari konuyu Kur'an'la ispat etmek fikrinde değildir, sadece alemin ilk günü ve Allah'ın zamanla sınırlanmasını Kur'an'ın mantığına zıt olduğunu söylüyor. Yaratılış hakkında

[76] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 195.
[77] Ar-Rad,13/16.
[78] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 197.

onun görüşü farklıdır. Burada dünyanın bir başlangıcı olup olmadığına bakmaksızın, şeylerin kademeli yaratılış sırasını bilmek gerekir.

3.2. Sadrettin Şirazi'de Alemin yaratılışı ve Hareket

Ünlü filozof Sadreddin Şirazi alemin unsurlarının yaratılışına ilişkin "Substantiel hareket" teorisinde, filozofların ileri sürdüğü, dünyanın geçmişte ve gelecekte sınırsız olduğu yönündeki teoriyi kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda dünyanın yaratılışını da anlatır. Alemde sabit olduğu düşünülen her şeyin değişken olduğuna inanır ve zaman içindeki bir şeyin hatta o sabit olarak görülse bile, gerçekten sabit olmasının mümkün olmadığını söyler. Bazı şeyler sabitmiş gibi görünebilir; ama gerçekte değişmektedir. Sadreddin Şirazi'ye göre, evrende sabit olan ve üzerine sonradan hareket eklenen hiçbir şey yoktur. Mesela, bir saatin akrepine bakıldığında, tam olarak sabitlendiği görünür; ama başka bir zamanda bakıldığında, mesela 3'ten 4'e gittiği görünür. Akrep oraya doğurdan sıçramıyor, tam tersine sürekli hareket ediyor; ama göz onun hareketini algılayamıyor. Göz bazı hareketleri ancak belli bir dereceye kadar görebilir. Bir şeyi sabit olarak görmek onun sabit olduğu anlamına gelmez[79]; ancak dünyadaki her şeyin değiştiğini, hareket ettiğini ve hareketin dünyanın her yönüne hakim olduğunu gösteren başka deliller de vardır. Her şeyin hareket halinde olduğu, bütün dünyanın baştan sona (yani dünyanın her parçasının tüm özellikleriyle) sürekli hareket halinde olduğu açıkça ortaya çıktıktan sonra, Sadreddin Şirazi hareket analizini ortaya koyar ve şöyle der.

"...Hareketi inceledikte, onun hakikatinin tedrici yaratılış olduğu görülür, yani varlıklar sürekli ve tedricen var olurlar. Vücudunun bir seviyesi, bir katı geride bırakılır ve yeni bir seviye yaranıyor. Yani alem kesintisiz bir yaratılış içerisindedir..."[80]

Dünya her anında yaratılış halinde olduğu için, Mutahhari'ye göre, ilk güne dönüp alemin ozel bir zaman içinde yaratılması düşüncesi esassızdır. Alemde kalıcı olan hiçbir şey yoktur ve alemde kalıcılık da yoktur. Başından sonuna kadar tüm alem sürekli yaratılıyor. Varlık ile hareket ve zaman arasında nedensel bir ilişki olmasına rağmen bu nedensellik, nedenin zamansal olarak nedenden önce geldiği nedensellik değil, zati nedenselliktir. Çünkü "her zamandan önce bir zaman, her hareketden önce ise bir hareket vardır".[81]

[79] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 181.
[80] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 204.
[81] Mahmut Meçin - Ali Çaksu, "Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu", *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 484-485.

Maddenin hareketi gibi, zamanın da bir sınırının olmasının mümkün olmadığını vurgulayan Sadrattin Şirazi'ye göre, zamanla belli bir başlangıç ve bitiş noktası belirlenemez.

Sadreddin Şirazi'nin pek çok felsefi görüşünde etkili olan substantiel hareket teorisi hudus kavramının da temelini oluşturur. Buna göre, evrenin her bir parçacığı esas olarak her an hareket halindedir ve evren sürekli bir hudus halinde ilerlemektedir. Ona göre de, alemdeki hiçbir varlık iki **an**'da bulunmaz. Böyle bir çerçeveyle zamanla sürekli yenilenen varlıklar ortaya çıkar. Zaman kavramı da varoluşun sürekli değişimi ve yenilenmesinden soyut bir kavram olduğundan, hudusun başlangıç zamanı bilinemez. Yani alem bir dizi hadisten ibarettir. Bu sıra ile ilk hadise ulaşmak mümkün değildir. Evreni oluşturan her maddi cismin kendisinde hareket etmesini ve o hareketle var olmasını sağlayan, sonsuz, ebedi ve aralıksız ilahi akıştır, feyzdir. Evrene hayat veren bu ilahi feyzin belli bir zamanda başladığını söylemek yanlıştır. Mevcut olan bu feyz de sonsuzdur. Doğanın kendisi, ilahi feyzle yenilenen hareketininin ürünüdür ve bu sürekli ve devamlı ilahi feyzin niceliksel ifadesidir. Sonuç olarak ilahi feyzin başlangıcı ve sonu bilinmediği gibi, bu ilahi feyzden yaranan hudusun zamansal bir başlangıcı yoktur.[82]

"Alem mevhumu İlahi alemden kenarda olan cismani varlıklara aittir. Allahın adlarının suretleri olan farklı akıl ve suretler alem dışındadır. Bu cisimsiz ve mücerret varlıklar hep sınırlı dünyanın zaman ve mekan şartlarına tabi değiller. Kainat onun hudusa tabi olan hisselerinin toplamıdır. Parçaları daim yenilenmede olan kainatın hisselerinin tabi olduğu şartlara bağlı olmayarak umumi-beşeri kuruluşuna has farklı bir durumda olması mümkün değil. Yani hisseleri hadis olan umumi-beşeri alem de hadis olmalıdır. Bütünün onu teşkil eden ayrı ayrı unsurlardan artık varlığının olmadığını söyleyen Sadrattin Şirazi'ye göre, alem tüm hisseleriyle birliktte hiç bir zaman, zaman hadiselerinden özgür değildir. Buna göre de alem oluştuğu hisseleri ile bir hadistir".[83] Mutahhari'ye göre, bu teori Allah'ın varlığının daha güçlü bir kanıtıdır.

Dolayısıyla, "Mutlak hiçliğin hüküm sürdüğü ve dünyanın bir anda yaratıldığı" bir varsayımdan, dünyanın bir yaratıcısı olduğu sonucuna varılamaz. Ve dünya sürekli yaratılıyorsa bir yaratıcıya ihtiyaç yok demek de doğru değildir. Elbette onun Allah'a

[82] Meçin - Çaksu, "Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu", 488.
[83] Meçin - Çaksu, "Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu", 489.

ihtiyacı var. Varlığı sürekli hareket halinde olan, sürekli mevcut olmakta olan bir mevcudun, başka bir varlığa dayanmadan ve ondan feyz almadan mevcut olması imkansızdır.

3.2.1. Modern Atomculuk

Murtaza Mutahhari'ye göre, Sadreddin Şirazi yaratılışın ilk gününe dönmeden meseleyi çözer. Elbette alemin daim yaratılmakta olduğu söylenilir ve bu mesele öyle bir şekilde ileri sürülmüş ki, günümüzde bu madde ve enerjinin korunma kanunuyla zıddiyet teşkil eder. Murtaza Mutahhari'de fizikçilerin belirttiği gibi kalıcılık başka bir konudur, filozofların belirttiği kalıcı olmama ise başka bir konudur. Aynı zamanda Mutahhari bu soruyu da gündeme getirir ve sorar:

"Modern bilim alemdeki madde miktarının sabit kaldığını söylemek istiyor, yoksa gerçekten evrende sabit bir şey mi buldular? Yani o sabit şey her zaman mevcuttur ve yalnız halleri mi değişir?[84]

Örneğin Mutahhari, bir oksijen molekülünü her zaman bu durumda olmadığını, ve tam tersine o oksijenleri oluşturan atomların sabit bir durumda olmadığını anlar. "Atomun çekirdeği enerjinin sıkıştırılmasıyla oluşur" söylenirse, o zaman enerji sıkıştırılır ve bunun sonucunda çekirdek oluşur, çekirdeğin özü yalnızca sıkıştırılmış enerjiden ibaret değildir. Yani enerjinin sıkıştırılması ve ondan atom çekirdeği oluşması mümkündür. Hemde, serbest bırakılması durumunda ve atomun genel olarak atom durumunu ve maddeselliğini terk etmesi de mümkündür. Mutahhari dünyada, "hep bu haldeydi ve her zaman bu halde olacaktır" denilebilen tek bir atomun bile bulunmadığını söyler[85]. Eğer atomlar böyle ise, oksijen gibi elementlerin de sabit bir durumda olduğu daha açık bir şekilde ortaya çıkar.

3.2.2. Hareket

Bazen fizikte incelendiği özel bir hareket türü olan yer değişiminden bahsedilir, bazen ise, herhangi bir eylemden yani genel olarak herhangi bir değişiklikten bahsedilir. Mutahharinin fikrince hareketin göreliliği hakkında söylenen sözler yer değişimine aittir. Mekan yalnızca bir şeyin kendi çevresiyle olan ilişkisinden oluşur. Eğer bütün çevre sabit

[84] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 205.
[85] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 206.

götürülürse, mekan değişmez. O yüzden şöyle bir örnek veriliyor: Bir gemide bir insan oturuyor ve onun için geminin tüm çevresi, hatta gemideki hava bile değişmeden kalıyor. Gemi denizde hareket eder, yani onun sudaki durumu değişir. Bu kişi gerçekten hareket ediyor mu?, yoksa hareketsiz mi? sorusu ortaya çıkıyor. Hareketsiz olduğu söylenir. Eski bilim adamları buna mecazi hareket adını vermişler.

Elbette bununla çelişen başka bir argüman daha var. Bu argümana göre, alemi dolduran maddelerden başka alemin kendi uzayi var. Yani artık havadan, nesnelerden, metallerden vb. oluşan bir boşluk vardır ve o alan her zaman sabit ve hareketsizdir. Uzay kabul edilirse, uzay ve onun parçaları harekete göre düşünülürse, hareket ona göre her zaman göreli değil, mutlak olacaktır. Bir cisim hareket ettiğinde, maddi ortamını değiştirmiyor yani ona göre hareketsizdir; ama gerçek uzayına göre, hareket halindedir. Fakat Mutahhari'ye göre, hareket genel olarak yalnız yerdeğişim manasında değil, genel değişim anlamında ele alınırsa başka hiçbir şeyi dikkate almaya gerek yoktur ve hareket göreli olmayacak. Substantiel hareket daha çok varlığın zayıflığı ve kusuruyla ilgilidir. Örneğin bir şey vücudun zayıf sınırında bulunuyor ve sonra vücudun mükemmel sınırına ulaşıyor. Elbette ki, evrenin tamamı için yer değiştirme varsayılamaz; ancak dünyanın bazı kısımları birbirine göre hareket edebilir.[86]

3.2.3 Galileo'nun "Alet yasası"

İlk kez Galileo tarafından keşfedilen "Alet yasası"na göre, pürüzsüz ve hava olmayan, sürtünme kuvveti sıfır olan bir alan olsa, aynı zamanda yerçekimi kuvveti olmasa, nesnenin hareketini engelleyecek hiçbir şey olmasa ve örneğin saniyede bir metre hız verilirse, bu nesne sonsuza kadar bu hızda hareket etmeye devam edecektir. Mutahhari'ye göre, Galileo'dan önce de aynı fikir vardı; ama düşünce tarzı ve beyan farklıydı. Aristoteles'in sözlerinin bu yasaya aykırı olduğu söyleniyor. Örneğin birisinin taşı yukarıya fırlatıp, elini ondan çekdiği zaman taşın birkaç saniye yukarı doğru haraket ettiği görülür ve bu hareketin bir nedene ihtiyacı olduğuna inanan Aristoteles'e göre, bu durumda taşın yukarı doğru hareket etmesinin nedeni Mutahhri'de bu soru oluşturur. Güç insanın elinde olursa eğer, sonrasında yoktur. İlk başta vardı; ama sonrasında yoktur. Mutahhari'ye göre, Aristoteles dahil Galileo'dan önceki herkes hareketin bir nedeni olduğuna inanıyordu. Peki havaya atıldığında belli bir miktar yukarıya doğru hareket eden

[86] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 208.

taşın hareketinin sebebini nede gördüler? Her neden kendi sonucu ile birlikte olmalıdır. İfadelere göre, sebebi sonuçtan ayırmak mümkün değil. Yani sonuç varsa nedeninin olmaması imkansızdır. Yukarı çıkan bir taşın mutlaka onu yukarı çıkaran bir nedeni olmalıdır.

Mutahhari bu soruya yanıt vererek anlatır ki, hareket "doğal" ve "kasri" olmak üzere iki kısma ayırılır. Doğal bir hareket öyle bir harekettir ki, hareketverici faktör nesnenin kendi zatındadır ve ondan ayrı bir şey değildir. Doğal hareket, nesneye dışarıdan gelen bir etki değil, aksine onun içinde var olan cazibeye (sevgiye, cekicilik, aşka) benzer içsel bir eğilimdir. Yani görülen cisim kendiliğinde bir kuvvete eşittir. Kuvvet aynı zamanda fiilin kökeni anlamına da gelir. Buna "doğal hareket" adı verilmiştir. Olayları yer çekimi açısından açıklamadılar ve "bir taşı yukarıdan bıraktığınızda neden düşer? sorusuna cevaben Mutahhari'ye göre geçmişdekiler şöyle demişler:

"Taşın kendisinde aşka benzer bir meyil vardır, bu da onu aşağı doğru çeker".[87]

Tıpkı Newton'nun yerçekimi yasası gibi. Ama bir darbeyle taşın altından vurulursa, taş yukarı çıkarsa, onu yukarı çıkaran şey nedir sorusu ortaya çıkar? Elin kuvveti taşı yukarı hareket ettiremeyecek, çünkü el bulunan kuvvetin el ile aynı yerde olduğu anlaşılandır. Kuvvet taşa gitmek için elden ayrılmıyor. Dışarıdan gelen hareketler yani nesneler üzerindeki dış etkilerin özelliği şu ki, nesnenin doğasını etkileyerek, bir anda doğasını değiştirmesi ve dolayısıyla nesneyi yukarı doğru hareket ettiren şeyin değişen doğası olduğu fikri günceldir. Buna ise ***"kasri"*** hareket denir.

Eğer bir nesne boşlukta doğal hareket halindeyse, sonsuza kadar hareket eder. Ancak bir şeyin doğal olarak hareket etmek istediği ve yolunda hiçbir engel olmadığı varsayılırsa, o sonsuza kadar hareket edecektir. Açıktır ki, yere doğru bir taş atılırsa bu taş kendisini dünyanın merkezine getirmek isteyecektir. Dünyanın da ondan kaçmaya çalıştığı varsayılsa, bu taş sonsuza kadar dünya'nın arkasından hareket edecektir. Bu konuda Mutahhari'ye göre, herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Hatta konu kasri harekete de gelerek, taşın yukarıya doğru hareket etmesi ve fırlatıldığında geri dönmesinin sebebi, engeller olduğu kabul olunurdu. Engeller doğal hareketin miktarından azsa, onu etkilemeyecekler; ancak kasri hareketi etkileyeceklerdir. Çünki engeller doğayı dengelediği için, doğa

[87] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 230.

normal durumuna döner ve orijinal işini gerçekleştirir. Sadreddin Şirazi bile "Asfar" adlı kitabında İbni Sina'nın bu kelimesini ifade eder:

"*Kasri şekilde atılan taş havaya çarpılmasaydı gök sferinin üzerinden geçerdi".*[88]

Murtaza Mutahhari bunu bir engel anlamına geldiğini söyler. Yani taşa yukarı doğru kuvvetli bir hareket verdikten sonra onun geri dönmesinin sebebi engeller olduğudur. Mutahhari'nin temel konusu şu ki kasri hareket eden bir nesne engel olmasa kendi kendine durmaz. Ve kasri hareketin durmasının nedeni yalnız bir engelle karşılaşması olucaktır söylenmesi, Mutahhari'ye göre yalnıştır. Mutahhari'ye göre, kuvvet söylenince, nesneye kenardan gelen tesirler kast edilmiyor. Mutahhari, hatta geçmiş alimlerin söylediklerini tasdik ederek; kuvvet nesnenin kendisinde olan kuvvettir ve dışarıdan gelen kuvvetler de kuvvetin diğer nevleridir. Kuvveti yalnızca hareketin hızını ve yönünü değiştirmek olarak tanımlamak Galileo yasasına dayanmaktadır. Galileo'nun bu yasası, kuvvetin yalnızca nesneler üzerindeki dış etkilerden oluştuğu gerçeğine dayanmaktadır. Mutahhari'ye göre, bilimsel açıdan bakıldığında kuvveti sadece dışarıdan gösterilen etkilerle sınırlamaya gerek yoktur. Şeylerin kendileri bir kuvvete sahipler. Şeylerde çalışmaktan başka bir şey gözükmüyor ve iş için bir etki kaynağı olduğu varsayılıyor. Kuvvet maddenin kendisine ait bir özellik değildir. Nesnelerin madde ve form analizi buradan geliyor; ama maddeden ayrılmış oluduğudur. Böylece maddedeki kuvvetin maddenin kendisinden başka bir şey olduğu ortaya çıkıyor. Murtaza Mutahhari maddenin yok olduğunu ve yaratıldığını vurguluyor:

"Mevcut yok olur - yok var olur, madde bir özelliğe malik olur - özellik ondan alınır."[89]

Sonuç olarak akli delillere dayanarak, maddenin yanında bir gerçeğin daha olduğunu kabul etmek gerekir. Maddenin özünde bir mükemmellik vardır, bazen bu mükemmellik ondan alınır ve bu mükemmellik hissederek değil, akli delillerle keşfedilir.

4. FELSEFİ DELİLLER

Murtaza Mutahhari, Tanrı'nın tanınmasının genel olarak üç tür yol olduğunu belirtmiştir. Biri kalp yani fıtrat yolu, diğeri hissetme ve ya tecrübe yolu, üçüncüsü ise akli ve felsefi yoldur. Önce kalbin yolunu ilan ederek, daha sonra Tanrı'nın varlığını hiss ile ispat etmek

[88] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 232.
[89] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 234.

için (ki, kendisi de bir nevi delildi; ama felsefi bir delil değildi) üç çeşit delil getirildiğini belirmiştir. Biri yaratılış düzeni, diğeri ise Allah'ın hidayetidir. Üçüncüsü ise yaratılışın kendisidir. Şimdi de, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullanılan entelektüel ve felsefi delilleri açıklayıp, bunların nasıl bir delil olduklarını ve tutarlı olup olmadıklarını belirtmek gerekir.

Felsefi yöntemler bilimsel yöntemlere benzemediğinden, doğası gereği daha çok hesaplamaya dayalıdırlar. Bunlar matematiksel bir hesaplama değil; ama matematiksel hesaplamaya benzerler. İnsanlar zamanında bu zeminde anlamlar ve kavramlar üzerinden delillerin sunulmasını istemişlerdir. Birçoklarına göre, özellikle de Avrupalılara göre, felsefi yol, Tanrı'nın varlığının ispatı için eski ve sonuç vermeyen br yoldur. Hatta birçoğuna göre, Tanrı'nın varlığının ispatı, yalnız yaratılış ve yaratılıştaki düzen ya da beyan edilen hidayet ile ispat edilebileceği açıkça ifade edilmektedir. Mutahhari üç genel felsefi kanıt türüne işaret eder ve bunları gerektiği gibi tartışır. Bu delillerden biri Aristoteles'e, İbni Sina'ya, diğeri ise Sadreddin Şirazi'ye aittir.

4.1. Aristoteles'in delili

Aristoteles'de Tanrı'nın varlığına ilişkin kozmolojik delil sunarken, hareketin varlığını temel alır. Ona göre, her hareket eden varlığın, kendisinin dışında bir varlık olması nedeniyle, kendisini hareket ettirecek bir şeye ihtiyacı vardır. Bu görüşe göre, her hareket eden varlık kendisinden öncekine gerek duyduğu zaman, onunda diğer bir varlıktan hareket alması söz konusu olur ve bu böylece devam eder. Aristoteles, felsefesinin temel konularından olan hareketi bu açıdan ele alır ve onu bir değişim nevi olarak değerlendirir. Aristoteles'e göre, hareket, evrenin temel ilkelerinden birisidir. Varlık varsa, harekette onunla birlikte var demektir.[90]

Aristoteles'ten bu güne kadar gelen meşhur "ilk hareket verici" sözüdür. Mutahhari'de, felsefe bakımından hareketin yalnızca yer yerdeğişimi anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Felsefi açıdan bakıldığında her değişim, dönüşüm bir hareketdir. Değişim mekanda, miktarda, keyfiyyetde, durumda, substansta veya başka bir kategoride meydana gelsin fark etmez. Her durmda bir hareket olarak kalır. Filozof hareket derken sabitliğin tersi olan değişimi kasteder. Aristoteles her hareketin bir hareket ettiriciye

[90] Süleyman Taşkin, "Aristoteles'te Evrenin Ezeliliği Problemi", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (26 Eylül 2023), 68.

ihtiyacı olduğunu söylemişti. Çünkü hareket hadistir ve sebepsiz olamaz. Hareketin bir hareketvericiye ihtiyacı vardır, hareketvericisiz bu imkansızdır. Bu ilk öncüldür.

İkinci öncül ise, bir neden zaman içinde olsa bile, kendi sonucundan ayrılamaz. Yani sebep, sonucuyla hep eşzamanlıdır. Sebebi sonuçtan zaman açısından ayrılması mümkün değildir. Eğer sebep sonucundan ayrılırsa o gerçek bir sebep değildir, buna öncül karakterli neden denir.[91]

Üçüncü öncülde ise, Muttahhari, dünyada hareket denilen bir hadisenin var olduğu ve kendisiyle eş zamanlı olan hareketvericiye ihtiyaç duyduğunu vurguluyor. Mutahhari'ye göre, hareket verici eğer sabitse Aristoteles'in teorisi ispatlanmış demektir. Eğer hareket verici sabit değilse ve değişkense, onun da bir hareket vericiye ihtiyacı vardır. Sonra konuşma yine bu hareket vericiye dönüyor. Son olarak, bu hareketlerin kendisi sabit olan bir hareket ettiriciye dayanması gerekir ve bu sabit varlığa "İlk hareket verici" adı verilir. Mutahhari'nin tabirince şunu da eklemek gerekir ki, nesne ve maddi olan her şey değişmektedir, hareket halindedir. Yani doğal alemde sabit olan hiçbir şey yoktur, her ne varsa onda değişim ve hareket vardır. Aristoteles, bir yandan doğal dünyada hiçbir şeyin sabit olmadığını, diğer yandan tüm hareketlerin istikrarlı bir varlığa yol açtığını, yani tüm bu hareketlerin ve hareket ettiricilerin başında sabit bir varlığın bulunduğunu belirtmek ister. O sabitin metafizik bir varlık olduğunu söylüyor. Çünkü sabitse maddesel değildir, maddesel değilse metafizik bir varlıktır. Aristoteles'in argümanının temeli budur.[92]

Aristotelesçilerin söylediği ittirici güç, modern fiziğin söylediği faktörden farklıdır. Mutahhari'de modern bilimsel deneylerin hareketi sadece dış bir faktörle ilişkilendirdiğini, felsefi açıdan ise hareket faktörünün daima hareket eden cismin içinde olduğunu ve dış faktörün dikkate alındığı belirtilmiştir. Aristotelesçilerin bu görüşü doğru olmayabilir; ama Murtaza Mutahhari bunun yanlışlığını modern fizikte söylenenlerle değil, başka bir delille kanıtlamak gerektiğini vurgular. Hareketin bir hareket ettiriciye ihtiyacı olduğu teorisi Aristoteles'e atfedilir ve hareket ettiriciyi cismin varlığının ötesinde bir faktör olarak kabul edilir. Ama gerçekten Aristoteles'in böyle bir söz söylemesi fiziğin sonradan gelip bu sözü reddetmesi Mutahhari için inandırıcı gelmiyor.

[91] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 237.
[92] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 237.

4.2. İbn Sina'nın delili

İbn Sina, ilk kez felsefi konulardan biri olan zeruret ve imkan konularını kullanmıştır. Mutahhari'ye göre, İbn Sina'nın delili Aristoteles'inkinden daha felsefidir, yani daha çok zihinsel bir hesaplamadır. Aristoteles'in delilinin bir yönü, doğa bilimleriyle, hareketin tartışılmasıyla ilgilidir; ancak İbn Sina'nın delili böyle değildir. Murtaza Mutahhari, felsefede her kesin idrak ettiği varlık ve yokluk konusunu en açık kavramlardan olduğunu varsayar. Bunların dışında tanım gerektirmeyen üç kavram daha vardır. Bunlardan biri "zeruret" kavramı, diğeri "imkansızlık" , üçüncüsü ise "imkan" kavramıdır.[93]

Mutahhari bunu kendi örneğinde anlaşılan bir şekilde anlatır. Mesela A'nın özne, B'nin de onun için bir özellik olduğunu varsayarsak, o zaman B özelliğinin A'ya ait olması için, bu üç seçenekten biri olabilir, dördüncü bir olasılık yoktur: A için B özelliği zeruridir, yani A'nın B'ye sahip olmaması mümkünsüz, ya da bu özellik A için mümkünsüzdür. Bu, ilk olasılığın tam tersidir yani genel olarak A bu özelliğe sahip olamaz. Veya, A'nın bu özelliğe sahip olması mümkündür, yani ne bu özelliğe sahip olması zeruridir, ne de olmaması zeruridir. Her kesin doğal durumu gibi bu özelliğe sahip ola da bilir, olmaya da bilir. Örnegin bir odada on kişinin olması zeruri değil. On kişinin olması imkansız da değil. On kişi ola da bilir, olmaya da bilir. Başka bir örnek olarak 5 sayısı mutlaka tektir ve çift olması imkansızdır; ancak meyve 5 veya 6 çift veya tek ola bilir.

Mutahhari'ye göre, bunlar çok net ve düşünülmesi zor olmayan kavramlardır. İnsan varlık, yokluk, zeruret, mümkünsüzlük ve imkan kavramlarını ayırmamıştır ve ayırmayacaktır, aksine bütün bilimlerin temeli bu kavramlara dayanmaktadır. Günümüzde kullanılan "kaçınılmazlık" sözü zeruret anlamına gelmektedir. Bunların insan aklının neresinde ortaya çıktığı bir meselesidir; çünkü insan zeruret ve imkansızlığı hiçbir zaman bir hissle idrak edemez ve bunlar duyularla algılanmayan, akılla anlaşılan kavramlardır. Böylece bu beş kavram ortaya çıkar: varlık, yokluk, zeruret, mümkünlük, mümkünsüzlük.

İbn Sinaya göre, varlık mahiyetce ya zeruridir, ya da mümkün varlıktır. Mümkün varlık öz varlığını ve ya yokluğunu talep etmediği için, onun var olması için, varlığını yokluğundan üstün tutan bir sebep gerekir. Aksi olarak, onun varlığı ve yokluğu onun için

[93] "İmkan" - mümkünlük anlamına gelir yani ne zorunlu ne de imkansız durumu.

mümkün olsa da, onun varlığı izah edilemezdi. O, bu şekilde mevcut olan mümkün varlığı, başka bir sebepden zaruri varlık gibi ifade eder.[94]

İbn Sina'nın vurguladığı nokta şudur: Objektif dünyada var olan gerçeklikler kesinlikle mümkünsüz değiller, çünkü öyle olsalardı var olmazlardı. Mevcut olmaları mümkünsüz olmadıklarını gösterir. Dolayısıyla, mevcut olan gerçekliklerde diğer iki seçenekten birine sahip ola bilirler. Varlıklar ya mümkündür, ya da zaruri. Akılsal ihtimale göre, yalnız bu iki seçenek mümkündür. Yani alemde bir takım şeylerin var olduğuna şüphe yoktur. Alemde var olan şeyler ya mümkün bir varlıktır ya da zaruri bir varlıktır, çünkü mümkünsüz olan mevcut olamaz. Burada tüm varlık kastedilir. Alemde olanın mümkün bir varlık, ya da zorunlu bir varlık olduğu bilinmiyor. Eğer dünyada var olan şeyler arasında zorunlu bir varlık varsa, o zaman bu iş ispatlanır. Eğer hepsi mümkün varlıklarsa, o zaman mümkün varlıklar sonunda zaruri varlığa dayanır. Eğer zaruri varlık olmasaydı, o zaman mümkün varlıklar da olamazdı. Çünkü mümkün bir varlık kendiliğinde var ola da bilir, olmaya da bilir yani onun zatı varlığa karşı nötrdür. Çünkü onun zatı kastedildikte, varlık onun için ne zaruri ne de mümkünsüzdür (ola da bilir, olmaya da bilir). Dolayısıyla, onu vücuda getiren ve ona varlık veren sebeptir. Aksi takdirde, eğer varlık onun zati özelliği olsaydı, artık mümkün bir varlık değil, zaruri bir varlık olurdu. Bir haldeki varlık onun için zati bir özellik değil, o zaman onu bir sebep vücuda getirmiştir. Bu sebep ise, ya zaruri bir varlıktır, ya da mümkün varlık. Eğer zaruri ise, demek ki alemde zaruri varlık mevcuttur. Yok eğer mümkün varlıksa, o da sebepe gerek duyar. Böylece sebebin sebebine gideriz ve böylece sonsuza kadar bu devam eder.[95]

Söylenebilir ki, sonsuza kadar böyle devam etsin. Nasıl ki materyalistlerin varsayımları da bu neden-sonuç düzenine dayandığı gibi, her varlığın bir nedeninin sonucu olduğunu söylerler ve neden de başka bir nedenin sonucudur, yani bir neden kendisi de sonuç olan başka bir şeyin sonucudur ve böylece sonsuza kadar devam eder. Materyalistlerin sözü, varlık aleminin sonsuz sayıda mümkün varlıklar kümesinden oluşmasıdır.

Murtaza Mutahhari'ye göre, İbn Sina cevabında, varlık aleminin sonsuz sayıda mümkün varlıklardan oluşmasının imkansız olduğunu söyler. Ve İbn Sina bunun imkansızlığını iki şekilde açıklamaktadır. Bunlardan biri, sebeplerin sonsuzluğunun absürt olmasına

[94] Mahmut Sami Özdil - Ahmet Nusret Özdil, "İbn Sînâ'nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik", *Bilimname* 48 (31 Ekim 2022), 439.
[95] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 241.

dayanmaktadır. Sebep-sonuç zincirinin sonsuz olamayacağı ve sebep ve sonucun aynı anda mevcut olduğudur. Yani, herhangi bir varlık mümkünse, ona halihazırda vücut veren ve o vucutu koruyan bir sebebin olması gerekir. Eğer o sebep de mümkün bir varlık olursa, onunla birlikte var olan bir sebebin de olması gerekir. Eğer o da mümkün bir varlıksa, kendisiyle aynı anda var olan bir sebebi de olmalıdır, v s. Sonuç olarak tek bir anda sonsuz bir serinin olması gerekir. Öte yandan, eşzamanlı, yani zaman bakımından ayrı olmayan nedenlerin sonsuz sayıda olması mümkünsüz olduğundan bu da mümkünsüzdür. Mutahhari'ye göre, bu delil iki yasaya dayanır: Birincisi, her bir sonucun sebebinin onunla eşzamanlı olması ispat edilmeli. İkincisi ise, eşzamanlı sebepler dizisinin sonsuz olabilmesi ispat edilmelidir.[96]

İbn Sinacılara göre, eğer bütün alem mümkün varlıklardan oluşsaydı, şimdi kabul edilen bu zaruret olmazdı. Şimdi de kabul olunan bu zaruret, mutlak varlığa göredir. Alemde Tanrı olduğu için, alemin bu nizamı zaruri nizamdır ve eğer alemde Tanrı yani zorunlu bir varlık olmasaydı, ne bir mevcut olurdu ne de mevcutlar zeruri olurdu. Çünkü mümkün bir varlığın vücudu, bütün yokluk kapılarının onun yüzüne kapandığı zaman zaruri olur. Murtaza Mutahhari'nin tabirince eğer mümkün varlığın on nedeni varsa, onlardan dokkuz nedeni mevcut olursa biri olmazsa yani bir yokluk kapısı ona açık olursa, o mümkün varlık vücuda gelemez. Demek ki, varlıklar o zaman zaruri olurlar ki, bütün yokluk kapıları onlara kapalı olmuş olsun. Şimdi bu alemin mevcut olduğu ve zaruri olduğu göze görünüyorsa, bunun nedeni, yokluk kapılarının alemin yüzüne kapanması sonucuna göredir. Eğer bu alem hep mümkün varlıksa, bu alem sonda zorunlu varlığa dayanır. Eğer, herhangi bir varlığın neden ortaya çıktığı ve neden ortaya çıkmasının gerekli olduğu sorulursa, Mutahhari göre, sebep var olduğu için, bu sonucun da var olması gerekir. Ne için mevcut olmuş ve zaruri olmuştur sorusuna ise, nedeni mevcut olduğundan oda olmaya bilmezdi[97] cevabını verir. Bunun doğru olduğu görülüyor. Neden bunun hepsi birlikde yok değil ve hangi delile dayanarak var sorusu sorulursa eğer, yani eğer tüm dünya mümkün varlıklardan oluşuyorsa, neden var ve neden zorunlu? Mutahhari bu düzenin mevcut ve kaçınılmaz olduğu ve her bir şeyin zaruri olduğu, alemde zaruri bir hakikatin olduğuna göredir sonucuna varır. Varlıklar ola da bilirler, olamaya da bilirler.

[96] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 242-243.
[97] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 247.

Varlıkların varlığı kendilerinden değildir, tam tersine onlara başkası tarafından verilmiştir.[98]

Dolayısıyla mümkün olan tüm varlıkları, tek bir mümkün varlık olarak ele alıp ve bu mümkün varlığın tek bir varlığa dayanmasının gerektiği söylenebilir. Böyle olduğu halde, sebep ve sonucun eşzamanlı varlığı yasasına bile gerek yoktur. Mesele bu şekilde düşünülürse, alemde varlık ve zaruret olduğuna göre, alemde zaten zaruri bir varlığın da bulunduğunu ve bütün bu varoluşların ona dayandığı felsefi bir hesapla anlaşılır.[99]

4.2.1. Mutahhari'nin yorumu

Muratza Mutahhari'ye göre, Kur'an buraya kadar daha fazlasını söylemiştir. Bu yollar ona göre doğru yollardır. Mesela, fıtrat meselesinin akıl ve kanıtla hiçbir ilgisi yoktur. Tam tersine, insan kalbi Allah'a şahitlik eder. Tanrı'nın varlığını kalbinde hisseden bir insan için bu hiss yeterlidir, başkası için delil getirmeye gerek yoktur. Nizam yolu da doğru yoldur; ama fıtratın ya da felsefi delillerin yardımıyla. Eğer fıtrat nizam delilinin yardımına koşmuyorsa, düzen delilinin tek başına Tanrı'nın delili için yeterli olduğu düşünülmemeli. Çünkü semavi kitapların söylediği şey, daha çok insanları nasıl daha iyi yönlendirebileceğiyle ilgilidir ve bu açıdan bakıldığında nizam delili insanları yönlendirmenin en iyi yoludur ve fıtrat delili de ona yardım eder.

Mutahhari bireysel bir mesele olan fıtratı ele alamadan, başkalarına delil getirebilmesi için başka deliller sunuyor. Ona göre, nizam, yaratılış ve hidayet delillerine felsefi deliller eklenmezse, bu delilleri tek başına Tanrı'nın varlığına dair yeterli deliller olarak kabul etmek anlamsızdır. Sadece evrenin bir yaratıcısı ve yöneticisinin olduğunu kanıtlamak gerekiyorsa bu alemin yaratıcısı ve yöneticisi Tanrı kavramından genel bir kavramdır. Yani dünyanın bir yaratıcısı ve yöneticisinin olduğu tecrübi delillerle kanıtlanmıştır. Ama bu yaratıcı ve yönetici Tanrı dediğimiz Allah mı dır, yoksa başka bir varlıktır? Bunu tecrübi deliller kanıtlayamaz. Tanrı derken ne kastediliyor? Mutahhari'ye göre, eğer bir varlık bu dünyanın yaratıcısı ve yöneticisi ise fakat kendisi de başka bir yaratıcı tarafından yaratılmışsa, o Tanrı olarak kabuledilemez. Tanrı'nın ilk sıfatı kendinden olmak - ilk olmaktır. O'nun birinci özelliği, başka bir varlık tarafından yaratılmamış olması ve varlıkların en üstünü olmasıdır. Ancak, eğer sonsuz, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten,

[98] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 248.
[99] Mutahhari, *Fıtrat*, 55.

tüm alemi yaratan ve kontrol eden bir varlığın kendisinin başka bir yaratıcı tarafından yaratıldığı kanıtlarnırsa, o artık Tanrı değildir. Dolayısıyla Allah'ın ilk sıfatı, zorunlu bir varlık olması ve her şeyden üstün olmasıdır. O'nun benzeri yoktur. Genel olarak ona benzer bir varlığı düşünmek ve hayal etmek imkansızdır. Nizamın kanıtı veya yaratılış kanıtı, basitçe evrenin bir yaratıcısının ve yöneticisinin olduğunu kanıtlar. Ancak Kur'an'da melekler alemin idarecisi olarak tanıtılmaktadır. Kur'an hayatı ve ölümü iki meleğin işi olarak kabul eder. Rızkı başka bir meleğe, ilim ise başka bir meleğe nisbet eder. Kur'an açısından bakıldığında, sadece idare eden, dirilten, öldüren, rızık veren, hatta yaratan gibi sıfatlar Allah'a yetmez, çünkü Kur'an bu sıfatları meleklere de vasfeder. Örneğin, herhangi bir varlığın yaratılmasıyla delil getirildi. Ve bütün sözler alemde bilinçli bir düzenleyici ve yöneticinin varlığına tanıklık ediyor söylense, alemde bir yöneticinin olduğu inkar edilmez; ama o yöneticinin de bir yaratıcısı var, onun da bir yaratıcısı var vd. Ancak bu Mutahhari'ye göre, Tanrı'nın varlığını inkar etmenin başka bir biçimidir.

Mutahhari'ye göre, Aristoteles'in ilk hareket verici delili bile sağlam bir delil değildir. İlk hareket ettiren, maddi olmayan sabit varlık, yani maddenin özelliklerini taşımayan, değişmeyen, dönüşmeyen varlık demektir. Mesela olsun bu "akıl". Bu, başka bir aklın sonucu olduğu söylenebilir ve aynı zamanda başka bir aklın sonucu olduğu ve böyle diyerek devam edilebilir. Dolayısıyla bu yeterli değildir.

Mutahhari'ye göre, nizam delili de bir delildir, hatta doğru delildir ve toplumun da bu yola yönlendirilmesi gerekir, çünkü halk için asıl olan imandır. Toplum genellikle bunu umursamaz. Yaratılışı gördüğünde, kudret, ilim ve iradenin işaretlerini gördüğünde ve maddi olanın yanında başka bir hakikatin varlığını anladığında, zaten Allah'a iman etmiş olur. Mutahhari'ye göre de, toplumdan Allah'a imandan başka bir şey istenmez. Bazen insanları nasıl daha iyi ve daha fazla yönlendirebilmeği bilmek istenir, bazen de en mükemmel mantıksal kanıtın ne olduğu bilmek istenir. Tecrübi yöntemlere felsefi argümanlar eklenmezse, Tanrı'nın varlığının mantıksal kanıtı olamaz. Dolayısıyla, diğer deliller onları tamamlayan ve geliştiren akli ve felsefi delillerdir. Felsefi deliller sadece bu şekilde değildir. İbn Sina'nın delilini burada zikretmek daha uygundur. Mutahhari'ye göre, Sadreddin Şirazi'nin delili bundan daha onurlu, daha üstün ve daha temellidir.

Mutahhari'ye göre, İbn Sina keşfettiği bu delilde genel olarak yaratıkları ve varlıkları hesaba katmamıştır. Başından bir ayırımla başlayarak şöyle diyor: "Varlıklar iki kısımdır; ya zorunlu ya da mümkün".[100] Artık Tanrı'nın varlığı yaratılışla kanıtlanamamaktadır. İbn Sina diyor ki: "Bu, sıddıkların yoludur."[101] Ancak daha sonra Sadreddin Şirazi ve diğerleri, onun delilini, başkalarının delillerini çok farklı olmasına ve yaratıklar aracılığıyla Allah'a delil getirmemiş olmasına rağmen, bunun Allah'ın kendisine getirilen bir delilin olmadığını söylediler. Genel olarak bu, herkesin kalbindeki, fıtrattan gelen şahitlik sayesinde insanı monoteist yapmaya yeterlidir. Ama Tanrı yalnızca bilimler yoluyla araştırılmak istenirse, bu sınır aşılamaz. Yani, nasıl ki insan belli bir etkiyi görüp genel anlamda bir gücün varlığını anlıyorsa, aynı zamanda, genel anlamda dünyayı kontrol eden bir gücün var olduğu anlaşılır. En fazla bir nizamlayıcının varlığı idrak edilir, başka bir şey değil. Konu, Mutahhari tarafından kesin olarak bilinmemekle kalmıyor, aynı zamanda meçhul bir hal alıyor. Yani bu zeminde daha pek çok soru hala varlığını sürdürüyor. Eğer o meçhulla yetinilirse, bu artık Allah'ı tanımak olmadı, eğer yetinilmiyorsa bütün sorular cevapsız kalır.

Burada söyleyebilen en fazla şey, bu evrenin bir yaratıcının, bir düzenleyicinin olduğunu gösterdiğidir. Ve insan da hemen, O yaratıcının nasıl yaranması, nasıl ilim sahibi olması, O'na ilimin nereden gelmesi, her zaman var mıydı, her zaman var olacak mı, olmayacak mı ve en önemlisi, dünyanın nizamlayıcısı bir mi yoksa birden fazla mı soruları oluşur. Mutahhari'ye göre, ilim ve müşahede varlıkların nizamlayıcı, tedbirci ve yaradanı olduğuna şahitlik eder; ama bu Mutahhari'de, yaratıcının, nizamlayıcının tek olmasına şahitlik verir mi? sorusunu oluşturmuş. Belki iki, belki beş, belki bin, belki alemde sonsuz sayıda nizamlayıcı var. Bu Mutahhari'nin sonra aydınlatdığı temel sorulardan biridir ki, konuyu Tevhid mevzusuna getirip Sadrettin Şiraziden güzel bir delil önerir.

Mutahhari'ye göre, Tarnı'nın birliği ispatlanmazsa bu artık Tanrı'yı bilmek değildir.[102] Çünkü Tanrı'nın varlığı meselesi tevhid meselesiyle yakından ilgilidir. Alemi düzenleyen ve düzenleyenin tek olup olmadığı konusunda az da olsa herhangi bilimsel delil bu konuda hüküm veremez. Doğal olarak bilimin, Tanrı'nın bazı niteliklerini ortaya çıkarabildiği söylenebilir. Mutahhari'ye göre ise, bilim Tanrı'nın hiçbir sıfatını

[100] Özdil - Özdil, "İbn Sînâ'nın İmkân Delili", 439.
[101] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 253.
[102] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 256.

inanılacak şekilde ortaya koyamaz. Örneğin, zorunlu varlığın sıfatlarından biri şüurdur. Mutahhari'ye göre şüurlu Allah'a inanılırsa monoteist olunur. Çünkü alemin şüursuz kaynağı olduğunu materyalistde kabul eder. Elbette nizam delili ispatlandığı zaman, nizamlayıcınında şüurlu olduğu bilinir; ama Mutahhari buna yanıt verirken, O'nun her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan bir varlık olduğunu vurgular.

Murtaza Mutahhari'de genel olarak Tanrı'ya inanmak, O bilmediği hiçbir şeyin olmadığı ve her şeyi bildiği anlamına gelir. Bilim yalnız bu düzenleyicinin kendi kurduğu ve yarattığı bu alemden haberdar olduğunu söyleyebilir. En fazla bu işi görmüşse demek ki, kudreti var demektir. Fakat, bilim onun her şeyi bilen olduğunu söyleyemez. Bilim, alemi bu büyüklükte yaratan gücün, alemi bilimle yarattığını söylüyor. Evet bu alemi bilinç üzerine yarattı; ama bu Allah'ı bilmek için yeterli değil. Allah'ı doğru tanıyabilmek için O'nun her şeyi bilen olduğuna inanmak gerekir. Mutahhari'ye göre, bilim burada yine de güçsüz. Çünkü O'nun zaruri bir varlık olduğu kanıtlanmadıkca, Tanrı'nın bilinmesi mümkün değildir ve tüm bunların temelinde "sonsuz varlık" meselesi durmaktadır. Bunu ispat etmeyinceye kadar Allah'ı bilme meselesi bir meçhul hale gelir. Yani, alemin nizamı açıklanamadığı için, bu düzenin diğer bir yerden geldiği söyleniyor; ama o diğer yerin nereden geldiği bilinmiyor. Bu Mutahhari'ye göre Allah'ı tanımak değildir.

İslam'ın ilk dönemindeki Müslümanlar İbn Sina'nın delillerinden haberdar değillerdi, peki Allah'ı nasıl tanıyorlardı sorsu ortaya çıkınca Mutahhari güzel cevap verir.

"Eğer genel yol kastedilirse herkesin gittiği yoldur. Ama o yoldan üstün yol söylenirse İbn Sina'nın yolundan üstündür ve mükemmel bir idraktır".[103]

İslam'ın ilk dönemlerinde bu yolu takip edenlerin bulunduğunu ileride ispat edilecek. Yani, Allah'ı tanıma konusunda daha yüksek bir aşamada olanlar o yola girmişler. Allahı kendisiyle tanımışlardır. Mutahhari'ye göre, İbn Sina'nın delili, doğası gereği çok felsefi olan, yalnızca kendisine ait olan bir felsefi yoldur.

4.3. Anselm'in delili

Sadreddin Şirazi'nin "Sıddıkların yolu" adlı delili, bazı açılardan Avrupada çok popüler olan bir delile benzetilmektedir. Bu kanıt ilk olarak Anselm tarafından ortaya atılmış ve ontolojik delil adı altında popüler olmuştur. Bunu böyle ifade eder*:*

[103] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 254.

"...Biz senin, kendisinden daha "büyüğü" tasavvur edilemeyen şey olduğuna inanıyoruz. Eğer burada nicel olarak büyüklük kastediliyorsa bir problemle karşı karşıyayız demektir. Çünkü zihin, niceliklere artı ve eksi yönde sınır koymakta zorlanmaktadır..."[104]

"...Her bir insan, hatta aptal bir insan bile, en mükemmel vücut (yani oyle bir vücut ki ondan mükemmel olmasın) hakkında bir fikre sahiptir..."[105]

Bütün vücutların üzerinde olan en yüce vücut hakkında yani en mükemmel vücut hakkında, her bir kesin fikri olduğunu söylüyor. Mutahhari'ye göre bu önerme tartışılmaz. Bir insanın en mükemmeli hayal edebileceğini kimse inkar edemez. Devam ederek söyle der:

"Elbette öyle bir vücut var. Çünkü biz en mükemmel vücudu hayal ediyoruz; çünkü eğer o var olmazsa akla gelen ve mevcut olan en mükemmel vücut ondan daha mükemmel olur. Bu da bizim argümanımızla çelişmektedir."[106]

Mutahhari'de bu ya vardır ya da yoktur. Eğer varsa söyledikleri kanıtlanmış demektir. Ama eğer yoksa, var olan en mükemmel vücut, var olmayan en mükemmel vücuttan daha mükemmeldir. Yani hayal edilende daha mükemmel bir vücut varsaymak gerekiyor ve bu önceki varsayımla örtüşmüyor. Sonrasında ise:

"O halde şüphesiz hem hayal hem de gerçeklik bakımından en mükemmel olan bir varlık vardır k.i o da Tanrı'dır"... [107]

Gerçeklik nedir sorusuna yanıt arıyarak Anselm aslında, gerçeğin gerçekliğe uygun olması durumunda var olabileceğini savunuyor. Anselm yalnızca zihinde var olan bir şeyin gerçekliğinin tamamen imkansız olduğunu, var olan bir şeyin hem zihinde hem de dış dünyada var olmasının gerektiğini savunur. Tanımlanabilecek en mükemmel varlık sadece zihinde olsaydı, insanlar zihinlerinde yarattığı varlığın mükemmelliğini hiçbir şeyle kıyaslayamayacaklardı ve gerçekte var olan varlığı tanımlarken zıddiyyete düşeceklerdir. Dolayısıyla dış dünyada olduğu kadar, zihinde de tanımlanabilir bir varlığın var olması gerekir. Bu Anselm tarafından söylenmiş ve Batıda bu on asırdan fazla bir süre tartışılmıştır. Sonra René Descartes aynı sözü başka bir biçimde söyledi. Murtaza

[104] Fatih Gökhan Tevfikoğlu, "Klasik Ontolojik Delil ve 'Kendisinden Daha Mükemmeli-Büyüğü Tasavvur Edilemeyen Şey'", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2021), 239.
[105] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 260.
[106] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 260.
[107] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 260.

Mutahhari bunları batılıların ve doğuluların düşünce tarzlarının karşılaştırılabilmesi için açıklar.

4.4. Descartes'ın delili

Descartes'in ünlü *"düşünüyorum o halde varım"*[108] ifadesi Mutahhari'ye göre dünyanın en absurd fikri ve argümanıdır. Şüphe, Descartes'e göre bir düşüncesizlik değildir ve bu onda bir yöntem olarak ele alınır ve yakine (kesinliğe) ulaşmak için bir yol çizilir.[109] İlk başta her şeyden şüphe ediyordu. Mutahhari'ye göre, her şeyden şüphe etmesi normaldir. Her filozofun gerçek kesinliğe ulaşmak için her şeyden şüphe etme hakkı vardır. Descartes her şeyden, doğadan, metafizik dünyadan, Tanrı'dan, bedenden, ruhtan, dinden, hatta kendi varlığından bile şüphe duyduktan sonra kesinlik noktasından başlamak istedi. Kesinlik olarak kabul ettiği ilk şey şüphenin kendisidir. "Her şeyden şüphe etsem de şüphenin varlığından şüphe duymuyorum"[110] der. Dolayısıyla, şüphe ediyorsam düşünüyorum, düşünüyorsam varım.

Mutahhari'ye göre, bu söz sanatsal açıdan çok tatlı; ama bilimsel ve felsefi açıdan bakıldığında son derece temelsiz bir sözdür. Bunun cevabı Murtaza Mutahhari'ye göre verilmiştir ve İbn Sina'dan bir cevap olarak söyler:

"İnsan kendi varlığını her şeyden önce idrak eder ve kendi varlığını delillerle anlayamaz. Yani ruh kendsini vasıtasız idrakla anlar".[111]

Eğer söylenilse ki insan kendi varlığını da çalışmak, düşünmek vb. gibi filler vasıtasıyla anlıyor, yani insan çalıştığı için var, düşündüğü için var, bu zaman soru meydana gelir. Genel olarak düşüncenin varlığından mı insan kendi varlığını ispatlamak istiyor, yoksa kendi düşüncesinden mi kendi varlığını kanıtlamak istiyor? Eğer düşüncenin varlığından kendi varlığını ispatlamak istiyorsa yani düşüncem var ben de varım söylenilirse, bu zaman bu ona ait değildir. Çünkü düşüncenin varlığından en iyi halde alınan sonuç şu ki, düşünce var. Düşünce varsa demekki düşünen var; ama nereden bilinir ki "**sen"** varsın?

---

[108] Fatih Özgökman, "DESCARTES'TA 'DÜŞÜNÜYORUM' VE RUHUN VARLIĞININ ARGÜMANLARI", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (28 Ocak 2023), 189.

[109] Esra Karaman, "Descartes'in Epistemolojisinde Tanrı Fikri", *Journal of Analytic Divinity* 4/2 (15 Aralık 2020), 264.

[110] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 261.

[111] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 261-262.

Yok eğer Descartes'in dediği gibi, düşünmeden insan kendi varlığını kanıtlamak istiyorsa bu da doğru değil. Çünkü **"düşünüyorum"** kelimesi cümlenin haberidir, ve insan "düşünüyorumdan" önce onun mübtedası olan **"Ben"i** anlar, idrak eder **(Ben düşünüyorum)**. O zaman düşünce vasıtasıyla insan kendini nasıl kanıtlamak ister sorusu meydana gelir ve bunu Mutahhari'de doğru bulunmuyor. Descartes bu sözü diğer fikirlerine temel almış, ardından kavramların zihinde nasıl yaratıldığını araştırmaya başlamış. Bu kavramları kendimiz mi yarattık? Yoksa başkası tarafından mı icat edildi? Son olarak "sonsuz" kavramının üzerine geliyor.

"...Bende bir Tanrı fikri var. Tanrı fikri her şeyin yaratıcısı, aşkın, sonsuz, en üstün akıl ve en üstün bir güce sahip bir tözü ifade eder. Tanrı fikri benden kaynaklanan yani benim uydurduğum bir fikir olamaz. O halde Tanrı fikrinin bir nedeni var olmalıdır. Çünkü sonradan olan hiçbir şey yoktan meydana gelemez. Nedenler sonuçları kadar veya onlardan daha çok gerçeklik içermelidir. O halde Tanrı fikrinin nedeni Tanrı'nın varlığı olmalıdır. O halde Tanrı vardır..."[112]

"...Tanrı kavramı daha mükemmel bir kavramdır, onu elbette ben yaratmadım, çünkü ben kusurluyum ve kusurlu bir varlıktan mükemmellik mevcut olamaz. Ben bu kavramı kendi içimde yaratabilecek kadar mükemmel bir varlık değilim ve benim kadar küçük olan her şey bu kavramı yaratmakta acizdir. Sonsuz kavramının kaynağı sonsuzun kendisi olmalıdır. ...Bir şey kaldı, o da aklımdaki Tanrı kavramı. Yani sonsuz, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir varlık. Benim ve var olan her şeyin O'nun yarattığı bir varlık. Doğru, bu kavramın kendimden türetilmiş olduğunu düşünemem, çünkü ben sınırlı ve sonlu bir varlığım dolayısıyla sınırsız ve sonsuz bir varlığı hayal edemiyorum. Çünkü sonsuz varlık hakikati, sınırlı varlık hakikatinden daha mükemmeldir. Dolayısıyla zihnimdeki o kavram sonsuz varoluşu yarattı."[113]

Mutahhari bunun çok net bir cevabı olduğunu der. Çünkü ona göre, bir şeyin kavramı ile onun hakikati iki farklı konudur. Sonsuz varlık daha mükemmeldir. Elbette sonsuz varlığın kendisi insan zihninde olsaydı, onu icat etmediğini söylemek olur. O icat edilmemiş ve onu yaratmaya güç yetmiyor. Yani varlık açısından sonuç nedenden mükemmel olamaz ve neden de sonuçundan daha zayıf olamaz. Ama mesele şu ki sonsuz

[112] Fatih Özgökman, "Descartes'ta Tanrı Fikri ve Tanrı'nın Varlığı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (30 Aralık 2022), 511.
[113] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 263.

varlığın kendisi zihinde değil, sadece hayal ediliyor. Mutahhari'de bu zihinsel tasavvurun kendisi ondan daha mükemmel değil. Ona göre, bir şeyin hayal edilmesi onun hakikati anlamına gelmiyor. Ve sonralar Mutahhari Descartes'in başka bir söz dediğini vurgular ve kendisinin buna cevap verdiğini söyler.

Sonsuz varlık anlayışı da soğuk ve karanlık gibi yokluk anlayışıdır ve belkede onu zihin yaratmış deseler Descartes'in cevabında

"…Sonsuz varlık mutlak mükemmellik demektir ve mutlak mükemmellik, yokluk gibi bir kavram değildir. Ben kusurluyum ve mükemmelin varlığı, kusurludan anlaşılamaz. Tam tersine kafamdaki mükemmellik kavramıyla kusurumu fark ettim ve mükemmelliğe doğru çabaladım. Ayrıca mükemmellik kavramı zihnin yarattığı kavramlardan biri değildir, çünkü onu ne artırabiliyorum ne de azaltabiliyorum…[114]

4.4.1. Kant'ın itirazı

Bu ontolojik delil daha sonraki Avrupalı filozoflar arasında da bu şekilde devam ettirilmiştir. Ünlü filozof Leibniz ve Spinoza'nın da bu konuda bazı sözleri var; ama yeni bir fikir olmadığı için Mutahhari bunun üzerinde durmadan doğrudan Kant'ın itirazını önerir. Mutahhari için Descartes'in argümanı geçerli bir kanıt olmadığını ve Kant'ın bunu reddetmekte haklı olduğunu söyler. İmmanuel Kant şunu ifade eder:

"…Bizim hayal etmemiz, onun var olduğu anlamına gelmiyor…"[115]

Bir şey olabilir; ama bunu düşünmekle gerçekten onu elde etmek arasında büyük bir fark var. Ayrıca Mutahhari, mükemmel bir vücudun varlığını inkar etmez; ama onun hayali, onun varlığının gerektirmediğini düşünür. Filozofların Tanrı'nın varlığına dair delillerine dikkatlice bakılırsa hepsinin bu delillere dayandığı görülür: Bunlardan biri Anselm'in ontolojik delilidir. Mutahhari'ye göre, Descartes ve onun gibi düşünen insanlar yani dogmatik ve rasyonalist filozoflar bu ispatı çeşitli formlara ayırmışlardır. Bu delil genel olarak böyledir:

"Biz kamillik ve kamil varlık fikrine sahibiz. Gerçek alemde mevcut olmayan bir şey kamil olamaz. Kamil hayal edilir ve eğer o yoksa kamil değildir, Demekki bu hayal gücünün varlığı onun varlığını gerektirir. Kamil varlık en gerçek varlıktır, öyleyse nasıl var

[114] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 264.
[115] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 266.

olmasın? Dere dağ için, bucak üçken için nasıl zorunludursa, varlık da kamil varlık için zorunludur".[116]

Mutahhari'ye göre, kamil varlık için kamillik o zaman zaruri olur ki, kamil varlığın gerçek alemde mevcut olması önceden ispatlanmış olsun. Eğer dağ var olsa derenin olması zorunludur; ama eğer dağ olmasa dere de olmayacak ve aynı zamanda üçken için bucağın zorunlu olması, üçkenin zorunlu olması anlamına gelmez. Mutahhari bununla birlikte, kamil varlığın tasavvuru için varlığın hayal olunması vaciptir; ancak kamil varlığın gerçek alemde var olmasının zorunluğu nereden diye sorar. Mutahhari'ye göre, yalnız kamil varlık mevcut olursa onun için varlık tasavvur edilir. Ve bununla Kant'ın dediğini doğrular.

4.5. Sadrettin Şirazi'de Sıddıkların ispatı

Vucudun orjinalliği konusuna İslam filozofları tamamen farklı bir açıdan yaklaşmışlar. Murtaza Mutahhari bu meselenin hiç şüphesiz İslam döneminde ortaya çıktığını bildirir. Hatta İbn Sina sonrası dönemle de ilgilidir. Murtaza Mutahhari "Felsefenin temelleri ve realizim metodu" adlı kitapta vucudun orijinalliği meselesini eski düşünce olmadığını ispatlamıştır. Sadrettin Şirazinin adetini ele alarak Mutahhari onun bir meseleni ispat ederken başkalarıda onun fikirlerini kabul etsinler diye, kendi görüşüyle her ne pahasına olursa olsun uyumlu olan filozofların kelamlarından, kendi düşüncesiyle uyumlu olan sözleri bulmaya çalışır ve böylece onların da aynı görüşü paylaştıklarını göstermesini sağlamaktır. Çünkü insanların çoğu, yeni söylenen şeyleri kabul etmiyorlar. Bu yüzden Sadreddin Şirazi, eski filozofların da bu konuda görüşlerinin olduğunu söylemek istiyor. Bu nedenle sonradan başkaları vücudun orijinalliği sorununun başından beri aynı olduğunu varsaydılar. Sadreddin Şirazi'nin söylediği sadece İbn Sina'nın bazı sözlerinin vücudun orijinalliği ile uyumlu olmadığıdır. Mutahhari de böyle düşünür; ama ona göre, İbni Sina'nın başka kelamları da var ki, mahiyetin orijinalliği mevzusuyla uygundur. Vücudun orijinalliği argümanı hakkında Mutahhari Sadreddin Şirazi'den nakl eder:

"...Objektif alemde gerçek olan varlıktır. Diğer şeyler ise varlığın akla gelen tecellileridir. İnsan, ağaç, taş vardır. Ve nesnel alemin bir insandan, bir ağaçtan, bir taştan oluştuğu ve bunların varlık denilen sıfata sahip olduğu varsayılır; ancak durum böyle değildir. Varlık mevcuttur ve taşın mevcut olan varlığı özel bir varlıktır. Ve zihin o

[116] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 268.

varlıkla yüzleştiği zaman onun bir tecellisini zihnde canlandırır ve o anda akla gelen o inikas (yansı) taş adlanır…"[117]

Aslında Murtaza Mutahhari'ye göre, bir taş var dememek gerekir. Doğruyu söylemek gerekirese onun tabirince şöyle demek lazım:

"Varlık bir yerde taştır, başka bir yerde insandır, başka bir yerde ağaçtır vb. Varlık farklı şekillere çevrilir, aynı denizin farklı şekillerde dalgalandığı gibi. Deniz bir yerde bu şekle girer, başka yerde başka bir şekle. Aslında var olan denizin suyudur. Ve bu şekiller, bu tezahürler dış sebeplerle, vasıtalarla varlar".[118]

Vücudun orijinalliğini Mutahhari'de kısaca olarak böyle tarif olunur. Ona göre, Sadreddin Şirazi kendi delillerinde zihni tasavvura dayanarak, insan zihninde kamil vücut ve sonsuz varlık fikrine sahip olduğunu söylemez. İlk önce, insan zihninde dış nesneleri temsil eden tüm anlam ve kavramların varlıklardan idrak edilen tezahürler olduğunu, gerçekte var olanın ise varlığın kendisi olduğunu ispat eder. Daha sonra varlığın ne olduğunu araştırır ve varlığı kendiliğinde ele alarak onun üzerinde bir hesaplama yapar. İlk bölgü olarak insan zihnine iki varlık türlü gelir: Biri kusurlu ve sınırlıdır, diğeri ise mükemmeldir. Ama varlığın tabiatından gelen özellik, sınırlama yokluğu, mutlak mükemmellik, yokluğa aykırılık, ebediliktir. Bu yokluğun nereden kaynaklandığını bilmek gerekir. Çünkü varlığın zatı üzerinde derinden düşünülürse görülür ki, varlığın zatı, vücudun önemiyle aynıdır, sonsuz ve mutlak mükemmelliktir. O halde eksikliğin ve ihtiyacın başka yerden kaynaklandığı ortaya çıkar. Bunun nedeni ise varlıkta sebebiyyet meydana geldikte yani başka bir varlık yaratıldıkta, o varlığın kusurlu olması onun zatından değil, sonuç olmasından kaynaklanır. Genel olarak Mutahhari'de, varlığın zatı mutlak kamil olmayı talep eder.[119] Sadretiin Şirazi'nin fikri genel olarak şöyledir:

Varlık aleminde gerçek olan, varlığın kendisidir, geri kalan her şey ise şarta bağlıdır. Elbette felsefede varlığın hakikatinin vahdeti, yani varlığın dereceli vahdeti ispatlanmış bir meseledir. Varlık farklı varlıklardan oluşsa bile, onların çeşitliliği şiddet ve zayıflıkta, mükemmellik ve kusurlulukta olabilir, varlıklar birbirleriyle aynı olmazlar.[120]

[117] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 68.
[118] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 68.
[119] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 138.
[120] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 270.

Dolayısıyla varlığın doğası tek bir hakikattir ve bu hakikat zorunlu varlıktır. Ya zaten zorunludur ve ya da zaten zorunlu değilse, zaten zorunlu olan vücudun sonucudur. Yani kusurlu olmak onun bir sonuç olmasından kaynaklanır. Daha doğru söylemek gerekirse öncelikle varlık Allah'tır ve daha sonraki aşamada Allah vasıtasıyla, yani sebep-sonuç meselesi ortaya çıktıktan sonra mümkün varlıklardan söz edilebir. Aslında varlığın zatı, sınırsızlığı, önemi ve kendi zatına dayanmayı gerektirir.

Bu karmaşık bir konu olduğundan daha fazlası bir sonraki bölümlerde açıklanacak. Bu da bir delildir ve çok kuvvetli bir delildir; ama vücudun orijinalliği ve vücudun vahdeti ve daha birçok konu hakkında önceden bilgi sahibi olmak şartıyla.

II. MUTAHHARİ'DE EVRİM GÖRÜŞÜ

1. EVRİM GÖRÜŞÜNÜN TANIMI

Filozof Mutahhari'ye göre, materyalizme yönelmenin en çok etkileyen konulardan biri yaratılış prensipi ile transformizm yani evrim, özellikle de canlıların evrimi arasında çelişki olduğu varsayımıdır. Yani yaratılış, şeylerin doğrudan ortaya çıkması, evrim ise şeylerin bir yaratıcısının yokluğu olarak kabul edilmektedir. Tarihten bilindiği gibi, özellikle batıda öyle bir zihniyet oluşmuş ki, dünyanın Allah tarafından yaratılması her şeyin sabit ve yeksenek olması, evrende özellikle de evrenin temelinde ve türlerinde bir değişikliğin olmamasını gerektiriyor. Dolayısıyla evrim özellikle zati tekamül yani herhangi bir şeyin mahiyetinin değişmesini ve onun türünün değişmesini gerektiren evrim, mümkün değildir. Öte yandan bilimler genişlendikçe gerçeğin de ortaya çıktığı görülür ve şeyler özellikle de canlıların yükselen bir evrim çizgisi boyunca ilerlediği daha fazla kanıtlanır. Mutahhari'ye göre, Larmark ve özellikle Darvin'in argumanları avrupada bu konuyla ilgili büyük ses oluşturmuş, bakmayarak ki, o Tanrı'ya ve dine inanan birisi olmuş, argumanları ise, Tanrı'ya ters arguman gibi gösterilmiştir. Ve buradan sonuç olarak bilim ve özellikle bioloji bilimler teizme karşı ters mevkide bulundular.[121]

2. MUTAHHARİ'NİN YAKLAŞIMI

Burada genel olarak transformizm, kutsal metinlerle çeliştiği için, Tanrı karşıtlığı olarak adlandırıldığı söylenebilir. Çünkü kutsal kitaplarda insanın doğrudan topraktan yaratılan Adem adında olan ilk insanın soyundan geldiği belirtilmektedir. Bu nedenle Darwinizm,

[121] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 79.

hatta evrim teorisinin tamamı Tanrı'ya karşı ilan edildi. Çünkü din ile evrim teorisi arasında bir uzlaşma sağlamak mümkün değildir ve bu ikisinden birini alıp diğerini bırakmaktan başka bir çare kalmıyor.

Mutahhari bu konuda birkaç meseleni aydınlatmak üzere açıklamalar verir ve bunlardan birincisi bilimlerin onun hakkında beyan ettiği sürekli değişen, islah edilen ve yeri yanlış kabul edilen başka bir düşünceye bırakan düşüncedir. Bu tür varsayımlarla herhangi bir kutsal kitapta bildirilen mesaj – (eğer açık ve aydın bir şekilde ifade edilmişse) reddedilemez ve dinin kökünden temelsiz olması Tanrı'nın yokluğunun bir delili olarak değerlendirilemez.[122]

İkincisi, bilim canlılarda yaratılan temelli değişiklikler, özellikle de türlerdeki değişiklikler ve mahiyetlerdeki yer değişimi yönünde sıçramalarla yani hızlı ve ani değişiklikler yönünde ilerliyor ve artık ağır, hissedilmez, yavaş ve küçük değişiklikler söz konusu değildir. Mutahhari'ye göre, eğer bilim bir çocuğun bir gecede yüz yıl yol kat edebileceğini söylüyorsa, kırk gecede yüz milyonlarca yıl yolu gitmesi de mümkün. Eğer dini kitaplar açıkça ilk insanın doğrudan topraktan yaratıldığını söylüyorsa, bu öyle bir şekilde ifade edilmiş ki, doğada bazı karşılıklı etkilerin bir arada meydana geldiğinin göstericisidir.[123] Dini kaynaklar Adem'in toprağının kırk sabah yoğrulduğunu söylüyor. Belki de ilk insanın doğal olarak milyarlarca yıl boyunca insan olabilmek için geçmesi gereken tüm aşamaları Tanrı'nın kudretli elinin yarattığı özel koşullar sayesinde, kırk günde geçtiği nereden bilinir? Aynen insan nütfesi de anne rahminde söylenilen insanın hayvan atalarının milyarlarca yıl boyunca geçirdiği tüm aşamaları dokuz ayda geçer.[124]

Üçüncüsü, bilimin bu konuda söyledikleri spekülasyonun ötesinde ve bilimsel açıdan kesin olduğu varsayılsa bile ve maddenin diğer koşullarda yavaş ayı zamanda ağır olan aşamaları başka bir durumda hızlı bir şekilde geçmesinin doğal koşullar altında imkansız olduğu varsayılsa ve bilim açısından insanın atası kesin olsa (yani varsayım olarak), peki dini öğretilerin dış görünüşünü başka türlü açıklamak mümkün mü? Mutahhari'ye göre, özellikle Kur'an temel alınsa Ademin hikayesi sembolik bir şekilde bildirildiği görülür. Burada amaç Kur'an'da adı geçen Adem'in insan türünün sembolü olması nedeniyle özel bir isim olduğunu inkar etmek değildir. Şüphesiz ilk Adem bir fert ve şahıstır ve gerçekte

[122] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 80.
[123] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 300-302.
[124] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 81.

var olmuştur. Mutahhari'ye göre, Kur'an'da Adem'in cennette yerleşmesi, şeytanın vesevesesine maruz kalması, açgözlülük, kıskançlık, cennetten kovulması, tövbe vb. sembolik olarak ifade edilmiştir. Kur'an'ın bu hikayeden çıkardığı sonuç Adem'in muhteşem yaratılışıyla ilgili değildir ve bu hikayeden teizm hakkında herhangi bir sonuç çıkarılamaz. Mutahhari'ye göre, Kur'an Adem'in hikayesini, insanın manevi durumu ve bir takım ahlaki meselelerle ilişkilendirir. Filozof bu tür konuları birer bahane ve sadece Allah'ı değil Kur'an'ı ve dini de inkar etmek için bilimsel adaletten uzak bir mesele varsayar.[125]

Dördüncüsü, eğer varsayılsa ki dini ayetlerin ortaya çıkışı başka şekilde yorumlanamaz ve bilimsel açıdan insanın hayvanlardan yaratılışı kesindir. Böyle bir durumda kişinin aşırı din kitaplarına olan inancını kaybetmesi gerekirken, Allah'a olan inancını kaybetmesi Mutahhari'ye göre mantığa uygun değildir. İlk olarak, dünyada insanın topraktan yaratılışını Tevrat kadar net bilmeyen bir din olabilir. İkincisi, dinlerden birini, birkaçını veya tümünü kabul etmemek ile Tanrı'yı kabul etmemek arasındaki bağlantı nedir? Dünyada her zaman Tanrı'ya inanan; ancak herhangi bir dine mensup olmayan insanlar olmuşlar ve hala varlar. Tüm söylenenlerden bir çelişki varsayımının olduğu açıktır. Dini kitapların içeriği ile evrim teorisi arasındaki farklar materyalizme yönelmek için bir bahane olarak kabul edilemez ve burada durum farklıdır. Mutahhari'ye göre, Avrupalı materyalistler, evrim teorisinin akıl ve mantık açısından dinle uyumlu olup olmadığına bakılmaksızın Tanrı sorusuyla bağdaşmadığını düşünüyorlar ve bu nedenle evrim teorisini kabul ederek Tanrı'nın inkar edildiğini söyleler.[126]

Bu sözler iki şekilde ifade edilebilir: Birincisi evrim teorisinin ortaya çıkmasıyla birlikte ilahiyatçıların en önemli argümanlarından birinin ellerinden alınmış olmasıdır. İlim ve hikmet sahibi olan Allah'ın varlığına ilahiyatçıların en büyük delili varlıklara hükmeden katı disiplindir. Bu katı disiplin özellikle canlılarda yani bitkilerde ve hayvanlarda kendini gösterir. Bitki ve hayvanların yaratılışı bir anda olsaydı, canlıların katı bir disipline tabi olduklarını iddia etmek doğru olurdu. Çünkü çok sayıda organizmayla donatılmış, şekli ve yapısı önceden planlanmış bir hedefe yönelik olduğunu gösteren herhangi bir varlığın, hiçbir akılcı önlem olmadan birdenbire ortaya çıkmasını akıl kabul edemez. Ama eğer varlıkların yaratılışı kademeli olarak ve belli bir zaman diliminde yani yüz milyonlarca

[125] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 82.
[126] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 83.

yıl boyunca gerçekleşmişse (yüzyıllar boyunca nesillerin değişmesiyle varlıkların yapısı bugünkü şeklini almışsa) bu sistem tam olarak planlanmamıştır yani önceden tedbirli bir güç tarafından kontrol edilmemiş ve ancak tesadüflerin icbari ortamla uyum sağlaması denemelerinin aynı sistemin ve kuruluşların kaynağı olması mümkündür. Dolayısıyla transformizm teorisinin ispatı olan ilahiyatçıların en temel delili ellerinden alınıyor ve bu bile materyalistlerin gözünde terazinin ağırlaşmasına ve bazılarının onlara eğilim göstermesine yetiyor.

Mutahhari için bu açıklama kendiliğinde doğru değildir. Eğer bu söz saygın bir ilahiyat okulu için söylenilmişse hemen cevap verecektir ki, öncelikle yaratılışın kesinliği delilini Tanrı'nın varlığının tek delili olarak kabul etmek yanlıştır. İkincisi, yaratılış dünyası sadece hayvanların vücut kısımlarından ibaret değildir ve canlıların kademeli evrimini onların tesadüfi vücudun açıklanması için yeterli sayılmaz. Üçüncüsü, bu itirazın asıl noktası ve cevabı Mutahhari'ye göre, bitki ve hayvanların vücut kısımlarındaki kademeli evrim ve tesadüfi değişimlerin vücut kısımlarının kesin yapısını tam olarak açıklamaya yeterli olmadığıdır.[127] Mutahhari'ye göre, tesadüfi ve amaçsız bir hareket veya başka bir amaca yönelik bir hareket sonucunda, bir canlının vücudunda farklı bir özelliğin ortaya çıkması varsayıldığında, tesadüfi değişiklikler yeterli sayılabilir.

Bir varlığın herhangi bir bedeninin parçası tesadüfi değişim sonucunda yaranmış olup, daha sonra irsiyyet yoluyla sonraki nesillere aktarılıp ve onlarda da devam ettiği varsayılsa bile; ancak öncelikle genetik bilim açısından sonradan kazanılan bireysel ve kişisel niteliklerin, özellikle sonradan edinilen niteliklerin kalıtım yoluyla sonraki nesillere aktarılması konusunda şüphe ve tereddütler vardır, hatta bu da inkar edilmektedir.

İkincisi, tüm vücut parçaları ve organizmalar bir varlıkta olduğu gibi değildir. Genel olarak çok geniş ve karmaşık bir sistemin parçası olarak vücudun her bölümünde bir sindirim sistemi, bir solunum sistemi, bir görme sistemi, bir işitme sistemi vb. bulunur. Bu sistemlerin her biri son derece hassas ve birbiriyle ilişkili bir organlardır ve tüm parçaları oluşmadan, amaçlanan eser ve karakter ortaya çıkmaz. Örneğin, gözdeki retinanın vücut için ayrı görevleri yoktur ve milyonlarca yıl içinde aşamalı olarak evrimleştikleri varsayılamaz. Tam tersine göz, çokluğu, rengi, düzeni ve

[127] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 84.

organizasyonuyla hayranlık uyandıran tüm zarları, sinir sistemi ve kaslarıyla bir iş yapar. Mutahhari'de tesadüfi değişimlerin milyarlarca yıl boyunca bile yavaş yavaş görme ve duyma sistemini yaratması kabul edilemez. Evrim teorisi canlıların vücuduna akılcı, yol gösterici ve yönlendirici bir gücün müdahale ettiğini her zamankinden daha fazla göstermektedir ve bu, amaç prensibinin göstergesidir. Mutahhari'ye göre, canlılardaki çevreye uyum sağlama gücü oldukça gizemli ve hayret verici, doğaüstü bir güçtür, bir nevi hedefe yönelme ve bilince teslim olmadır ve kesinlikle kör ve amaçsız bir güç değildir.

3. MUTAHHARİNİN EVRİM KONUSUNDA DİN FELSEFESİNİN YETERSİZLİĞİ YORUMU

Filozof Mutahhari'ye göre, evrim teorisinin ilahiyatçıların Tanrı'nın varlığına dair populer "yaratılışın kesinliği" argümanına karşı sunulmasının nedeni dini ve felsefi okulların zayıf olmasıydı. Evrim teorisinin ortaya çıkışını, ilahiyat okullarının yararına kullanmak yerine ilahi terimlere karşı sundular. Çünkü onlar evrenin ancak aniden ortaya çıktığı varsayılırsa bir nedene ve bir yaratıcıya gerek duyduğunu, eğer evren veya bazı canlı türleri kademeli olarak yaratılmışsa bunların açıklanması için kademeli, doğal nedenler ve faktörlerin yeterli olacağını düşünüyorlardı. Bu tür varsayımlar batı felsefe okullarının zayıflığının göstergesidir.

Batıda evrim okulunun ilahiyat okuluna karşı sunulması ve dolayısıyla materyalizmin gelişmesi, evrim teorisinin yaratılışa hakim olan nizam-intizam ve yaratılışın kesinliği iddiasının zayıflatmasının varsayımının dışında başka bir şey de sebep oldu. O da, "Tanrı olsaydı her şey önceden hazılanmış planlama üzere olması gerekir" düşüncesiydi. Yani eşyaların varlığı, önceden Tanrı'nın ilmiyle planlanması, sonra Tanrı'nın kudretli arzusu ve iradesiyle yaratılması gerekiyordu.

Önceden planlama meseleye tesadüfün asla tesirini göstermemesi demektir. Çünkü tesadüf planlamayla çelişir. Tesadüfün anlamı beklenmeyen, önceden düşünülmemiş ve plansız çalışmadır. Ancak evrenin yaratılışında tesadüflerin önemli ve etkili bir rol oynadığı biliniyor. Mutahhari'ye göre, her ne kadar eşyanın ilk yaratılışında tesadüfler yeterli görülmese de onun yaratılıştaki mevcutluğunun önemli rolü inkar edilemez. Örneğin dünya, Güneş'in büyük bir küreye yaklaşması ve o büyük kürenin çekim kuvvetinin etkisi altına girmesi sonucunda tesadüfen oluşan bir parçaydı. Eğer önceden

hazırlanmış bir plan yani ezeli takdir mevcut olsaydı o zaman tesadüf hiçbir rol oynayamazdı. Buradan anlaşılan şu ki, eğer Tanrı varsa eşyalar önceden hazırlanmış bir plana göre yaratılmış olur ve Tanrı'nın ezeli ilminde planlanmış olacaktır. Eğer eşyalar Tanrı'nın sonsuz ilminde planlanmış olsaydı tesadüfler olmazdı. Yaratılışta tesadüflerin önemli bir rolü olmasından, eşyanın yaratılışında önceden bir planlamanın olmadığı ve planlama olmadığı için Tanrı'nın da olmadığı sonucuna varılır.

Üstelik varlıklar ezeli istek ve iradeyle yaratılmış olsalardı, bir anda ve doğrudan ortaya çıkarlardı. Çünkü Allah'ın iradesi mutlaktır, engelsizdir ve gayri-şartsızdır. Mutlak, engelsiz ve gayri-şartsız isteğin talebi, O'nun dilediği şeyin bir an bile fasile olmadan hemen ortaya çıkmasıdır. Çünkü Kur'an'da şöyle geçer:

"Allah'ın işi öyledir ki, bir şeyi dilediğinde ve ona "Ol!" der ve o şey hemen meydana gelir."[128]

Dolayısıyla eğer kainat ve kainattaki varlıklar Tanrının dilemesi ve iradesiyle yaratılmış olsalardı onların önceden sonda olması gerektiği şekil ve biçimde olmaları gerekirdi. Biri ezeli ilim, ikincisi ezeli istek ile ilgili olan bu iki açıklamanın sonucu şudur: Eğer evrende Tanrı olsaydı hem ezeli bilgi hem de ezeli istek olurdu ve ezeli bilgiyle ezeli isteğin şartı, varlıkların aniden mevcut olmasıdır.

Mutahhari'de bu iddianın cevabı varlıkların doğrudan yaratılışının ezeli ilmin, ezeli istek ve iradenin sonucu olmadığı ayrıca olarak ne dünya ilahiyatçıları, ne de dini kitaplar bu konuyu ortaya böyle koymamışlar. Dini kitaplarda Allah'ın gökleri altı günde yarattığı bildirilmektedir. O günlerde amaç ne olursa olsun, hedef ister altı aşama olsun, ister altı gün bin yıla eşit olsun, ister dünya sayısıyla altı gün yani 144 saat olsun, bu cümlede kademeciliğin anlamı anlaşılmaktadır. Mutahhari'ye göre, ilahiyatçılar hiçbir zaman sonsuz bilginin ya da mutlak sonsuz isteğin göklerin bir anda yaratılmasını gerektirdiğini söylememişlerdir. (Eğer olay iddia olunduğu gibi ise!) Peki yaratılış'ın kademeli olarak ve belli bir zaman diliminde gerçekleşmesi konusunda dini kitaplarda söylenenlerin neler olduğu sorulur. Ayrıca Kur'an embriyonun anne karnında kademeli olarak yaratılışı konusunu açıkça gündeme getirmekte ve bunu Allah'ı tanımanın delillerinden biri olarak değerlendirmektedir. Şimdiye kadar kimse bir şeye dönüp "Ol!" dediği zaman o anda var

[128] El-Bakara,2/117.

olan sonsuz ilim ve sonsuz isteğin embriyonun bir an önce mükemmelleşmesinin gerekliliği söylenmemiş.

4. EVRİM MESELESİNDE MUTAHHARİ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞÜ

Buraya kadar verilen açıklamalar dini kitaplar açısındandı. Felsefi açıdan konuşuşlursa "Ezeli ilim tesadüfün hiçbir role malik olmamasını talep eder"[129] sözün biraz açıklanması gerekiyor. Filozof Mutahhari felsefecilerin söylediği açıklamalara göre konuyu anlatır:

"Tesadüf diye bir şey yoktur. İnsanların tesadüf dediği şey aslında tesadüf değildir ve mahiyet olarak diğer sebeplerden, sonuçlardan, öncüllerden özü itibarıyla hiçbir farkı yoktur."[130]

Tesadüf kelimesi iki yerde kullanılır: Bunlardan biri herhangi bir etkin neden olmadan bir olayın meydana gelmesidir. Yani daha önce var olmayan bir olay meydana geliyor ve hiçbir faktörün etkisi olmadan kendi kendine oluşuyor. Bu tür tesadüfler ister teolojik, ister materyalist olsun tüm okullar tarafından kabul görülmüyor. Dünyanın yaratılışında böyle bir varsayımı materyalistler dahi kabul etmezler. Bu tür tesadüfler de şu anki konunun dışındadır. Hayvanların vücudundaki değişimlerin tesadüfi olduğu söylentisinde bile bu türden bir tesadüflük kastedilmiyor.

Bu kelimenin kullanıldığı diğer bir yer ise herhangi bir öncülün makaddimesi bu olmayan sonucun aynı zamanda herhangi bir öncülden bu makaddimenin sonu olmayan ve var olmayan diğer mukaddimelerin doğal sonucu olan bir sonucun "hasil"[131] olmasıdır.[132]

Örneğin: A'dan – D'ye bir arabayla gidilirse ve D'ye iki saat sonra varılırsa "Aslında bu tarafa doğru sürdüm ve tesadüfen D'ye vardım" denilemez. Çünkü böyle bir eylemin doğal sonucu D'ye ulaşmaktır.

Ama uzun zamandır birisinin görmediği eski bir arkadaşı var ve D'ye gidildiğinde onu hiç düşünmüyor ya da aramıyor, C'ye vardığında ise arabandan inerek yorgunluğunu atmak için A-D yolu üzerinde masalardan birinin yanında boş bir sandalyede oturur ve bu arada yirmi yıldır görüşmediği o arkadaşını görür. Konuşma sırasında E'de olduğu ve şimdi A'ya gideceği ve biraz dinlenmek için arabasını burada durdurup buluştukları

[129] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 89.
[130] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 89.
[131] "Hasil olmak" – "Ortaya çıkmak" anlamındadır.
[132] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 90.

ortaya çıkar. Burada ikisde A-D yolunda tesadüfen karşılaştıkları söylenir. İkisinin de bu buluşmayı bir tesadüf olarak düşünmesinin nedeni A'dan - D'ye ve D'den - A'ya gitmenin genel doğal sonucun böyle bir görüşün olmamasına göredir. Eğer bu onun doğal sonucu olsaydı, o zaman A'dan D'ye giderken her zaman ve her koşulda onunla rastlaşmak gerekirdi; ancak durum böyle değil. Ve ancak başlı başına özel olan, özel bir zamanda, özel koşullarla gerçekleşen bu gezintide böyle bir sonuç oluşmuş ve dolayısıyla bu buluşma ne onun için ne de arkadaşı için planlanmadı ne de başkası için öndecen planlaşmışdır. Eğer o veya bir arkadaşı seyahat için bir plan yapmak isteselerdi, C'de buluşmayı asla bu planın içine sığdıramazlardı; ancak A ve D arasında hareket etmenin doğal sonuçlarını planlayabilirlerdi.

Ancak dikkat, A'dan - D'ye gitmenin genel doğasından belirli bir zamanda ve belirli koşullar altında, belirli bir eyleme yönelirse ve bu bir dizi koşul ve olayla birlikte değerlendirilirse, o ikisinin o noktada karşılaşması kesinlikle bir tesadüf değildi; aksine D'ye doğru hareketin tamamen gerekli, doğal ve kaçınılmaz bir sonucuydu. Aynı zamanda ikisininde tüm şartlarını ve durumlarını bilen biri için tamamen önceden planlanmış bir olaydı.

A'dan – D'ye seyahatin genel doğasını bilen birine göre, bu buluşma bir tesadüftür. Elbette ki, bu hareketin genel tabiatının bazı sınırlı sonuçları var ve bu sonuçların dışında kalan şeyler bu hareketin genel tabiatına göre tesadüfi bir iş sayılır; Ancak sadece genel bir doğa mevcut değil. Bu tabiatın yanında bir takım şartlar ve ilaveler de vardır ve o şartlar ve ilaveler dikkate alındığında tesadüf ortadan kalkar.

Dolayısıyla Mutahhari'ye göre, tesadüf göreli bir meseledir, yani konulardan, sebeplerden habersiz olan kişi için tesadüftür; ama olup bitenin, durumun ve koşulların tamamen farkında olan birisi için tesadüf değildir. Murtaza Mutahhari çöyle der:

"Tesadüfün oluştuğunu, nedenini bilmeyenler söyler".[133]

Buradan anlaşılıyor ki, Allah'ın zatı için ya da nesnel gerçeklik açısından hiçbir tesadüfün olmadığını söylemek gerekir. En önemlisi ise Mutahhari'ye göre, "Eğer Allah'a inanılırsa, dünyada olup biten olayların önceden planlanmış bir plana dayandığını, hiçbir tesadüfün var olmadığını, hiçbir rol oynamadığını, oysa bilimin tesadüflere önem

[133] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 92.

verdiğini kabul etmek gerekir"[134] düşüncesi anlamsızdır. Bu tesadüfler tüm sebep ve faktörlerin farkında olmayanlar için tesadüftür; ama her şeyin yaratıcısı olan, tüm varlıkları, koşulları, durumları ve nedenleri kapsayan Allah için tesadüf değildir.

Ezeli istek ve irade meselesine gelince ise, bu sözün daha önce zikredilen görüşten daha zayıf olduğunu belirtmek gerekir. Mutlak sonsuz, isteğin tüm varlıkların anında ve aniden yaratılmasının gerekildiği sanılır. Filozofa göre, bu büyük bir hatadır. Mutlak istek ve irade, O'nun dilediğinin doğrudan yaratılması yani doğrudan var olması değil, her şeyin O'nun istediği gibi ve O'nun istediği şekilde hiçbir engel olmadan yaratılması ve O'nun isteği ile istenilen şey arasında hiçbir ayrılığın ve duraklığın olmamasıdır.

Bu meselenin açıklaması şu ki, kusurlu, sınırlı istek ve iradeye sahip olan insanlar bir şey istediklerinde kendi istediklerinin yanında başka şeylere yönelmek durumunda kalırlar ve bu nedenleri ve vasıtaları elde etmeden hiçbir şey yapamazlar. Ayrıca bir takım engelleri aşmak gerekir ve bu engeller olduğu zaman hiçbir şey yapılamaz. Ancak Allah'ın iradesi her şeyi kapsadığı ve her şey O'nun iradesiyle gerçekleştiği için, sebepler, vasıtalar, engeller de O'nun iradesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, O'nun iradesinin hakim olduğu zeminde, O'nun önünde şart, sebep ve ya engel olarak hiçbir şey mevcut değildir, tüm koşulların, sebeplerin ve engellerin ortadan kaldırılması, O'nun istek ve iradesine tabidir. Dolayısıyla, O'nun istediği şey, durmadan O'nun istediği gibi olur. Bir şeyin varlığı bir takım şartlara bağlı ise, o şey açısından bir takım şartlara bağlıdır söylenebilir; ama Allah'ın isteği bakımından O'nun şartlara bağlı olduğu söylenemez. Yani Allah'ın isteğinin gerçekleşmesi hiçbir şarta bağlı değildir ve Allah bunu o şartlarda dilemiş ve o da durmadan istenilen gibi mevcut olmuştur.[135]

Dolayısıyla Allah'ın iradesinin mutlak olmasının anlamı, O'nun istediği şeyin, O istediği şekilde, isteğin hayata geçmesi Kendisi dışında hiç bir şeye bağlı olmadan hayata geçmesidir. Dolayısıyla, bir şeyin aniden var olmasını dilemişse anında var olacaktır; bir şeyin kademeli oluşmasını dilemişse, o da kademeli şekilde var olacaktır. Bu, o şeyin vücudunun nasıl meydana geldiğine ve Allah'ın onun nasıl ortaya çıkmasının isteğine bağlıdır.

[134] Mutahhari, *İnsan ve Kader*, 112-113.
[135] Bk. Mutahhari, *İnsan ve Kader*, 1-120.

Ayrıca Mutahhari'ye göre, filozoflar tedricen yaratılan şeylerin vücuda gelmesini kademelikte sınırlı olduğunu, varlığın başka bir nevini yani sabit ve aniden yaratılışını ise, onlar için imkansız olduğunu ispatlamışlardır. Yani nesnenin yeteneği aynı zamanda tedrici olmayı da gerektirir. Ve buraya kadar olan açıklama Sadrettin Şirazi'nin "Substantiel hareket" adlandıran bir hareket nevinin ispatını doğrular.

III. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1. KÖTÜLÜĞÜN TANIMI

Bu konu farklı şekillerde ortaya atılmış ve özellikle Avrupalılar dünyadaki kötülükler, felaketler ve sıkıntılar sorununu çözümsüz olarak varsaymışlar. İslam filozofları ise iyilik ve kötülük diye bir konu açmışlar ve bu soruya cevap vermek istemişlerdir. Filozoflar bazen bu konuyu dualizme cevap vermek için dile getirmişlerdir. Çünkü kötülüğün varlığı bir yandan felsefi, diğer yandan dinsel mahiyette bir fikrin ortaya çıkmasına yol açmıştır ve olaylar iki türe ayrılmıştır: Bazıları hayırlı, onların kendi yaradanı ve kendi kaynağı var. Ama kötülük ve belaların kesinlikle iyiliğin kaynağıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bunların kaynaklandığı ve ortaya çıktığı başka bir kaynak daha vardır. Dolayısıyla dünyanın iki kaynağı vardır: İyi ve kötü. Böylece tüm iyilikler tek bir gerçek kaynaktan gelir ve bu kaynak dünyada meydana gelen kötülüklerden çok uzaktır. Kötülüklerin onunla hiçbir ilgisi yoktur, bu kötülüklerin kaynağı o değildir ve tüm kötülük ve musibetler başka bir gerçek kaynaktan kaynaklanır. Alemde kötülük, bela ve düzensizliğin varlığı ya yaradanın şüurlu ve hikmetli olmamasına göredir. Yani doğada tesadüfen meydana gelen olaylar, bilinçsiz bir kaynaktan kaynaklanmaktadır. Ya da olayların kaynağı bilinçliyse, o zaman adil değil ve bu adalete aykırıdır. Ya bilgisizlikten bunları yapar, o halde bilinçli bir yaratıcı yoktur. Ya da bilerek yapıyor o zaman bilinçli; ama adil sayılmaz. O zaman Tanrı nasıl kanıtlanır ki, kendisi bile adil değildir? Böylece mesele adalet açısından ele alınmıştır.[136]

1.1. Fani olma

Dindar insanlar için bu konu açıklanmıştır ve bir kötülük gördüğü zaman onlar Allah'ın bir hikmeti ve bir önermesi vardır diye cevaplarlar. Murtaza Mutahhari dindar insanların

[136] Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 73.

bu konuda söyledikleri cevapların mantıksız olmadığını vurgular; ancak kişinin yüksek bir iman derecesine ulaşması, düzenli, hikmetli ve adil olduğuna dair çok güçlü bir inanca sahip olması şartıyla. O halde gördüğü kötülükler, usulsüzlükler ona küçük ve değersiz görünsün ve "Bilmiyorum!" desin. Mutahhari'ye göre, bu seviyeye ulaşmamış birisi için bu kısa cevap tatmin edici değildir ve bu cevabın kapsamlı bir açıklaması olması gerekir. Bu konuda ilk aşama kötülüklerin ve belaların mahiyetinin analizidir. Mutahhari'nin fikrince, filozoflar bu konuyla ilgili mantıklı bir fikir ortaya atmışlar.

"Dünyadaki bütün kötülükler "varlığa" değil, "yokluğa" döner; varoluş iyidir ve gördüğümüz tüm kötülükler yokluktur.[137] *Veya "şer" yokluğa ilşikindir ve diş gerçeklikten yoksundur. Veya "şer" izafidir, mutlak anlamı yoktur, içinde bulunan şartlara göre "şer" olarak nitelendirilmektedir".*[138]

Dolayısıyla dünyadaki varlıklar iyi ve kötü olarak iki gruba ayrılmamıştır. Bunun için iyi varlıkların yaratıcısı neden kötü varlıkları yaratmıştır demek doğru değil. Bütün kötülükler hiçliktir. Ölüm, yaşamın yokluğundan başka bir şey değildir, yalnızca yaşamın bir yaratıcısı, ölümün de başka bir yaratıcısı vardır kelimesi doğru değildir. Hayatın yaratıcısı, hayatı yaratır; ancak hayat belli bir noktada sona erdiğinde, o noktadan sonra hiçlik olur.

Mutahhari'ye göre, alemde gözlenen tüm kötülükler analiz edildiğinde sonunda ya kötülük denen şeyin kendisinin yok olduğu görünür, ya da varlıktır; ama varlığı nedeniyle kötü değil, tam tersine bir tür yokluğun kökeni olduğu için kötüdür.

Mesela körlüğün kendisi yokluktur; ama körlüğe sebep olan eser, belli bir eser olması bakımından varlıktır. Bütün bu varlıklar yokluğa, yani körlüğe sebep olmaları bakımından kötü bir vasıfla vasıflandırılmıştır. Yoksulluğun kotü olması maddiliğin yokluğudur. Zayıflığın kötü olması güç ve kudretin yokluğudur. Bu yokluklara sebep olan tüm varlıklar, bu yokluklarla olan ilişkileri nedeniyle aynı zamanda kötülük özelliğiyle vasıflandırılmıştır; ancak kendiliğinde kötü değildir. Dolayısıyla alemde mevcut olan kötülüklerin ya kendileri yokluktur, ya da yokluk özelliğine yani bir şeyin yokluğuna malik olan varlıklardır.

[137] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 331.
[138] Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 138.

Mutahhari buraya kadar sadece dualizm itirazına cevap vermiştir. Dünyada iki tür varlığın (iyi ve kötü) olduğu ve her birinin farklı bir yaratıcısının olduğu varsayılıyordu. Ancak yokluk yok olduğundan bir şey değildir ki, yaradanı olsun. Varlıkların yaratıcısı, yoklukların sübjektif varlıklar olarak dünyada tecelli etmesi için yeterlidir. Örneğin ışık ve gölge gibi. Işık var, gölge de var. Işığın kaynağı, Güneş ya da elektrik lambası gibi bir ışık kaynağıdır; ancak ışığın olduğu yerde gölge de vardır; ama bu gölge ışığın yokluğundan başka bir şey değildir. Işık bir yere düşüp diğerine düşmediğinde, bir gölge oluşur. Bu zaman da, gölgeler için ışık kaynağı dışında bir kaynak aramaya gerek yoktur. Alemdeki nizam, ışık ve karanlığın misali gibidir. Yani karanlıklar dünyanın yokluklarıdır. Dolayısıyla alemde karanlık, kötülük ve sıkıntılar için başka bir kaynak aramaya gerek kalmıyor.

Ama bu cevap Allah'ın hikmetini, adaletini ve diğer sorularını çözmez. Başka bir soru alemin yaratıcısıyla bağlıdır. O tek ve adilse bu kadar kötülükler neden ortaya çıktı? Dünyayı tam bir ışık şeklinde yaratamaz mıydı? Bu boşlukları neden doldurmadı? Düalizm'e kötülüklerin gerçekliğini analiz ederek cevap verildi, halbuki yorum sadece bu değil. En önemli yorum Allah'ın hikmeti ve Allah'ın adaleti hakkındaki yorumdur. Birincisi, ışığın ve karanlığın, iyinin ve kötünün ayrılmazlığıdır. Elbette burada belirli bir iyi ve kötüden bahsedilmiyor, tam tersine genel anlamda kastediliyor. Sadece bu da değil, alemin yapısı o kadar sabit bir formda ki, bu boşluğun doldurulması imkansız. Mutahari'ye göre, kötülüğün yerini alıp ve onu iyilikle değiştirmek olmaz. İyilik ve kötülük dünyada genel bir kural olarak birbirinden ayrılamaz. Yani dünyada hayat varsa ölüm de olmalı, zenginlik varsa fakirlik de olmalı, güç varsa zayıflık da olmalı, sağlık varsa hastalık da olmalı, memnuniyet varsa memnuniyetsizlik de vardır ve bunlar birbirinden ayrılamaz.

Bu meseleden sonra kötülüğün felsefesi, yararları meydana gelir ve genel anlamda görüşler doğrudan değişir. Önceki aşamada iyiyle kötünün birbirinden ayrılamayacağını, iyiler varsa kötülerin de olması gerektiği söylendi; ama sonradan görülen mesele farklıdır. Yani şimdiye kadar tümüyle kötülük olarak bilinen şeylerin kaçınılmazlığı, yalnızca iyiyle kötünün birbirinden ayrılamaz olmasından değil, tam tersine, kötülüklerin bizzat

kendilerinin bir takım iyiliklere sebep olmasından kaynaklanmaktadır. Kötülükler olmasaydı o güzel şeyler de olmazdı.[139]

1.2. Ayrılmazlık

İlk aşama, gerçek olan iyinin ve kötünün ayrılmazlığıdır. Bu dünya maddi ve hareket alemidir, bir değişim ve dönüşüm alemidir. Yani bunlar maddi alemin ayrılmaz bir özelliğidir. Hiçbir hareketin olmadığı yani başından beri mükemmel yaratılmış olan bir alem olabilir. Yani ışığın olduğu ve karanlığın hiç olmadığı bir dünya olabilir ve böyle alem vardır. Teistler bu maddi dünyanın öncesinde ve sonrasında böyle bir alemin olduğuna inanırlar.

Muattahari'ye göre, varoluş en yüksek kaynaktan aşağı doğru akarken, hem sebep-sonuç kanunu hem de varoluşun doğası onun tabandan tabana inmesini gerektirir. Beden zayıflar ve ister istemez öyle bir aşamaya gelir ki hiçliğe karışır. İçinde yaşadığımız alem, varlık nurunun son aşaması ve iniş yayının son sınırı olduğu kadar, aynı zamanda bir kemal ve tekamül alemidir. Varlık bu alemde tekamüle ve yoklukları doldurmaya taraf hareket eder ve orijinal varoluşa geri döner.[140]

"Biz Allah'ınız ve ona taraf döneceğiz".[141]

Mutahhari bu alemde varlığın ve yokluğun bir arada olduğunu, bu alemin doğası gereği varlık ve yokluğun birbirine eşit olmasının gerektirdiğini söylemiştir; ama bunun böyle olmadığı başka dünyalar da vardır. Yani bunun genel olarak, varoluş hakikatinden gelen bir özelliğin olduğu varsayılmamalıdır. Varlık hakikatinden kaynaklanan özellik, sınırsızlık ve mutlaklıktır. Mutahhari'de varlık, özü itibariyle yokluğu iter; ama aşağıya doğru indikçe alt katlarda yoklukla birlikte var olur ki, o katlar sonuçtur. Yani sebep ve sonuç ilişkisi, sonraki her katın bir öncekine göre kusurlu olmasını gerektirir ve bu kusur, yokluğun varlığa varması anlamına gelir. Böylece varlık en sonunda kusurlu zemine inerek bu aleme ulaşır. Mutahhari'de hakiki sebep ve sonuç maddi alemde söylenenden farklıdır.[142] Gerçek sonuç sebebin zatından kaynaklanır ve sebep de onun mevcut olmak kaynağı olur. Buradaysa madde denilen şey sırf potansiyel hale gelir, yani vücutdan alınan kısım yalnızca potansiyeldir ve diğer varlıkları da kabul edebilir. Bu alıcılık hareket

[139] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 334-335.
[140] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 336.
[141] El-Bakara,2/156.
[142] Mutahhari, *Məad Anlayışı*, 111-114.

olgusuna yol açar ve hareket bu dünyanın ayrılmaz bir özelliğidir. Bu dünya bir hareket dünyası olarak yaratılmıştır. Yani genel olarak kademecilik üzerine inşa edilmiştir.[143]

"Önce onu bir çıkıntı olarak yaratmışlar, sonra çekmişler ve hareket mevcut olmuş, ya da dünyayı zamansızlıkta yaratmışlar, sonra "çekimle zaman" yaratıldı. Mutahhari bunu kabul etmiyor". Ona göre, zaman, hareket, değişim ve kademecilik maddi alemin ayrılmaz özelliğidir. Etkilenmek, başkasından etki almak da bu dünyanın ayrılmaz bir özelliğidir, yani bu dünyanın maddesi etki alıyorsa, alıcı olarak yaratılmıştır ve başka türlü yaratılamazdı. Başka bir şeyi yalnız başka bir dünyada, başka bir yerde, başka bir varılığın diğer düzeyinde aramak gerekir. Madde bundan ibarettir, tesir alır yada etkilenir. Hem olumlu etkiyi hem de kendine karşı olan etkiyi kabul eder.[144] Murtaza Mutahhari sıradaki ayetle kötülükle iyiliyin aynı anda mevcut olmasını kabul eder.

(Ya Resulum) Senin Rabbin meleklere – "Ben yer yüzünde bir halife (canişin) yaratacağım" dedikte. Melekler – "Biz sana şükürde bulunduğumuz, şanına tarifler dediğimiz ve Seni kutsal tuttuğumuz halde, Sen orada fesat çıkaracak ve kan akıtacak birini mi yaratmak istiyorsun?" söylediler. Allah onlara – "Benim bildiğimi siz bilmiyorsunuz" buyurdu. Allah Ademi yarattıktan sonra ona bütün şeylerin isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek – "İddianızda doğru iseniz bunların adlarını Bana bildirin" – dedi. Onlar ise – "Sen paksın, mukaddessin, bütün noksanlardan kenarsın. Senin bize öğrettiklerinden başka hiçbir şey bilmiyoruz. Sen her şeyi bilen ve hikmet sahibisin" – dediler.[145]

Murtaza Mutahhari'ye göre, bu ayet bahsedilen teoriyi doğrular. Yani her varlığın, diğer varlıklarla ilişkisi ve faydalı veya zararlı olması bakımından, ya iyiliği şerrinden büyüktür, ya da kötülüğü iyiliğinden daha büyüktür, ya da iyiliği ve kötülüğü eşittir, ya mutlak iyidir ya da mutlak kötüdür. Bir varlığın iyiliği kötülüğünden büyükse ve fazlaysa yaratılmalıdır, yaratılmamışsa kötüdür. Söz konusu olan ayet, insan bedeninde iyilik ve kötülüğün birbirinden ayrılamaz olduğunu; ancak iyiliğin kötülükten daha fazla olduğunu, onun iyi yönüne göre yaratılması gerektiğini bildirir.

[143] Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 154-155.
[144] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 337.
[145] El-Bakara,2/30-32.

2. ALEMİN GELEN KANUNLA İDARE OLUNMASI

Alemin genel bir kanunla yönetildiği, sadece alemdeki gözlemlere dayanarak söylenilmiyor. Teistler bile bu evrenin özel bir yasa tarafından değil, genel bir yasa tarafından yönetildiğini kabul ediyorlar. Yani hepimizin hayatı bu dünyadaki genel kanuna tabidir ve Kur'an bunu "Allah'ın kanunu" olarak adlandırır.[146]

Felsefi açıdan bakıldığında Tanrı, dünyayı kişisel ve özel iradelerle değil, genel bir iradeyle yönetir. Mutahhari'de Allah'ın kişisel ve özel iradesiyle dünyaya hükmetmesi mümkün değildir. Çünkü kişisel ve özel irade, hadis olan varlığın özelliğidir. Ona göre kendisi de başka faktörlerin etkisi altındadır ve bazen bu iradeye, bazen de başka bir iradeye sahiptir. Zorunlu bir varlığın iradesi, zatıyla aynı olduğundan, Ondan başka bir iradenin olması imkansızdır. Mutahhari'ye göre, Allah'ın Kutsiyyet makamı, tüm evreni ortak bir iradeyle yaratmasını gerektirir. Yani evren genel yasalarla yönetilmektedir.[147]

Demek ki işin Allah'la ilgili kısmı, O'nun bu dünyayı kişisel ve özel değil, genel bir iradeyle yönetmesi, işin bu alemle ilişkin kısmı ise alemin değişmesi, etkilenmesi ve bu alemin sebeplerinin birbirine etkisi onun zati özelliğidir. Bu dünyanın nedenlerinin karşılıklı etkisi, doğuştan gelen bir özelliktir.[148]

2.1. İyiliğin üstünlüğü

Bu konuda iyiliğin yada kötülüğün daha fazla olması hesaplanmalı. Onların birbirinden ayrılmaz olduğu bahsedilmiştir. Dünyada genel olarak var olan, çok olan iyiliğin hakim olduğu ve bu iyiliğin bazen kötülüğe yol açması ya da kötülüğün hakim olması ve bazen iyiliğin ortaya çıkması soru doğuruyor. Eğer dünyanın düzeni genel olarak iyiyse, o zaman Tanrı neden böyle bir dünya yarattı söylenemez. Çünkü böyle bir dünyanın kendisi genellikle iyidir. Mutahhari'ye göre:

"Eğer alem yaratılmamış olsaydı, yani eğer kötülük yüzünden dünyanın iyiliği engellenmiş olsaydı, o zaman az bir kötülük yüzünden pek çok iyilik engellenirdi ve bunun kendiside bir sürü kötülük olurdu.[149]

[146] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 337.
[147] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 337.
[148] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 337.
[149] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 339.

Burada bölgüler yapılmıştır. Başlangıçtaki varsayıma göre, varlıklar ya zorunlu olarak iyidir ya da zorunlu olarak kötüdür. Maddi alemde mutlak iyilik yoktur ve hiçbir yerde mutlak kötülük de yoktur. Kötü denilen varlık başkası için kötüdür; ama başkası için kötü olanın varlığı kendisi için iyidir. Mutlak kötülük ise genel olarak yoktur. Geriye üç kısım kalıyor: "1) iyiler kötülerden fazladır; 2) kötüler iyilerden fazladır; 3) iyiler ve kötülerin tamamen eşit olması gerekir".[150]

2.1.1. Mutahhari'ye göre iyilik

Mutahhari'ye göre, alemde iyiler üstünlük teşkil eder. Alemin düzeni, gelişme ve tekamül düzenidir. Kötülük var; ama azınlıkta. Bu sadece asıl meseleyi açıklamakla kalmayıp aynı zamanda Allah'ın hikmeti konusunu da açıklayan felsefi bir teoridir. Zaten burada: Neden bu boşluklar doldurulmuyor? Neden bu yokluklar varlıkların yerini almıyor? ve benzeri sorulara yer yok. Bu soruların anlamı genel olarak şu ki, bu dünya neden yaratıldı? Eğer maddi alemin doğası **"olması"** gerekiyorsa, **"bu"** olması gerekiyorsa, o halde bunlar da onda mevcuttur. Ama bu dünyada "kötülük olamasın" isteniyorsa, Mutahhari için bu, alemin hiç var olmadığı anlamına gelir ki, bu da mümkün olmayan bir şeydir. Murtaza Mutahhari'de, mevcut dünyadan daha güzel bir şeye sahip olmanın imkansız olduğunu söyleyenler için, sadece bir varsayım ve bir hayaldir.

Mutahhari varlıkların katlarındaki dizilişi, aynı sayıların katlarındaki dizilişe benzetir. Yani varlık katları adetlerin katları gibidir. Her varlığın mertebeleri adetlerin mertebeleri gibidir. Mutahhari'ye göre, sayının kendisinin bir şey olduğunu, bulunduğu katın ise sonradan ortaya çıkan bir özellik olduğunu düşünmek doğru değildir. Bu varlığın ötesinde olan bir şeydir; ancak sayıların tabanları onların varlığını oluşturur. Sayıların kendilerini bir şey, tabanlarının ise başka bir şey olduğunu varsaymamak gerekir. 4 ile 6 arasına 5'in yerleştirirlidiği geleneksel olarak kabul edilse de, 5 sayısı 16 ile 17 arasında olabilir; ama 5 olamayacaktır; çünkü sayının tabanı onun varlığını, özünü oluşturur. Bu alemde var olan tüm varlıkların mertebesi, onların zatını teşkil eder.

Hayal aleminde bir kişi kendini başka kişinin yerine koysa ve onun gibi hayat yolunda devam etmesini hayal etse ve tüm bu özelliklere sahip olsa, artık o olmayacaktır. Mutahhari'ye göre, bunlar insanı yanıltan yanılgılardır. Felsefi açıdan mahiyetin orjinallığı tefekkürü, onu kişinin aklına getirir, mahiyeti vücüttan ayırır ve sonra mahiyeti

[150] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 339.

başka yerlere götürür.[151] Mutahhai'ye göre, insan bunun olacağını zanneder; ama metafizik ve maddi alemde açılıp yayılan bu evrende her mevcudun aldığı yer onun varlığıyla birdir ve bulunduğu yerden ayrılmak isterse o zaman kendisi olmayacaktır. Ona göre, yokluğa bu şekilde karışmak, maddi alemdeki şeylerin zatını oluşturur. Bu ise başka bir aşamadır.

Mutahhari bir önceki aşamada dünyadaki kötülük adlanan şeyleri sırf kötülük olarak kabul etmiş ve bu kötülüklerin maddi dünyanın ayrılmaz bir özelliği olduğunu söylemiştir. Şimdi ise bu kötülükler aynı zamanda dünyadaki bir takım iyi şeylerin de kaynağıdır, bir takım faydalara da yol açar.

2.2. Şerler hayırlara sebep olur

Mutahhari'nin üçüncü aşamada ise yokluk dediği ve iyilikten ayrılamaz dediği bu kötülükler mutlak kötülük değil. Yani kötülük denilen olaylar hiç bir etkisi olmayan yokluklar değil. Tam tersine, bu yoklukların varlıklarda etkisi vardır. Filozofa göre, bu yokluklar ve kötülükler olmasaydı dünyanın düzeni bozulurdu, iyi denilen şeyler de yaratılmış olmazdı. Mutahhari göre, kötülük denilen olaylar belirli bir kişiye ve belirli bir şeye göre kötüdür; ama genel düzen açısından bakıldığında o kötülüğün kendisi iyidir. İyi şeylerin iyi olması, kötü şeylerin kötü olmasına bağlıdır ve hayal dünyasında evrenin boşlukları olarak kabul edilen iyi şeylerin yaratılışı için bu yoklukların olması gerekir. Üçüncü aşamanın varsayımının temeli budur.

Kötülüğün ve belaların bir kısmı fani olmaktır. Bu belki de en tartışmalı konudur. Şeyler neden var olduktan sonra yok oluyor? Yoklukların asıl kökeni ve ya en azından bir kökeni bu alemin sebepleri arasındaki çelişkisinin birbirine engel olduğu belirtilmiştir. Mutahhari'de aranan soru ise alemin genel düzeni açısından insanlarda, hayvanlarda ve bitkilerde olan ölümün faydası nedir? Neden varlık kıyafeti giyen şeyler sonradan yok oluyor sorusu, Mutahhari için çok basit bir düşüncedir. Onun için bu düşüncenin kökeni yalnızca evrenin yaratıcısının, şeyleri mutlak yokluktan yarattığı ve sonra onları bir anda yok ettiği yanılsamasına dayanmaktadır.

[151] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 341.

2.2.1. Ölüm

Murtaza Mutahhari bu alemi madde, tabiat ve hareket alemi kabul eder. Yani doğada yaratılan şeyler ancak önceki maddeden gelebilir. Alemde madde var ve bu madde sürekli şekilden şekile geçiş yapar. Alemin maddesinin belirli, sınırlı bir şekillenme yeteneği vardır ve nereye gidilirse gidilsin kanun budur. Yeryüzündeki madde, bitki, hayvan ve insan şeklini alabilme yeteneğine sahiptir; ama yine de sınırlıdır. Filozofa göre, eğer bu dünyanın bütün maddeleri bu şekilleri alıyorsa ve onların yok olmasını değil, kalması isteniyorsa bunun ilk sonucu gelecekte yaratılacak şeylerin önünü kapatmaktır. Varlığın bu şekilde genişlemesi, mevcut olma imkanı olan her şeyin mevcut olması ve sonraki formların sıra alabilmesi için alemde mevcut olan formların sınırlı ve fani olması gerekir. Yok olmanın kendisi başlı başına bir çeşitliliktir, genişlemedir, varoluşun devamıdır.[152] Dolayısıyla Tanrı'nın varlık feyzi genel olması gerekiyorsa bu yoklukların da kaçınılmaz olarak var olması gerekir ki, daha sonraki varoluşlara zemin yaransın.[153]

Mutahhari'nin verdiği cevap yarı ateist cevap gibidir. Yani dünyadaki formların tamamen yok olduğu kabul edilirse ve aslında bitki ve hayvanların yaşamının yok olduğu söylenirse ve bunlardan en önemlisi, insan hayatı için insan öldüğünde tamamen yok olduğu söylenirse, o zaman bu cevap doğru olacaktır. Ancak dünyada ortaya çıkan formların fani olmadığını kabul edenlere göre ölüm yokluk değil, tam tersine tekamüldür. Yani dünyada görünen bu hayatlar ve ölümler aslında dünya maddesinin kendi içinde büyüyüp formları mükemmelleştirme görevi olmasından dolayıdır. Formlar mükemmelleştiğinde diğer mücevherlerin temelini oluşturmak için maddenin kendi kendine kırılması gerekir. Dolayısıyla, ölüm varlığın yokluğu değil, yokluğun yokluğudur.[154] Bu düşünceye göre, gerçek anlamda ölüm yoktur, daha doğrusu ölüm yok olmak değil, bir menzilden diğerine geçiş anlamına gelir. Ölüm, hayat tekamülünün sonlanması ve yeni tekamülün başlanması demektir.[155]

Ölümün temel bir nedeni vardır ve doğal nedenler daha temel bir nedenin sonucudur. Bunun temel sebebi, alemin maddesi kendi varlığı içinde şekil ve fiiller geliştirdikçe, maddeyle ilişkileri azalıyor ve ilişki azaldıkça birbirlerinden daha da uzaklaşıyorlar.[156]

---

[152] Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 197-201.
[153] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 353.
[154] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 353.
[155] Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 203.
[156] Mutahhari, *Məad Anlayışı*, 114-115.

Eğer maddi dünyadan üstün bir dünyanın varlığı kabul edilirse, ölümün Kur'an'daki ifadesiyle "vefat" olduğu kabul edilirse bu zaman o mesele çok açık hale gelecektir. Bu kabul olunmasa bile yine de fani olmak, fani, mevcuda göre kötü, sonraki varlığın yaranmasına şerait oluşturduğuna göre ise, iyi ve mükemmel olduğu açıktır.[157]

Diğer yandan ölümün faydaları konsudur. Mutahhari bunu Kur'an'ın bakış açısından açıklar.

"Hanginizin amelce daha güzel olduğunu sınamak için ölümü ve hayatı yaratan O'dur. O yenilmez kuvvet sahibidir ve çok bağışlayandır."[158]

Bu konuda Allah'a göre, iyiliklerin bilinmesi için, ölüm ve hayat'ın yaranması şart. Hayatın, iyilik yapmanın şartı olduğu gayet açıktır. Çünkü insan doğmamışsa, yaşamıyorsa, hele ki insan şeklinde yaşamıyorsa, aklı yoksa, iradesi yoksa o zaman iyiliğin bir anlamı olmaz. Ölüm olmasaydı iyilik de olmazdı. Yani ölümün kendisi ve kişinin öleceğini bilmesi, salih amelleri teşvik eden büyük bir etkendir.[159]

Mutahhari'ye göre, insan bu dünyada sonsuza kadar kalacağını bilseydi, ölüm hiç olmasaydı, müstesna şahıslar hariç, gerçekten hayırlı bir işe gitmezdi. Onların yerinde istisnai kişiler var ama aslında gördüğümüz insan, ölüm düşüncesi nedeniyle kötülüklerden kaçınır. Bir insan bu dünyada hiçbir şart altında ölmeyeceğini bilirse eğer, şartları değişip hayatı devam edecekse, yüz kat daha fazla kötülüklere başvurur. Hatta, belki iyilikler sıfıra düşecektir. İnsanı iyilik yapmaya iten faktör, her şeyden önce insanın bu dünyada geçici olduğudur. Bu dünyanın dışında başka bir dünyanın varlığına inanan bir insanın durumu gayet açıktır. Ahirete inanmayanlar için her ölüm onlar için bir meçhul dünyadır. Yani onları kötülüklerden korur. Mutahhari için, bu ayete göre ölümün faydaları ve etkileri vardır.

3. ÇEŞİTLİLİK VE AYRIMCILIK

Mutahhari'ye göre, insan konuya kendi çıkarları açısından yaklaştığında, farklılıklardan bahsedildiği anda, aklına hemen insanlar arasındaki farklar gelir (fakirlik, zenginlik, güçlü, zayıf, akıllılık, akılsızlık ve b). Ancak farklılıklar sadece bunlardan ibaret değildir, daha geneldir. Ve eşyaların bu kadar farklı yaratılmasının Allah'ın adaletiyle

[157] Bk. Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 211; Bk. Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 352-356.
[158] Mülk,67/2.
[159] Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 206-207.

bağdaşmadığını, Allah'ın adaletinin, eşyanın aynı seviyede yaratılmasının gerektiği söylentisi Mutahhari'ye göre, üzerine düşünülmemiş bir eleştiridir. Çünkü yaratılmışlar arasında hiçbir fark yoksa, varlığın çokluğu ve çeşitliliği mümkün olmaz. O zaman insanlar arasında fark olmazsa, çok kişi olamaz ve bütün insanlar bir kişi olmalılardı. Ayrıca, eğer bütün türler aynıysa, birbirinden farklı değilse, o zaman çok fazla tür olamaz ve her türün tek bir tür olması gerekir. Bu, tüm bireylerin tek bir birey olduğu ve tüm türlerin tek bir tür olduğu anlamına gelir. Yani varoluşu bir bireyle sınırlı olduğunu varsaymak gerekiyor. Böyle bir durumda, varoluşun birey ve tür çeşitliliği üzerinden açılıp yayılmaması gerekir.[160]

Varlıkta çokluk ortaya çıktığında her varlığın bulunduğu zeminin onun hakikatini şekillendiren faktör haline geldiği belirtilmiştir. Bu nedenle örneğin insan neden melek olarak yaratılmadı sorusuna, Mutahhari insanın insan olması onun insan olmasına ve meleğin de melek olamsı onun melek olmasına bağlı olduğunu söyler. Sanılıyor ki, aynı anda birkaç varlık olabilirdi; ancak öyle değil. Eğer kişi bir melek olsaydı, o melek artık o kişi olmazdı.[161] İnsanın mahiyeti var olmaktırsa insan olarak vücuda gelmeli, meleyin mahiyeti var olmaktırsa melek olarak vücuda gelmelidir. Daha önce pek çok şey vardı ve bunlar insan olabileceği gibi melekler de olabilirdi; ya da ayrımcılık yapıp ve haksız yere insana insan ol, meleye de melek ol söylenmiş değildir. Durum böyle değil ve adalet eşitlik anlamına gelmez. Adaletin anlamı, her varlığa hakkı olanı ve sahip olabileceği şeyi vermesinin gereğidir. Her hargi bir mevcut kendi vücuduna malik olabilirdi, bundan başkasına değil. Ayrıca, başka bir mevcut başka bir vücuda malik olabilirdi, başka bir vücuda değil. Adalet, birincisinin sahip olamayacağı şeyi ona verip, birincisinin alabilmesi için ikincinin sahip olabileceğini ondan alması anlamına da gelmez. Bu bir farklılık noktasıydı ve derin felsefi kökleri vardır.

İyi ve kötü hakkında kötülüğün kökeninin yokluk olduğunu ve varlıklara, kendileri kötü oldukları için değil, başka şeylerle çarpıştıkları ve varlıklarını onlardan aldıkları için kötü denir. Yani her şey, başka şeyleri düşünmeden kendiliğinde kendi gayeleri ve kemalleri için iyidir. Fakat şeyler birbirine göre ikiye ayrılır: Yararlı ve zararlı. Öyle ki, bazen bir şey başka bir şeyin varlığının mükemmelleşmesine yardımcı olur - bu faydalıdır; bazen tam tersine ona engel olur ki, bu zararlıdır. Şeyler arasında o kadar çok fark var ki,

[160] Mutahhari, *İslam və Zamanın Ehtiyacları*, 219-220.
[161] Mutahhari, *İslam və Zamanın Ehtiyacları*, 284.

Mutahhari'nin söylediği gibi yaratılışta farklılık vardır, ayırımcılık yoktur. Ayırımcılık her iki varlık için de belli bir iyilik mümkünse o iyiliğin birine verilmesi, diğerine verilmemesi demektir. Yaratılışta böyle bir şey yoktur. Her varlık bulunduğu kata göre, yeteneğine göre Allah'tan faydalanır. Eğer şeyler arasında bir fark varsa bu onların doğuştan gelen yeteneklerinden kaynaklanmaktadır. Filozofa göre, şeylerin kendilerindeki zati farklılıklar herhangi bir varlığın belirli bir miktardan fazla feyz alamamasına neden olur.

"Allah gökten bir yağmur indirdi ve vadiler kendi tutumlarına göre onunla dolup taştı. Sudan oluşan sel üzerindeki köpüğü taşıyıp götürdü. Süs eşyaları ve ya düzeltmek maksadıyla insanların ateş üzerinde ısıtıp erittiklerinin de (altın, gümüş ve s.) üzerlerinde böyle bir köpük vardır. Allah hakk ile batılı ayırt etmek için böyle örnekler verir. Köpük bir şey olmadığından uçup gider. İnsanlara fayda veren şey ise yer yüzünde kalır."[162]

Haktan ve hayırdan faydalanma miktarı bakımından eşyanın misali, tutumları farklı olan vadilerin misali gibidir; her biri bu sudan tutumu kadar alır ve bundan fazlasını alamaz. Semadan gelen bu saf su vadilerde ve nehirlere aktığında, bazı yerlerde küçük bir nehir, bazı yerlerde küçük bir hendek, bazı yerlerde daha fazla su, bazı yerlerde ise sel oluşturur. Allah'tan gelen hakikatin misali iyinin, hayrın, varlığın misali gökten inen suyun misali gibidir. Eşyanın ne kadar varlık ve kemal kabul etmesinin misali, her biri ancak kendi tutumu kadar su alabilen vadilerin misali gibidir.

Allah'ın rahmeti kimseyi kabiliyetten mahrum bırakmaz; ancak varlıklar kapsam ve yetenek bakımından eşit değiller farklıdırlar. Her vadi Allah'ın rahmetini alır ve kendi ölçüsün de rahmetle doludur. [163] Mutahhari'ye göre, bu çeşitlilik varlığı verenden değil, eşyanın tutumundan kaynaklanır. Varlık veren ayrım yapmaz. Farklılık vardır; ama bu farklılık feyzi kabul eden varlıkların farklı olmasından kaynaklanmaktadır; ancak bu arada kötü şeyler de var. Mutahhari'de bunların cevabı, varlık aleminde kötülükler ve batıllar kaçınılmaz olarak ortaya çıkar; ama dünya düzeninin temelini iyilikler oluşturur, dünyayı ayakta tutan ise iyi şeylerdir. Kötülükler ve batıllar gelir geçerler. Bu köpükler uçup giderler; ama faydalı olan kalır. Kur'an çeşitliliğin sırrını şu benzetmeyle açıklar ve bu çeşitliliğin kökeninin farklılık olduğu tutumlardan oluşur.

---

[162] Rad,13/17.
[163] Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 164.

Murtaza Mutahhari'de farklılıklarla ilgili ikinci nokta daha basittir. Evrenin genel düzeninde yokluklar gerekli olduğu gibi, genel açıdan farklılıklar da gereklidir. Bu farklılıklar içinde bazılarına iyi, bazılarına ise kötü denir ve iyiye diyecek söz yok; ama neden kötü var? sorulur. Ama kötü olmasaydı, iyinin de olmayacağı bilinmez hal alır. Yani çirkinliğe bakıldığı zaman, güzellik değere sahip olur. Bu yüzden bir varlığa güzel denir, ona hayranlık duyulur, övülür. Başka bir değişle ise, güzelliğin çekiciliği gerçekte çirkinliğin iticiliğinden güç alır. Çirkinlikte hiçbir çekicilik olmadığı için, güzellik değerli olur. Çirkinlerin hakkı güzelliklerin boynundadır; çirkinler olmasaydı güzellikteki belirti, cilve ve parlaklık bir anlam taşımazdı. Bunların anlamı onlarda toplanır.[164] Dünyadaki her şey aynı olsaydı, aynı şekle sahip olsaydı, güzellik tanınmazdı. Bu nedenle güzel, güzelliğini çirkine borçludur. Onlar olmasaydı güzellikler olmazdı. Bütün iyiler böyledir. Dünyanın birinci sınıf adaletleri ve adalet sevdalıları bu kadar şanslı; çünkü başkalarında bu vasıf yok.

4. ZORLUKLAR VE SIKINTILAR.

Diğer tür kötülükler ise ölümlülüğü, farklılıkları ve ayrımcılığı değil, zorlukları ve sıkıntıları inceler. Sıkıntılar tarakkiye yol açar. Mutahhari'ye göre, bizzat sıkıntılar ve zorluklar sonraki gelişmelerin oluşmasında büyük bir etkendir. Sağlığa, güce, zenginliğe, düzene iyi denir ve aslında iyidirler; ancak bunların olumsuz sonuçlarına bakıldığında pek de iyi olmadıkları göz önünde. Mutahhari'ye göre, güç insana kibir, kibir mutsuzluk getirir, zenginlik fesat yaratır, fesat ise aynı zamanda mutsuzluk yaratır, sağlık huzur verir, huzur sonradan hiçbir şeyi düşünmemek ve mutsuzluk getirir, sağlamlık ruhsal huzura sebep olur ve huzur ise hiçbir şeyin derdini çekmemek ve sonrasında mutsuzluk yaratır; ama bunların aksi olan zayıflık insanı geliştirir. Mutluluk kriteri açısından bakıldığında, insan mutluluğun güçlü, zengin ve sağlıklı olmak anlamına geldiğini düşünür; ancak Mutahhari'ye göre, asıl olan bu değildir. Bir insan bir şeyi arzuluyorsa o şeye sahip değildir, eğer o şeye sahip değilse onu elde etmek isteyecektir. Filozof Mutahhari'ye göre, insan bu dünyada mutlu olmak istiyorsa her zaman her şeye sahip olmamalı, sevgiyle, ümitle, arzuyla ona doğru çabalamalıdır. Her şeye ulaşmak, insandaki arzunun yok olması demektir ve ona göre arzunun yokluğu insan için bu dünyada en büyük talihsizliktir. Gerçek şu ki, hiçbir şey insanın yeteneklerini ruha çarpılan darbeler ve

[164] Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 159.

sıkıntılar kadar geliştiremez. Filozof, insanın yarattığı şaheserlerin iki faktörden, sevgi ve sıkıntıdan kaynaklandığının söylentisini kabul eder. Mutahhari'ye göre:

"Aşk, ancak aşık sevdiğine tam olarak kavuşamadığında ve vüsal, hicranın tamamıyla birlikte olduğunda, bir şaheser yaratabilir"[165].

İnsanın karşısına çıkan zorluklar ve belalar bireyleri eğitmekle beraber, milletler içinde de bir uyarı vasıtası olabilir. Zorluklar insanları uyandırır ve bilinçlerini arttırır, katiyyet ve irade gücünü aktifleştirir. Bu zorluklar, demir gibi insanın ruhuna su gibi ne kadar dokunursa, onu bir o kadar azimkar, kattiyyetli, etkili ve üstün eder. Bu hayatın ve canlılığın özelliğidir. Hayat zorluklarla mücadele eder ve bilinçli ve ya bilinçsiz reaksiyona hazırlanır. Zorluklar kimya kibi bir maddeni başka bir maddeye çevirmek etkisine malik olduğu denilen bir madde gibi, insanın mahiyetini ve özünü değiştirmek özelliğine malikdir. Bu ikisi insanlara büyük güç ve yetenek verir, tükenmiş ve solğun cisimleri, parlak cevhere çevirir.[166] Buna göre de, eğer musibetler olmazsa bu insanın sonunun başlangıcı olur.

"...Biz sizi, kötülükle de iyilikle de deneyerek imtihan etmekteyiz..."[167]

Yani iyi denilen şeyin mutlaka iyi olması gerekmez, kötü denilen şeyin de mutlaka kötü olması gerekmez. Sonunda iyilik iyidir, kötülük ise onu nasıl kullanıldığına ve ona nasıl davranıldığına bağlıdır. İnsanlara verilen şeylerin çoğu iyiliktir, nimettir; ama bunlar birer imtihandır ve bu iyilikler insan maneviyatını bozabilir. Ayrıca kötülük bir imtihandır, bu kötülük insanın ruhsal olarak yükselmesine neden olabilir ve gerçekten de öyledir.

"...Bazen hoşlanmadığınız bir şey sizin için hayırlı, bazen de hoşladığınız bir şey sizin için zararlı olabilir..."[168].

[165] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 363.
[166] Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 171.
[167] El-Enbiya,21/35.
[168] El-Bakara,2/216.

İKİNCİ BÖLÜM

MURTAZA MUTAHHARİ'DE İDRAK PROBLEMİ

I. BİLGİ VASITALARI

1. İDEOLOJİ VE DÜNYA GÖRÜŞÜ

Profesör Mutahhari'ye göre, günümüzde sosyal-felsefi okullar, ideolojiler ve izmler çok önemlidir. Herhangi bir düşünceye yönelerek hayatını bir mantık temeline oturtmak isteyen her bir insan, okullardan ve ideolojilerden bahseder. Günümüzde okullar ve ideolojiler birbiriyle savaş halindeler. Her okul kendine başka bir havadar arayarak onları savunur. Dünyada düşünce ve inanç savaşı her zaman var olmuştur; ancak geçmişte düşünce ve inançlar çoğu zaman tamamen teorik konularla ilişkilendirilmiş, özel bir kesimden ve uzmanlardan geçmemiştir. Ancak günümüzde sosyal-felsefi okulların savaş pazarının ortaya çıkmasıyla birlikte ideolojilerin savaşı daha da yaygınlaşmıştır. Bu ideolojiler hakkında soru sorulduğunda, hemen başka bir konu gündeme getirileceği fark edilecek. Murtaza Mutahhari'ye göre bu, dünya görüşü meselesinden kaynaklanır. Ona göre, ideolojiler ve okullar dünya görüşlerinin ürünleridir. İdeolojilerin dayanak noktası dünya görüşleridir. Dünya görüşü insanın varoluşa, evrene, insanlara, topluma ve tarihe dair sahip olduğu görüş, yorum ve analiz türüdür.

Dünya görüşü farklıysa, ideoloji de farklıdır; çünkü ideolojinin teorik olarak dayandığı temel ve dayanak dünya görüşüdür. Çünkü ideoloji yükümlülükleri belirleyen, insanı belli bir hedefe çağıran ve ona ulaşmak için giden yolu gösteren bir okul demektir.[169] İdeoloji insana nasıl olması gerektiğini, nasıl yaşaması gerektiğini, kendisini nasıl oluşturacağını anlatır. Yani kendini ve toplumu nasıl ve hangi standarda göre ayarlamak. İdeoloji bu tür soruları yanıtlayarak kişiye böyle olması, böyle yaşaması, kendisini ve toplumu böyle şekillendirmesi gerektiğini söyler.[170] Bütün bunlar "neden?" sorusu doğurur. Bu soruya ise dünya görüşü cevap verir.

[169] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 22.
[170] Mutahhari, *Kur'an'da İnsaniyet Mektebi*, 47.

İdeolojinin "Sen de böyle olmalısın" söylemesi, varoluşun yapısının, evrenin, insanın, toplumun yasalarının, insan ruhunun nasıl olduğunu ifade eder. Böyle bir kimlik ve böyle yasalara itaat eden, kısacası dünya böyle olduğu için öyledir demesidir. Dünya görüşü, neyin var olup olmadığını, evreni, insanı ve toplumu hangi yasaların yönettiğini, eylemlerin hangi yöne yönlendirildiğini, doğanın nasıl hareket ettiğini ve genel olarak varoluşun ne olduğunu insana bildirir. Mutahhari'ye göre, dünya görüşü hakkında nasıl düşünülmesine bağlı olmayarak, ideolojiler dünya görüşlerine tabi olacaklardır.[171]

Profesör Mutahhari'ye göre, dünya görüşlerinin farklı olma sebebi, evreni farklı şekillerde anlamaktır. Ve bunların hepisi doğru olamaz. Bunlardan en az biri yanlış, diğeri doğru olmalı. İşte bu noktada doğru ve yanlış bilgi sorunu ortaya çıkar. O halde öncelikle bilgi probleminden başlamalı ve ne tür bilginin doğru olduğunu düşünmek gerekir. Yani evrenden başlayıp onu anlamadan önce ve ideolojiden yola çıkarak, ideolojileri doğrulamadan önce bilgiden yola çıkıp ne tür bilginin doğru olduğunu, ne tür bilginin doğru olmadığını, dolayısıyla doğru ve yanlış bilginin ne anlama geldiğini anlamak gerekir. Yani ideoloji dünya görüşüne, dünya görüşü ise bilgiye dayanır.

2. BİLGİ ELDE ETMENİN MÜMKÜNLÜĞÜ

Murtaza Mutahhari, Pirrona dayanarak hiss ve aklın yalnışlara yol açacağını ve onların hiçbirine güvenmenin doğru olmadığını ve bu ikisinden bilgi elde etmek için insan için herhangi bir vasıta olmadığını bildirir; ama aynı zamanda Mutahhari bu konuyu daha da açıklar. Aklın herhangi bir yerde yanıldığını kesin olarak söylendiğinde, bu onun yanıldığını biliyorum demektir. Yani artık bu, gerçeğe ulaşmaktır. İnsan bir hakikate ulaşmadıkça, karşı tarafın hatalı olduğunu anlayamaz.

"Bilgi yakinle eşitdir. Aksi halde şüphe bilgi olarak değerlendirilemez".[172]

Bilgiden kastedilen, insanın öyle bir noktaya ulaşmasıdır ki o noktaya ulaştığında artık doğru olduğunu düşündüğü şeyin doğruluğundan şüphe etmez, çünkü şüphe ederse artık bilginin kendisi için bir anlamı kalmaz ve yerini başka başka sorular dolduracaktır. Bilgi ona şüphe edilmediyinde bilgi sayılır, şüphe duyulduğunda ise *"agnostisizm"* ortaya çıkar.

[171] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 23.
[172] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 31.

Dolayısıyla söylenebilir ki, insan bazı idraklarında hata yapsa bile bazen hataya yol vermez. Yani konuyu iki kısma ayırmak gerekiyor:

- Bazı yerlerde hata yapıldığı için bilginin kendisini inkar etmek olmaz.
- Hataya yol verilen ve hataya yol verilmediğine şüphe edilmeyen yerleri, hataya yol verildiğini anlaşılan yerler gibi aynı varsaymak olmaz.

Murtaza Mutahhari, Kur'an açısından Adem'in hikayesi ile bilgi konusunu daha da aydınlatır. İlk önce yahudilerin bu hikaye ile dünyaya ne kadar zarar verdiğini bildirir. Muatahhari'nin Kur'an metinlerinden anladığı ağaç, Adem için anti-insani özellik taşır. Yani açgözlülük ağacına yaklaşma, yani açgözlü olma; haset ağacına yaklaşmayın, yani haset etmeyin manasında. Fakat insanlığından yüz çeviren Adem onlara yaklaştı; açgözlülük, haset, kibir ve benzeri insanlığı çöküşe sürükleyen şeylere yaklaştı. Ona, Cennetten ayrılması gerektiğini söylediler. Bunu ona, Allah Adem'e bütün isimleri öğrettikten, yani ona bütün hakikatler öğretildikten sonra söylediler. Buranın onun yeri olmadığı ve dışarı çıkması gerektiği söylendi.

Mutahhari'ye göre, Tevratdaki bu olay şu şekilde açıklanır: Allah'ın Adem'e ona yaklaşmayın diye talimat verdiği o ağaç, Adem'in hayvani yönüyle değil, insanlığıyla ilgiliydi. Adem'in düşüşüyle değil, evrimiyle ilgilidir. Adem iki mükemmelliğe kavuşabilirdi; ama Allah onu bu iki mükemmellikten yani ilmin mükemmelliğinden ve sonsuzluk mükemmelliğinden mahrum etmek istedi. Allah bu ikisini Adem'e vermek istemedi. Adem de ağacın yani bilgi ağacının tadına baktı ve gözleri açıldı ve kendi kendisine şöyle dedi: Şimdiye kadar kördüm, şimdi gözlerim açıldı ve artık neyin iyi, neyin kötü olduğunu biliyorum. Bu düşünce ve bu çarpıtma dine bir bütün olarak çok darbe vurdu. Düşünüldü ki, din ile ilim arasında bir çelişki var. Ya Adem din edinip Allah'ın emrini kabul etmeli, ya da ilim ağacından yiyerek gözleri açılmalıdır. Ya dindar olup Allah'ın emrini kabul edip kör ve cahil olmalı, ya da ilim öğrenip isyan etmelidir. Ya gözlerini bağla ve dindar olup bereket cennetine git, ya da gözleriniz açıldıysa felaket içinde yaşamaktan mutsuz olmalısınız.

Ancak Kur'an bu konuyu yani Adem'in cennete gitmeden ve "burada kal" denmesinden önce, "ona Allah tarafından adlar öğretildi"[173] sonra gözleri açılmış ve alemin tüm

[173] El-Bakara,2/31.

gerçeklerini öğrenmişti. O bir insandı ve Cennetteydi, Cennette gözleri bağlı bir hayvan değildi ki, meyveyi yediğinde gözleri açılsın. İnsan olduğu için cennete gitti. İnsandı, bilgiliydi, bilgisi vardı, anlayışı vardı, gerçeği biliyordu. Adem insanlıktan çıktığı için Cennetten kovuldu. Bu kadar ilme sahip olduğu halde nefsi arzularının, açgözlülüğünün, saplantısının esiri oldu. Cennet insan yeridir. Adem, insan olmadığı için cennetten çıkarıldı. Adem, ilminin sonuçlarına göre hareket etmedi.

Bilgi bir dünya görüşü oluşturur, dünya görüşünden ideoloji doğar ve ideoloji de belirli bir davranış gerektirir. Mutahhari'de Adem, insan olarak tüm gerçeği bilmektir. Bu bilgi Ademe alemi özel bir şekilde gösteriyor ve alemi bu şekilde gördüğü için bazı yükümlülükleri var. Eğer yükümlülüklere dikkat edilmezse, insan kendini sorumlu hissetmezse, birisi gelip "Bu ağaç sonsuzluk ağacıdır, çünkü Allah'ın kıskançlığı seni ondan alıkoymuştur. Git, o ağaçtan ye!" diyecektir. İnsanın ilmi var, bir dünya görüşü var, bir ideolojisi var ve ideoloji sonuç olarak belirli bir davranışı, kendini korumayı gerektirir ve davranış iki bölümden oluşur: olumlu ve olumsuz. Mutahhari'de her bir kişinin bir ideolojisi varsa, en ufak bir şeye karşı hoşgörüsüz olamaz. Ona göre, İslam matığında Adem bilginin dördüncü mertebesine amel etmediği için Çennetden kovuldu. Adem biliyordu, sonra bir dünya görüşü oluştu, sonra ondan bir ideoloji doğdu ve sonra ideoloji ondan belli bir davranış talep etti ve burada o yanlış davranış gösterdi. Sonuç olarak Mutahhari, bilgi elde etmeğin mümkün olduğuna inanır. İnsan Adem evladıdır, öyle bir Adem ki, sonsuz bilgi elde etmiştir. Öyleyse insanlar sonsuz bilgiye taraf hareket etmeliler. Mutahhari'de Kur'an'a göre insan, bilgi evladıdır.

2.1. Hiss

Mutahhari'ye göre, insanın bilgi araçlarından biri hissetmektir (görme, duyma, tatma vb.). Bir insanın tüm duyu organları yoksun olduğu varsayılsa, o zaman insan tüm bilgilerden yoksun kalacaktır. Antik çağlardan kalma çok ünlü bir söz vardır:

"Duygularını kaybeden, bilgisini de kaybeder."[174]

Genel olarak Mutahhari'ye göre, hiss bilginin gerekli koşuludur; ancak yeterli koşulu değildir. İnsanın hiss organlarından başka bir veya daha fazla nesneye ihtiyacı vardır.[175]

[174] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 47.
[175] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 180.

İnsan bilgi edinmek için çeşitli şekillerde analiz yapar. Ve analiz aklın işidir. Zihinsel analiz, nesneleri farklı kategorilerde sınıflandırmaktan ibarettir. Nesnelerin özel bir şekilde sentezlenmesi de bu şekildedir. Nesneler farklı kategorilerde sınıflanır. Örneğin mesafeleri metre, ağırlıkları kilogram, alanları ise metrekare olarak tanımlanır ve bunlara kemiyet denir. Yüzbinlerce nesneyi kemiyet kategorisine dahil eder, yüzbinlerce nesne keyfiyet kategorisinde, yüzbinlerce nesne de nisbet kategorisinde sınıflanır ve bunlara ne kemiyet, ne de keyfiyet denir. Diğer yüzbinlerce nesnenin ne kemiyet, ne keyfiyet, ne de nisbet olduğu, aksine "substans" veya bazen yanlış ifadeyle "zat" olduğu söylenir.

Bunlar klasifikasyondur. İnsan nesneleri tasnif etmeyene kadar onları anlayamaz. Bazen kategorilerin sayısı konusunda anlaşmazlıklar olabiliyor. Aristoteles, Kant, Hegel ve diğerlerinin her birinin kendi kategorileri vardır; ancak açık olan mesele ise, nesnelerin idrakı için kategorilerın zorunlu olmasıdır. Eğer nesneler sınıflandırılmazsa, onlar idrak edilemez. Nesneleri kategorize etmek akli bir analizdir. Nesneler bireysel şekilde duyulur sonra genelleştirilir. Genelleme ise duyuların değil, aklın işidir.

İnsan aklının olağanüstü çalışmalarından biri de mücerretleştirmedir (soyutlamadır). Soyutlama analizden oldukça farklıdır. Soyutlamadan kasıt, zihnin dış alemde aynı olan, birbirinden asla ayrılmayan ve birbirinden ayrılamayan iki nesneyi ayırmasıdır. Örneğin dış dünyada hiçbir zaman soyut sayılar yoktur. Dış dünyada sadece örneğin beşten oluşan bir "beş" bulunamaz. Dış dünyada "beş nesne" olmadan "beş" var olamaz. Dış dünyada "beş" varsa o da "beş nesnedir". Yani zihin soyutlar ve soyutladığı için düşünebilir ve algılayabilir. Zihin soyutlama yeteneğine sahip olmasaydı, düşünemezdi. Dolayısıyla hissetmek bilgi için gerekli bir koşuldur; ancak yeterli bir koşul değildir.

Başka bir kuvvet daha var. Genel kavramları bile soyutlayan, özetleyen, analiz eden ve sentezleyen bir kuvvetdir. Mutahhari bunu "idrak eden kuvvet"[176] adlandırır. Sonuç olarak bilginin araçlarından biri hiss, diğeri de akıldır. Bunların ikisi de bilgi için gereklidir ve onlara insan gerek duyar.

[176] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 50.

2.1.1 Kur'an'nın görüşü

"Allah sizi annelerinizin betinlerinden hiç bir şey bilmediyiniz halde çıkarttı. Sonra size kulak, göz ve kalp verdi ki belki şükür edersiniz"[177]

Kur'an'ın bu ayetinde, bigi vasıtalarına ilişkin görüşü açıkça belirtilmektedir. Yani insan bilişsel olarak hiçbir şey bilmiyordu. Sonra insana kulaklar ve gözler verildi. Burada Mutahhari insanın duyu organları arasında bilgi edinmede en etkili olanı, gözler ve kulaklar olduğunu bildirir. Ona göre, dokunma, tatma ve koku alma duyuları bilgi araclığı yapsa da, yalnız sınırlı bir alanı kapsayabilirler. Kur'an'da bu iki önemli duyu organından bu ayette bahsetmiştir. Sonra insana duyu organları, kulaklar ve gözler yani bilgi vasıtaları verilmiş; İnsan bilmiyordu, bilsin diye bu araçlar verildi. Ardından "Ve belki şükredersiniz diye "kalbi" verdi". Kur'an sadece duyularla sınırlı değildir. Daha sonra Kur'an terminolojisinde "lubb" veya "hicr" olarak adlandırılan bir şeyden söz ediyor. Bu şey düşünmenin merkezi olarak kabul edilir. Kur'an'da gözlerden ve kulaklardan sonra kalpten bahsedilmektedir. Mutahhari'ye göre, kalp analiz eden, sentezleyen, genelleyen, soyutlayan ve bilgi edinme sürecinde çok temel bir rol oynayan bir güçtür.

Şükür sözünün anlamı Allah'ın kendisi için yarattığı şekilde hareket etmek, onun nimetini kullanmaktır. Mutahhari'ye göre, bütün bunları Allah yolunda kullanmak şükür sayılır. Gözün şükrü evreni keşfetmektir, kulağın minnettarlığı gerçekleri duymaktır, kalbin şükrü düşünmek, analiz etmek, soyutlamak, genellemek ve gerekçelendirmektir. Allah insanı bu yola sevk etmiştir, yani ilahi düzendir ve iradedir. Bu dünyaya insanın gelişi, Allah'ın iradesinin tezahürüdür. Bunun için insan, İlahi yolda yürümelidir. Yani bilgi elde etmek için gözler, kulaklar ve kalp kullanılırsa, bu gözler, kulaklar, dokunma ve tatma organları, ilme vesiledir. Sahip olunan her gizli ve açık hiss, bir bilgi aracıdır. Akıl, kalp, düşünce, hicr, sırr ve b. bunların hepsi Mutahhari'de bilgi vasıtalarıdır. Allah onları, evreni anlayacak şekilde yarattı. Dolayısıyla Mutahhari burada, Kur'an'nın bu iki anlamını, açıkça kabul ettiğini bildirir.

2.1.2. Abstraction, induction, eksperiment

Aklın rolünden bahsedilse de, tüm rollerinden bahsedilmemiştir. Zihnin analiz, soyutlama, genelleme, sentez, muhakeme gibi rollerinden bahsediliyorsa, aklın daha bir

[177] En-Nahl,16/78.

rolünün olduğunu bilmek gerekir. Aklın bilgi üretimi sürecinde en güçlü rollerinden biri "abstraction" olarak adlandırılan işlemdir. Bilgi araçlarından biri, bir anlamda hissetme aracı olarak kabul edilen, diğer anlamda ise hissetme aracından ayrılan pratiktir. Mutahhari'ye göre praktik yapılmadan yalnızca hissle temasa geçtiğinde ve buna mantıkta "induksiyon" denir; ancak akıl, pratikle birlikte rol oynuyorsa buna "eksperiment" yani deney, tecrübe denir.

Murtaza Mutahhari avrupa filozoflarından farklı olarak induksiyon ile tecrübenin arasında ayrım yapamaktadır. İnduksiyon değer açısından zann, varsayım ifade eder; ancak tecrübe yakin ifade ederek kanıt görevi alır. Bu nedenle Mutahhari, praktirk uygulamayı başka bir açıdan, duygulardan ayrı ele almak olduğunun gerektiğini belirtir. Çünkü basit duygu, induksiyon ile pratiğin eşlik ettiği duygu (tecrübe) arasında bir fark vardır. Bu tür praktik zihinsel praktiğe benzer. Yani insan zihninde analiz ve sentez ettiği gibi, dışarıda da analiz ve sentez eder. Sınıflandırma azaltma ve çoğaltma bunlar insan için de faydalıdır.

2.2. Kalp

Kalbin yolu nefsin saflaştırılması yoludur. Bilgi araçlarından biri de kalptir. Mutahhari kalp dedikte, Kur'an'da değil, irfanda geçen terimi kasteder. Her ne kadar Kur'an kalp kelimesini bazen irfani anlamda kullansa da, bu özel terim ariflerin terimidir. Allah hissleri bilgi vasıtası değil, gündelik hayatın vasıtası tayin ettiği gibi, aklı da aynen bu hayatın vasıtası gibi belirlemiştir. Dolayısıyla akıl, bir bilgi aracı değildir. Bilginin aracı tam olarak irfani duygudur. Arifler bu duyguya "kalp" adını vermişler. Ariflerin arasında böyle bir görüş yaygındır. Mutahhari bunu Celaleddin Rumi'den misal eder:

"Delil ehlinin çomağı tahtadan olur.

Tahta çubukda çok süst olur".[178]

Mutahharinin tabirince Arif insannın iddiasına göre, o kalbini arındırarak, ruhu paklaştırarak alemi filozofdan daha iyi yansıtır. Ve felsefenin "insanın dış aleme benzer bir zihinsel aleme dönüşmesi" ve "şeylerin hakikatini olduğu gibi bilmesi" anlamına geldiği söylentileri ona uygun değildir. Çabalayıp deneme yapmak ona göre değil, sadece alemin önünde kendini arındırıp ona ayna olacağını ve hiçbir resmi çizmeyeceğini söyler.

[178] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 59.

Kurallarla alemi kendisinde yansıtmaz . Sadece kendini temizler. Böylece alem onda yansır ve alemi görür.

Mutahhari'ye göre bazı filozoflar ise, bu tür irfani sözlere hiç dikkat etmez. Kuru matematiksel ve felsefi kanıt sağlayamayacağı bir konuya geldiğinde onu boşlar. Bu ise, ariflerin sözlerine benzer. Arif ise filozofun sözlerine gelince söyler:

"Onların hayal dünyasında kafası karışmış, haberleri bile olmadan hayal dairesinde bilinçsizce boğulmaktadırlar."[179]

Murtaza Mutahhari'ye göre Kur'an açısından alemi tanımak, sadece bunlardan birini kabul edip, diğerini kabul etememek anlamına gelmez. Mutahhari'ye göre Kur'an, bilgi aracının yalnızca hiss ve akıl olduğunu, kalbin ise öyle olmadığını söylemez. Ayrıca bilgi vasıtasının yalnız kalp olduğunu da söylemez. Çünkü Kur'an, bu alanları birbirinden ayrı saymaktadır. Alanları ve konuları farklıdır. Kendini tanımak için nefsi paklamak olduğunu ve ruhun paklanması sayesinde ilahi hikmet insana yol gösterir ve gözlerindeki toz ve kiri temizler.

Mutahhari, bu bilgi yollarının her birinin alanının diğerinden farklı olduğunu ve onları bir-birleriyle karıştırmamak gerektiğini söyler. Ne onu, ne de diğerini inkar etmek olmaz. Akıl ve hiss sınırlı olduğu gibi, kalp de sınırlıdır. Bunların kendilerine uygun alanları vardır.

"...sizi annelerinizin Rahimlerinden hiç bir şey bilmediğiniz halde çıkarttı. Sonra size kulak, göz ve kalp verdi ki belki şükür edesiniz..."[180]

Mutahhari'ye göre Kur'an bir yerde, katı bir filozof gibi bilginin hiss ve akılla kazanıla bilmesini söyler, diğer yerde mülayim bir afir olarak olarak şöyle buyurur:

"Bizim uğrumuzda cihat edenleri kendi yollarımıza kavuşturucağız. Şüphesiz Allah her zaman iyi amel edenlerledir"[181].

Yani bizim uğrumuza, temizlenenlere, niyeti temiz olanlara, samimi olanlara, gayb yollarına hidayet edeceğiz, ışık vereceğiz, hikmet vereceğiz ki hayatın gerçeklerini iyi anlasınlar düşünceleri daha açık, zihinleri daha net ve gözleri daha keskin olsun.

[179] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 60.
[180] En-Nahl,16/78.
[181] El-Enkebut,29/69.

Mutahhari, her hangi bir insanın bu bilim adamı olsun veya filozof olsun fark etmez, hataları ortadan kaldırmasının gerktiğini söyler. Herhangi bir meslek sahibi olmak yetmez İnsan, İnsan olmalı.

"İlim öğrenmek istenilirse, o zaman gerçek bilgiye sahip olmağın şartı - insan olmaktır; önce insan ol sonra çalış, adam ol sonra düşün, adam ol sonra öğret, adam ol sonra öğretmenin dersine katıl."[182]

"Nefsini temizleyen nicat tapmıştır. Ve onu günaha sokan kimse kesinlikle hüsrana uğramıştır."[183]

Dolayısıyla Kur'an, bu bilgi vasıtasını daha önce bahsettiği gibi, iki bilgi vasıtası olarak kabul eder. Yalnızca bunu bazıları gibi "İlim çalışmayın, gidin ruhunuzu arındırın" demiyor. Mutahhari' göre Kur'an, ilim öğrenmenin, amel etmenin ve takvalı olmanın birbirinden ayırmamasını önerir.[184]

Sırf takvalı olmak gözleri, kulakları ve aklı durdurmak anlamına geliyorsa, Mutahhari Allah bunları neden yarattı diye sorar. Sadece bahsedilen anlamda kalbi yaratmış olsaydı yeterli olurdu. Artık gözü, kulağı, aklı, hissi yaratmazdı. Sonuç olarak Mutahhari'ye göre, ne bilim aşağılanamaz, nede ruhun arınması ve arındırılması reddedilemez.[185]

2.3. Düşünmenin tanımı

Düşünme genellikle şu şekilde tanımlanır: Düşünme bilinmeyeni keşfetmek için, bilinenleri birbirine bağlamaktan oluşur.[186] Düşünme sırasında iyi bilinen iki öncül kullanılır ve bunlar oluşturulurlar. Onlar oluşturulmayıp düzene koyulmadıkça keşfedilemez. Bilinen iki öncül birbirinden ayrı olursa akıl sonuca varamaz; ancak birbirleriyle özel bir düzen oluşturduklarında, aklın sonuca ulaşması kolaylaşır. Sonuç aslında iki öncülün türevidir ve sanki iki öncülün birbiriyle ilişkisinde sonucu oluşturur gibidir.[187]

[182] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 62.
[183] Eş-Şems,91/9-10.
[184] Murtaza Mutahhari, *İnsan Hayatında Allah*, çev. Sedat Baran (Önsöz Yayıncılık, 2021), 84.
[185] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 64.
[186] Mutahhari, *Fıtrat*, 56.
[187] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 169-170.

2.4. İşraki bilgi

Ne olursa olsun bu ilham konusu bilimsel bir konudur. Antik çağlardan beri filozoflar arasında iki ekolün olduğu söylenmektedir: Meşşailik (Peripateizm) ve İşrakilik. Aristoteles'in ve Platon'un farklı yöntemleri vardı. Aristoteles daha çok tümdengelimci ve ampirik çalışmalara dayanırken, Platon daha çok ilhamlara dayanıyordu ve şöyle diyordu:

"Aklı ve kalbi eğitmek ve onu bu tür ilhamlara hazırlamak gerekir".[188]

Bu nedenle Platon ve takipçilerine İşrakiler denilmektedir. Aristoteles genellikle piyada gezerken eğitirdi, bu nedenle takipçilerine aynı zamanda meşşailer, yani yürüyerek yürüyenler de denir ve meşşa ve işrak kelimelerinin lüğati açıdan zıt anlamları yoktur. Hidayet konusunda tartışılması gereken konulardan biri işraki bilgidir. Öyle bir soru tartışılıyor ki, insanoğlunun edindiği tüm bilimlerin kaynağı sadece düşünce ve tecrübe mi, yoksa başka faktörlerin de rol oynadığıdır? İlk bakışta, günümüzde insanların çeşitli alanlarda sahip olduğu bilgilerin ya kademeli deneylerle ya da düşünme ve tartışma yoluyla entelektüel sonuç elde edildiği görülmektedir. Düşünmek ve tartışmak, matematikte olduğu gibi, önceki bilgileri kullanarak, bilinmeyeni bulmak anlamına gelmektedir. Felsefi açıdan konuşulursa, bilimlerin yaranmasında aktif nedenden başka hiçbir şeyin rol oynamadığı anlamına gelir. Çünkü bir şeyi tecrübe ederken, bu tecrübe zihinde özel bir anlayışın oluşmasının sebebi olur. Yani bilgi, tecrübe olunan şeyden öğrenilmiş oluyor ve bu aktif nedendir, zihin ise sonuçtur. Tartışmalar da böyledir ve basit bir neden-sonuç düzenine sahiptirler.

2.4.1. İlham bilgilerin elde edilmesinde

Beşerin ürettiği tüm bilgiler doğrudan onun dedüktif tefekküründe, deneyimlerinde ve induksiyonların da yer alması, ya da başka faktörlerin de rol oynaması söz konusudur. Yani bazen insan amacına ulaşmak için tecrübe ve çıkarımı kullanamadığında, yolda kaldığında, ama aynı şeyi bilmek için büyük bir istek duyduğunda, aniden, hiçbir tecrübesi olmadan, mantık kanunlarını uygulamadan aklında bir fikir canlanır mı? Eğer böyle bir şey varsa, bilginin oluşmasında ilham, sezgi, işrak denilen bir faktörün de rol oynadığını kabul etmek gerekir. Bu diğer iki faktöre benzemez yani geçmiş olayların

[188] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 176.

sonucu, önceki eğilimin doğrudan sonucu değildir. İnsanın zihninde bir hazırlık oluşturulur ve ona belli bir konu ilham edilir mesele bundan ibaret olur. Böyle bir şeyin olduğundan emin olmak için her zaman bilim araştırmaları yapan alimlerin kendilerinden sormak lazım. Mutahhari:

"...Bu, geçmiş bilim adamlarının da (okuyup gördüğü kadarıyla az çok) modern bilim adamlarının da kabul ettiği bir noktadır. Bilim adamlarından alıntı yapmak istemiyoruz; ama onların sözlerinde bu konu çok dikkat çekiyor..."[189]

"Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru içinde çırak olan bir tahçaya benzer, tahçadaki o çırak bir kandilin içindedir, o kandil sanki parlak bir yıldızdır. O çırak ne doğuda ne de batıda olan mübarek zeytin ağacından yakılır. Onun yağı kendisine alev dokunmasa da sanki ışık saçar. O, nur üstünde nurdur. Allah dilediğini kendi nuruna kavuşturur"[190].

Ayetin son kısmı (Onun yağına ateş değmez; ama parlamak üzere olan) bu konuyla bağlantılıdır. Mutahhari bu benzetmenin neyle ilgili olduğuna dair açıklamalar yapıldığını ve pek çok kişi bunu, insan ruhunun hidayete hazır olduğu şeklinde yorumladığını destekliyor. Ayetin sonunda şöyle denilmektedir: "Bu bir nevi yağdır dışarıdan bir kıvılcım, bir ateş verilmeden, kendi başına parlamak isteyen, öğretmensiz, hiçbir tanıtıcı olmadan, bazen ilim onların kalplerinde bir kıvılcım gibi parlar". Modern bilim adamlarının sözlerindeki bu noktayı görünce, Mutahhari tamamen bu konunun inandırıcı olduğunu söylemiş. Mutahhari "Einstein'in Teorisinin Felsefi Özeti" kitabının girişinden örnek verir ve Einstein, tecrübelerin hipotez yaratmadığını aksine hipotezlerin tecrübeleri takip ettiğini açıkça belirtir. Demek ki, dünyanın büyük hipotezleri belli bir durumda bilim adamlarının aklına ilham edilmiştir (hatta "İlham" ve "İşrak" tabirleri kullanıyor) ve ilham alındıktan sonra bunlar üzerinde deneyler yapılmış ve doğru bulunmuştur.

2.4.2. Bilim adamlarının dilinden "İlham"

Mutahharinin dilinden dünyanın birinci sınıf bilim adamlarından biri olarak tanınan Aleksis Karrel "İnsanın Tanınmayan Varlığı" adlı oldukça geniş kapsamlı araştırma

[189] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 171.
[190] En-Nur,24/35.

kitabında "İlham ve Bilim" başlıklı bir bölüme yer vermiştir. "İlham" başlıklı yazıda şöyle yazıyor:

"Şüphesiz bilimsel buluşlar sadece insan düşüncesinin ürünü değildir. Dahilerin konuları araştırma ve anlamanın yanı sıra zeka ve yaratıcı hayal gücü gibi başka özellikleri de vardır. Işrak, başkalarının gizlediği şeyleri keşfeder ve görünüşte alakasız konular arasındaki bilinmeyen bağlantıları görür, bilinmeyen hazinelerin varlığını ustaca algılar. Dahiler kanıta veya analize ihtiyaç duymadan bilmenin önemli olduğunu bilir ..."[191]

Büyük Fransız matematikçi Jacques Hadamar şöyle diyor:

"Keşiflerin ve icatların gerçekleştiği koşulları düşündüğümüzde, aniden ortaya çıkan içsel bilişlerin etkisini fark etmemek mümkün değil. Her araştırmacı bilim insanı, bilimsel yaşamının ve araştırmalarının birbirinin yerine geçen bir dizi faaliyetten oluştuğunu az çok hissetmiştir. Bu faaliyetlerin bir kısmı insanın irade ve bilincinin eseridir, geri kalanı ise bir takım iç ilhamların sonucudur".[192]

Poincare şöyle diyor:

Hayatımda birçok kez, uzun süren bilimsel araştırmaların sonuçsuz kalmasından sonra, bir dinlenme veya yürüyüş sırasında, bir fikir aniden kalbimde bir ışık gibi parladı ve bana sorunu çözmenin yolunu gösterdi.[193]

Mutahhari Peygamberlikten bahsederken şöyle diyor:

"Kutsal bir kuvvet (ilham) olan peygamberliğin hakikati şu farkla bundan ibarettir ki, peygamberlerde daha güçlü bir şekilde tecelli eder. Bu kuvvet sıradan insanlarda da vardır".[194]

"Hatta dahilerde bile 25 ve ya 100 mumlu bir kandil olduğunda bütün vücudu vahiy ve ilhamla kuşatılmış bir peygamberde güneş gibidir".[195]

Murtaza Mutahhari'ye göre, İslam dünyasında bu iki yöntem vardı ve yanı sıra alimler de bu yönteme son derece bağlılar ve onu destekliyorlar. Bilinmesi gereken Kur'an'a göre,

[191] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 172.
[192] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 173.
[193] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 175.
[194] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 119.
[195] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 174.

bir insanın ilim sahibi olması mümkündür; ancak bu ilim araştırma sonucuyla ortaya çıkan bilgi değil, işraki ilmi olmasıdır.

Son zamanlarda Ladunni ilmi diye bir tabir yayıldı. Ladunni ilmi gibi tabir olarak Hz. Musa ile Salih bende kıssasından alınmıştır. Kur'an'da, Hz. Musa ve onun yol yoldaşı "…ilim öğrettiğimiz kullarımızdan birini buldukları"[196] bildirilir. Yani onun sahip olduğu bilgi, Allah tarafından elde edilen bir bilgiydi. Daha sonra o ayette geçen "bizim tarafımızdan" Ladunna sözcüğünden, "Ladunni" ilim tabiri doğmuştur. Mutahhari Ladunni iliminin menşeini dış araştırmalar, akli deliller ve deneyler değil sadece Allah'ın bahşiş etdiği ilim anlamına geldiğini söyler.

3. BİLGİNİN KAYNAKLARI

3.1. Doğa

Mutahhari'ye göre insan bilgisiz doğar; ancak bu yalnızca potansiyel olarak böyledir. Bu görüş Kur'an'la da çelişmez. Bilginin kaynaklarından biri doğadır. Doğa fiziksel dünya, zaman ve mekan dünyası, hareket dünyası, içinde yaşadığımız ve duyularımızla iletişim kurduğumuz dünya anlamına gelir. Mutahhari, modern bilimin neden teorik değerini kaybettiğini ve sorunun kökeninin ne olduğundan bahs etmez. Çünkü bu konuyu kabul etmiyor. Şimdilik doğanın bilgi kaynaklarından biri olduğu varsayımını kabul eder. Ona göre, genel anlamda bilgiyi, yani insana pratik güç veren bilgiyi ve nesnel gerçekliği insana olduğu gibi gösteren bilgi ele alınırsa bu konuda hiçbir şüphe kalmaz. Şu ana kadar ister özgür materyalistler olsun, ister özgür olmayan herhangi bir siyasi partiye bağlı materyalister olsun bu konuyu kabul etmişlerdir.

3.2. Akıl

Mutahhari'de tartışmaya açık bir diğer kaynak ise, insanın akıl kuvvetidir. Doğa dışsal bilginin kaynağı olarak herkes tarafından kabul edilir; ancak insanın dahili bir bilgi kaynağı olup olmaması sorusu ortaya çıkar. Bu akıl sorunu fıtri nesneler, birbaşa akılla kavranılan bilgiler gibi konuları içerir. Bazı felsefi okullar böyle bir dahili kaynağın olduğunu kabul ederler, bazılar ise kabul etmezler. Bazıları duyulardan bağımsız akla inanırken, bazıları ise duyulardan bağımsız akla inanmamaktadırlar.

[196] El-Kehf,18/65.

3.3. Kalp

Üçüncü kaynak ise "kalp"tir. Hiçbir materyalist okulun bu kaynağı kabul etmediği açıktır. Çünkü kalp kaynak olarak düşünülürse, halbuki insanın doğuştan hiçbir bilgisi olmadığı ve kalbinde bilgi diye bir şey bulunduğu ve kalbe bazı şeylerin ilham ve vahiy olunması, onun en kamil derecesi olduğu kabul edilirse, o zaman bu tabiat aleminin ötesinde metafizik bir alemin de kabul olunmasına eşit olacak. Çünkü tabiat alemi insana bu tür ilhamlar bahşetmez. İlham metafizik bir nesnedir.

Mutahhari'de bilgi vasıtaları konusunu böyle açıklanmaktadır: Bilgi araçlarından biri hisslerdi; ancak hissler doğanın kaynağı olarak hareket eder. İnsan bu araçların yardımıyla bilgiyi doğadan elde eder. Bilginin ikinci aracı mantıksal argümandır, entelektüel argümandır; mantıkta buna "deduktion"[197] ve ya "kanıt" denir. Bu insan zihninin gerçekleştirdiği bir tür faaliyettir. Filozofa göre, bu ikinci vasıta ancak akli bir kaynak olarak kabul edilirse güvenli sayılabilir. Doğayı bilginin tek kaynağı, duyuları da tek bilgi aracı olarak görenler, aklın kaynağını ve dolayısıyla kanıt araçlarının değerini inkar ederler. Mutahhari'ye göre, akıl kaynak olarak kabul edilmedikce kanıt vasıtalarına istinad edinilemez yani o bir bilgi aracı olarak görünemez. Dolayısıyla bilginin üçüncü kaynağı da kalptir. Ayrıca belirtildiği gibi bunun vasıtası da nefsin saflaşması olarak düşünülmeli. İnsan kalbi nefsi saflaştırma konusunda kullanılabilecek tek bir kaynaktır.

Mutahhari'ye göre Kur'an'ın asıl amacı, insanların düşüncelerini içedönüklükden ya da yanlış bir terim olarak kabul edilen subjektivizimden uzaklaştırıp onları objektivist ve natüralist kılmak değildir. Ona göre, Kur'an onlarca ayette insanları araştırmaya davet ediyor (dünya, tarih, sosyal sistemler, ruh, iç dünya gibi tabiattaki nesneler ve s.). Bu açık bir konu olmasına rağmen manevi var olan her şeyden vazgeçmek anlamına gelmez. Mutahhari bunu büyük hatalardan sayar.

"...Bizim uğrumuzda cihat edenleri elbette yollarımıza eriştireceğiz..."[198]

Mutahhari ayette geçen "cihat" kelimesini neden iç cihat olarak anlamak gerektiğini ise, Kur'an'nın genel olarak dış cihadın manevi cihatdan farklı olmadığını belirtir. Yani bazı şeylerin dışsal, bazı şeylerin manevi olması söz konusu değildir. Genel olarak Ku'ran'ın en güzel yönü bu iki kavramı birbirinden ayırmamasıdır. Mutahhari'ye göre, İslam'ın

[197] Deduction - Elde etme, hasil etme.
[198] El-Ankebut,29/69.

desteklediği içe dönüklük (introvertion) ve dışa dönüklük (ekstravertion) sadece yan yana değil, aynı zamanda birbirinden ayrılamaz. Dışadönüklüğe yol açmayan içe dönüklük İslam'a göre içe dönüklük değildir. Bu ne irfan, ne maneviyat, ne de Allah'a hicret demektir. Ayrıca İslam introvertion'a yönelmeyen objektivizm'e bağlı bir kişinin konumunu dikkate almaz. Herhangi bir pratik faaliyette maneviyattan eser yoksa, İslam onu pratik faaliyet olarak adlandırmaz.[199] Dolayısıyla İslam, kalbi bilgi kaynağı, nefsin saflaştırılmasını ise, bilgi vasıtası gibi kabul edenlerin sırasına aittir.

3.4 Tarih

Mutahhari tarihi de bir bilgi kaynağı olarak kabul eder. Doğa kaynak olarak gösterildiğinde, kaçınılmaz olarak tarihi de içerdiği söylenebilir. Tarihin doğanın bir parçası olduğu doğrudur. Mutahhari'de tarih dedikte, insan toplumunun bir hareket ve akıntı halinde olduğu kastedilmektedir. Hem doğa hem de toplum iki şekilde incelenebilir. Mutahhari'ye göre, toplum sabit bir şekilde incelendiğinde, örneğin toplum hakkında sosyolojik bilgi edinmek isteyen birisi, modern toplumu çeşitli yönlerden inceleyerek ve okuyuculara bazı bilgiler verdiğinde bunu sosyolojik bir çalışma sayar. Eğer toplum geçmişle karşılaştırıldıkda ve geçmiş de kendisiyle karşılaştırıldıkda yani mevcut durumu geçmişle ve gelecekle karşılaştırdıkta, toplu bir şekilde cereyan halinde araştırdıktan sonra bunun hangi yasaya tabi olduğu bulmak istenir.

"Tarih felsefesi ile sosyoloji arasındaki fark, sosyolojinin toplumun mevcut yasasını açıklaması, tarih felsefesinin ise toplumdaki değişim yasalarını açıklamasıdır."[200]

Mutahhari'ye göre, Kur'an insanları tarihi öğrenmeye davet eder, onun tarih felsefesine ilişkin pek çok görüşünü açıklığa kavuşturur: Eğer alemdeki tarihi olaylar boşunaysa ve tesadüfse, geçmiş tarihin incelenmesinin günümüzle hiçbir ilgisi oldamdığı, hiçbir bağlantısı olmadığı ve olaylar tesadüflere dayalı olarak gerçekleşir. Kur'an ise tesadüfleri reddeder ve kanunlar prensibini kabul eder eder. Filozofa göre, eğer tarihin yasaları varsa ama bunlar insanların kontrolü dışında ise ve bunlarının uygulanmasında herhangi bir rol oynamıyorsa, tamamen determinist bir nesne olup ve insanın tarihi değiştirmede hiçbir etkisi yoksa, o zaman tarihten ders almanın, ondan bir şeyler öğrenmenin bir anlamı olmaz. Çünkü insan irade etse de etmese de, istese de istemese de, bunun hiçbir etkisi

[199] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 79.
[200] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 84.

olmaz. Tarihsel olaylar determinist olarak gerçekleşir. Bu yasa insan kontrolü dışındadır. Bunu bilmenin insana hiçbir faydası yoktur, çünkü onu ileri geri çekemez ya da ondan bir model yaratamaz. Dolayısıyla Mutahhari'ye göre, tarihi olayların akışında insanın bir rolü olduğu açıktır. Tarihin gidişatını etkileyen faktörler sadece olumsuz faktörlerden, yani olumsuz faktörlerinden oluşuyorsa, örneğin tarihi etkileyen tek faktör güçse ya da tek etkileyen faktör para ve ekonomi ise, tarih insanların öğretmeni olur; ama çok kötü öğretmen. Çünkü "Tarih yalnızca şehvetten, kadınlardan ve paradan etkilenir" diye dikte ediyor. Bu nedenle, bir insanın tarih okumaması daha iyidir, çünkü eğer tarihi araştırırsa ve onun sırlarını bilirse, bazılarının şöyle dediği bu sonuca varacaktır:

"Hakk, alemin gidişatında hiçbir zaman rol oynamadı ve asla oynayamaz. Genel olarak kudret, kelimenin gerçek anlamında ahlakidir. Ahlak kudret, kudert de ahlak demektir. Tüm etkiler güçle sınırlıdır ve alemde bundan başka hiçbir şey yoktur."[201]

Ancak tarih tesadüften değil, yasalardan oluşursa: Tarihe hakim olan kanunlar tamamen determinist olmasa ve insan onları etkiliyebilirse, etkileyen insan faktörleri yalnızca olumsuz bir faktörden oluşmazsa tam tersine daha olumlu faktörlerden ibaret olursa (takva, paklık, hakk, doğruluk, iman) o zaman tarih iyi bir öğretmen olacaktır. Mutahhari'ye göre, Kur'an'ın tarih dersi demesi sayılan şartların kabul edilmesinden aslıdır. Dolayısıyla, bilgi kaynaklarından biri de tarihtir.

II. BİLGİNİN AŞAMALARI

Bazı felsefi okullara göre bilgi tek aşamalıdır. Örneğin, bilginin tek kaynağının akıl olduğuna inanan ve duyguların hiçbir değerinin olmadığını kabul edenlere göre, bilginin tek bir aşaması vardır, o da zihinsel veya akli aşamadır. Bazıları ise bu yaklaşımın tamamen tersine, bilginin mahiyetini tamamen duyusal olduğunu düşünüyor ve zihnin hiçbir rolünün olmadığı söylenir. Aslında akılla algılanan her şeyi, duyularla algılananın bozulmuş bir şekli olarak kabul ederler. Bireysel anlayış karşısında genel anlayışın hiçbir değerinin olmadığına inanırlar.

Ampiristler, bilginin bir duygu olduğunu söylediler. Onlara göre, bilgi hissi bir mahiyete maliktir. Bu kadar aklın, akılla algılananın, aklın algıladığının peşinden gitmediğini

[201] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 86.

önerirer. Hissedilmeyen her şey yanılsamadır, fehimdir ve anlamsızdır. Sadece duyu kanallarıyla akla girenler bilgi ve anlayış olarak algılanır. Bu kanallardan zihne giren her şey doğrudur, akla gelmeyen her şey ise hayal ve fehimdir. İnsan zihninde, duyularda var olanın dışında hiçbir şey yoktur. Bilginin ancak kalp yoluyla mümkün olduğunu kabul edenler de bilgiyi tek adımlı bir şey olarak kabul ederler.

1. İRFANİ BİLGİNİN MEKANİZMASI

Bu bilginin bir rolü nefsin saflaştırılmasıyla zihnin daha keskin hale gelmesidir. Nefsin saflaştırılmasının sonuçlarından biri, akıl için fezanın temizlenmesidir; ancak ruhun arınmasının rolü sadece bu değildir, kalbin kendisi de insana ilham verir. En incelikli konulardan biri dinamik ahlaktır - bunu bir nev ali psikoloji adlandırabiliriz. Arifler bu tür ahlaka "manevi sefer" adını vermişler. Arifler kalbin çalışmasını belli bir gelişim mekanizmasına, dahili tecrübeye dayanarak menzil ve aşamalar olarak açıklamışlardır. Ariflere göre, insan bir değişim aşamasında olmalı, gelişim yolunda yolculuk etmeli. Eğer insanlık aşaması kat edilicekse, ilk daireden başlayıp 10 menzil geçmesi gerekir. Mesela uyanış, dönüş, yalvarış, tefekkür, muhasebe ve böyle sıralarlar ve insanı inandığı yere götürürler. Dolayısıyla irfani bilgi daha üst bir mekanizmaya sahiptir. Mutahhari'ye göre, bu İslam dünyasındaki bilgi hazinelerinden biridir. İrfani menziller ele alınırsa, bilginin birkaç aşaması vardır: Bir anlamda 10 aşamadır, bir anlamda 100 aşamadır, bir anlamda 1000 aşamadır, diğer anlamda ise tek aşamadır, çünkü bunların hepsi tek bir kaynaktan yani kalpten kaynaklanır ve birden fazla kaynak yoktur. Bunlar tek aşamalı okullardır; ama birkaç aşamalı okullar da vardır.

2. HEGEL, KANT VE SPENSER'İN YAKLAŞIMI

Büyük Alman filozofu Hegel, Kant gibi, bilginin birkaç aşaması olduğuna inanır: bilimsel aşama ve felsefi aşama. Bilginin başlangıç aşaması, nesneleri zaman ve mekanda hayal etmedir[202] ve bu olmadan bilgi mümkün değildir. Nesnelere şekil veren zaman ve mekandır. Bilgi içeriğini dışarıdan alır; ama zihin ona zaman ve mekandaki şeklini verir. Bu bir aşamadır. Bu aşamayı geçtikden sonra, bilimsel ve felsefi aşamaya ulaşılır. Nesneleri zaman ve mekan çerçevesinde görmek, bireysel bir aşamada olmak demektir. Mutahhari bunu kabul etmiyor.

[202] Ülker Öktem, "DAVID HUME VE IMMANUEL KANT'IN KESİN BİLGİ ANLAYIŞI", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44/2 (01 Ocak 2004), 46.

Bilginin üç aşaması (hissi, bilimsel ve felsefi aşama) [203]yaklaşımı öncelikle ünlü filozof Herbert Spenser'e aittir. Ona göre, bilim ile felsefe arasındaki fark, konuların farklılığında değil, bilgi seviyesinin yükselmesinde gizlidir. Felsefi konuların bilimsel konulardan temel olarak farklı olduğunu, felsefi konuların temelden bilimsel konuların kapsamı dışında olduğunu söylemiyor, daha ziyade bilimsel konuların daha üst bir seviyeye yükseltildiğinde, felsefi konular olarak adlandırıldığını söylüyor.[204]

3. DİYALEKTİK MATERYALİZMİN YAKLAŞIMI

Hegel'in solcu taraftarları - diyalektik materyalizmin ardıcılları, bilginin üç aşaması olduğuna inanırlar; ancak Hegel'in veya Spencer'in sıralamasına inanmazlar, bunun yerine bilimsel bilgiyi bilginin aşamaları olarak kabul ederler. Bilginin tek aşamalı ve tamamen duyusal olduğunu düşünen ampirist okulunun olduğu kadar, bilginin tek aşamalı ve tamamen entelektüel olduğunu düşünen rasyonalist okulunu da kesin olarak reddederler. Onlara göre, bilginin üç aşaması vardır: duyusal aşama, akli aşama ve pratik aşama. Dolayısıyla bu yaklaşımın savunucularına göre, entelektüel aşama, gözlemler sonucunda genel bir prensibin ortaya çıkma aşaması anlamına gelir. Bu temel zihinsel aşama, bilginin ikinci aşamasını oluşturur. Bilgi burada bitmiyor. İkinci kez dış aleme dönüp pratik yapmak gerekir. Onların dilince bilginin ilk hareketi maddeden bilince, ikinci hareketi ise bilinçten maddeyedir. Bilim insanının zihninde oluşan hipotez ikinci kez pratik düzeyde test edilir. Bu hipotezi test ederek, intuitif olarak bulduğu şeyin pratikle örtüşüp örtüşmediğini bilmek ister. Praktik uygulama, bilginin son aşamasıdır. İnsan bir şeyi pratikte test eder, doğayı çeşitli durumlarda gözlemler ve onu değiştirir. Bu nedenle diyalektik materyalizmin takipçileri, görüşlerini şu şekilde ifade ederler: Bilginin üç aşaması vardır: Duyusal aşama, entelektüel aşama ve pratik aşama.[205]

4. İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE BİLGİNİN AŞAMALARI

İslam filozoflarına göre, bilginin üç aşaması vardır: Duyusal aşama, hafızaya bağlanma anlamında hayal aşaması ve entelektüel aşama. Onlara göre, tecrübi bilgiler üç aşamalıdırlar; ancak yine de tüm bilgiyi deneyimsel bilgiyle sınırlamazlar, iki aşamalı

[203] Önder Tilci, "Diyalektikten Tedrici İlerlemeye Gelişme Fikrinin Dönüşümü: Herbert Spencer'in Bilgi Anlayışı ve Evrim Düşüncesi", *İçtimaiyat* 6/2 (30 Kasım 2022), 408.
[204] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 97.
[205] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 102.

bilgilerin deneyimsel olmayan zihinsel bilgilerinde olduğuna inanırlar. Bu tür bilgiler duyularla başlar ve praktik uygulamaya ihtiyaç duymadan akılla biter.[206]

Burada şu soru ortaya çıkıyor: Praktik uygulama yoksa, bilginin ölçütü ne olur? Marksistlerin tartıştığı önemli konu şu:

"Eğer bilgi sizin dediğiniz gibi, iki aşamalıysa ve üçüncü aşaması yoksa bu bilgi yetersidir; çünkü bu bilginin pratik bir aşama ve ölçüt olarak kabul edilen üçüncü aşaması yoktur. Halbuki bir bilginin doğru olup olmadığını sadece pratik yaparak kontrol etmek mümkündür."[207]

Bu konuda Mutahhari bilginin doğruluğunun sadece pratik olduğunu kabul etmez, hatta bazı yerlerde bilginin ölçütünün bilgi, bazı yerlerde pratik olduğunu da kabul etmez. Bir adım daha ileri giderek bilginin ölçütünün pratik uygulama olduğu denilen yerlerde, bilginin ölçütünün bilgi olduğunu ispat eder. Bu daha sonra ileride açıklanacak olan hassas bir konudur; ancak zihinsel aşamanı hem onlar kabul ediyor, hem de Mutahhari.

4.1. Duyusal bilginin özellikleri

Bunun gibi okullarda duygu, bilginin ilk aşamasıdır; buna zahiri bilgi ve ya sathi bilgi denir. Akıl ise, bilginin ikinci aşaması olarak görünür. Duyusal bilgi alanı görmek, sesi duymak, koklamak vd. demektir. Bu, insan ve hayvan arasındaki ortak bilgidir. Elbette Mutahhari farklılıklar olduğunu kabul eder; ama genel olarak insan ve hayvanın bilgi düzeyinde ortak akıla sahip olduğunu belirtir. Aralarında bir fark varsa bu bazı duyu organlarında insanların, bazılarında ise hayvanların daha duyarlı olmasından kaynaklanmaktadır. Her halde duyu bilgisi dünyası insanlar ve hayvanlar arasında paylaşılmaktadır. Duyusal bilginin özelliklerinden biri bireyselliktir, objesi kesin bir bireydir.

Duyusal bilginin ikinci özelliği, onun yüzeysel olmasıdır, dışarıda olanı görür (göz renkleri görür, kulak sesleri duyar); ama eşyanın mahiyetine varıp, aralarındaki bağlantıları anlayacak kadar derin değildir. Duyusal bilgi sebep ve sonuç ilişkisinin farkında olamaz, eğer sebep ve sonuç arasına hükmeden bir sebep varsa o zaman sonucun da mutlaka var olması gerekir. Yani insan duyuları ile nesneler arasındaki bağlantıları,

[206] Mutahhari, *Fıtrat*, 87.
[207] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 103.

derinlikleri, onların zatına, mahiyetine varmadan yüzeysel olnaları idrak eder; ama yine de insan nesnelerin batına nüfuz eder.

Duygusal bilginin bir diğer özelliği de, şimdiki zamanla ilgili olmasıdır; ne geçmişle ne de gelecekle ilgisi vardır. Çünkü insan duyularıyla yalnızca şimdiki zamanın nesnelerini hissedebilir. İnsan, doğmadan önceki olayları kendi gözleriyle göremediği gibi, gelecekte olacakları da dış duyularıyla hissedemez, göremez, duyamaz ve koklayamaz. Dolayısıyla duyusal bilgi geçmiş ve gelecekle değil, şimdiki zamanla ilgilidir.

Duyusal bilginin dördüncü özelliği, bu tür bilginin yerel olması, yani belirli bir bölgeyle sınırlı olmasıdır. Bir kişi veya bir hayvan başka bölgede değil bulunduğu bölgedeki nesneleri hisseder.

4.2. Zihinsel bilgi ve onun çapı

İnsan aklının dışarıdan içeriye doğru nüfuz ettiğini ve duyularla kavranılmayan bağlantıları idrak etdiğini kabul eder. Nesneler birbirlerini duyuları ile kavrayabilir; ancak sebep-sonuç ilişkisi duyularla kavranılamaz. Bu nedenle ampiristler sebep-sonuç ilişkisine inanmazlar. İnsan, hakikatleri genel bir şekilde ve kanunlar şeklinde algılar. Daha önce de vurgulandığı gibi, bir hayvan ya da hala hissi aşamada olmayan çocuk, hiçbir şeyi genel bir yasa olarak algılamaz. İnsan geçmişe dair bilgi edinebilir, geçmişi görmeden, duymadan bilir. Herhangi bir tarihte kalan insan, kendisi için duyularla algılanan bir gerçektir; ama şimdiki zamanda bir insan için akılla algılanan bir gerçektir. Yani onun varlığını insan kendisi bile bilmeden, zihinsel bir argümanla, akli deduksiyonla bilir. Bu yöntem biliminde tevatür hakkında söylenenlere benzemektedir. Mesele, olasılıkların kesirini azaltmak değildir. Mutahhari İbni Sina'nın deyimiyle insan aklının kendi içinde oluşturduğu gizli bir zihinsel argümandan bahseder:

"Nasıl ki herhangi bir matematik probleminde milyarlarca olasılık içerisinden tek bir karşı olasılık bile çıkarılamazsa, bu konuda da yapılamaz. Bir filozof gerçekten de bu meselenin içinde sıkışıp kalıyor".[208]

Bu noktada işaretler ve alametler meselesi gündeme geliyor. Mutahhari'ye göre insan aklının en büyük idrak işlevi, Kur'an'ın işaret ve işaret sahibi olarak adlandırdığı şeydir. Bu yalnızca Allah'ın varlığına ilişkin bilgiyle sınırlı değildir, epistemoloji ve diğer tüm

[208] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 107.

konulardan da daha önemlidir. Mutahhari'ye göre, eğer insan epistemolog ise, insan bilgisinin büyük bir kısmının Kur'an ayetinden, işaretden işaret taşıyıcısına geçiş bilgisi adlandırdığı ve onu bu nev epistomoloji nevine ait olduğunu görecektir.

Her ne kadar tarihi bir varlık duyularla algılansada, Allahın varlığı ile bağlı bilgi elde etmek epistemolojik olarak herhangi bir tarihi varlık hakkında bilgi edinmekten hiçbir farkı yoktur. Buradan anlaşılan ise, insan anlayışlı bir varlık, hayvanlardan farklı olan, eşyayı gözlemleyen varlık, duygulardan başka bir akla da sahip olduğu ve bu aklın insanın bilgiye ulaşması için bir takım işlemler yaptığı anlaşılmaktadır. Bu işlemler o kadar hassas ve hızlı yapılır ki, insan onları hissedemez. Mutahhari'ye göre:

"Var olmayanla var olup ama varlığı hissedilmeyenin arasında fark vardır".[209]

4.3. Hissi bilgi ve onun genelleştirme mekanizması

İnsan dış dünyayla doğrudan temasa geçer. Buna duyusal temas denir. Duyusal aşamadan sonra akıl, kendi içinde duyusal bilgiyi zihinsel bilgi ve mantıksal bilgi aşamasına yükseltir. İşte burada büyük bir sorun ortaya çıkıyor: İkinci aşama nasıl güvenilir olabilir? Duyusal bilgi aşamasında şüpheye yer kalmaz; çünkü duyusal bilgi, insanın bilişsel gücünün dış dünyayla doğrudan temasının sonucudur.

Bir sonraki aşama, zihinsel aşama yani mantıksal bilgi aşaması olan bu aşamada bilginin hem derinleşebileceğini hem de genişleyebileceğini herkes kabul eder. Zihnin dış dünyayla temasının bir sonucu olarak değil, zihnin kendisi tarafından gerçekleştirilir. Akıl, duyusal bilgini mantıksal bilgiye dönüştürmek için kendi bünyesinde bir tür işlem gerçekleştirir; bilgi düşük bir seviyeden daha yüksek bir seviyeye yükselir, halbuki zihnin genellikle dış dünyayla doğrudan teması yoktur.

Murtaza Mutahhari bu konuda İbn Sina ve Nasireddin Tusi'nin görüşlerini vurgular. Ve bu sorunla karşılaştıklarında sorunu şu şekilde çözerler:

"Her tecrübede gizli bir sillogizm[210] *vardır. Yani hiçbir duygudan veya deneyimden çıkarılamayacak tek bir zihinsel sonuç vardır ve bu, tüm insanların zihninde fıtratından gelen doğanın ebedi bir aksiyomudur, ilkin prensiptir. Bütün insanlar tarafından kabul edilen bu prensip şudur: "Benzer nesnelerin özelliği, imkan ve imkansızlık bakımından*

[209] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 111.
[210] Sillogizm - iki giriş, bir sonuç.

aynıdır." Yani, hiçbir farkı olmayan benzer nesneler var olsa, hem mahiyetleri hem aksidentiyaları[211] *hem de durumları aynı ise yani birbirlerinden hiçbir bakımdan farklı değillerse, bunlar tek bir zatın iki ferdi olsalar, o halde bu iki nesneden biri bir özelliğe sahip olursa, diğer nesnenin o özelliğe sahip olmaması imkansızdır. Aksi halde sebepsiz seçim sorunu ortaya çıkar ki, bu da imkansızdır."*[212]

Fıtrat dedikte bu prensibin doğuştan beri zihninde var olduğu anlamına gelmez, tam tersine, zihnin duygulardan yola çıkarak bunu kendi içinde geliştirip ortaya çıkarması anlamına gelir. Mutahhariye'göre fıtri nesnelerin anlamı insanın hayata geldiyi zaman hiçbir şey bilmemesi; ama duyusal bilgi ruhun gıdası olarak ortaya çıkar, beslenir ve bir süre sonra meyve verir. Ona göre de, böyle bir ince çalışma ancak zihin tarafından yapılabilir ve dolayısıyla bilgiyi genişletebilir. Bundan daha şaşırtıcı olan şey, zihnin bilgiyi yalnızca olarak genişletmekle kalmayıp, aynı zamanda derinlemesine de genişlete bilmesidir. Mutahhari bunu "argumentatif bilgi" ya da "alametli bilgi" adlandırır. Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgiyi de, bu bilgi düzeyine ait eder.

5. ALAMETLİ BİLGİ

5.1. Zihni aynaya benzetmek

Burada bir benzetme de olsa bir şeyden bahsedilir. Mutahhari bu bilgiyi Cürcani'nin "Kübra" adlı mantığa giriş kitabından elde etmiştir. Daha önce insan aklını aynaya benzetmişlerdi. Geçmişte aynanın özelliği kendi üzerine görüntü işlemesi yani aynanın karşısına geçildiğinde görüntünün aynanın içine düşmesi olduğu sanılırdı; ama günümüzde kanıtlanan ise, görüntünün aynanın içine düşmemesidir. Aynanın özelliği görüntüyü yansıtmaktır. Vücuddan yansıyan ışık aynaya yansır ve geri döner. Yani aynada görülen görüntü öyle bir şekilde üretilir ki, insandan bir ışık aynaya düşerek aynaya yansır ve kendini görür; ama aynanın içinde olduğunu sanır. Bu benzetme, görüntülerin aynaya düştüğü varsayımına dayanmaktadır. Ayna ne kadar şeffaf ve renksiz olursa gerçeği o kadar iyi yansıtacaktır. Ayna renkli ise görüntüleri kendi renginde gösterecektir.[213] Mutahhari bunu insan zihnine böyle benzetir.

---

[211] Accidentia (tesadüfen mevcut olan) – Aristoteles tarafından getirilen terim olarak nesnenin "önemli", "daimi" anlamına gelir.
[212] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 123-124.
[213] Mutahhari, *İnsan Düşüncesinde Allah*, 12-13.

"İnsan aklı renksiz olursa gerçekleri olduğu gibi gösterir. İnsan nesneleri incelediğinde onları olduğu gibi görür; ancak insan zihni renkli olduğunda nesneleri o renkte görmek zorundadır".[214]

İnsanın idrak gücü öyle yaratılmıştır ki, insan ruhu emosyonel açıdan özel bir renkte ise, gerçeği olduğu gibi göremez, tam tersine o renge göre görür. Mutahhari "Nehcül Belağa"dan İmam Ali'nin tabirince:

"Bir kimse bir şeye aşık olursa, bu onun gözlerini kör eder, kalbini hasta eder"[215].

Yani Allah'a bendelik, O'ndan başka her şeyden özgür olmak demektir. Çünkü Allah'ın büyüklüğünü idrak etmek her zaman O'ndan başkasının küçüklüğünün idrak edilmesiyle müşahede olunur. Bir insan Allah'tan başkasını küçük gördükten sonra, ne olursa olsun, o küçük şeye bende olması mümkün değildir. İnsan, küçük bir şeyi yanlışlıkla büyük gördüğü için bendelik eder yani aşık olur.[216]

İnsan ruhunu renklendiren şeylerden biri de sevgidir ve insan bir şeyi sevdiğinde ona karşı bağımlılık gösterir. Sevgi ve bağımlılık ortaya çıktığında, o şeyi olduğu gibi göremez. Sevginin mukabil noktası ise düşmanlık, kin ve nefrettir. Bir şeye karşı nefret, ruhu renklendirir ve insan o şeyi olduğu gibi göremez. Aşık çirkin mabudunu güzel görür. Aşk da, nefret de engel sayılır. Aşk sevileni güzel yapar, böylece insan çirkini bile güzel görür. Güzeli çirkin gösteren kin ve nefrette de böyledir.

Mutahhari'nin demek istediği, bilgi elde etmek için düşüncenin ve ruhun renksiz olmasıdır. Hiçbir iyi ve ya kötü garez, önyargı ve ya bağnazlık olmamalıdır. Tıpkı görüntüleri iyi yansıtması için bir aynanın renksiz olmasının gerektiği gibi.

5.1.1. Anlamları yansıtma

Ayna ile zihin arasındaki farklardan biri, aynanın yalnızca görüntüleri yansıtması anlamları değil. İnsan aynanın karşısına geçtiğinde görüntüsü, rengi, büyüklüğü vb. görünür; ama bilgisi, sevgisi, şefkati, kısacası duyguları aynaya yansımayacak. Aynanın bu tür şeylerle alakası yok. Ancak insan aklı karşı tarafın bilgisini, sevgisini, duygularını anlar yani manalarını da yansıtır.[217]

---

[214] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 133.
[215] Nehcül-belağa, "Hutbe",107.
[216] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 138-139.
[217] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 137.

5.1.2. Hata tespiti

Birinci farktan daha önemli olan ikinci fark, aynanın bazen yanlış göstermesidir. İnsan aklı bazen hata yapsa da zihin hatasını fark edip hata yaptığını anlayabilir; ama ayna hatasını bulamaz. Ayna kendi hatasını bulamadan hataya yol verir. Ve insan aklı sadece kendi hatalarını bulmakla kalmıyor, hatta kendi hatalarını bile düzeltebiliyor.[218] Bir hatayı bulmak, bir hatayı düzeltmekten oldukça farklıdır. Akıl burada hata yaptığını anlar ve bu hatayı düzeltmenin yolunun ne olduğunu da bilir.[219]

Mutahhari, mantık ilminde insanın akıl hatalarını düzeltebileceği bir takım kriterlerin olduğunu söyler. Bu sefer öyle bir soru ortaya çıkıyor ki, acaba o ölçütler de hata yapar mı, yapmaz mı? Eğer o ölçütler de hata yapabiliyorsa, o zaman o ölçütleri de düzeltecek başka ölçütlerin de olması gerekir, sonra o ölçütler ile ilgili aynı soru tekrarlanır ve böylece sonsuz bir seri oluşur, sonuçta ise hiçbir ölçüt kalmaz. Eğer ölçüt yanılmazsa, o zaman bu nasıl bir ölçütdür. Bu ölçüt zihinsel mi yoksa dışsal mı? Burada iki yaklaşım öne çıkıyor: Birinci yaklaşıma göre hatayı düzeltecek zihinsel bir kriter yok. İkinci yaklaşıma göre objektif uygulama sayılan pratik, zihinsel hataları düzeltmenin ölçütüdür.[220]

5.1.3. Kendini idrak etmek

Üçüncü fark yine ikinciden daha önemlidir. Bu farklılığa göre ayna, önündekini yansıtır; ancak kendi kendisine yansımaz; ama zihin önündekini algılar ve aynı zamanda kendisini de bulur. Batı felsefecilerinin diliyle söylenirse:

"İnsan zihni yalnızca başkalarını değil, kendisini de idrak eder; dış dünyayı anladığı kadar kendisini de anlar." [221]

Yanlış söylemek gerekirse, dünyayı kendinde yansıttığı gibi, kendinde de kendisini yansıtır, kendisini gösterir. Bu, en hassas felsefi konulardan biridir. Bu alanda filozoflar çok derinlere inebilmişlerdir. Diğer idraklarda yani insan dünyayı idrak etdiğinde, idrak eden bir şeydir (ben), idrak ise başka bir şeydir (zihnin dünyayla bağlı tasviri) ve insanın idrak objesi ise tamamen farklı bir şeydir (dış dünya).

---

[218] Mutahhari, *İnsan Düşüncesinde Allah*, 15.
[219] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 138.
[220] Mutahhari, *İnsan Düşüncesinde Allah*, 16.
[221] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 138.

Ancak "kendini idrak"ta kelimenin gerçek anlamında, idrak eden, idrak edilen ve idrak üçü de aynıdır yani kişinin kendisi hem idrak eden, hem idrak edilen, hemde idraktır.[222] İnsan bir parça idraktır.[223] Yani herkesin idrak ettiği bu "ben", filozofların dilinde insanın kendisi hakkındaki idraki vasıtasız idraktır. Öyledir ki, "Nerede?" sorusu onun için anlamsızdır, çünkü "Nerede?" sorusu tereddüt olunan yerde kullanılır. Bu "ben"e ilişkin, "Nerede?", "Ne zaman?", "Kim?" ve "Hangi?" soruları geçersizdir. "Hangi ben?" diye sorulamaz. Genel olarak "ben" ile ilgili sorular sorulmamalı. Bu en hassas felsefi konulardan biridir. Filozofların ruhun mücerret olmasıyla bağlı getirdikleri ilk tartışılmaz kanıt, "ben"in bu spesifik kendini idrak durumudur.

5.1.4. Genelleme

İnsan zihni ile ayna arasındaki dördüncü fark, daha önce de belirtildiği gibi, aynanın önündekini yansıtmasıdır, bir parçacık ne eksik ne de fazla yansıtamaz; ancak zihin sadece önündekini yansıtmaz, aynı zamanda onu sonsuzca derinleştirir. Ayna ile akıl arasındaki beşinci farkla ilgili, akli bilgiyi Kur'an bir ayet (işaret) olarak ifade eder.[224]

5.1.5. Derinleşme

Ayna görüntüleri yansıttığında sadece o görüntüler yansıtılır; ama zihin görüntüleri gördüğünde o görüntüler yine kendisine bir şeyin aynası olur, böylece o görüntülerdeki başka görüntüleri de görebilir ve yine diğer tarafta duran görüntülerde başka görüntüler görülür. Eğer bu ifade eksik değilse, zihnin üç boyutlu bir ayna olduğu söylenebilir. Eğer aynalar iki boyutluysa, zihin de üç boyutludur. Eğer bir ayna üç boyutu gösterebiliyorsa zihin de dört boyutu gösterebilir. Zihin sadece genelleme yapmaz, ufuki şekilde ilerlemez aynı zamanda dikey ve derinlere de nüfuz edebilir.

Mutahhari'ye göre, tabiat aleminin kendisinde de böyle bir alametli blgi yani zihnin beş boyutlu bilgisi mevcuttur. Eğer doğada böyle bir örnek olmasaydı, insan aklı bunu kabul etmekte zorlanırdı. Ve doğal dünyada bunun bir örneğinin olduğu görüldüğünde, doğanın kendisi hakkındaki bilgilerin çoğu alametli bilgi hesap olunur ve zihnin beşinci boyutuyla ilgili olur. Zihinin kognitif bir yönüyle alakalı bir bilgi de öyle bir bilgidir ki, onunla

[222] Mutahhari, *Fıtrat*, 56.
[223] Mutahhari, *İnsan Düşüncesinde Allah*, 17.
[224] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 139.

Allah'a, ruhun varlığına, metafizik aleme, gayba, maneviyata inanılır. Artık, tabiat alemini metafizik alemin bir işareti olduğu gerçeğini kabul etmek daha da kolaylaşır.

Yukarıda, "İdeoloji ve dünya görüşü" adı altında bahsedilen konu burada sonuç verir. Yani ilk ideoloji dünya görüşüne dayanır, dünya görüşü kozmolojiye dayanır ve kozmoloji de epistemolojiye dayanır. Bu konu burada ortaya çıkıyor. Eğer insan epistemolog olmazsa kozmolog olamaz ve dolayısıyla bir dünya görüşüne sahip olunamaz. Sahip olunan her bir ideoloji dünya görüşüne dayanmaktadır.

İnsanın idrak gücü yani derinliği görebilme kudreti söylenenleri gözlemlediğinde, sözleri duyduğunda, satırları okuduğunda, kısacası onları belirli bir biçimde gördüğünde hemen bunların ötesine nüfuz ederek bazı bilgiler elde eder. Ve buradan anlaşılan şu ki, alemle ilgili bazı bilgiler Kur'an'ın söylediği "alametli bilgidir". Bu nedenle, evren hakkındaki bilginin çoğu, ne doğrudan duyusal bilgi, ne mantıksal tecrübedir ve ne de objesi test edile bilen bir bilgidir. Aksine duygunun nesnesi, herhangi bir şeyin işaretidir; ama zihin daima işaretler tarafından yola çıkarak onun ötesini görür.

Bunlar alametli bilgilerdir yani bunlar öyle bilgi türleridir ki, insan bu sayede Tanrı'ın varlığını bile onların vasıtasıyla bilir. Mutahhari'ye göre Tanrı ile bağlı bilgi başka hiçbir bilgiyle benzerliği olmayan ve spesifik bir bilgi değildir. Tanrı hakkında bilgi edinmek, doğal dünyadaki birçok nesne hakkında bilgi edinmekle aynıdır. Ona göre, eğer Tanrı hakkında bilgi edinmenin yolu inkar edilirse o zaman kendi bilgilerimizin %90'nı bir kenara bırakılmalı.

6. BİLİNÇALTI

Mutahhari'de bilincaltı ruhun öyle kısımlarına denilir ki, onlar ruha ait olsalar da varlıklardan haberdar değiller ve insan onları kendinde idrak edemez. Mutahhari'de bilinçaltının iki temel özelliği vardır. Birincisi, bilinçaltı bilince hakimdir, bilinçaltı emri verir ve bilinç onu alır. Onun güç kaynağı alt katta, çalışan parçaları ise üst katta yer almaktadır. İnsan üst kata baktığında onun bu üst katmandan oluştuğunu düşünür; ama üst katın alt kata bağlı olduğunu ve onun emrinde olduğunu bilmez. Üst kat hareket ediyorsa bu, alt katın hareketleri ve kuvvetlerinden kaynaklanmaktadır.

İkincisi, bilinçaltı komutan, bilinç ise asker gibi hareket eder. Bilinçaltı ruhun çok geniş bir alanını kapsar. Ruhun bilinçli kısmı bilinçaltından bakıldığında, küçük bir alan oluşturur. Ruhun önemli bir kısmı bilinçaltıdır. Yani çok küçük bir kısmı insanın onu

idrak ettiği ve varlıktan haberdar olduğu kısımdır. Dolayısıyla insan ruhunun küçük bir kısmı varlığını hissettiği ve farkında olduğu kısmıdır, büyük bir kısmı ise varlığından haberdar değildir.[225]

"...Çünkü O, sırrı ve daha gizliyi olanı bilir"[226].

Yani Allah hem gizliyi, hem de gizlinden daha gizli olanı bilir. Mutahhari bunu İmam Ali'nin kelamıyla açıklar:

"*Sırdan daha gizli olan şey insan ruhunda olan ve insanın da bile bilmediği ve unuttuğu şeydir".*[227]

Yani insan ruhunda gizli olan şeyler var ve onlar görünmez ordu olan meleklere bile gizlidir.

6.1. Sigmund Freud'un teorisi

Psikanalizin kahramanı Freud, kişinin bilinçaltındaki tüm unsurların bilinçten kaçıp orada yer aldıklarına inanıyordu; ancak daha sonra bu unsurlar gizlice bilinç ve bilinçaltı arasındaki sınırı aşarak kaçıp bilinçaltı kısmına yerleştiler. Orada yavaş yavaş bilinç kısmından daha geniş bir dünya oluşturdular. Freud'a göre böyle bir kaçışa olanak sağlayan şey, özellikle ruhun bastırılmış duygularıdır.[228]

Bastırılmış duygular kişinin içgüdülerinin ve eğilimlerinin açığa çıkmak istemesi ancak kişinin bunu engellemesi, Freud'un diliyle sansürlemesi, alışkanlıkların insanın bilinç kısmının kendisini açığa çıkarmasına izin vermemesi anlamına gelir. Freud, insan bilinçaltısının birçok tezahürünün, bilinçten ihraç edilen unsurlar olduğuna yani ilk başta düşük ve hayvani bir formda olduklarına, daha sonra bilinçaltına kaçarak yeni bir kılığa girmek zorunda kaldıklarına inanıyor.[229] Freud genel olarak orijinal insanlığa inanmıyor. Ona göre, insanlık ve insanlığın yükselişi adlanan aslında hayvanlıktır. İnsan, mahiyet değiştirilmeden bilinçaltından kovulmuş; ancak pasaportunu ve kıyafetini değiştirerek

[225] Murtaza Mutahhari, *Ruhun Tahareti*, çev. Cevher Caduk (Önsöz Yayıncılık, 2019), 31-32.
[226] Taha,20/7.
[227] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 152.
[228] Hazal Sema Tekkeli - Akif Akto, "SIGMUND FREUD' UN GÖRÜŞLERİNİN EĞİTİME YANSIMALARI", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, (29 Aralık 2022), 970.
[229] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 50-51.

ortaya çıkmış bir hayvandır.[230] Mutahhari'ye göre, Freud'un teorisi insanlık açıklamasının tamamen ezildiği ve insanlığın fatihi olarak anılan batılı teorilerden biridir.

6.2. Karl Gustav Jung'un teorisi

Jung, Freud'un öğrencisidir. O, Freud'un özellikle cinsel unsurlar olmak üzere, bilincaltının tüm unsurlarının bilinçten ihraç edilen unsurlardan oluştuğu yönündeki açıklamasını kabul etmiyor. Jung'a göre, bilinçaltının bir kısmı fıtridir ve bu insanın insanlık temelini yani ahlak duygusunun, tapınma duygusunun, bilgi duygusunun, doğruluk duygusunun, güzellik duygusunun temelini oluşturur.[231] Genel olarak tüm insani duygular insanın fıtratını oluşturur ve bunların hepsi onun bilinçaltında mevcuttur. Yani bilinçaltının bu unsurları bilinçten atılmadan önce de mevcuttu.[232]

Profesör Mutahhari, Jung'dan öne çıkarak bilinçaltını iki kısımdan oluşturur: Tanrı'nın insana verdiği temel ülvi fıtri unsurlar kısmı ve bilincinden kovulan unsurlar kısmı. Mutahhari'ye göre, günümüzde bu konu, insan ruhu iki kısımdan oluşmaktadır: bilinç ve bilinçaltı, aynı zamanda bilinçaltının kendisi de çok geniş bir alandır ve bilince de hakimdir, buna hiç şüphe yoktur. Bilinçaltının varlığına dair keşfin ilk sonucu, ruhun varlığının açık bir kanıtıydı.[233] Dolayısıyla insan ruhunun, materyalistlerin söylediği bazı sözlerden daha derin ve sinir sisteminin kimyasal etkilerinin sonucu olduğu ortaya çıktı.

Bilinçaltının varlığının birinci sonucu, ruh ile alakalıydı. Bilinçaltının varlığı ruhun varlığını ispat eder ve Mutahhari'ye göre, bilinçaltında oluşanlar insanin sinir sistemiyle alakalı değildir. İkinci sonucu ise, epistemolojiyle ilgilidir. Günümüzde bilimsel bir gerçek olarak kabul edilen bilinçaltının bilince nisbeti, gizlinin açığa nisbeti gibidir. Bilinçaltı insan varoluşunun gizli yönüdür. Eskiden gizli ve açık kelimeleri söylenirdi. Onlar görünen bedendir ve gizli olan ruh, şüur diye anlaşılırdı. Filozofa göre, bugün sadece görünen beden ve gizli olana ruh değil, aynı zamanda gizli olanında gizli olanı vardır, bu ise bilinçaltından ibarettir.

Mutahhari'ye göre bu alametli bir bilgidir yani Allah, insan aklına öyle bir yetenek vermiştir ki, o gördüklerini ve hissettiklerini bir işaret olarak kullanarak, kendi ötesindeki

---

[230] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 155.
[231] Mutahhari, *İnsan Hayatında Allah*, 41.
[232] Sevgi Kavut, "CARL GUSTAV JUNG: KAVRAMLARI, KURAMLARI VE DÜŞÜNCE YAPISI ÜZERİNE BİR İNCELEME", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, (21 Aralık 2020), 682.
[233] Mutahhari, *Teizm Seminarları*, 50-51.

iç varlığı keşfedebilir. Jung'un bu konuda araştırma yöntemi, özenle hazırlanmış bir laboratuvar ekipmanı degil, dünyanın olmasıdır.[234] Mutahhari'ye göre, insanlar bilinçaltını hissetmediler; ama keşfettiler yani "aşikar olandan gizli olanı buldular".[235]

6.3. İbrahim Peygamber ile dünya psikanalistlerin farkı

Mutahhari'ye göre, İbrahim peygamber ile tüm psikanalistler ve ya dünyada keşif yapan insanlar arasındaki fark, bu tür insanların çalışmalarının dünyanın bir kısmıyla ilgili olmasıdır. Sigmund Freud, insanın varlığından yola çıktı ve insanın başka bir bölümünü keşfetti ve astronom güneş sisteminin bir bölümünden yola çıktı ve onun başka bir bölümünü keşfetti. İbrahim dolaylı bir yol seçmedi, sadece insanın ruhunu, sadece Güneş'i, Ay'ı ve Dünya'yı değil, tam tersine bütün alemi, nesneler dünyasını bir bütün olarak ele almış ve bu dünyanın bir gaybı, bir batını olduğunu söylemiştir.[236] Her ikisinde de epistemolojinin özü aynı olsa da, konusu farklıdır. Şairler eserlerinden tanınır, Güneş sisteminden başlayarak Neptün gezegeninin varlığının farkına varılır, insan bilincinden başlayarak ise, bilinçaltının varlığının farkına varılır.[237] Ancak peygamberler insanın bilgisini derinleştirmek için gönderilmiştir. Mutahhari'ye göre, bilim insanın bilgisini artırmak için, dinler ise insanın bilgisini artırsa da ancak bunu bilginin derinliği doğrultusunda hayata gecirmek için gelmişler.[238] Filozofa göre:

"Dinler bu dünyadan hiçbir şeyi eksiltmemiş, tam tersine insanlara diğer alemin büyüklüğünü ve ihtişamını göstermişlerdir".[239]

III. DOĞRU BİLGİ

1. DOĞRULUĞUN TANIMINA DAİR İKİ ÖNEMLİ SORU

Genel olarak Mutahhari'ye göre, doğruluğun tanımında iki soru meydana gelir. Bunlardan biri, doğruluk ve yalnışlık nasıl tarif edilir? İkincisi ise, doğruluğa her hangi bir tarif verildikten sonra, doğru bilgiyi yanlış bilgiden ayıran ölçüt nedir? Dolayısıyla bu mesele, Mutahhari'de iki konudan ibarettir. Biri bilginin tarifi diğeri ise bilginin ölçütüdür. İlk

---

[234] "Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi » Makale » Carl Gustav Jung: Kavramları, Kuramları ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme Carl Gustav Jung: A Study on His Concepts, Theories and Philosophy", ts. (Erişim 11 Ocak 2024), 683.
[235] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 159.
[236] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 77-78.
[237] Mutahhari, *İnsan Düşüncesinde Allah*, 32.
[238] Bilgi konusunda iki tür artım var: "yatay" ve "dikey".
[239] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 162.

önce doğruluğun tarifinden başlayarak Mutahhari eski ve modern filozofların görüşlerini vurguladıktan sonra onlara kendi itirazlarını bildirir

1.1. Doğruluğa dair birinci görüş

Antik filozoflara göre doğru bilgi böyle tanımlanır:

"Bilgi ya objektif gerçekliğe uygundur ya da uygun değildir. Başka bir deyişle akıl ve ya düşünce dış dünyayla ya örtüşür ya da örtüşmez".[240]

Bu esasla doğru bilgi, objektif gerçekliğe uygun gelen bilgidir. Yani dış dünyayla örtüşen zihinsel dünyadır, dış varoluşa uygun gelen bir düşüncedir. Modern çağda da ortaya çıkan düşüncelerden, doğruluğun tanımı sorusudur. Doğru bilgi objektif gerçekliğe uygun gelen bilgi değil ve dışsal alemle örtüşen bir zihin de değil. Bu tanım bazı yerlerde doğru olsa da, her yer için geçerli değildir. Örneğin duyusal, fiziksel ve deneyimsel önermeler açısından bu tanım az çok geçerlidir. Mesela, tıpta bir şeyin kansere neden olduğu söylenir. Burada bu düşüncenin, nesnel gerçeklikle tutarlı olup olmadığı söylenebilir. Yani o şey, dış dünyada kanser yaratıyorsa, bu düşünce objektif gerçeklikle uygundur, eğer uymuyorsa, bu düşünce yanlış bir düşüncedir.

Fakat her bilgi böyle değildir. Onlara göre, bu tanım matematik için geçerli değildir. Bu bilim, bir takım iddialarda bulunur. Mesela, bir dairenin çevresinin kendi çapına olan nisbeti herhangi bir sayıdır ve ya düz bir çizginin herhangi bir özelliği vardır. Genel olarak doğada, matematikçinin zihninde hayal ettiği gibi bir daire yoktur yani doğada tüm noktaları tek bir merkezi noktaya eşit uzaklıkta olan kapalı bir eğri çizgi yoktur. Bu sadece insan zihninin bir varsayımıdır. Dolayısıyla, gerçek bilginin nesnel gerçekliğe karşılık gelen bilgi olduğunu dış dünyayla örtüşen zihinsel bir nesne olduğu söylenirse o zaman bu tanım matematik için geçerli olmayacaktır. Çünkü matematiksel önermelerin dışsal bir yönü yoktur ve zihnin kendisi ile uygun gelen sadece zihinsel nesnelerdir. Bunlar mantıksal ve psikolojik önermeler gibi zihnin kendisiyle ilgili konulardır.

Psikolojide her bir idrakın kendisinde belli bir duygu içerdiği söylenirse, o zaman zihnin dışında böyle bir şey yoktur. Var olan sadece, insanın içindedir. Bu temelde objektif gerçekliğe uyum, burada da anlamsızdır. Onlara göre, tarihi olaylarda dahi dış aleme uygunluk anlamsızdır. Çünkü tarihi olaylar geçmişe işaret eder ve geçmiş aslında yoktur.

[240] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 166.

Bir şeyin diğeriyle uyumlu olduğunu söyledikte, birbiriyle uyumlu olabilmesi için, her ikisinin de var olması gerekir. Tarihsel olaylar bile, yok olan şeylerle ilgilidir. Tüm tarihte olanlar geçmişte var olan ve artık yok olan olaylarla ilgilidir. Onlar gidince, bunun doğru ve yanlış olduğunun nasıl anlaşıldığı söz konusudur.

Bütün bunlara ek olarak doğruluğun objektif gerçeklile uygun gelen nesne olduğu düşüncesi, evrendeki sabitlik düşüncesinden kaynaklandığı söylenir. Yani bunu söyleyenler, evrenin sabit ve hareketsiz olduğunu düşünenlerdir. Peki evren değişkenken ve her anın aynı olmadığı açıkça ortadayken, bilgi neye göre ayarlanmıştır sorusu gündeme gelir. Bir şey sabit olmadığı sürece başka hiçbir şey onunla uyumlu olamaz çünkü evrenin sabitliği yoktur. Bu nedenle zihnin dış dünyaya uygun olması anlamsızdır. Filozofların doğruluğun tanımına dair görüşleri bunlardır. Elbette Murtaza Mutahhari, bu iradların hiçbirinin doğru olmadığını belirtmiştir.

1.2. Doğruluğa dair ikinci görüş

Doğruluğun diğer açıklamalarına gelince bu tür iradları doğru buldukları için, doğru bilgiye başka bir tanım verilmesinin gerektiğini söylüyorlar. Bir grup filozof, doğru bilginin insanın zihninde var olan ve diğer düşünceleriyle bir arada olan bir düşünce olduğunu söylüyor. Yani insanın zihninde var olan düşünce, diğer düşünceler ile uyum içindeyse ve onlarla çelişmiyorsa doğrudur, diğer düşünceleri inkar ederse ve onlarla uyum içinde değilse yanlıştır. Doğruluk, kolektif ve toplum esasında tanımlanacak olursa doğrudur:

"Bir dönemde bilim adamlarının oybirliğiyle kabul ettiği düşünce doğrudur, eğer bir dönemin insanları birkaç yıl da olsa herhangi bir düşünceyi kabul edip oybirliğiyle bir görüşe varırlarsa, doğrudur".[241]

Demek ki bu filozoflara göre hakikatin tanımı şu şekildedir: "Bir devrin insanlarının ittifakla kabul ettiği düşünce." Mutahhari bunu kabul etmez. Eğer başka bir zamanın insanları bu düşüncenin tam tersini kabul ediyorsa, o zaman "Hangi düşünce doğrudur?" sorusu meydana gelir. Bu adamların çağında, hakikatin bambaşka bir şey olduğu söyleniyor. O dönemde insanların, onun hakkında vardığı sonuç doğruydu; ama artık insanlar farklı düşünüyor, şimdi bu doğru. Sadece o hatalıydı ve bu doğru değildi, ya da

[241] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 169.

bu yanlıştı ve ya o haklıydı. Bu tanımlamanın yanlış olduğu açıktır; o zaman da doğruydu bugün de doğru. Yarın eğer insanlar farklı düşünürlerse bu gerçek olacaktır. Doğru bilgiye verilen bu açıklama da yalnıştır.

1.3. Doğruluğa dair üçüncü görüş

Bazı filozoflar gerçek bilgiyi şu şekilde tanımlarlar:

"Gerçek bilgi, insanlara fayda sağlayan bilgidir."[242]

İslam filozofları, hakikat ile faydalılığı birbirinden ayırmışlardır: Doğru olmak yani nesnel gerçekliğe uygun olmak kendiliğinde bir meseledir, faydalı olmak ise başka bir meseledir. Bir şeyin doğru olması başka, faydalı olması başka şeydir. Bireysel nesnelerde bazen bir nesne doğrudur; ancak faydalı değildir. Bazen bir nesne doğru olmayabilir; ama faydalıdır: Örneğin masum bir insanın kanı dökülecek. Şimdi, doğru söylenilse kanı dökülecek; ama gerçek gizletilirse onun hayatı kurtulacak.[243] Bu nedenle, bireysel nesnelerde doğruluk ve fayda iki ayrı konudur. Genel nesnelerde ise, doğruluk ve fayda iki farklı konu olmasına rağmen, doğruluk ve fayda arasında her zaman ayrılmaz bir ilişki vardır.

Mutahhari, Rad Suresi'nin 17-ci ayetinde, genel nesnelerde doğruluk ile faydalılık arasında ayrılmaz bir bağ olduğundan bahsetmektedir. Ayrılmazlık ilişkisini şu şekilde açıklar: Doğru olan her şey aynı zamanda faydalıdır. Kur'an'da şöyle bir örnek verilmektedir:

"Allah gökten yağmur indirdi, vadiler kendi tutumlarına göre onunla dolup taştı. Sudan oluşan sel üstüne çıkan köpüyü götürüp taşıdı. Süs eşyaları düzeltmek maksadıyla insanların alev üzerinde erittikleri (Altın, gümüş ve s madenlerin) üstünde de buna benzer bir köpük vardır. Allah hakkı ve batılı ayırt etmek için böyle misaller verir. Köpük hiçbir şey olmadığı için uçup gider. İnsanlara fayda veren şey ise, yer yüzünde kalır. Allah böyle misal verir".[244]

Allah, hak ile batılı birbirinden ayırmak için böyle örnekler verir. Köpük hiçbir şey olmadığı için uçup gider; ama insanlara fayda sağlayan şey yeryüzünde kalır. Hak faydalı olduğu için kalıcıdır. Kur'an, hakkın kalıcı olduğunu ve kalıcılık hakkı olduğuna inanır;

[242] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 170.
[243] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 73.
[244] Er-Rad,13/17.

ancak batılın, böyle sonsuz bir kalıcılığa sahip olduğuna inanmaz. Genel olarak çok geçici ve geçici bir kalıcılığa sahip olduğuna inanır.

1.4. Doğruluğa dair dördüncü görüş

Bazı filozoflara göre, doğru ile fayda arasında ayrım yapmaya gerek yoktur. Genel olarak hakikat faydalılık demektir. Hakikat objektif gerçeklikle uygun olarak yorumlanır ve genel nesnelerde objektif gerçekliğe uygun gelen, hem de faydalıdır. Onlar ise, genel olarak objektif gerçeklikle uygunluğu bir kenara bırakıp şunu söylerler: "Hakikat faydalık demektir". Başka filozoflar ise gerçeği farklı şekilde tanımladılar. Bu tanım günümüzde günceldir. Onlara göre, söylenilen anlamda doğru ve yanlış anlamsızdır.

"Hakikat - bilişsel gücün dış dünyayla teması sonucu ortaya çıkan nesnedir (tez, antitez ve sentez)".[245]

Duyu organlarının herhangi bir dış nesnenin önünde yer aldığında, o dış nesne duyu organlarını etkiler ve duyu organları bundan belli bir yansıma gösterir. Mesela birine bakıldığında eğer bir insan karşıda değilse o görülemez. Hava açık olduğunda ya da lamba yandığında, o kişinin üzerine düşen ışık göze yansır ve göz retinasında görüntü oluşturur; ama göz sadece etkilenmez aynı zamanda etkiler yani kendinden yansıtır. Gözün retinasında yer alan o görüntü özel bir duruma düşer. Hakikat, dış dünya ile zihinsel dünya arasındaki temas sonucunda yaratılan bir nesnedir. Objektif gerçekliğe karşılık gelen her nesne değil, söz konusu, temasın sonucu olan her bir nesnenin doğru olduğudur. Genel olarak gerçek, bundan başka bir şey değildir. Yani doğruluk görelidir. Gerçek bilgi mutlak değildir. Eğer insanlar bir zaman ve ya bir mekanda, Tanrı'nın var olduğunu söylüyorsa, onlar için gerçek Tanrı'nın var olduğudur. Ve eğer, başka bir zaman ve başka bir durumda Tanrı'nın var olmadığını söyliyorlarsa, onlar için gerçek Tanrı'nın var olmadığıdır. Genel olarak doğru olan bizim söylediklerimizdir. Bu yaklaşım günümüzün materyalistleri tarafından sıklıkla savunulmaktadır.

1.5. Doğruluğa dair beşinci görüş

Bu tanımdan daha kesin ve daha iyi olan bir tanım daha vardır. Çoğu zaman materyalistler bu yaklaşımı desteklerler. Bu yaklaşım, yalnızca materyalistlerin savunduğu bir yaklaşım olmayıp birçok teist gibi materyalist olmayan bazı kesimlerin de benimsediği bir

[245] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 173.

yaklaşımdır. Bu hala birçok teistin yaklaşımıdır. Mutahhari, bu yaklaşımı da kabul etmiyor. Mutahhari'nin kabul etmediği bu ve önceki yaklaşımların nedenlerine daha sonra değinilecektir. Pek çok materyalist bu yaklaşıma başvuruyor ve hakikatin tanımının bunların hiçbiri olmadığını söylüyor. Gerçeğin tanımı şudur:

"Tecrübe ve pratik uygulamayla olumlu sonuç veren her düşünce, doğrudur, tecrübe ve pratik uygulamayla olumlu sonuç vermeyen her düşünce ise, doğru değildir".[246]

Bir bilim adamının ortaya attığı herhangi bir hipotez uygulamada olumlu sonuç veriyorsa doğrudur; çünkü pratikte olumlu sonuç verir. Doğruluk ise, tecrübenin tastikinden başka bir şey değildir. Başka zaman, daha geniş çapta deneylerle doğrulanan başka bir teori ortaya çıkarsa ve bu deneyler genel göreliliği doğrulamakta başarısız olursa, bu doğrudur, hatta bundan daha da doğrudur. Bu filozofların fikrince ve bu açıklmaya dayanarak, doğruluğun objektif gerçekliğe uygun gelen bir nesne olduğunu ve objektif gerçekliğe karşılık gelen her nesnenin pratik deneyimde olumlu bir sonuç verdiğini söylemiyorlar. Tam tersi genel olarak söylenen şey, objektif gerçekliğe uygunluk fikrinden vazgeçilmesdir.

Bunlar doğru bilginin bazı tanımlarıdır. Burada beş ana tanımdan bahsedildi. Temel soru bilginin tanımı ne olursa olsun, bir bilgi parçasının doğru olup olmadığı nasıl belirlendiğidir. Burada, ister teist filozof olsun, ister materyalist filozof olsun, İslam filozofları ile yeni filozoflar arasında temel bir görüş ayrılığı vardır. İslam filozofları, bilginin ölçütünün her zaman bilginin nevinden olduğuna inanırlar. Bu nedenle bilgini aksiyomlu ve aksiyomsuz olarak ikiye ayırıp, aksiyom bilgisini, bilginin ölçütü olarak kabul ederler. Yeni filozoflara göre, bilgi bilginin ölçütü değildir "tecrübe" bilginin ölçütüdür yani uygulamaya konulabilen her bilgi doğrudur. Dolayısıyla bilginin doğruluğunun ölçütü, praktik uygulamadır.

2. MUTAHHARİ'NİN AÇIKLAMASI

Mutahhari'de, bir bilgi pratikte uygulanamıyorsa, bu iki şekilde varsayılabilir: Biri imkansızlıktan dolayı insanların onu uygulayamaması olarak anlaşılır, örneğin evrenin sonsuzluğu ve ya sonlu olması ve s. Bunlar deneyimlenemez ve ya test edilemez. Test edilemeyen bir nesne hakkında bilgi edinmek imkansızdır. Dolayısıyla bu filozoflara

[246] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 176.

göre, bu tür önermeler ve teolojik önermeler bilinemeyen önermelerdir. Bir de pratikte uygulanamaz söyledikte, bunun aksinin pratikte kanıtlandığı anlaşılmaktadır. Bu durumda bu bilgi yanlıştır. Bu noktada uygulama konusu özel bir şekilde gündeme gelir. Praktik ugulama yani tecrübe, bilginin ölçütü, anahtarı, bilginin gelişmesinde bir faktördür. Bu meselelerin çoğu doğrudur. Mutahari'ye göre, asıl soru praktik uygulamanın bilginin temelini oluşturmasıdır. Bilgiyi, bilginin ölçütü olarak görenler, tecrübenin bilginin ölçütü olduğuna ve bilginin praktik ederek elde edildiğine inanmamak konusu, Mutahhari'ye göre, sofistiğe yol açmıştır. Burada iki konudan bahsedilir.

- Her hangi bir bilgiyi pratik yaparak elde etmek.
- Praktik uygulama ve ya tecrübe, bilginin doğruluğunun ölçütü olarak tanımlanır.

Murtaza Mutahhari, bilginin uygulama yoluyla elde edilmesini dahi kabul etmedikleri konusunda, İslam filozoflarının iftiraya maruz kalıdığını söyler. Ona göre, praktik uygulamanın bilginin anahtarı olduğu doğrudur; ancak bu uygulamanın tek anahtar olduğu anlamına gelmez. Uygulama sayesinde kişi bilgisinin doğru ve ya yanlış olduğunu kontrol edebilir. Durum böyle olduğunda pek çok konu pratik olarak test edilemez. Örneğin, filozoflar kapalı dairenin mümkünsüz olduğunu kabul ederler. Yani ikisinden birinin var olmasının önce diğerinin var olmasından bağlı olan iki nesne düşünülürse, bu mümkünsüzdür. Bu ikisinden hiçbiri var olmayacak.

Mutahhari kapalı bir dairenin imkansız olduğunu söylediğinde, kapalı bir dairenin var olamayacağını kasteder. Daha ziyade geçmişte var olmayıp hazırda var olamıyor ve gelecekte de olmayacak. Var olmayan bir cisim laboratuvara götürülerek, pratikte test edilemez. İnsanlar şüphe etse de, laboratuvarda ve ya herhangi bir şekilde test edilemeyen birçok şey vardır. Pratik olarak doğrulanamıyor. Fakat bunlar doğrudur ve insan için her bir hakikatten daha açıktır. Mutahhari'ye göre, İslam bilginin doğruluğunu tasdik etmenin tek yolunun tecrübe olduğunu kabul etmiyor. Bu nedenle bu iki okulun yolları her ne kadar tecrübenin bazı kısımlarında birleşse de, yer ve gök kadar olan bilginin ölçütü konusunda birbirlerinden ayrılırlar.

Mutahhari'ye göre, doğruluk tanımla değişmez. Doğruluk onu tanımlamaya bağlı değildir. Bilginin zati özelliği gerçeği yansıtmasıdır. Gerçeklik iki türlü olamaz; iki bilgiden yalnızca biri objektif gerçeklikle tutarlıdır, diğeri değildir. Tanımdan yola çıkarak

gerçeği değiştirip "Ben gerçeği böyle tanımlıyorum" denilemez. Bu şekilde tanımlamak kimseye bağlı değildir.[247] Mutahhari'ye göre, bu iddia insanların duygu ve isteklerine yani dönemin insanlarına bağlı olabilir. Örneğin belli bir dönem insanlar kamu işleriyle ilgili bir isteğe maliktir. Bu arzu onlarda herhangi bir hukuku yaratır. Ve 100 yıl geçiyor ve insanların arzusu değişiyor yani onu istemek yerine, başka bir şey istiyor ve onların hukuku bu yeni talebe göre oluşuyor.

İlk konu gerçek bilginin ne olduğudur. İkinci konu ise, bir bilginin doğru olduğunun nasıl anlaşılacağıdır. Elbette ki, doğru bilginin tanımının önceden bilinmesi şartıyla. Mesela altının tanımını. Altının, renk ve özellikleri bünyesinde barındıran bir metal olduğu söylenir. Bir de şöyle bir soru var: Eğer metal söylenilen renkte görülürse; ama katkılı ve ya katkısısz olduğu genel olarak altın ve ya boyalı altın olduğu bilmenmezse, onun altın olduğu nasıl bilinebilir. Mutahhari'ye göre, böyle bir yol var, evet altın olup olmadığını anlamanın bir takım ölçütleri var. Demek ki, gerçek altının ne olduğu bir şeydir, ölçütü ise başka meseledir. Yani bu altının gerçek ve ya sahte olduğu başka bir konudur.

Doğru bilgi, objektif gerçekliğe uygun gelen bilgidir. Bu anlaşılması zor bir konudur. Bir nesne hakkında birinin bir bilgisi, başkasının ise başka bilgisi olabilir. Mutahhari'ye göre, herhangi bir bilgiyi doğru olduğunu hangi ölçütlere göre belirlemek en önemli mantıksal sorundur. Burada mantık bilimine dayanarak, bazı terimleri açıklamak gerekecek.

2.1. Aristoteles mantığı

Bir mantık var; bazen rasyonel mantık, bazen deduktif mantık, bazen de Aristoteles mantığı olarak adlandırılır. Bu mantık eski çağlarda öyle bir temel üzerine kurulmuştur ki, bilginin ölçütü bilgi olduğu, bilginin kendisi bilginin ölçütüdür yani bir bilginin diğer bir bilginin ölçütü gibi davrandığı sonucu ortaya çıkmıştır. Eğer bir bilgi başka bir bilginin ölçütü oluyorsa, o zaman bu ölçüt bilgiyi nasıl elde edebilir? Bu ölçüte göre, bilgi başka bir bilgi ile elde edilebilir; ama sonunda bir ölçüte ihtiyaç duymayan bilgilere kadar gidip çıkar. Bu tür bilgilerin doğruluğu herhangi bir ölçüt olmadan garanti edilmiştir. Bu, Aristoteles mantığı, rasyonel mantık ve ya deduktif mantık olarak adlandırılan mantığın, en önemli konularından birisidir. Bu mantık bu açıklamayla başladı: Bilgi (idrak) iki türlüdür: ya tasavvur (hayal) ya da onay. Hayal ve onayın her biri yani bu iki bilginin her biri iki türlüdür: Ya aksiyomdur ya da aksiyom değildir. Aksiyom bilgisi, ölçüt

[247] Mutahhari, *İslam və Zamanın Ehtiyacları*, 329.

gerektirmeyen ve ölçüt olmadan garanti edilen bilgidir. Onay özellikli aksiyom bilgi, doğruluğunu ölçüt olmadan garanti eden, yargı tipli bir bilgidir. Bu mantık, bilgiyi, bilgi ile ölçer. Burada en azından bir soru ilgi çeker: Nasıl olur da, bazı bilgiler bir ölçüte gerek duyarken, bazı bilgiler için bu gerekmez? Yani belli bir noktaya geldiğinde bir ölçüte gerek duymaz ve kanıt gerektirmez. Bu bazı bilgilerin kanıta gerek duyduğu ve kanıtın kendisi bilgi olduğu için başka bir kanıta gerek duyabileceği ve bu kanıtın da bilgi olduğu için, başka bir kanıta gerek duyabileceği anlamına gelir. Bu şekilde birkaç aşama geçilebilir; ama sonunda öyle bir noktaya gelir ki, nihai delile ulaştığında, o zaten ölçütsüz bir bilgi olarak kabul edilir.

Bu yasa, başka bir delil gerektirmez. Bu, öz ölçütlü bir bilgidir, bir aksiyomdur, ondan şüphe edilemez. Rasyonel ve deduktif mantık olarak adlandırılan bu mantık, tüm bilgilerin sonda öz ölçütlü bir bilgiye yol açması gerektiğine inanıyordu. Hatta deneysel bilginin de özölçütlü bilgiye dayandığına inanıyordu.

Aristoteles'in mantığı ile kendisinden sonra günümüze gelenlerin yeni mantığı olan Bacon'un mantığı arasındaki temel fark bilginin ölçütü sorunudur. Dünyada bu iddia kabul edildi: Bilgiyi, bilgiyle tanımak doğru olmadığı söylendi. Aristoteles mantığı, iki tür bilgi olduğunu söyledi: aksiyomlar ve aksiyom olmayanlar. Bilginin gayri-aksiyom olması, onun mechul olması anlamına gelir. Bunun üzerinde düşünmek gerekiyor, ölçütlere ve kanıtlara ihtiyacı var. Bilgi aksiyom olduğunda öz ölçütlü anlamına gelir. Ölçüte ihtiyaç duyan aksiyom olmayan bilgi, özölçütlü bilgiyle ölçülür. Aristoteles mantığının bu iddiasının, yanlış olduğu söylendi. Tüm bilgiler gayri-aksiyomdur hepsinin ölçüte ihtiyacı var. Bu anlamda aksiyom bilgi yoktur o zaman ölçütün "pratik" olduğu kabul olundu. Eğer insan doğru bilgiye ulaşmak istiyorsa ve bunun uygulama kriterlerine göre doğru olduğunu öğrenmek istiyorsa, ilk önce induktif araştırmalar yapmalıdır; çünkü eğer böyle yapmazsa, bir zihne hiçbir ilham gelmez. Bu bir bilgidir ve her bilgi bir ölçüte gerek duyar, ölçüt ise, pratik uygulamadır. Daha sonra, pratikte test edilir. Test sonucu olumlu ise, bu bilgi doğrudur, olumsuz ise yanlıştır. Ve bu düşünce, pragmatizm mantığı adı altında felsefede bir yer almıştır.

2.2. Pragmatizmin mantığına olan itirazlar

Profesör Mutahhari, söylenenlerin itirazalarını öne sürer ve alternatifler sunar. Rasyonel, deduktif ve ya Aristoteles mantığının taraftarları, bu tür kişilerin yaklaşımlarını

reddetmek için, bazı argümanlar öne sürmüşlerdir. Bu kanıtların bir kısmı artık neredeyse daha net bir şekilde aydınlığa kavuştu. Bu argümanlar, Aristoteles mantığını savunmak için değil, pragmatist mantığın kabul edilemez olduğunu göstermek için sunulur. Bu mantık da kabul edilemezse o zaman insan için bir mantık kalmaz.

2.2.1 Birinci itiraz

İlk itiraz olarak onlara göre, bilginin ölçütü praktiktir, bir bilgi pratik yaparak test edilir yani o bilgi doğruysa pratikte olumlu sonuç verir. Pratikte olumlu sonuç veren şey doğrudur, pratikte olumlu sonuç vermeyen şey ise yalnıştır. Bilginin meyarı pratiktir söyledildiğinde, bunun bilgi olduğu unutuluyor, farkında olmadan bile Aristoteles gibi düşünülüyor. Praktik uygulama bilginin meyarıdır söylendiğinde bu şu anlama gelir:

"Eğer arguman doğruysa, pratikte işe yarayacaktır, pratikte işe yaramıştır yani doğrudur"[248].

Mutahhari'ye göre bu, başlı başına Aristotelesçi bir kıyastır, bir bilgi zaten ölçüt olarak seçilmiş. Yine de burada, ölçüt olarak pratiğe dayalı bilgi seçilmiştir.

2.2.2. İkinci itiraz

İkinci itiraz olarak, "eğer arguman doğruysa pratikte sonuç verecektir, pratikte sonuç verdi yani doğrudur" söylenebilir. Bu sözün doğru olduğu ve yanlış olmadığı bilinemez. Bu, başlı başına bir bilgidir ve bir ölçüt gerektirir. Doğru bilgi ile praktik uygulamadaki sonuç arasında, her zaman bir bağlantı olduğu söylenilir. "Bilgi ile uygulama arasında her zaman bir ilişki vardır" söylentisinin kendisi alem hakkında bir bilgidir. Bu bilginin doğru olduğu nasıl biliniyor? Olabilir ki, "Bilgi ile uygulama arasında her zaman bir ilişki vardır" şeklindeki genel bilgi yanlış olsun: Bir bilgi doğruyken uygulamada olumlu sonuç vermeyebilir, bir bilgi yanlış olduğunda da uygulamada olumlu sonuç verebilir. Bu hangi ölçüte göre kanıtlanır? Bunun, pratikle kanıtladığını söyleyemek doğru değil. Sonuç olarak, bunun zaten bir aksiyom olduğu söylenir. Dolayısıyla yine özölçütlü bilgiye yani Aristoteles'in sonucuna varılır.[249]

[248] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 202.
[249] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 202.

2.2.3. Üçüncü itiraz

Bu açıklama daha tutarlıdır. İtiraz genel olarak şöyledir: "ölçüt pratik olduğu yönündedir ile varsayılan bilgi yalnıştır". Bu aslında özölçütlü bilgi olarak kabul edilmiş ki, bu da Aristoteles mantığına aittir. Çünkü eğer bilgi doğruysa, o zaman pratikte olumlu sonuç verecektir. Sonra söylenilen şu ki, bu bilgi pratikte olumlu sonuç verdiği için, doğrudur. Mutahhari bunu kabul etmiyor. Dolayısıyla, "eğer bilgi doğruysa, o zaman praktik uygulamada olumlu bir sonuç verir" görüşü doğru olsa bile, "pratik uygulamada olumlu bir sonuç verirse, o zaman bilgi doğrudur" görüşü yalnıştır. Mantıkçılar buna genel ayrılmaz özellik derler. Böylece belirtilen fikirden dört şekilde sonuç çıkarılabilir. Eğer bir şeyin (B) diğer bir şeyden (A) ayrılamaz olduğu varsayılıp ve "A" varsa o zaman "B" var koşullu bir cümle kurulursa, dört versiyon oluşturulabilir. Mutahhari bunu şöyle açıklar:

"A" varsa o zaman "B" de var. - Bu doğrudur.

"B" varsa o zaman "A" da var. - Bu yanlıştır.

"A" yoksa o zaman "B" de yoktur. - Bu yanlıştır.

"B" yoksa o zaman "A" da yoktur. - Bu doğrutur.

"Eğer bir bilgi doğruysa, pratikte olumlu sonuçlar verir" şimdilik kabul olunsa da ve sonra "pratikte olumlu sonuç verdiği için doğrudur" söylenmesi, Mutahhari'ye göre, bu:

"Eğer bu şey bir cevizse o zaman yuvarlaktır. Daha sonra: "yuvarlak olduğu için bir cevizdir" Hayır! her ceviz yuvarlaktır; ama her yuvarlak bir ceviz değildir"[250].

Yani birincinin ispatı ikincinin ispatına yol açar, fakat ikincinin ispatı birincinin ispatına yol açmaz. Birincisinin inkarı ikincinin inkarına yol açmaz; ama ikincinin inkarı birincinin inkarına yol açar. Pragmatizm mantığı tam da burada itiraza maruz kalır.

2.2.4. Russell'ın pragmatizm mantığına dair görüşü

Murtaza Mutahhari, bu konuyla ilgili Russell'in de fikrini analiz etmiş ve sonuç çıkartmıştır. "Pratik uygulamada olumlu bir sonuç verdiğine göre, hipotez doğrudur" cümlesi, yalnızca pratikte işe yarayan başka bir hipotezin olmadığı önceden

[250] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 204.

kanıtlanabilirse anlamlı olur. Yani pratikte olumlu sonuç veren hipotez bu hipotezle sınırlıysa ve sonuç veriyorsa doğrudur.

Mutahhari'ye göre, yanlış bir hipotezin de doğru bir hipoteze vardığı sonuca yol açması mümkündür. Sonuç itibariyle, "bir hipotez doğruysa praktik uygulamada olumlu sonuç vericek", bu doğrudur; ama "bir hipotez olumlu sonuç verirse doğrudur", bu Mutahhari'ye göre yalnıştır. Dolayısıyla, "doğru bir hipotez olumlu sonuç verir" düşüncesi kabul olunsa bile "olumlu sonuç veren hipotez doğrudur" fikrinin leyhine, hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Russell bu noktaya geldiğinde şöyle der:

"Benim hipotezim doğruysa o zaman olumlu olur. Olumludur, demek benim argumanım doğrudur. Bu önerme ancak ve ancak benim hipotezimden başka bir hipotezin olmadığında doğru olabilir. Ama ben, başka bir hipotezin olmadığını asla bilemem"[251]. Dolayısıyla bu mantık Mutahhari'ye göre çıkmaza girer.

3. HIRİSTİYANLIĞIN GELİŞMESİ

Profesör Mutahhari'ye göre, Hıristiyanlığın gelişimi onun doğruluğunun kanıtı değil. "Her bir ağaç kendi meyvesinden tanınmalıdır".[252] Bu cümle üzerinden yürüyerek, toplumun bu tür yaklaşımına cavap verir. "Bu iki okulun (Hıristiyanlık ve İslam'ın) araştırılmasına gerek duyulmadığı, sadece olarak sonuçlarıyla yetindiğinde her şey açık olur" fikri, toplumda çok yaygındır. Bu iki okulun meyvelerine bakıldığında, hristiyan ülkeleri kültürel ve gelişmiş ülkelerdir, hem maddi medeniyette hem de kültür ve maneviyatta ileri düzeydedirler. Müslümanlara bakıldığında geri kalmış oldukları düşüncesi, pragmatizm felsefesi açısından yani doğruluğun ölçütünün pratik bir sonuç hesab etmesi ve pratik ölçütden başka bir şey düşünmemesi bakımından, Hıristiyanlığa karşı İslam'ı kınamak için yeterlidir.

Ancak Mutahhari için, bu sözün çok net bir cevabı vardır. Sadece bir İslam toplumuna ve bir Hıristiyan toplumuna bakılır. Hristiyan toplumunda, Hristiyanlığın %100 gerçekleşmesinde bu sonuca ulaşması ve İslam toplumunda, İslam %100 uygulanmıştır ve bu sonuca ulaşan da İslam'dır diye düşünülür; ancak mesele tamamen farklıdır. Profesör Mutahhari bir ağacı meyvesinden tanıma prensibini kabul eder; ancak bu meyvenin o ağaca ait olduğu bilinmesi şartıyla. Bu ağaçtan olduğunu sandığımız, ama

[251] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 205.
[252] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 219.

aslında başkasının olduğu düşünülen meyveye değil; %100 bu ağacın olduğu meyveye bakmak gerekir. Mutahhari burada şunu da söyler:

"İslam'ın, Hristiyanlık'la kıyasında imtiyazı ondadır ki, onu uyguladığımız güne kadar dünyanın en gelişmiş milleti olmamızdır. Araştırmacıların görüş birliğiyle İslam'ın ilk dönemlerinden hicri 5 yüzyıla ve hatta 6 yüzyıla kadar, dünya medeniyetinin ve kültürünün merkezi, İslam dünyasıydı. İslam dünyası, farklı medeniyetlerin parçalanmış hammaddelerinden ve parçalarından bir maya yaratmış ve bundan "İslam medeniyeti ve kültürü" adında bir hakikat oluşturmuştur. O dönemde, Hıristiyan alemi aşırı bir vahşet ve barbarlık içinde yaşıyordu. O dönemde, Hıristiyan dünyası, Hıristiyanlığa sarınmıştı İslam dünyası da nispeten (tam değil), İslam'a sarılmıştı. Biz İslam'ı terk ettiğimiz, sizin de Hristiyanlığı bıraktığınız günden itibaren, biz geriye siz ise ileri gittiniz. Haçlı Seferleri sonrasında doğu ile batı arasında yaşanan gidiş-gelişler, Hıristiyan ülkelerinde seyahatlerin yaygınlaşması, İspanyol medeniyetiyle temaslar ve ayrıca Hıristiyanlığın ölçütlerini bir kenara bırakıp, İslam'ın ölçütlerini kabul etmeniz, dünyanızı geliştirmeye başladı. Genel olarak protestan kolunun ortaya çıkışı İslam dünyası ile olan ilişkinizin bir sonucuydu. Hıristiyanlığı bırakıp başka meyarları kullanmaya başladığınızdan beri dünyanız çiçeklenmeye başladı. Bizler de İslam'ın hakikatlerini bırakıp onun sadece kabuğuyla yetindiğimiz günden beri mutsuz olduk. Biz İslam'ın uygulandığını düşünüyoruz; ama gerçekte öyle değil".[253]

Böylece pratik uygulama hipotezin doğruluğunu gösterir; bir şartla ki onunla eşit başka bir hipotez bulunmasın. Kamu işlerinde bu her zaman böyledir. Mutahhari'ye göre, dünyadaki herhangi bir okula bağlı insanların zaferine şahit oldukta, o zaferi hemen %100 o okulun ayağına yazmak çok kabaca bir yaklaşım olurdu. Belki de bundan daha büyük etkiye sahip olan, başka nedenler ve faktörler vardır. Bu temelde bir hipotez pratikte olumlu sonuçlar veriyorsa, bu onun doğruluğunun kanıtıdır iddiaları, başka bir hipotez ileri sürülemeyeceği bilindiği zaman doğrudur ve bu hipotez tek olmalı. Dolayısıyla Mutahhari'de, "praktik uygulama bilginin kaynağıdır" düşüncesi kabul edilmiyor. Yine bahsedilen prensip temel alınmalı: İki tür bilgi vardır: özölçütlü ve özölçütlü olmayan bilgiler. Her ne kadar "pratik uygulama" bilginin ölçütü olarak kabul olunsa da, aslında başka bir şey değil, yalnız bilgi bilginin ölçütü olarak seçilmiş olur.

[253] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 219.

4. PRATİK UYGULAMA BİLGİNİN ANAHTARI GİBİ

Mutahhari'ye göre, pratik uygulamanın bilginin anahtarı olduğu doğrudur; ancak açıklamaya ve yoruma ihtiyaç duyar. Pratik uygulama bilginin anahtarıdır demek, eğer bir insan herhangi bir uygulama yapmazsa, evinde oturup kapıları yüzüne kapatırsa ve sonra dünyayı anlamak isterse, dünyayı asla anlayamaz. Bu imkansızdır.

"Allah sizi annelerinizin rahimlerinden hiçbir şey bilmediğiniz halde çıkardı. Size kulak, göz ve kalp verdi ki şükür edesiniz"[254].

Kur'an'da önce duygulardan bahsedilir. Filozofa göre, genel olarak duygular, hissler pratiktir ve induksiyondur. Kur'an sadece Allah'ın kulak ve göz verdiğini söylemiyor, tam tersine burada "Şükür edesiniz" kelimesi geçer. Yani göz, kulak var ve odaya girip kapıyı kapatmak doğru olmaz. İnsanın gözü, kulağı var ve dolayısıyla bilgiyi kendi başına elde edemez. "Olabilsin ki şükür edesiniz" yani hissleri, duyguları pratikte uygulamak gerekir; buda induksiyondan ve aramaktan ibarettir.

Mutahhari'ye göre, pratik, bilginin ilkin anahtarıdır. İnsan pratik yaparak bilginin kapılarından yalnız birini kendisine açar ve bir şeyler elde eder. Sonra, sıra ikinci kapıya gelir ve ikinci kapıyı başka bir anahtarla açmak gerekir. İkinci bilgi elde edildiğinde, daha yüksek bir bilgiye ulaşılır. Mutahhari'nin daha önce bahsettiği mesele bu, uygulama duygusu bilginin anahtarıdır yani bilginin temel, ham maddelerinin zihinde toplanmasını sağlayan anahtardır. Eğer bu anahtarla çalışmak istenilmezse o zaman ikinci anahtar asla devreye giremez. Sanki bir odanın arkasındaki odaya girmek istenilmesi gibi, birinci odanın kapısını açmadan ikinci odaya girilmez. Birinci odanın kapısını açıp dünya mutalaa olunsa, duyular ve induksiyon yoluyla elde edebilenler elde edilirse, tüm bilgiye ulaşılmış olamaz. Mutahhari'ye göre ikinci anahtar Kur'an'ın "kalp", filozofların ise "akıl" dediği şeydir. Bu bakımdan da, "Belki şükredesiniz" sözü geçerlidir. Yani pratik yoluyla uygulanması gerekir. Yani uygulama zihinle düşünmeyi ve anlamayı içerdiği söylenirse, o zaman pratik, her zaman bilginin anahtarıdır. Ancak, hata şu ki, pratik uygulama bilginin anahtarıdır derken, pratik uygulama yalnızca gözlem ve deneyimden oluşan dış uygulama ile sınırlanır. Mutahhari'göre, dış uygulama (gözlem ve deneyim), bilginin ilkin anahtarıdır. İkinci pratiğe "pratik" denilirse, hiçbir engel yoktur, bu bilginin ikinci aşamasını yani bilginin mantıksal aşamasını gerçekleştiren bir tür zihinsel

[254] En-Nahl,16/78.

uygulamadır. Ancak "pratik, bilginin anahtarıdır" iddiası yalnızca dış uygulamaya odaklanır ve zihinsel uygulama burada göz ardı edilir; ancak dış uygulama yani gözlem hayvanlar tarafından da gerçekleştirilir. Mutahhari'ye göre insanın onlardan farklı olması gerekir.[255]

Mutahhari'de bir diğer konu da bireysel ya da kamusal uygulamanın bilginin anahtarı olarak kabul edilimesidir. Bu konu, toplumu ilgilendiren konularda tartışılmaktadır. Konunun tartışılması Feuerbach'tan bu yana başladı. Feuerbach, pratik konusunu öne sürdüğünde ve bunu bilginin ölçütü olarak değerlendirdiğinde şöyle demişti:

"Toplumsal pratik, bilginin ölçütüdür."[256]

Yani toplumu ve tarihi anlamak için, bilginin ölçütü yalnızca toplumsal pratik olarak kabul edilir. Elbette bu tarih ve toplum hakkındaki bilgiler için de geçerlidir. Mutahhari'nin fikrince, Feuerbach fizik ve kimya konularında kamuya açık bir uygulamanın olması gerektiğini böylece bir bilim adamının bireysel olarak araştırma yapması halinde olumlu bir sonuç alamayacağını kastetmiyor; ancak bu tür araştırmaları yapanlar her zaman özel kişilerdir.[257] Bu meseleye insanlığın ölçütü, insan ve toplmun ilişkisi, çeşitli felsefi okullarda oluşan düşüncelerin yetersizliği sırada gelen "İnsan ve toplum" ilişkisi başlığı altında açıklanacaktır.

[255] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 224.
[256] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 226.
[257] Mutahhari, *İdrak Problemi*, 227.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN VE TOPLUM İLİŞKİSİ İLİŞKİSİ

I. KAMİL İNSAN

1. İNSANIN TANIMI

Bu bölümün konusu, İslam'a göre, insan ve toplum arasındaki ilişkidir. Murtaza Mutahhari kendi eserlerinde ve konuşmalarında bu konuyla ilgili, yeteri kadar açıklamalar yapmıştır. Onun bu konudaki düşüncelerinin sonucu, kendisinin adlandırdığı "Kamil İnsan" anlayışına dayanmaktadır. Mutahhari'ye göre, insan kendi varlığından seçşlen tek yaratılıştır. Örneğin, taşın özelliklerini taşımayan bir taş bulunamaz. Ve ya bir hayvan olarak kurtun özelliklerini taşımayan bir kurt da bulunamaz. Yaratılış içinde yalnız insan kendi özelliklerine sahip değildir. İnsan'nın kendi özelliklerine sahiplenmesi için, çalışması gerekir. Onun biolojik canlılıkla ilgili bir yönü yoktur. İnsanın yalnızca biolojik açıdan insan olmasını Mutahhari doğru bulmuyor. İnsanlık maddi ölçütlerle açıklanamadığından, onu bir doktor veya biolog tanımlayamaz. İnsan kendisi için bir maneviyat kapısıdır. Hatta dünyada bulunan aşırı materyalist okullardan bazıları da, insani değerler dediği bazı meselelere inanmaktadırlar. Mutahhari'ye göre, insanı tanımak için, insanın temelinde bulunan değerlerin İslam'a dayandığını ve ondan kaynaklandığını bilmek gerekir.[258]

1.1. Kamil insan ve kamil olmayan insan

Kamil insan, yüce, üst, mükemmel insan anlamına gelir. Her şeyin mükemmel, yüce ve üstünü olduğu gibi, insanın da kamil ve kamil olmayanı, kusurlu ve kusursuz olanı vardır. Kusursuzunda iki nevi vardır: kusursuz kamil insan ve kusursuz ama kamil olmayan insan.[259] Murtaza Mutahhari'ye göre, kamil insanı tanımadan, insan göreli kemale erse bile, İslama göre, asla kamil bir müslüman olamaz. Filozofa göre, kamil insanın görünüşü, manevi simasını, özelliklerini ve s. Araştırarak, insan kendisini ve toplumu

[258] Murtaza Mutahhari, *İnsan-ı Kamil* (Çıra Yayınları, 2017), 154.
[259] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 17.

yeniden inşa edebilir. Bu araştırma, onu, kamil insanın taraftarı kılar. Taraftar olmak ise, ilmi ve felsefi değil, ameli olmalıdır.

Kamil insanın tanımından muhtemelen bilinmektedir ki, kamil bir müslüman, İslam'da kemale ermiş insan, kamil mümin ise, iman ışığında kemale ermiş kişidir. İkincisi ise, sağlam olduğu bilinen insanları tanımak anlamına gelir. Bu insanlar İslam'ın Kur'an ve hadislerde tarif edilen hayatı yaşayan mükemmel insanlardır. Çünkü İslam'ın sunduğu kamil insan sadece akli, hayali ve zihinsel bir insan modeli değildir. Tam tersine, İslam'ın, hayatlarını anlatıldığı gibi yaşayan gerçek insanlardır. Bunlardan İslam Peygamberi Hz. Muhammed ve önceki peygamberler misal edilebilir. Bu örnekler peygamberler dışında da coğaltılabilir. Ve bunların başında Hz. Ali, İslamın yetiştirdiği kamil insan örnegi olarak bilinir.

"…Bugün size dininizi kemale erdirdim, nimetimi üzerinize tamamladım…"[260]

Ayette geçen kelimeler birbirinden farklı ve aynı anda kullanılmıştır (tamam ve kemal). Bir şey tamamlandığında onun mükemmellik dereceleri olur. Şu anki seviyesinin üzerine çıkması mümkün. Bu mükemmelliğin yokluğunda, şeyin kendisi tam olarak mevcuttur. Buna bu mükemmellik de eklenirse, bir derece yukarı çıkar. Mükemmel, dikey, tamam ise, yatay olarak söylenir. Yani bir şey yatay yönde sona ulaşırsa, tamama ulaşır ve tam olur. Dikey olarak hareket edip yükseliyorsa, buna mükemmellik denir.

Örneğin insanın ilmi kemale ermişdir söylendiğinde, daha önce ilmi vardı ve sonrasında bir derece yükselmiştir. Ama elbette sahip olduğu bilgiye de sahip; ancak eski ilmini kullanarak yeni bir kemal mertebesine ulaşmıştır. Tam bir insanlık var ve yatay olarak tamamlanmamış başka bir insanlık daha vardır. Yani bir insanın yarısı, üçte biri, dörtte biri tamam değildir. Mükemmel, daha mükemmel ve en mükemmel olan, başka bir mükemmel insan daha vardır. Yani o son noktaya kadar mükemmel olabilir, bunun ötesinde daha üstün bir insan olamaz; Mutahhari ona "Kamil İnsan" der. Ve kamillik insanlığın son sınırıdır. Bu Murtaza Mutahhari'de tamam ve kemalin farkını oluşturur.

1.2. Tamam ve Eksik insan

Kamil insanın nasıl olduğunu bilmeden önce, tamam ve eksik insanın kim olduğu sorusunu çevaplamak gerekir. Bu soru cevaplanmadan önce, kamil insanın kim olduğuna

[260] El-Maide,5/3.

ulaşılamaz. Genel olarak insanın vücüdu ve cismi ile ilgili bir sakatlık ve sağlamlık vardır ki, bazıları sağlam bazıları kusurludurlar. Ama bunlar insanın şahsı ile ilgili olduğundan insaniyet, şahsiyet, fazilet bakımından eksik sayılamaz. Ruh vücuttan ayrıdır. Mutahhari'ye göre, ruh eğer cismin bir fonksiyonu olarak düşünülürse, büyük hataya yol verilir.

Problemli konulardan biri de, insanın sağlam olduğu halde, ruhsal olarak hasta olmasıdır. İnsan ruhunu inkar edenler, onda olan hassasiyetleri vücuttan zannetmektedirler. Yani her şey cisime bağlıdır ve ruhun bir hükmü yoktur. Eğer ruhsal bir hastalık varsa, demek ki bu, vucudun hastalığından kaynaklanmaktadır ve bunlar bedeni hastalıklardandır. Ancak bu gün bilim, ruhsal sıkıntısı olan bir insana, hasta demektedir, tedavisi ise, maddi olan ilaçlarla mümkün değildir. Bazen ruhsal yollarla da bedensel hastalıklar tedavi edilir, bazen de, beden yolu ile ruhsal hastalıklar tedavi edilir. Mutahhari'ye göre, bu konu, insanın ruh ve bedenden oluşmasının, onların bir arada bağımsız ve mutlak olmasının, birbirlerinin üzerinde etkisi olmasının kesin kanıtıdır. Genel olarak, insanın ruhsal sağlam ve hasta olması mümkündür. Bu Kur'an mantığında da vardır.

"Kalplerinde hastalık vardır. Allah da hastalıklarını artırmıştır"[261].

Mutahhari "kalp" sözünü tıbbi değil, ruh anlamında kabul eder.

"Kur'an'ı müminler için şifa ve rahmet olarak gönderdik"[262].

Mutahhari bunu Hz.Ali'nin kelamı ile açıklar.

"Fakirlik belalar cümlesindendir. Fakirlikten kötüsü bedenin hastalığıdır. Bedenin hastalığından kötüsü ise kalbin hastalığıdır".[263]

Filozofa göre, Kur'an'nın önerdiği programlardan biri de sağlam insanı inşa etmektir. Kamil insana yaklaşma arzusu taşıyan insan, kendisinde sağlam ya da noksanlı insan olduğunu, kendisinde iyice tanımalı. Mutahhari'ye göre, insanda olan rushsal hastalıkların sebebi aldatılmışlık ve mahrumiyyettir. Örneğin, cinsel mahrumiyyetler insanda bir takım hastalıklar yaratır. Örneğin, birisinde kin tutmak ve intikam almak hissi, kanı toprağa bulaşmadığınca rahat etmez. Bu intikam hissi, kendisi bir kanundur. Herhangi bir nimeti başkasında görmek istememeleri ve bu nimetin onların ellerinden

[261] El-Bakara,2/10.
[262] El-İsra,17/82.
[263] Nehcul-Belağa, "Hikmet",338

çıkmasını arzulayanlar, kıskanç insanların özelliklerindendir. Mutahhari'ye göre, bunlar hasta insanlardır. Sağlam insan, gıpta eder ve onda kıskançlık hissi olmaz. Her zaman ilerlemek ister ve kendisini aşma düşüncesindedir.

"Nefsini günahtan temizleyen uğur kazanmıştır. Onu günaha batıran ise zarara uğramıştır"[264].

Kur'an'ın programlarındanda birisi nefsin paklanmasıdır, karanlıklardan ve çirkinliklerden temizlenmektir. Bu, önemli konulardan biri olan, insanın mest olması ile ilgidir. Mutahhari bunu, Kur'an'ın deyilişiyle anlatır:

"Onlar hayvan gibidirler, hatta çok azmışlar. Gafil olanlar bunlardır"[265].

İnsan, ruhsal bakımından bir hayvana dönüşe bilir. Çünki insanın ahlakı ve şahsiyeti, onun ruhi özellikerine bağlıdır. Eğer ahlak ve şahsiyet gibi özellikler insan ruhunda bulunmaz halde olursa, ruhu ile vücudu birbirleriyle uyumlu olduğundan, onların yerini hayvani özellikler bulur. Bu durumda mest olup insanlıktan çıkmak, bundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, mest olmuş insanın kusurlu olmaktan çıkıp, daha aşağı seviyeye inmesi mümkündür.[266] Dolayısıyla ruhsal bakımından saplantıda olan insan, kusurludur. Maddeye tapan insan kusurlu ve mest olan insandır.

Mutahhari, bu karanlıklardan kurtulmamın alternatifini, İslam'ın mukaddes Ramazan ayının programında görür. O, bu ayın programını, kusurlu insanı, salim insana, salim insanı ise, kamil insana dönüştüren bir program olarak görür. Mutahhari'ye göre, Ramazan ayının programından elde edilen sonuçlar, kusurların islahı, nefsin temizlenmesi, eksikliklerin gidermesi, hayvani özelliklerin insan ruhunu terk etmesi, ruhun ilerlemesi ve ona paklık vermesi vb.'dır.

1.3. İnsani değerlerin olgunlaşması

Mutahhari'ye göre, alem üç türden oluşmuştur. Yaratılmışlardan bir grubu mutlak nurdan, ikinci grup öfke ve şehvetten, üçüncü grup ise karmaşık, bileşik karışıklıktan yaratılmış insandır. Mutahhari'de her bir kamil varlık, başka bir kamil varığa göre, farklılık taşımaktadır. Örneğin, melek ve insan arasında derece meseleleri farklıdır. Her birinin kendisine ait bir kemal yolu vardır. İnsan ile diğer varlıklar arasında kemal farkının

[264] Eş-Şems,91/9-10
[265] El-Araf,7/179.
[266] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 29.

sebebi, onda oluşan hem ulvi hem de sulfi yaratılış usulüdür. Günümüze kadar gelen metafizik varlıklar hakkında bilgiler bunu göstermektedir ki, meleklerde hayvani özellikler bulunmaz. Aynı zamanda da, hayvanlarda İlahi ruhtan bir şey yoktur; ancak insan farklıdır, hem göklerde hem de yerdedir. Kamil insanın farklılığının sebebi, kendi zatının içeriğidir.[267]

"İnsanı karışık nutfeden yaratarak onu denemek maksadıyla işiten ve gören ettik. Şüphesiz biz ona yol gösterdik, ister şükr etsin, ister nankör olsun"[268].

Mutahhari'de insan karışık yaratılış yolu geçtiği için, ona önerilen İlahi sınama da kemalin örneğidir. Başka varlıklar sınanmaz. Yalnız kemale ulaşmak potansiyeli olan insan bir karışık varlık olduğu için, mutlak kemalin yolu Allah'ın önerdiği gibi mümkün olur. Mutahhari'ye göre, insanın özgür bir varlık olduğunu bundan daha güzel kelimeyle anlatmak mümkün değil.[269]

Kamil insanın kemali, onun kendi dengesinde olmasındadır. Çeşitli yetenekleri kendisinde birleştiren insana, "Kamil İnsan" denir. Kamil insan tek bir yeteneğin peşinde koşup, başka yeteneklerini ihmal ederek, yalnızca birini zenginleştirmez. Kamil insanın özelliklerinden biri de, tüm insani yeteneklerini ve değerlerini aynı anda gerçekleştirmesidir. Hiçbir olgunluğun ve eksikliğin olmadığı durumunda, bütün insani değerleri son sınırına kadar dengeli bir şekilde geliştiren ve olgunlaştıran insana, "Kamil İnsan" denir. Kur'an böyle insanları "İmam" tabiriyle tanımlar.

"Rabbi İbrahimi bazı kelimelerle sınadığı zaman o bunları tamamıyla yerine getirdi. Allah, "Ben seni insanlara İmam edeceğim" dedi. İbrahim, "Benim neslimdende mi?" Allah ise: – "Benim ahtım zalimlere erişmez" dedi"[270].

Mutahhari'ye göre, bu meselede İbrahim peygamder bir insan olarak öyle bir kamillik makamına yetişti ki, artık o insanlara rehberlik etmeli ve insanlar da bu kemale ulaşmak için onu örnek alarak onu taklit etmelilerdi.

Mutahhari, bütün insani kıymetleri ve keyfiyetleri kendisinde cem eden Hz.Ali'ni, hem kendisine hem topluma kamil insanın apaçık bir örneği gibi sunar. Çünkü insani

[267] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 40.
[268] El-İnsan,76/2-3.
[269] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 39.
[270] El-Bakara,2/224.

değerlerin gelişmesinde mümkün olan ahenk ve denge gerektiği kadar, en iyi şekilde onda kemale ermiştir. Mutahhari, ahenk ve denge meselesini, insan ruhunda oluşan sabitsizlikle açıklar. Bu, toplumda da böyledir. Mutahhari bunu, denizin alçalma ve yükselmesine benzetir. İnsan ruhu daima medcezir halindedir yani değişkendir. İnsanda ve insani değerlerde (toprağa ait olan) cismani çekimler vardır.

1.4. Toplumu fesada uğratan aşırılıklar

Mutahhari'ye göre, bir çok felsefi okullar topluma sundukları yalnız tek bir değeri, insanların gözünde yükseltirler. Bu, insani değerlerden sadece birisini önemseyerek, diğerlerini bir kenara bırakarak yükselirler. Mutahhari bunları, sadece tek bir yönünün büyümüş, diğer yerleri küçük kalan bir insana benzetir. Genel olarak, tolumun bu gibi görüşleri de, ahenksizlikten kaynaklanmaktadır. Böyle olmadığı halde, hiçbir toplum batıla yönelerek yolunu kaybetmez. Kılıksızlık, nasıl çöküş sebebi oluyorsa, aşırı olmakta toplumsal fesadı kendi beraberinde getirir.

1.4.1 İbadet

Murtaza Mutahhari'ye göre, insani değrelerden biri, ibadettir. Allah'ı anmak, hatırlamak ve genel olarak Allah için görülen her bir iş, ibadet kategorisine aittir. Bunlar ibadetin genel anlamlarıdır. Namaz, dua, oruc, munacat ise özel anlam taşıyan ibadetlerdir. Bu ibadet kategorileri, İslam'ın kendisinde bulunan ve ondan ayrılmayan ibadetlerdir. Mutahhari, bunları gerçek bir değer olarak görür. Eğer bunlara dikkat edilemezse, toplum yalnız, sayılan değerlere yönelir ve bir din olarak İslam, sadece ibadetten oluşur. Mutahhari'ye göre, İslam sadece namazdan, oruçtan, camiye gimekten ibaret değildir. Ve bir toplum yalnız bu değerlere sahiplenirse, diğer değerler mahvolur.[271] Mutahhari, böyle insanları dengelerini kaybeden, ahenksiz insanlar olarak adlandırır. Ona göre, insan bir melek değildir ki, hep ibadetle kendini kapatsın. Bazen de toplum olarak insanlar zahitliğe yönelirler ve tabi ki, bunun gerçek bir faydası vardır. Ancak zahitlikten ibaret olan ve başka değerlerin olmadığı bir İslam'i toplum görmek, Mutahhari'de akıl kararı değildir.

[271] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 109.

Mutahhari'ye göre, zahitliğin dışında bir çeşit değerler olduğundan insan kendisinde bir çeşit düşünceleri olgunluk haline getirmeli ve aralarında bir dengeye sahip olmalı. [272]

1.4.2. Halka hizmet

Mutahhari'nin kabul etmediği ifrat düşüncelerden biri de, halka hizmet adıyla, zamanın aydın düşünürlerinin humanizim adı altında sundukları bir gerçektir.

"İbadet, sadece halka hizmettir".[273]

Halka hizmet gereken değerdir; ancak halkın kimin oluduğunu belirtmek şartıyla. Eğer halkın yalnız giydirilip ve karınları doyurulursa, bu durumda iş, sadece hizmetle yetinerek sınırlı tutulur.[274] Ve bu, Allah halkını, hayvan durumuna indirgemek olur. Bu durumda, insanlar sadece bir grup hayvana hizmet etmiş olur; ancak hayvanlıkları devam eder. Başka değerler olmazsa ve sadece halka hizmet etmek söz konusu olduğunda, bu bir ifrat olarak kabul edilir.[275] Murtaza Mutahhari'nin kendi ifadesi ile bu şu demektir:

"Ben, kendim gibi hayvanlara hizmet ediyim, benim gibi hayvanlar da, kendileri gibi olan "bana" hizmet etsinler"[276]

1.4.3. Özgürlük

Profesör Mutahhari'ye göre, hürriyet, insanın hayvani değerlerinden öte, büyük bir manevi değerlerindendir. Özgür iradeye sahip olmak, maddiyatın ötesinde bulunan bir iştir. Özgürlük hiss edilemez; ancak ayık halde olan beşerin yanında bir değere sahip. Toplumlarda özgürlüğün unutulduğu, bazen de insani hisslerin uyandığı zaman, insanın bağımsızlığından başka bir değeri olmadığı görülür. Bu zaman insan, özgürlük uğruna diğer değerleri feda etmeğe hazır olur.[277]

1.4.4. Aşk

Aşk üzerinde olan bir çok düşünceler vardır. İrfanda insanın tek değeri, "aşk" kabul edilir. Bazı dönemlerde akıl dahil tüm insani değerlere önem verilmedi. Kendilerini aşık adlandıranlar, resmen akıl ile savaşmışlar. Bir zaman akla önem verilmiştir, başka

[272] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 43-44.
[273] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 45.
[274] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 234-235.
[275] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 112.
[276] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 45.
[277] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 316.

zamanlarda ise, küçümsenilmiştir. Mutahhari, aşka tarif verilen sözlere, İbn Sina'nın kelimesiyle yorum yapar.

"Bunlar hayale benzer. Böyle sözlerin karşısına akıl atıyla gitmek gerekir".[278]

Genel olarak aşk, ibadet, hizmet, hürriyet vb., bunlar insanda bulunan çeşitli değerlerdir. Mutahhari'ye göre, sadece abid, sadece akıllı, sadece aşık, sadece özgür olmak, kemale ulaşmak demek değildir. Mutahhari'ye göre, kamil insan, Hz. Ali gibi, bu değerlerin tümünü kendisince cem eden, mükemmeliğe ulaştıran, dengeli ve ahenkli bir şekilde kullanmağı beceren insandır.

1.5. İnsanın maneviyatı

İnsanın mahiyeti hakkında bazı görüşler bulunur. Bu görüşler, ruh ve madde olarak iki temel ve birbirlerine ters bulunan fikir etrafındadırlar. Birinci görüş, ebediyen kalan ve ölmekle yok olmayan insan, bir gerçek olarak ruh ve cisimden oluşmuş. İkinici görüş ise, insanın bedenden ibaret olması, ömrü bitmesi sonucunda, şahsiyyetininde yok olması görüşüdür. Şüphesiz ki, insanın maddiyat cinsinden olmayan bazı bağlılıkları konusunda, şüphe yoktur. Mutahhari buna, maneviyat adını verir. İnsana değer ve şahsiyyet veren meselelerden biri de, maneviyat meselesidir. Bu manalar insandan alındığı zaman, onun hayvandan bir farkı kalmaz. İnsan dünyaya vücut olarak gelmektedir, ondan insan ola da bilir, olmaya da bilir. İnsan olabilmek için, insana bazı ahlaki vasıflar gerekmektedir. Bir toplumda olan saplamalar ve bozulmalar, birbirlerinin karşısında bulunan zıt değerlerdir. Özgürlüğün karşısında ıstırap, adaletin karşısında zulmün durması ve b. Ancak Mutahhari'ye göre, sapmaların sebebi insani değerlere karşı bulunan bu özellikler değildir. Mesela, hür bir insan olamamanın sebepi, ona karşı bulunan ıstırap değildir. Aksine, toplumda olan sapmalar, bir ve ya birkaç değere önem verip, diğer değerlerin de onların karşısında yenilmesi sebebiyle oluşur. Örneğin, insaniyet ölçütlerinden biri olan abitlik. Bir insan ve ya toplum abitliğe aşırı önem vererek hayatının bir parçası yaparsa, her şey onun için ibadet olur. Ve diğer insani diğerler, ibadetle kaybolur.

1.6. Dert ve faydalar

Mutahhari'ye göre, dert ve keder sahibi olan insan, insanlığın asıl ölçütünü oluşturur. Hatta, insan ile hayvan arasında bulunan farkın bu olduğudur. Mutahhari'ye göre,

[278] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 48.

maddesel olarak hayvan ve ya insan fark etmez, eğer insan dert sahibi değilse, Mutahhari onu insanlıktan haberi olmayan hayvana benzetir. Bu sırada derdin kendisini açıklamak gerekir.

Öncelikle yanılmalardan biri, insanın aklına gelen, derdin ortadan kaldırılmasıdır. Mutahhari'ye göre, dertleri bir ölçüt gibi ele almak doğru değildir. İnsan derdin kaynağını bilemez. Örnegin, insanın herhangi bir yerinde ağrı olursa, bunun sebepsiz olması mümkün değildir. İnsanın vücudunda bir ağrı olmasaydı, onun çözümünü bulmak peşinde koşturmazdı. Mutahhari'ye göre, dert bir duygu, uyarı ve bir bilgidir. İnsan bir uyanma, bir bilgi halinde problemi ortadan kaldıra bilir. Derdi çok olan insan, uyanıktır ve bilgi sahibidir. Derdi olmayan ise, duygusu olmayan bilgisiz bir insandır. Bazen de, tercih sebeplerden biri, akılsızlıkla rahat olmaktır.

"Zayıf, naif ve rahatına düşkün insan olmaktansa, bir Sokratçı olmak daha iyidir".[279]

Bu cümle burada yerini buluyor. Mutahhari'ye göre, insanlık makamına eren ve idrakın değerini bilen her bir kişi için, akıl düşman değildir, aksine dostdur. Mutahhari'ye göre, dert sahibi olup sürekli onu hiss etmek de, doğru değildir. Ağrısı hissedilen derdin çözümü bulunup, vücüttan dışarı atılmalı. Bazen toplumda görünen meselelerden biri, ağrıya sebep olcak derdin olmamasıdır. Ancak, bir ağrıya sebep olacak derdin kaynağı olduğu sürece hissedilmezse, bu Mutahhari'ye göre, çaresizlik ve yoksulluktur. Dolayısıyla, insani değerler ve insanlık, insanlarda dert oluşturur.

Dünayanın bir çok yerlerinde insanın değerleriyle ilgili konulnarda üzerinde durulan meselelerden biri de, insan maneviyatıdır. Mutahhari'ye göre, insani değerlerin hepisini, gurbet derdi olarak bir yere toplamak mümkündür. Çeşitli açılardan insanın müşterek ağrıları olduğundan (baş ağrısı, diş ağrısı ve s.) ve insan bunlara göre dert sahibidir, söylemek doğru olmaz. Ama kast edilen mesele Allah arayışında olmak ise, bu filozofa göre değerlerin değeridir. Mutahhari'ye göre insan denilen varlık, İlahi karışımdan yaranan ve başka bir dünayaya ait olan bir varlıktır. İnsan kendi aleminden uzak düşerek, burada bir görev halindedir. Onun kendi aleminden uzak kalması nedeniyle, onda aşk, neşe, gariplik ve başka hissler yaranmıştır. İnsan tabiatla bir harmoni içerisinde değildir ve mevcut olanlara karşı bir yokluk, yabancılık hissetmektedir. Ancak insanda bulunan bir hiss de vardır ki, o da ebediyet ve sonsuzlık derdidir. Bu ebediyet derdi, insanı Allah'a

[279] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 65.

çeken dertle aynıdır. Kendi vatanına dönme derdi ona bir rahatsızlık vermektedir ve acı ise, Allah acısı yani Hakk'tan uzaklaşmaktır.[280] Murtaza Mutahhari'ye göre, insan herhangi bir makama ve ya yüksek bir yere ulaşırsa bile, içinde kendinin istediği bir yere ulaşmadığını hissedecektir. Bu, insanın insanlık derdidir ve insana şahsiyet verir. Mutahhari'ye göre, bu fazilet insanın fıtratında vardır, doğa vasıtasıyla veya başka vasıtalarla elde edilmemektedir. İnsan bir öz olarak maneviyat kapısıdır ve bu kapıdan manevi alemi anlamaktadır.

İmam Ali bin Musa Rza - "Orada ne varsa, burada onların yoluyla tanınmaktadır"[281].

İnsanın övülmüş özelliklerinden biri dert sahibi olmasıdır. Hatta bu özellik, insanı, meleklerden üstün hale getirmiştir.

1.6.1. Hz.Ali'nin sözlerinden örnek

"...İnsanın kalbi bir kab gibidir. En iyi kab ise, çok şeyin sağacağı ve korunacağı kaptır..."[282].

Gerçek ilim onlarda sonsuz derecede yüklenmiş ve onlar bir kemal makamına ermişlerdir. Gerçek ruh ile temas halinde bulunarak aralarında bir mesafe kalmamıştır. Toprak ehli yani maddeperestlere zor olan şeyler, kemale ermiş insanlar için çok zaruri ve kolaydır. Açık ve aydın konulardan biri olan irfan ve ibadetle ilgili dertler, insanda bulunduğunda, onun dış dünya ile irtibatı kesilerek, vücüdunu kendisinde kaybeder. Bu hakka ve sonsuzluğa kavuşma arzusunu onda daha da yükselterek, ona doğru hareketlerden hesap edilir. Bu ıztırap insanda hep mevcuttur.

"Bunlar, iman edenler ve kalpleri Allah'ı zikr etmekle rahatlık bulanlardır. Bilin ki, kalpler yalnız Allah'ı zikr etmekle rahatlık bulur."[283]

Mutahhari'ye göre, bir grup insanın derdi de vardır ki, onlar değerlerin değeri olarak kabul edilir. Diğerlerinin derdini kendisine dert eden insanlar, insanlığın ölçütü olarak kabul edilirler. İnsanların dertleri ile dertlenmek, insana şahsiyet verir. Önceden başka insanların zorluklarını kendi dertleri gibi gördükleri için, sonrasında gelen sıkıntı ve zorluklar onlara kolay gelir. İnsanlıkta bulunan bütün değerlerin kökü buna

[280] Mutahhari, *Kur'an'da İnsaniyet Mektebi*, 70.
[281] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 79.
[282] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 68.
[283] Er-Rad,13/28.

dayanmaktadır. Günümüzde bazı okulların insanlık hakkında kendisine görev aldıkları ve sorumluluk duyduğu herhangi bir konuyu, insanlık sayarlar. Sorumluluk duymadıkları meseleleri ise, insanlıktan saymamaktadırlar. Bu da aynı zamanda değerlerin başka bir değerde kaybolmasıdır.

"Size kendinizden öyle bir peygamber geldi ki sizlerin eziyet görmeniz ona ağır gelir. O muminlere karşı çok şefkatli ve çok merhametlidir."[284]

Mutahhari'ye göre, gerçek insan hem Allah'ın derdini, hem de O'nun halkının derdini bilen insandır. Ruh, insanın kendisinde bulunan tek ruh değildir, bütün vücutların ruhudur. Bu ruh, herkesin derdini tek başına his eder.[285] Ruh büyüdüğü zaman, bütün bedenlerde bulunur ve insanların derdini hissetmesi de gittikce zorlaşır. Murtaza Mutahhari'ye göre, bu, kamil insanın ruhudur.

1.7. İnsanın mutlak kemal arayışı

Murtaza Mutahhari'de kabul edilmeyen meselelerden biri de, insanın kendisinde olmayan bir şeyi daima istediği halde, sonda onu elde ederek, daha sonrasında ona karşı bir çekiciliğin olmamasıdır. İnsan, bir şeyi çok arzuladığı zaman, ona kavuşunca bir doygunluk hiss eder ve bu istek oradaca söner. Mutahhari'ye göre, bu mantığa aykırı bir iştir ve doğal olan bir hal değildir. Bir çok filozoflar bunun üzerinde düşünmüşler ve bu meseleni çözmüşler. Kısaca olarak söylemek gerekir ki, insanın sahip oluduğu içsel güdülerden biri hakikat arayışı, bilgi arayışı ve araştırma hissidir.[286] Mutahhari'ye göre, insanı bir zaman, herhangi bir araştırmadan ve herhangi bir bilgi arayışından vazgeçirmek mümkündür; ama insanın hakikat arayışı isteğinin karşısında daima durmak mümkün değildir.[287] Mutahhari, Muhyiddini Arabi'den misal ederek meseleni biraz da açıklar. Ona göre, insan sınırlı bir şeye aşık olamaz. Kelimelere sığan bir aşk, gerçek bir aşk olamaz. Mutahhari'ye göre, insanın asıl çekiciliği Hakk'ın zatıdır. Tanrı'ya inanmayanlar bile onun mutlak zatına aşıktırlar; ancak bundan habersizler.[288] Mecnunun, Leylaya aşık olduğunu zann edenler, yaratılıştaki aşktan ve kendi vicadanlarından habersizler.

---

[284] Et-Tevbe,9/128.
[285] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 312.
[286] Mutahhari, *Fıtrat*, 59.
[287] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 146.
[288] Mutahhari, *Fıtrat*, 92.

"Allah isimler içinde gizlidir. Allah'tan başkasını sevmemiş bir insan yoktur. Dünyada, Allah'tan başka birşeyi seven tek bir insan da yoktur"[289].

Mutahhari'ye göre, peygamberler insanlara Allah'ı tanıtmaya, ona ibadet etmeyi öğretmeğe gelmemişler. Bu meseleler insanın yaratılış fıtratında zaten vardır. Peygamberlerin gelme sebepleri, doğru yolları, yalnış yollardan ayırmaktır. Mutlak kemal aşığı olan insan, bu kemali parada, makamda, servette ve başka yerlerde düşünüyorsa yanılmıştır. İnsan için mutlak kemal, mutlak kemalden başka bir şeyi istememesidir. Mutahhari'ye göre, insanın gözünden bu şüphe perdesi kalktığı zaman, kendi istediği şeyi görecek ve dertlerinin ne olduğunu anlayarak onun buyuruklarını gönülden yapacak.

Kur'an'a göre, insanın kalbi yalnız Allah'ı anmakla ızdıraptan kurtulur. Ve Kur'an'ın bu ayeti burada kendi yerini buluyor:

"Bunlar iman edenler ve kalpleri Allah'ı zikr etmekle rahatlık bulanlardır. Bilin ki, kalpler yalnız Allah'ı zikr etmekle rahatlık bulur".[290]

Kur'an'da insanın servetle, makamla ve diğer sınırlı olan meselelerle rahatlık bulacağı şeyler, "vehim" olarak adlanır. Elbette bunları elde edip kazanmak gerekli; ancak bunların huzur, asayiş ve mutluluk gibi sananlar, vehmetmektedirler. Dolayısıyla insan mutlak kemale yani Allah'a doğru gitmezse, onun derdinin yerini başka bir şey doldurucak ve onun derdi başka bir yere gitmek olucaktır.[291] İnsanlığın derdi, Allah'ın derdidir.

1.7.1 Arif filozoflara göre mutlak kemalin seferi

Mutlak kemale gidilen yolnun insan hayatında önemli olduğu kesindir; ancak bunun hangi yöntemlerle olduğu sorusu meydana gelmektedir. Mutahhari'ye göre, bunun cevabını arifler daha açık ve net vermişler. Ariflere göre, kamil insanın dört seyri vardır:

1- "İnsanın kendisinden doğru Allah'a sefer".

2- "İnsanların Allah'ı tanıması. Yani Allah'ın yanından Allah'a sefer".

3- "Allah'ın yanından yalnızlığa değil, O'nun halkına sefer".

4- "Allah'ın yanından, halkın kurtuluşu için, Allah halkına sefer".[292]

---

[289] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 81.
[290] Er-Rad,13/28.
[291] Mutahhari, *Məad Anlayışı*, 206.
[292] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 82.

İslami camianın sosyal özelliklerinden biri kamil insanın, İslam terimi ile mumin insanın bir demir, sağlam bir dağ gibi sıkı durup kıpırdamamasıdır. Mutahhari'ye göre, bu insanlar iman ve hakikat ehlidirler ve toplumun arasında sevgiden bir parça halinde birleşip dururlar. Toplum bakımından, Allah'ın onlardan sınırsız şekilde, günbegün daha fazla ilerleme isteğini görürler. Ve ibadetlerin en yücesi olarak, Allah'ın onlardan razı kalmasını isterler.

Mutahhari'ye göre, bunlar müslümanlığın ilk adımlarıdır. İlk adım, Allah'a yakın olarak sorumlulukları yerine getirmektir. Yalnız bu durumda insanın bütün değerlerinin kıymeti bilinmiş olur ve ibadetin değerleri küçümsenmemiş olur.

II. KAMİL İNSAN KONUSUNDA ÇEŞİTLİ OKULLARIN GÖRÜŞÜ VE PROBLEMLERİ

Mutahhari'ye göre, kemale ulaşan insanı yani "ideal insan"ı tanımak çok önemlidir. Felsefi okullarda ahlak ve eğitim, üst insanı tanımak üzerine kurulmuştur. Murtaza Mutahhari, kamil insan konusunda diğer felsefi okulların sunduğu meseleleri ayrıntılarına kadar inceler ve İslam'ın, onların her biri hakkındaki görüşlerini açıklığa kavuşturur. Ona göre, üst insana, mükemmel insana ve başka adlarla insanlığa bir sistem getiren ve başka bir görüşte bulunan her bir kes, genel olarak buna "ahlak" adını vermiştir. Mutahhari'ye göre, ahlak, insan vücuduna bağlı olan bir şey değildir, gerekene bağlı olan değerdir. Ahlak, insanı yüce mertebelere ulaştıran ve insana yakışan bütün faziletlerin toplamıdır. Filozof Mutahhari'ye göre, insan bu değerlere gerekdiği gibi sahiplenirse, insanlık en üst mertebeye yani kamale ermiş olur.

1. AKIL OKULU

Üst insanla ilgili görüşlerde bulunan felsefi okullardan biri, akılcılıktır. Mutahhari açısından, akılcıların görüşüne göre, insani cevheri, akıl olduğudur. Yani insan, düşünce ve fikir gücünden oluşur. Eski filozoflar da böyle düşünüyorlardı ve onlara göre, insanın kamilliği onun hikmet sahibi olmasındadır.

Genel olarak filozof, varlık hakkında bilgileri (varlığın sahibi, başlangıcı, sonu, aşamaları, genel kanunları ve s.) toplu halde araştırıp ortaya çıkaran insana denir. Filozof bir insanın düşüncesinde hikmet, alem hakkında genel bir bilgidir ve onun zihin aynasında bu boyutlar yansımıştır. İnsan nefsinin kemali, alemin boyutlarının onun zihnine yansımasıdır. Eski filozofların deyimi ile söylenirse:

"İnsanın zihninde canlanan alem ile, varlık alemi aynıdır".[293]

Felsefi meselelerde aklı kemale ulaşan insan, varlığın boyutlarından bir eksiğin kendi zihninde ortaya çıkan insandır. Ançak bu noktaya, fikir yürütülerek ve mantık yoluyla varılmıştır. Mutahhari'nin açıklamasına göre, bundan başka iki tür hikmet daha vardır: "Nazari" ve "ameli" hikmet.

Nazari hikmet alemi tanımak, ameli hikmet ise insan vücudunun tüm garez ve kuvvetlerine hakim olmasıdır. Yani akıl, şehvete, öfkeye, korkuya hakim midir yoksa şehvet, insanın şahsi merakları, korku akla hakim midir? Dolayısıyla akıl okulunun, üst insan hakkında sunduğunu böyle açıklamak mümkün. Eğer insan söylenilenleri nazari hikmette açıklandığı gibi anlarsa ve ameli hikmette aklı nefse hakim kılarsa yani nefsi aklın emrine verirse, bu durumda o akıl ve hikmet mektebine göre mükemmel insandır.[294]

İnsanın varlığı, onun sahip olduğu ruhsal yetenekler ve canlılığa ait olan hissleri, onun gerçek şahsiyetinden değildir. İnsanın gerçek şahsiyeti, onun düşünce kuvvetidir. Düşünen insanın özelliği sadece görmek, sezmek değildir ve insanın gördükleri de onun tasarladığı, hayal ettikleri değildir. Onun elinde olan şeyler sadece bir araçtır. Örneğin insan şehvet, öfke sahibidir, aynı zamanda da sevgi ve şehvet duyguları da vardır. Cevher ise, düşünebilmektir. Kamil insan ise düşüncede kemalin son sınırına ulaşan insana denir. Sınıra ulaşmak ise varlığı, alemi olduğu gibi anlayan, bulan ve keşfedendir.

Bu okulda dikkat çeken bir mesele de vardır ki, o da aklın bir güç olarak alemi keşfedip anlayabilmesidir. Alemin gerçekliğini, bir ayna olarak kendisinde yansıtabilmektedir. İslam alimleri bu görüşü kabul ederek, onun dini bir iman olduğunu vurgulamışlar. Bu alemi bütün olarak tanınması, onun başlangıcını, oluşunu, nizamını ve nereye döneceğini bilmek demektir. Mutahhari'ye göre, bunları günümüze kadar daima bir marifet ve hikmet gibi tanımlamışlar. Onlara göre, imanın açıklanması bilmek ve anlamak olarak kabul edilmiş. Mutahhari'ye göre, alemi bu tarzda anlamak ve bilmek, ilmi olarak bir tanıma değildir, kısmen tanımak ve bilmektir. Alemin sonucunu, başlangıcını, olup bitenlerin sebebini ve anlamını keşfedemeden felsefi bir hakimane ve tanımadır.

[293] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 97.
[294] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 308.

1.1. İslamda akli marifetin kökeni

Akıl okulunda incelenmesi gereken birkaç konu vardır ki, onların da, İslam'ın görüşü ile çelişip çelişmemesini bilmek gerekir. İlk olarak akla verilen değer ve marifetin aslının, akli olmasıdır. Mutahhari'ye göre, dünyanın hiçbir yerinde akla, İslam kadar önem verilmemiştir. Eğer akıldan yoksun bir İslam düşünülürse, onun hıristiyanlıkla bir farkı kalmayacaktır. Mutahhari'nin görüşüne göre, hıristiyan çevresinde aklın müdahelesine yer yoktur. İnsanın bir şeye imanından sonra ona düşünme hakkı bırakılmıyor. Ona izin verilmiyor.

İslamın bu konuda görüşü ise tam farklıdır. İslam'a göre, dine, akıldan başka bir şey müdahele edemez. Eğer İslam'i inanca, akli yollarla ulaşılmışsa, bu zaman insanın imanı makbul görünür. Eğer sebepsiz yere herhangi bir yollarla inanılmışsa, böyle bir iman İslam'da makbul görülmez. Filozof Mutahhari'ye göre İslam, akli delilleri bir araştırma yoluyla bulunduğu hakikatin dışında hiçbir meseleyi kabul etmez. İslam'ın iman konusundaki durumu, aklın iman bölgesinde olan hükmüranlığıdır. Ve bu bölgede akıldan başka bir kuvvetin müdahelesi kabul görülmüyor. İman konusuyla ilgili İslami metinlerde olağanüstü kiymetli sözler sölenmiştir:

"Allahın iki hücceti vardır. Bunlardan biri insanın iç peygamberi olan aklıdır. İkincisi de, insan olan ve hakka davette bulunan peygamberlerdir"[295].

Allah'ın bu iki hücceti birbirini tamamlarlar. Eğer tek akıl olsa ve enbiyalar yer yüzünde bulunmasa, insan tek başına kendi aklı ile saadet yolunu bulamaz. Aynı zamanda tek enbiya olsa ve akıl olmasa, yine de insan saadet yolunu bulamaz ve ona kavuşamaz. Çünkü akıl ve nebi ikisi birlikte bir görevi yerine getirmekterdiler. Bunların birini diğerinden üstün saymak olmaz. Aklı diğerinden üstün görmek olmaz.

Ve buna benzer bir çok deyimler de vardır:

"Akıllının uykusu cahilin ibadetinden üstündür". "Akıllı bir insanın yemek yemesi, cahil birisinin orucundan daha üstündür"[296].

Sonuç olarak Peygamberlerin aklı, ümmetin aklından üstün olduğundan, Allah onların akıllarını kemale ulaştırmadan görevlendirmedi.

[295] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 120.
[296] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 120.

1.2. Mutahhari'de akılcılık okulunun problemi

Felsefede akıl insan için bir cevher olarak kabul edilir, geriye kalanlar ise araçtır. Eğer insana bir şey verilmiş ise, bu onun için bir araçtır. Kulak, göz, hayal gücü, vehm insana verilen her bir kuvvet ve yeteneğin varoluşu, insanın zatı için bir araçtır. İnsanın zatı ise, onun aklıdır. Mutahhari böyle bir yaklaşımın sergilemesini doğru bulmuyor. Aynı zamanda İslam da, insanın cevherinin sadece akıl olduğunu varsaymaz ve yalnızca onun insana yeteceğini onaylamamaz. İslam'a göre akıl insanın tamamı değildir, o, insanın varoluşunun bir parçasıdır.

Mutahhari, Sadrettin Şirazi ile konuyu açıklar. Ona göre, İslam'ın inanç anlayışı sadece bilmek ve tanımak değildir. Mesela Allaha, peygambere, meleklere, ahirete iman onları tanımak değildir. Yani Kur'an'da olan her şeye iman etmekle onları tanımak aynı şey değildir. Aksine, İslam'da tanımadan önce hakiki bir iman vardır. Mutahhari'ye göre Kar'an'ın beyan ettiği iman, yalnızca tanıma değildir. Tanımak imandan bir cüzdür. Tanımadan iman olmadığı gibi, yalnız tanıyarakta iman olmaz. İman bir yönelme ve teslim olmaktır. İmandaki teslimiyet, yönelme, aşk, tevazu ve diğer unsurlar tanımakta toplanmıştır.

Örnek olarak bir agronom ,toprağa yönelen ve ona inanan demek değildir. O, yalnız toprağı tanır. Bir su uzmanı, suya inanan demek değildir. Bazen insanın tanıdığı şeylerden de nefret etmesi mümkündür. Önreğin politikaya bakılırsa, daima düşman, düşmanını kendisinden daha iyi tanır. Mesela, yahudilerin içindeki kişilerin arap uzmanı, muslüman uzmanı olmaları mümkün. Bunların anlamı yahudilerin araplara inanması ve ya arapların yahudilere yönelmesi değildir. Gerçek olan bunların birbirlerinden nefret etmesidir. İşte bu açıklamaya göre, Mutahhari bu şekilde tanımakla iman etmenin aynı şey olmadığına delil getirir.

Felsefecilerin iddiasına göre, Kur'an en güzel örnekleri en iyi tanımlanabilen şeylerden seçmiştir ve en iyi tanımlamaları Kur'an söylemiştir. Ama bazen Allahı, onun hüccetlerini, peygamberleri, ölümden sonraki hayatı ve dinin insanlara sunduğu gaybi meseleleri tanıdıkları halde, aynı zamanda mümin olmayanlar da vardır. Bunlar, dini terimle söylenirse, şeytanlardır. Bu, İslam mantığına esasen; eğer felsefecilerin iddiasına göre, iman sadece tanımakla olsaydı, şeytanın kafir yok, mümin olması gerekirdi. Çünkü o bu meselelerden agah olduğu halde, inkar eden ve inat edendir. Tanıdığı gerçeğin

karşısında teslim olmayan, ona doğru yönelmek istemeyen ve hareket etmeyendir. Ve Mutahhari'nin bu açıklamasına göre, iman tanımak demek değildir.

"Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına çevirdik. Yalnız iman edip salih amellerde bulunanlardan başka. Onların istisnasız bir ecri vardır"[297].

Mutahhari bu ayetin açıklamasında nazari ve pratik hikmete vurgu yapıldığını bildirir. İslam alimlerinin de kanaatinden yola çıkarak "yalnız iman edenler" ayetindeki bir şey, nazari hikmetten daha üstündür. Nazari hikmet, ona bağlı bir cüz olarak onun tamamıdır. Bu tanımak değildir. Onda öyle bir şey vardır ki, bu da teslim olmak, ona yönelmektir ve tanımaktan daha üstündür.

Buraya kadar akılcılık okulunun üç meselesi açıklandı: 1)"Akıl, bir hüccettir. Aklın elde ettiklerine güvenilebilir ve akıl doğru bir marifet elde edebilir. 2)Akıl, insanın tek cevheri değildir. 3)İslami iman, aklın aldığı bir şey (bilmek, tanımak) değildir, bilmekten daha üstündür".[298]

1.3. İmanın kökeni

Başka bir mesele ise iman ve marifetin kökeninin olması veya amelin başlangıcı olmasıdır. Burada imanın, insanın ameli itikadının derecesi olması söz konusudur. İnsanın, dünyada çalışıp çabalaması gerekir. Ancak bu çalışmaların hepsi, bir temel plana göre olması gerekir. İnsan, faaliyeti fıtri olan bir varlıktır. Mutahhari'ye göre, insan fıtraten faaliyet sahibi olduğundan, onun hayatında ameli bir program olması ve kendi hayatında amaçlarına ulaşması için, köklü bir inanca sahip olması kaçınılmazdır. Temeli olmayan düşüncelerle onlara ulaşması mümkün değildir. Temeli bir imanın üzerine başka düşünceler kurulamaz.

Günümüzde toplumsal okullarda çoklu fikirler ve insanlar vardır ki, bütün bunların temeli materyalizm binasının temellerine oturtulmuştur. İslam'i bina ise, başka bir şeydir. Mutahhari'ye göre, İslam'da sosyal, ekonmik, siyasal, ahlaki yönlerden başka temeller de mevcuttur. Onun düşünce ve inanç sisteminin temelinde olan şeyler onun düşüncesinin temelidir; ancak bunlar onun için bir amaç değildir. Mesela, meteryalist birisine, "komünizm" bir amaç değildir ve ona bir temel sayılmaz. Mutahhari'ye göre,

[297] Et-Tin,95/4-6
[298] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 123.

materyalizm bataklığına düşenlerin sebebi kilisenin siyasi, toplumsal, özellikle de özgürlük konusundaki çatışmaları yüzündendir. Batı dünyasındaki bu düşünce, "insan ya hür olmalı ya da haklı" kilisenin baskılarının sonucudur. Buna göre de, toplumda insanlar kendilerini haklı bilmesi için Tanrı'yı bir kenara bırakmalılar. Ya da insan Tanrı'yı kabul ederek, kendisini haklı ve hür bilmemelidir. Daha sonra istedikleri yere ulaşmak için, dini temelinden sarstılar.

Komünist birisi için, materyalizmin temeli asaleti yoktur; ancak politik, sosyal ve ekonomik temelleri olduğu düşünülebilir. Mutahhari, bunların yanlış düşünce olduğunu vurgular. Sonradan komünistlerin bir çoğu komünizmi istediklerini, materyalizmin ise, onlar için zorunlu olmadığını bildirmişlerdir. Komünistlerin, bazen dinle çatışmalarını sona erdirdikleri de görülmüştür. Mutahhari'ye göre, bunun sebebi, onların düşünce temellerine imanlarının olmamasıdır. O düşüncenin temeli, sadece bir inancın mertebeleri ve fikrin fikirdeki temelidir. Çünkü, hiçbir ideoloji bir dünya görüşüne sahip olmadan yaşayamaz. Bu dünya görüşleri, kurulan binaların temeline koyulur. İdeolojilerin temel amacı, binanın diğer kısımlarıdır. Bunlar da, o temellerin ve dünya görüşünün üzerine kurulur.

İslam, tek bir kökeni bulunan inanca ve düşünceye sahip olduğundan, onun öne süren mevzularından olan, "gayba iman" konusu vardır. Ayrıca düşüncenin temellerini belirlemek için, bunlar delil olarak sunulur; ama bu fikirlerin kendilerinin bir asaleti yoktur. Bu tarz düşünce, İslam ideolojisinin itikadi ve fikri temelidir. Değeri de, sadece temel olması değildir; Örneğin bir binanın temellerindeki sütunlardan biri yapılmazsa, bina kurulamaz, böylece bir amel iptal olur. İslam'da olan iman da, düşünce ve itikatın temelidir. İslam ideolojisinde de bu, temel götürülerek bina edilmiştir. Bu temellerin değerinin de bir aslı vardır. Mutahhari'ye göre, filozoflar burada haklılar, binanın kendisinin bir temeli vardır, diğerinin yoktur. Amelin başlangıcındaki değer ise, faaliyettir. İman amelden alındığı zaman, sonuç oluşamaz. Aynısı amele de aittir. Eğer amel imandan koparılırsa, burada da bir sütun bozulur ve saadete kavuşulamaz. Amelsiz bir iman saadetin sütunlarından sadece biridir, diğeri ise ameldir.

Mutahhari saadet binasının tek ayak üzerinde durduğuna inanmaz. Ona göre, imanın İslama göre zati bir değeri, bir kökeni vardır. İnsanın dünyadaki ve ölümden sonraki kemali, onun imanına bağlıdır. İnsan ruhunun sahiplendiği kendi kemali vardır. Ruh

kalıcıdır. Eğer ruh kendisinin değerli olduğu kemale ulaşmazsa, kusurlu ve eksik olur. Sonuç olarak kendi saadetine malik olamaz.

"Kim bu dünyada kör ise, ahirette de kördür"[299].

Mutahhari bunu, dünyadaki gerçekleri ve onun iman etmesi için gereken şeyi (Allah'ı ve ondan gelen mesajları, ayetlerini) görmezse, kör olacak diye bildirir. Hatta bu dünyada imansız biri, alemin tüm iyiliklerini yaptığı taktirde bile kördür. Hatta kemale ulaşamış bir insanın yaptığı şeylerin aynısını yapasa bile, eğer Allaha ve gayb aleminde imanı yoksa yinede kördür. İman, bu amellerin başlangıcıdır denilemez. Böyle birisinin yaptıklarının doğru olduğunu varsayıp, imanın önemli olmadığını söylemek Mutahhari'ye göre doğru değildir. Bunu, Fahrettin Razinin rübaisi ile tanımlar:

"Gitmekten korkarım can alemini görmeden

Bu dünyadan ayrılırsam o dünyayı görmeden

Can alemine gidersem, şu beden alemini görmeden

Beden aleminde can alemini görmeden"[300].

Mutahhari'ye göre, insanın bu dünyaya gelişinin amacı, bu dünyadan diğer alemi görmektir, burada olduğu halde öteki alemin sesini duymaktır. Hz.Ali'nin kelamı ile:

"Bunlar o keslerdir ki, daima Allah'ı zikrederler, devamlı olarak tövbe ederler ve hakk ettikleri affı, kendi içlerinde bir anda tatlı bir sabah rüzgarı gibi hissederler".[301]

İslam'da Allah'ın marifeti, varlık aleminin vasıtaları olan meleklerin marifeti, hakkın feyzinin başka tür vasıtaları olan peygamber ve Allah dostlarının marifeti vardır ve bunlar Mutahhai'ye göre doğrudur. Marifet, Allah'a doğru dönmektir. Yani İslam terimi olarak "Ahiret". Bunların temeli vardır ve iman bu marifetlerin kökenlerindeki hakikatlerdir. Filozof Mutahhari'ye göre, İslam okulunun inanç ve düşünce binasının altında bunlar saklanır. Bir ideoloji sistem için, fikir ve inanç temellerinin aslının iman olması güzel bir şeydir.

Dolayısıyla ne amel imana feda edilmeli, ne de amel olunduğu zaman iman bir kenara bırakılmalı. Buradan çıkarak, filozofların düşüncesinde "Kamil insan" anlayışı eksik

[299] El-İsra,17/72.
[300] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 192.
[301] Bk. Nehcul-Belağa, "Ehlullah".

olduğu görülür. Bu konuda akıl temel alınmış ve bu doğrudur. Ançak bu bir temeldir ve aklın başka temelleride mevcuttur. Buna göre de, "Kamil insan" anlayışı onlarda tam değil, yarı kamil olarak bilinir. Sonuç olarak Profesör Mutahhari'ye göre, filozofların kamil insan anlayışı, sadece bilgiden oluşan bir heykel gibidir. Bu heykel sadece varlık hakkında varsaydıkları şeyleri bilmektir. İfran okulunda ise, ilim ve akıl hakarete uğramıştır.

2. İRFAN OKULU

Mükemmel insnan hakkında fikir sahibi olan felsefi okullardan biri de irfan okuludur. Filozofların (İbn Sina, Aristoteles gibi) kemale ulaşmış insan hakkında olan görüşleri, toplum arasında pek aktüel olmamış ve sadece söz olarak felsefi kitaplarda kalmışdır. Ancak irfan okulundaki kamil insan görüşü, toplumda çok yaygınlaşmıştır. İrfani okulunun devamcıları, kendi düşüncelerini şiir diliyle anlattıkları için toplumda çok etkili olmuşlardır. İrfan mektebinde olduğu gibi, aşk mektebi de insanın kemalini aşkta görmektedir. Mutahhari'ye göre, bu okul, akıl mektebinin aksine bir hareket olarak değil, aksine fikir ve düşüncedir. Genel olarak bu okulda düşünceden bahsedilir. Aşk mektebinin hareketlerinin kaynağı, zihni hareket olarak yorumlanır. Ama bu hareket dikey olarak, yükselişe doğru yönelerek daha sonra yatay bir hale gelmektedir. Kemale varmak isteyen her kes, bir dikey olarak hareket halinde olmalı ve mutlak kemale varmalıdır.

Bu okula mensup olan insanlara göre, söz, aklın ve ya fikrin sözü değildir, insan ruhunun sözüdür. Yani insan ruhu, gerçeğin kendisinden hareket etmektir.[302] Onlar bazen akıl okulunun düşüncelerini kınamışlar. Ve İslam edebiyatında akıl ve aşkın tartışmaları da görülmüştür. Bu tartışmaya girenler genel olarak irfan ehlidirler. Ve daima olarak, aklın aşka yenilmiş durumda olduğunun şahiti olunmuştur. Mutahhari'ye göre, akıl vücuttan bir kısımdır, onunla insan bütün olamaz. Akıl, sadece bir araç karakteri taşır. İnsanın cevheri aşk aleminden olan, ruh olarak kabul edilir. Bu cevher yalnız Allah'a doğru hareket eder ve bu yüzden, bu okula göre, akıl aşka tercih edilmiştir. Edebiyatımızda da görüldüğü gibi, şairler bu tür tevhidi başka manada algılamışlardır. Onların tevhidi, vücundun vahdetidir. Bu görüşe göre, insan oraya ulaştığı zaman, her şey Allah şeklini almıştır. Diğer meselelerden biri de, insan ve Allah ilişkisidir ki bu görüşe göre, insanın sonu Allaha varmaktır. Dolayısıyla insanın kamilliği, Allah'ın kendisidir.

[302] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 98.

Profesör Mutahhari'ye göre, bu okulların da, filozof düşünürlerin okullarında olduğu gibi, bazı konular İslam tarafından onaylanmıştır. Ancak bu onların eksiksiz olması anlamına gelmez. Mutahhari'ye göre, İslamın önerdiği kamil insanla ariflerin ve ya filozofların söylediği kamil insan birbirileriyle uygun değildir. Filozoflara göre, insanın cevherinin akıl olduğu belirtilmiştir. Ve onlara göre, insanın tefekkür, düşünce gücü ve insanın "ben"i, onun aklıdır. Ançak, arifler insanı "ben"ini, onun akıl ve düşüncesi olarak görmüyorlar. Belki aklı bir vasıta olarak belirlerler; ama "ben"i herkesin hakikati olarak görüp onu "kalp" olarak tabir ederler. Kalpten kast edilen şey insanın vücudundaki organ değil; kalp aklın ve hisslerin bir merkezi, düşünce ve tefekkürün merkezi olarak kabul olunur. Özellikle de insani duyguların en kuvvetlisi olan "aşk"a daha fazla kıymet verilmektedir. Onlara göre, bu insana ait sıradan bir aşk değildir. Bu okulda inanılan meselelerden biri de, bütün mevcut olanda bulunan hareketlerin aşktan meydana geldiğine inanılır. Aşk bütün yaratılışın zerrelerindeki akıntı ve hareketlerin sebebi olarak kabul edilir.[303]

2.1. İrfan okulunda insanın kemale ulaşmasının yolu

İrfan düşüncesinde insanın hakikatinin yalnız aşk olduğu söylenir. Filozoflar gibi, insanın diğer gerçeklrinin yalnız akli düşünce olduğu değil, kalp olduğu kabul olunur. Dolayısıyla irfanda ben denilen şey düşünülen değil, ona karşı aşk duyulan bir şeydir. İnsanın kemale ulaşması meselesinde filozların söylediği ilim, mantık, kıyas, istidlal, devşirme kelimelerinin yerine nefsi tavsiye, nefsi tazhib, kötü huyların kendinden uzaklaşması gibi sözler, bu okulun temellerinden hesap olunur. İnsan Allah'ın dışında ilgisini çeken şeyleri kendisinden uzaklaştırarak kendi düşüncesine hakim olmalı. Allah'tan başka insanın aklına gelen şeyler şeytandandır. Ve onlar insanın aklında olduğu zaman, ilahi ışık insanın kalbine asla gelmez derler. [304]

Bu okul herhangi bir insanın kemale ulaşmasının yolunu nefsin islahında, tezbihinde görmektedir. Böylece Allaha yönelmeyi önerirler. İnsan içe dönük olarak, irtibatını dış alemle azaltarak ve kendinisi Allah'a taraf yönelterek kamil insan makamına ulaşabilir. Onlara göre aklın, mantığın, tartışma ve düşüncenin bu meseleyle ilgili hiçbir önemi yoktur. Filozoflardan farklı olarak, irfan ehli bu yolun sonunu Hakka ulaşmakta görür.

[303] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 134-135.
[304] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 136.

Yani alemi kendi akıl aynasında yansıtarak görebilmek değil, kendi içini temizleyerek, aşk mertebesiyle hareket ederek, engelleri tek tek aşıp bu yolun sonunu görür. Yolun sonu ise Allah ile kamale ulaşan insan arasındaki hicap perdesinin kalkmasıdır. Filozof Mutahhari'ye göre ise, Kur'an insanın böyle bir mertebeye ulaşarak, düşüncelerin bir alem olarak insanda yansımasını buyurmaz. Ona göre, insanın Kur'an'da alemin merkezine gidilmesi buyrulur.

"Ey insan, sen hakikatende didinip koşturarak Rabbine taraf acele edersin. Sonunda onunla karşılaşırsın"[305].

İnsan ulaştığı o yerde her şeye sahip olur; ama hiçbir şey istemez. Mesele ise budur ki, insanın ulaşılacağı o yerde ona her şey verilir; ancak o ulaştığı yerden başka hiçbir şeye ilgi göstermez. Dolayısıyla irfan okuluna göre kamil insanın nasıl olduğu anlaşıldı. Buna göre de insan, Allah'a ulaşarak ilahi sıfatlara ulaşmış olur. Yani Allah'ın zatı insanın kendisinde tecelli eder;[306] ama bu mesele Mutahhari'ye göre Kur'an'da kendisini beyan etmiştir.

"Nefsini arındırıp günahtan temizleyenler kurtuluşa erenlerdir. Onu günaha batıranlar ise zarara uğrayanlardır". [307]

2.2. İrfan okulunda kamil İnsanın süluku

Murataza Mutahhari insanın kelamını, insanın kendisi gibi olduğunu bildirir. Ona göre kelam, insan ruhunun tecellisidir. Ruhun kapsamı ne kadarsa, kelamı da o kadardır. Mutahhari bunu şöyle anlatır:

"Akıl kendisini diriltmiş, heva'i-nefis kendisini öldürmüştür. Onu kötülüklerden temizleyerek bir naz çeken etmiş. Ve ruhun katılığını yumuşaklığa dönüştürmüştür. Sonra da içinden çıkan bir ışık onun yolunu aydınlatarak, adım adım, menzil meznzil selamet kapısına kavuşturur. Sonra bu yolun sonuna gelir. Yolun sonu ise, selamettir". [308]

Mutahhri'ye göre, kamil insanın en üstünü, salik olmaktır. Allah ile onu arasında bir hicabın olmadığı son menzildir. Bu bir gerçektir. Allah'ı görebildiği ve başka bir yerde bulunmak istemeyeceği bir yerdir. Allah ona her şeyden daha aydın görünür.

---

[305] El-İnşikak,94/6.
[306] Mutahhari, *Fıtrat*, 79.
[307] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 138-139.
[308] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 145.

2.3. Aklın aşağılanması

Murtaza Mutahhari'ye göre, İrfan okulunun buraya kadar sunduğu kamil insanı İslam da onaylamaktadır. Ancak bu okulda değerden düşürülen meseleler vardır ki, Mutahhari bunları İslam'a uygun görmemektedir. Ona göre, irfan okulundaki kamillik tam değil, yarı kamil insandır. Burada ilim ve akıl fazla değerden düşürülmüştür.[309] Ançak İslam hem aklı hem kalbi değerli hesap etimiştir. Ve birine değer verdiği zaman diğerini küçümsememiştir. Mesela aklı kabul ettiği zaman kalbi inkar etmemiştir. Seyri-Suluk kabul olundukta akıl, düşünce, mantık hakarete maruz kalmamıştır, aksına saygı gösterilmiştir. Sonraki aşamalarda hem akıl hemde kalp kabul olunarak, muhterem sayılmıştır. Her ikisine de saygı duyulması istenilmiştir. Genel olarak Kur'an mantığı bir kenara, irfan mantığı ise karşı tarafa koyulduğu zaman, akıl konusunda birbirleriyle anlaşamayacaklar. Kur'an bu konuda aklı daha çok önemser ve akla daha çok değer verir. Sonuç olarak Mutahhari'ye göre, İslam kamil insan konusunda aklı ve kalbi küçümsememektedir.

2.4. Mutlak içe yönelme

Diğer bir problemli meselelerden biri de irfan meselesidir. İrafan okuluna göre, arzuladığın her bir şeyi, insan kendsinden istemeli. Bu meselede, kalp dünyadan büyüktür. Alemde olan her bir şey, insanın içindedir söylenir. Kalpten kast edilen şey, her alanda İlahi ruhun uyandığı yerdir. Murtaza Mutahhari İslam peygamerinden sonra ariflerin ve filozofların en büyüğü olan Hz. Ali'den misal eder:

"Kainat büyük alem, insan küçük alemdir. Senin ilacın sendedir; ancak onu görmüyorsun. Senin derdin sendedir; ancak onu hissetmiyorsun".[310]

İçe yönelme Kur'an ile karşılaştırıldığında bazı yönlerde olumlu olur, bazı yerlerde ise uyumlu olmaz; ancak Kur'an'da tabiata karşı bu kadar ilgisiz olma durumu bulunmaz.

"Kuranın hakk olduğu onlara aydın olana kadar, Biz delillerimizi onlara, hem kainata, hem de onların kendilerine göstereceğiz..."[311]

Mutahhari, insani faziletlerin insanın içinde bulunduğunu ve bunları kendisinin elde edebileceğini inkar etmiyor; ancak bunun, "tabiat hiçbir şey değildir ve yalnız kalp

[309] Mutahhari, *Fıtrat*, 135-136.
[310] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 160.
[311] Fussilet,41/53.

Allah'ın aynasıdır" anlamına gelmediğini de vurgular. Sonuç olarak kalp, Allah'ın bir aynasıdır, tabiat ise başka bir aynasıdır.[312]

Mutahhari göre, kamillik insanın yalnızca içe yönelerek, dışa yönelik kısımlarının kısaltılmış olması demek değildir. Yani kişisel özellikleri fazla, toplumsal özellikler kısa olan insan, İslamın önerdiği kamil insan değildir. Toplumsal bir işle uğraşmayan, yalnızca kendisiyle uğraşan bir insan, kemale ulaşmış insan değildir. Ançak Filozof Mutahhari'ye göre, nefsin terbiyesi, aşk, seyri-süluk, gaybi bilgiler, ilahi bilim, ilim İslam'ın sunduğu kamil insanda karar bulmuştur. Bunları açıkça onaylamaktadır. Kamil insan hem dışa, hem içe dönük birisidir. Mutahhari, böylelerini bu kelimelerle anlatır:

"Eğer onların yanına gece gidilmiş olursa, sanki bir grup rahibin yanına gidilmişdir. Bunlar bir dağın eteğindeki mağarada yaşayan, ibadetten başka bir şey bilmeyen kimseler gibidir. Ama gündüzleri bir erkek aslan gibidirler"[313].

Kamil insanı tasvir ederken, zayıf kalan bir noktanın eksikliği görünür. Tabii ki, İslam'dan ilham alan ariflerin önde gidenlerinin bir çok kısmı İlahi talim gördükleri için, bu eksiklileri anlayarak kendi kelimelerinde bunlara işaret etmişlerdir. Ancak bazıları ifrat ve tefrite yol vererek kendilerine yönelmişler ve dış aleme yönelmeni tamamen yok etmişler. Mutahhari'de bu kabul görülmüyor.

2.5. İnsan ve tabiat ilişkisi

Eğer tabiat insan için bir hapis olarak düşünülürse, tabiat ve insan arasındaki bu ilişki birbirine zıt olacaktır. Böyle düşünüldüğü zaman, bir kuşu kafesten kurtarmak gibi, insanın da kendisini bu kafesten kurtarmaktan başka bir çaresi olmayacak. Ama İslam bu ilişkiyi, çiftiçi ve toprak arasındaki bir ilişki gibi göremktedir. İslam peygamberinin kelamı ile: "Dünya ahiretin tarlasıdır"[314]. Hz. Ali'nin kelamı ile ise : "Dünya, Allah dostlarının ticaret yeridir"[315].

Mutahhari, İslami mantığa dayanarak dünyanı bir zindan olarak görüp ve insanın vazifesini de bu zindandan kurtulmak olarak sunanların dayandıkları başka bir mesele

[312] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 161.
[313] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 147.
[314] Buhari, "El-Edebül-müfred", 168.
[315] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 163.

olan, nesfsin ve ruhun marifeti konusunu kabul etmemektedir. Ona göre, ahiret dünyanın, dünya ise ahiretin içinde yerleştirilmiştir.[316]

2.6. Ruhun evrimi

Bu görüş, Hint ve Yunan felsefelerinden ortaya çıkan ve İslama da etkisini göstermiş olan fikirlerdendir. Bu düşünceye göre, asıl olan mesele, insan ruhunun dünyadan önce başka alemde tam ve kamil bir şekilde yaratılmasıdır. Ve sonradan bir kuşu kafese koydukları gibi, onu da bu dünyaya haps etmişler. Durum böyle olduğundan, onun bu kafesi kırıp özgür olması gerekir. Ancak Mutahhari, Kur'an'nın bu düşünceyi reddeden ayet olduğunu belirtir:

"Biz insanı süzülmüş camurdan yarattık. Sonra nütfe halinde onu sağlam bir yerde yerleştirdik. Sonra nütfeden pıhtılaşmış kan yarattık. Sonra o kandan bir parça et yarattık. Sonra o bir parça etten kemikler yarattık. Sonra da o kemikleri et ile örttük. Sonra da onu başka bir mahluk olarak yarattık. Yaratanların en iyisi olan Allah ne kadar (hayırseverdir) yüce ve mukaddestir."[317]

Başka bir düşünür, Sadr'ul Mutellihin'den örnek vererek, vücudun sonradan yaratıldığını, ruhaniyetin ve ruhun da ebedi olduğu bu ayette keşfedilmiş olduğunu söyler[318]. Toprak – nütfe, nütfe – alaka, alaka – muğda, muğda – kemik. Sonra kimiğin üzeri et ile dolduruldu. En son madde ve tabiat başka bir şeye yani ruha dünüştürüldü. Ruh tabiattan doğmuş ve tabiatta mevcuttur. Soyuttur; ama maddeden mücerret doğmuş. Önceden başka bir yerde bulunmamış ki burada zindanda olsun ve tamamlanması gereksin.

Mutahhari'ye göre, ruh kendi annesinin kucağındadır. Tabiat ruhdadır. Bunun için evrim geçirmelidir. "Ancak önceden tekamül etmiştir, dünyaya geldiği zaman zindanda bulunmuştur ve buradan kurtulması gerekir" gibi fıkirler Mutahhari'ye göre, İslam'i değildir. İslam'a göre, ruh gereken yerdedir; ancak daima burada anne kucağında bulunduğu gibi kalmamalı. Eğer tabiattan ayrılmaz ise, yücelemez ve tabiatın kucağında kalarak, doğal bir yaratık olur.

[316] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 130.
[317] El-Muminun,23/12-15.
[318] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 165.

"Sonra da onu aşağıların aşağısına çevirdik". "Ancak iman edip iyi işler göreneler istisnadır"[319].

Filozof Mutahhari'ye göre, insan böyle olmadığı zaman yükselemez ve tabiatta kalır. Tabiat ise bir sonraki aşamada cehenneme çevrilir. Ruh, bu alemde var olan bir ışıktır; ancak başka alemden bu aleme sirayet eden bir ışıktır. Bu ışığın tekamülü, artımı bu aleme mahsustur.

Eğer Kur'an irfan mantığıyla mukayese edilirse, O'nun tabiata nasıl değerli bir bakış açısıyla bakıldığı açıkça görülür. Kur'an nefse dönmeyi açık veya kapalı ifade etmemiştir. Mutahhari'ye göre Kur'an akla ve kalbe yönelik değer vermekle birlikte, tabiata ve topluma yönelik değerlerde de bulunmuştur. Sonuç olarak, ruhun başka alemde kamil olup sonradan bu aleme haps edilmesi, Eflatuncu ve Hint düşüncesinden başka bir şey değildir. Ve İslam mantığına uygun değildir.

2.6.1. Nefsi öldürme

Öncede vurgulandığı gibi Mutahhari'ye göre, irfan ehli edebi bir şiir diliyle kendi iddialarını topluma yaymışlar. Ve onların kelimeleri kulağa tatlı geldiğinden toplum üzerinde etkili olmuştur. Buna bakmayarak Mutahhari, onlarda bulunan bir problemi de açıklamak gerektiğini belirtir. Bu, nefsi öldürmeyle ilgilidir. Ona göre, nefsi öldürmek, İslam'ın tabirince "Ölmeden önce ölünüz"[320] deyimi ile yalnış anlaşılmıştır. Bunun anlamı nefesin islahıdır; ama bu nefsi öldürmek gibi kabul olunmuş. Bir deyişle kendini kırmak, kendini ezmek, kendinin beğenmemek o akdar anlatılmış ki, bu konu İslam'ın önemli temellerinden kabul edilmiştir.

İslam'a göre, kendini kovma, aslında doğru bir meseledir. Bu mesele, irfan okulunda yalnış anlaşılmış ve ölçüsü kaçırılmıştır. Ancak İslam'da, bu konu üzerine iki nefs ile karşılaşılır ki, bunlardan birini ezmekte, diğerini ise, canlandırmaktadır. Kendi başına bunları ayırt etmek çok zordur. Mutahhari'ye göre, insanın bu iki "ben"i yan yana duran dost ve düşman gibidir.[321] Bazen mucadele zamanı kötü ben'in yerine dostu vurmadan son derece dıkkatli olmak gerekir. Aksi taktirde en küçük hata bile cok fena durumlar ortaya çıkarır.

---

[319] Et-Tin,95/5.
[320] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 148.
[321] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 141.

Murtaza Mutahhari'ye göre, mucadele zamanı bu, bir birine yakın olan iki ben'i ayırt etmek için yani iyilikleri emr eden "ben"den kötülükleri emr eden "ben"i ayırtmak için, durumdan haberdar olan usta bir nişancı olmak gerekir. İrfan'da bazen düşman olan "ben"in yerine dost olan "ben"in vurulduğunun şahiti olnmuştur. Yani insanın kendisi ve insani değerler, boş yere kurban edilmiştir. İslam'ın mucizevi özelliklerinden biri de, insanda bulunan bu iki "ben"i, hataya yol vermeden tespit etmesidir. Buna göre de, bunların anlaşılması için, bazı hassas meselelerin açıklanması gerekir.

2.6.2. Bencilliğin dereceleri

Bencilliğin bir derecesi vardır ki, mesela sabahtan akşaşama kadar sadece kendi hayatı için çalışmak ve kendi konforu için çaba sarf etmeği, filozof Mutahhari bunu kötü ahlak ve fena davranış gibi kaleme alır. İnsan yalnızca kendisi için çalışıyorsa bunu bir ahlak değil, bir önerme olarak görür. Yani ahlakın zıddıdır ve hastalık değildir; ama aynı zamanda da insani değerlerden de sayılamaz. Kur'an'nın insana verdiği derecelerden biri hayvanlarla aynı seviyede olmaktır, diğeri onlardan üstün olmak, bir diğeri ise, derece bakımından olnarın altında olmaktır. Yani insan hayvanlarla aynı derecede iken, üst değerlere sahiplenebilir, aynı zamanda da kötü davranış sergileyerek hayvandan da aşağı seviyeye inebilir. Bunlar bu üç kısımla açıklanabilir:

"Ahlak, hayvanlık durumundan yukarı. Sıfırda karar bulmamak.

Ahlak'a ters, hayvani değerlerin altında. Sıfırın altı.

Ahlak yok; ama ahlaka ters olan ahlak da yok. Sıfır durumu".[322]

Bazen de insani değerlerin unutulduğu, hayvani yönlerinin arttığı ve hizmete girdiği görülür (sadece olup bitenden habersiz hayatını devam ettirme, yemekle karın doyurmak ve s.). Bu, bazen intihar derecesine kadar gidebilir. Bu, onun insanlık makamından çıkmasıdır. Bir atın ot yemesi normaldir. Bir kuşun yemek arkasınca gitmesi de gayet normal bir haldir. Çünkü hayvandır. Mutahhari'ye göre, insan böyle davranış sergilemesi durumunda, hayvandır. İnsan ne kadar toplarsa toplasın, ondan olmayacaktır. Eğer bu, bağışlamak ve ihsan etmek içinse bu başka bir meseledir. Eğer bu onun hırsındandırsa, bu cimirliktir. Cimirlik başka bir tür hastalıktır. O öyle bir ruhi bir hal ki, insanın bütün

[322] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 170.

davranışlarını etkileyerek onlara hakim olmuştur. Bu durum ahlakın aksi bir durumudur ve hayvandan düşük seviyedir.

"...Nefsinin tamamından korunan kimseler necat bulanlardır."[323]

Bencilliğin başka bir derecesi ise, cimirlik gibi tamahlığa bulaşmak değildir. İnsan bazen öyle hastalıklara bulaşmış ki, bu hastalıklar beden hastalıklarından daha tehlikelidirler. Bunlar başından beri akılla, mantıkla uyuşmazlar, yalnızca hasta ruhla anlaşırlar. Günümüzde onlara, psikolojik sorunlar ve ruhi saplantılar denir. Mesela kıskanclık hissi, mantığa aykırıdır. Kıskanc bir insan bazen kendisini unutarak, kendsini mutlu etmek yerine, başkasını mutsuz etme düşüncesinde düğümlenip kalıyor. Böyle insanlarda kendisini mutlu etmek düşüncesi bulunmuyor. Olsa bile bunun birkaç katı, başkasını mutsuz etmek olucaktır. Hiçbir hayvanda böyle bir istek bulunmaz. Bir hayvan başka bir hayvanı mutsuz etme düşüncesinde değildir. İnsanın kendisinden de habersiz, nefsinde gizli kalan bazı ruhsal saplantılar, sorunlar bulunabilir. Bunalar nefsin yarattığı problemlerdir.

2.6.3. Tevsil

Tevsil kelimesi, İslam'i terim olarak Kur'an'nın vurguladığı ruhsal bir tabirdir. Bazen insan kendi kendisini içden kandırır. İnsan nefsi, bazen gerekli olmayan bir şeyi bezetip, süsleyip insana öyle gösterir ki, insan bunu önemli ve ona gereken bir şey olduğunu zanneder. Günümüzdeki psikoloji bu konuda çok gelişmiş. Bahsedilen konu dikkatlice incelenmiş ve değerli sonuçlar elde edilmiştir. Bazen hayat insana zor geldiğinde, yaşam şartları zorlaştığında, insanın aklı devreden çıkarak delilik hastalığına bile sebep oluyor. Bunun sebebi olarak ne bedende, ne de sinir sisteminde bir sebep bulunmuyor. Bu hastalık yalnız rushal bir illet olarak anlaşılır. Mutahhari'ye göre, bu tarz yaklaşımın sebebi, başka insanlrala kendisi arasında değil, nefisle insanın kendisi arasındadır.

İrfanda bu konu, çok iyi anlatılan konulardan birirdir. Tevsil ve bencillik, irfanda dikkat çekilen konulardan biridir. Altı-yedi yüzyıl önce, psikolojinin bile ortaya çıkmadığı zamanlarda, insana saf ahlakın aksini yaptıran, insanı hasta eden, gereksiz meseleleri kendisinde güzel gösterip hayvandan da alt mertebelere düşüren bu kısım, irfanda çok güzel anlatılmıştır.

---

[323] El-Haşr,59/9.

2.6.4. Ruhun gizli saplantıları

Günümüzde, insanın batıni şüurunda bazı özelliklerin alt katlarda yerleştiği güzelce anlaşılmıştır. İnsanın bazı kötülükleri ruhun alt kısımlarında yerleştiğinden, bunlardan habersizdir. Ama bazı durumlar da vardır ki, insan bu kötü özelliklerin ruhun derin kısımlarından yukarı doğru yükselerek ortaya çıktığını gördükte, çok şaşırtıcı bir tavır alarak bunları kabul etmek istemiyor. Mutahhari nefsi, kış uykusuna dalan bir yılan gibi tasvir eder. Ona dokunsalar bile kımıldamaz. İnsan onun kendisine tabi olduğunu sanar; ancak ona tesir eden bir güneş ışığı bile olsa, o doğrudan canlanır. Ve öyle bir duruma gelir ki, içten çıkan bu kötü özellikler yüreğini tamamıyla kaplıyor. Buraya kadar bahsedilen ince konular Kur'an'ın da öne sürdüğü ve doğru hesap ettiği meselelerdendir. Kur'an nefis ile mücadeleyi tastik eder. Ancak nefse karşı mücadele meselesi insanın kendi arzularıyla olduğundan, irfan okulunun kelamlarından bazı sözlerle karşılaşılır ki, Mutahhari'ye göre İslam onları onaylamıyor. Onlardan biri işkenceli, eziyetli riyazettir (Riyazet-i Şakka). Mutahhari, İslam' göre söyle der.

"İnsanın vücudunun onun üzerinde hakkı vardır"[324].

Riyazet ve nefs ile mücadele iki türdür. Birincisi, riyazet yöntemi az yemekle, az uykuyla vücuda sıkıntı verir. İkincisi, nefsin ve ruhun kendisi için mücadele. Nefsi isteklerin aksine davranmak. Bu konuya göre, irfanda bulunan bazı meselelerin doğru olduğu, bazılarının da İslam'la uygun olmadığı açıktır.

2.7. Melamet

Melamet yolu bu okulun bazı devamcıları tarafından uygulanan bir yoldur. Bazılarında az bazılarında çok uygulanmasına bakmayarak, çoğunda az bir iz bırakmıştır. Melamet sözünü aksi, ikiyüzlülüktür. Böyle insanların batını kördür ve kendini iyi göstermeye çalışır. Melametli insan ise iyidir; ancak halka göre kötüdür. Yani toplum içinde kötü olmadığı taktirde, kötü bir adam olarak tanınır. Bu işi kendi nefsini öldürmek için yapar ve bu şiddetli bir çatışmadır. Mesela haysiyetini koruyacak yerde, korumamak bunlardan biridir; ama nefs insanın halk arasında iyi tanınmasını ister. Mutahhari'ye göre, bu mantık İslam'la uyum sağlamıyor.

[324] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 176.

"Müminin namusunun yuları kendi elinde değildir"[325].

Yani İslam'a göre müminin kendi şerefi, namusu, haysiyeti, yüzünün aklığının korunması gerekir. Onları lekeleyecek bir iş yapmaya hakkı yoktur. Mutahhari'ye göre, melamet yolu nefse karşı bir sufiyane mücadele tarzıdır ve bunu İslam'ın da kabul etmediğini vurgular. Dolayısıyla, Mutahhari'nin bahs ettiği nefsin azizliği meselesi, tasavvuf okulunda bir anlam taşımamaktadır. İslam bir yandan insanın şerefinin, izzetinin korunmasının gerektiğini söylerken, bir yandan da onunla mücadele etmeği önerir.

Bu zaman, nesfsin kaç tane olduğu sorusu düşünülür. Yani biriyle çatışırken diğeri ile saygıyla davranmak nasıl olur sorusuna Mutahhari şöyle cavaplar:

"İki nefis iki ayrı kişinin varlığı anlamına gelmez. Bir nefs vardır ki, onun hem alçak, hem de yüce dereceleri vardır. Nesfsin yüce dereceleri şerafetlidir. Alçak dereceleri ise zelalettir".[326]

Nefis ile mücadele tartışma konusu olduğundan, şer ile hayırlara taraf yönelen nefsi ayırt etmek için "ben"in kim olduğunu bilmek gerekir. Filozofların bu meseleyle ilgili özel görüşleride vardır ki, onlar "ben"i "ego" olarak insanın ruhu ve canı gibi tanımaktadırlar. Günümüzde bir bilim olarak psikoloji, insan "ben"ini insanın hissettiği "ben"in yalnızca bir kısmı olarak tanımıştır. İnsanın "ben" kısmı ise, kendisininde bilmediği büyük bir kısımdır. İnsan onun varlığından haberdar değildir.

Arifler Mutahhari'ye göre, kendi zamanlarında günümüzün psikolojisinden biraz daha ileri giderek bu konuya daha mucizevi bir yaklaşımda bulunmuşlar. Onlar filozofların anladığı "ben"e dair düşüncelerinin hataya düştüklerini ve "ben"in daha derin ve hassas olduğunu söylemişlerdir. "Allah'ı keşfeden herkes, gerçek "beni" keşfedebilir".[327] Çünkü "ben"in nişaneleri, Allah'ın nişaneleri ile farklı değiller.

"Allah'ı unutup, buna göre de Allah'ın onları kendilerine unutturduğu kesler gibi olmayın. Onlar fasıktırlar".[328]

[325] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 177.
[326] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 180.
[327] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 180-181.
[328] El-Haşr,59/19.

Demek oluyor ki, arifler bu meseleyi keşf etmişlerdir. Ama aynı zamanda da, nefis ile mücadele zamanı, şeref, kerem, izzet sahibi olmayı ve bu makamların en yüce derecelerine ulaşmayı, İrfan okulunda çok az bahsedilmiştir.

"…Kudret (üstünlük, şeref, izzet) Allah'a, peygamberine ve müminlere mahsustur…"[329]

Sonuç olarak İrfan okulunun bir eksiliği de, nefisle mücadele zamanı onun izzetinin, şerefinin, kerametinin korunmamasıdır. İslam ölçütleriyle kıyasta, onların düzeltilmesi gerekir.

3. KUDRET OKULU

Kamil insan konusunda bir okul daha vardır ki, bu ne akla ne de aşka dayanmaktadır. Yalnız kudrete dayanır. Bu düşünceye göre, kamil insan güclü insandır. Güç, kudret kemale, zaaf ise kusura dayanmaktadır. Kemal ise, güç, kudret, iktidar anlamına gelir. Kemal, kudretin ifade ettiği her türlü anlamdır. Mutahhari'ye göre, böyle söyleyenler eski yunanda olan sofistlerden ibaret bir gruptu. Bu okuldaki düşünceni, son iki yüz yıl devam ettiren Nietszche felsefesi oldu. Bu tür insanların kemal anlayışı, kudretin olduğu yerdir. Kudret olan yerde hak vardır ve hak ile kudretin vasıfları, haksıza eşittir. Mutahhari'nin fikrine göre, adalet ve zulüm anlayışları onlar için bir anlam taşımamaktadır. Hak güçten oluştuğu için, insanların tüm çabası kudret kazanmak olmalıdır ve bunun ise bir sınırı yoktur[330]. Nietszche'ye göre, dini güçsüzler ve zayıf insanlar icat etmiştir. Bu düşünce, "Din siyasi olanı değil, siyasi olan dini şekillendirir ve bu dinlerde insanlar kendi milletlerine, devletlerine taparlar. Güçlü devletler, güçlü dinler oluşturmuşlardır"[331] veya "dini kuvvetliler ve zenginler icat etmişlerdir. Çünkü güçsüzleri kendilerine esir almak istemişlerdir"[332] söyleyen Marx'a karşı çıkmaktadır. Güçlü insanların kuvvetlerini kısıtlamak maksadıyla, zayıflar dini icat etmişlerdir söyleyen Nietszche'ye göre, ruh, ebediyet, adalet, comertlik ve s. gibi insani değerleri insanlara telkin etmesi, dinin en büyük zararlarındandır. Sonrasında kudret sahipleri bunlara aldanarak adalet, bağışlama ve insaniyet hatrına kendi güçlerini kısıtlamışlar. Nefsi mücadele, nefsi eğitime bu okulun devamcıları için anlamsız hesap edilir. İnsan kendisine tapmalı ve iç meraklarının

[329] El-Munafikun,63/8.
[330] Mehmet Bayır, "Nietzsche felsefesinde insan ve ahlak sorunu", *NOSYON: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 3 (01 Aralık 2019), 30.
[331] Cevat Özyurt, "MARX'TA YANILSAMA VE İDEOLOJİ OLARAK DİN", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (30 Ocak 2015), 212.
[332] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 99.

peşinden gitmelidir. Arzuladığı şeylere karşı bulunan engelleri ortadan kalıdmalıdır. Bu okulun üst insan düşüncesine göre, merhamet acızlikten, kölelik ise alçakgönüllükten doğan bir şeydir. Affetmek yumuşaklık, hatayı görmezlikten gelmek himmetsizlik hesab olunur.[333] Eşitlik denilen mesele de olmaz durumuna düşmüştür ve diğer bir grup üstün olmalı, alttakiler ise üst insanlara hizmet etmeliler. Üst insanlar daha da gelişmeliler ve onlardan daha üstün mertebelere ulaşmış nesiller çıkmalı.[334]

Sadi:

- *"Koyun çoban için değildir*
- *Belki çoban koyun içindir".*[335]

Kadın hakları ve eşitlik bu okulun düşüncesine göre yalnıştır. Kadınların görevleri ve amaçları, üstün ve kudret sahibi erkeğe hizmet etmektir. Dolayısıyla kudret okulu, kamil insanı, güç sahibi olan insanla eşit görmektedir.[336] Bu düşünce siyaset sahnesine de çıkarılmıştır. Batılılar kendileri, hakka, zor gücün hakkı derler. Onlar için hak, zora beraberdir. Avrupa'da ilk defa bu fikri ortaya çıkaran İtalyan düşünürü Makyavelli'dir. Ona göre, siyaset düşünülmesi gereken bir şeydir. Hedefe ulaşmak için her bir hareket (yalan, hile, hainlik, gasp ve s.) caiz bilinir. Ve bunlara efendilik denir. Sonradan ortaya çıkan batı filozofları bunu yalnız siyasete ait olmadığını ve genel ahlak prensibi olarak ele almşlardır. Genel olarak onlar iktidar ve efendiliği üst bir insani ahlak olduğuna inanırlardı.

Murtaza Mutahhari'ye göre, avrupa ahlakı bundan ibarettir. Eğer farklı düşünce sahipleri varsa da, onların sayları çok azdır. Dünyada yapılan sömürgeciliğin temel kaynağı bunlardan ibarettir.

3.1. Ebedi çekişme olarak hayat

Mutahhari'ye göre, hayat bir inanç sahibi olmak değildir ve o inancın yolunda savaşmayı doğru kabul etmiyor. Bu fikir avrupalalıların görüşlerine uygun gelebilir ki, onlara göre, "hayat" insan için bir ideolojiye sahip olarak, onun yolunda savaşmaktır.[337] Mutahharinin savaş hakkında görüşü Kur'an mantığına göredir. Ve savaşmak hakkı korumak uğrunda,

[333] Mutahhari, *Adl-i İlahi*, 85.
[334] Mutahhari, *Fıtrat*, 82-83.
[335] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 196.
[336] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 199.
[337] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 55.

hakk yolunda olmalıdır, düşünce ve inanç yolunda değil. Düşünceler ve inanclar doğru da olabilir, yanlış da. İnanç bir anlaşmadır ve başka bir okula göre de, insan bir düşünce ve inanca sahip olamlıdır. Bu inanca esasen, insan amacından asılı olmayarak onun yolunda çalışmalıdır.

Filozof Mutahhari'ye göre insanın önce kendi inancını düzelterek mücadeleler yapması lazım. Önce kendi fikri, inancı ile çatışma halinde olmalı ki, doğru inanca sahip ola bilsin. Doğruyu ve hakkı bulduktan sonra da, onun yolunda savşmak gerekir. Mutahhari'ye göre, kamil insanı, güç sahibi insanla eşit gören felesefi okullarının herhangi birisi olursa olsun, hepisinin düşünce temeli hayatla ebediliğin çekişmesine dayanmaktadır. Mutahhari, bunu hayvanların da hayatta sürekli çatışma halinde bulunduklarını ve hayatta kalabilme savaşını sürdüklerini vurgular. Ona göre, insanın böyle davranışı, hayvandan farklı değildir. Bu bakımdan da insanlar hayvanlarla aynı seviyede kabul görülemez. Ve böyle söylemek de doğru değildir.

"Hayat, insan için için ebedilik savaşından başka bir şey değildir"[338]

Mutahhari hayatın manasını, ebedi yardımlaşma olarak görür. Ebedi çekişme dedikte, yardımlaşma, ebedi çekişmeye dönüşür. Durum böyle olduğunda, insanların asıl gayesi savaşmak olur ve insanlar arasında samimi ilişkiler, yardımlaşmalar, dostluk ve s. gibi şeylerin bir anlamı kalmaz. Mutahhari'ye göre, dostlukların, yardımlaşmaların özünde savaş vardır; ancak insanlar kuvvetli bir düşmanın karşısına çıktıkları zaman, savaş, bu duygulara dönüşmüş olur. Bu, gerçekte dostluk ve samimiyet değildir. Ama bunlar büyük düşmana karşı koyulabilecek, işbirliğine giden yolda başvurulması gereken meselelerdir. Yani bir düşmanın karşısına çıkıldığında, onunla mücadele edebilmek için işbirliği, samimiyet orataya çıkar. Onu devirdiklerinde ise, tekrar iki düşman gruba ayrılırlar. Bu ayrılmalarla karşılarında hiçkimseyi görmediklerinde dostluk, samimiyet, yardımlaşma düşmanlığa dönüşür. Bu o demek ki, her şeyin aslı savaş ve çekişmeden oluşmaktadır. Yardımlaşma ise, çekişme ve mücadeleden doğar.

3.2. İslam'a göre kudret

Mutahhari'ye göre, kudret meselsinde İslam'ın görüşü, insanın kudret sahibi olmasıdır; ancak bu, Nietszche'nin öne sürdüü temeller anlamında değil. Bu güne kadar hiçbir dini

[338] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 102.

ve felsefi okullar, İslam kadar insanın kudretli ve kuvvetli olmasına davet etmemiştir. Nietszche düşüncesi ile İslam arasındaki fark şundan ibarettir ki, kudret okulunda, insani değerler arasında sadece bir değere önem verilmiştir. Başka değerler ise söz konusu değil. Bütün insani değerler, yalnız bir değer için yani kudret için feda edilmiştir. Mutahhari bu düşünceyi, bir ağacın bütün budaklarını budayıp, yalnızca birinin beslenmesine benzetir. Ancak İslam'da kudret yalnızca bir üyedir ki, bu değer diğer insani değerlerle bir araya geldiğinde başka bir şekil alır.

"Peygamberlerden niceleri olmuştur ki, birçok dindarlarla birlikte savaşmışlar. Onlar, Allah yolunda başlarına gelen sıkıntılara göre, ne gevşemiş, ne zayıf düşmüş, ne de düşmana boyun eğmişler. Allah sabredenleri sever."[339]

"Şüphesiz ki, Allah sert bir duvar gibi saf-saf düzülüp O'nun yolunda savaşanları sever."[340]

"Muhammed Allah'ın peygamberidir. Onunla birlikte olanlar kafirlere karşı sert, kendi aralarında ise, merhametlidirler."[341]

Bunlara benzer ayetler Kur'an'da çoktur. İslam'da cesaret övülerek; zayıflık, korku, yüreklsizlik ise kınanarak bahsedilmiştir. İnsanı hakir görmemek için bir kudrete sahip olma ve izzet olarak insanın bir mevkiye sahip olması, İslam'da bulunan emirlerdendir. Örnek olarak bu cümleleri vurgulamak yerine düşer:

İslam Peygamberi: *"Mümine iki şey yakışmaz biri cimirlik, ikincisi korkaklıktır"*. Hz.Ali: *"Müminin nefsi taştan daha kuvvetlidir"*. İmam Sadık: *"Allah, bir şey hariç, her konuda karar verirken mümini serbest bırakmıştır. Onun kendini zelil ve hakir etme hakkı yoktur. Hiçbir şekilde hakarete ve süfliliğe boyun eğmemelidir. Onun izzeti dağdan daha yüksektir. Dağı küçültmek mümkündür; ama müminin ruhundan küçük bir parça bile kopmaz"*. İmam Bakır*: Allah müminde üç özellik karar vermiştir. Dünyada ve ahirette izzet. Dünya ve ahirette kurtuluş. Zalimlerin yüreğinde korku uyandırmak."*[342]

Flozof Mutahhari'ye göre, İslam'da kudret ve iktidar diğer değerlerle kamil insanı oluşturur. Aslında kıskançlığın, kötülüğün, kin beslemenin sebebi zayıflıktır. İntikam

[339] Ali-İmran,3/146.
[340] Es-Saf,61/4.
[341] El-Fetih,48/29.
[342] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 202.

peşinde olup kin besleyen insan, daima başkalarının kötülüğünü diler ve her zaman başkalarını rahatsız etmek ister. Bunların kaynağı güç değil, zayıflıktır. İnsan güce sahip olunca, haset ve nefreti azalır. Hz. Hüseyin'in bu konuyla ilgili çok önemli bir cümlesi var. Bu cümlede ruha dair çok çarpıcı tespitler vardır:

"Kudret ve kuvvet kini ve nefreti yok eder."[343]

Yani insan kendini güçlü hissettiğinde başkalarına kin beslemez; yalnız zayıf insan daima başkalarına kin besler ve daima başkalarını kıskanır. Bu konuda Hz. Ali'nin de bir cümlesi var:

"Başkalarının arkasından konuşanlar, kötü söz söyleyenler, dedikodu yapanlar zayıf ve güçsüz insanlardır".[344]

Mutahhari'ye göre, bir insan güçlüyse, yetenekliyse, kendini güçlü hisseder ve böyle bir şey yapmaktan utanır, dedikodunun zayıfların işi olduğunu bilir ve asla dedikodu yapmaz. Hatta Hz. Ali'ye göre, zina zayıf insanların işidir:

"Eğer dünyada bir insanın kendinde zerre kadar emeği olsaydı, ne zina eder, ne de başkasının namusuna ihanet ederdi; Zina, gayretsiz insanların yapabileceği bir şeydir".[345]

Gayretsiz insan, eksiklikleri nedeniyle kendini zayıf hisseden insandır. Gayretsiz biri, başkaları onun namusuna karıştığında endişelenmez. Ancak gayretsiz insanlar zina yapar. Gayretli insanlar asla zina yapmazlar. Ancak Nietzsche'ye göre, bu güçler yoktur. Ona göre, sadece kuvvet yani silah kuvveti, demire sahip olmak vardır. Ve bu demirle zayıfları vurmaya üstün bir insan yani büyük bir hayvan vardır. O öyle bir insan ki, el kuvveti çok olmasına rağmen, manevi kuvvetten habersizdir; ancak İslam'a göre, kuvvet insani değerlerden ve insani mükemmelliklerden sadece biridir. Kemale ulaşan bir insanın çehresinden bir çizgidir. İslam zayıfları sevmez. Sonuç, toplum için hayırlı olandır. Mutahhari, insan şefkatinin zayıflıktan kaynaklandığını kabul etmiyor. Ona göre, bu cömertlikle, hayırseverlikle ilgili konudur. Yalnız kudret sahibi olan insanlar topluma feyz verebilir.

[343] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 216.
[344] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 216.
[345] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 216.

3.3. Kudret okulunun hataları

Filozof Mutahhari'ye göre, bu okulun hatalarından ilki, tüm insani değerlerin göz ardı edilmesi ve gücün tek insani değer olarak kabul edilmesidir. Yani mevcut felsefeye göre güç kemaldir ve bu güç şüphesiz kamilliğe eşittir; ancak kamillik güce eşit değildir. Bu nedenle İslam'ın bilim adamları ve filozofları, zatın kaynağının "zorunlu varlık" olduğunu ve onun saf vücutta olduğunu ispat etmektedirler. Saf vücudun kemale eşit olduğunu, kamilliğe denk olan her şeyi ise, Allah'ın zatının delili olarak kabul ederler. İşte bu delillerden biri de kudrettir. Kudret insana bizzat Allah'tan gelen bir kemaldir. Böylece ilim, irade, tercih ve hayal kemal sayılır. Dolayısıyla insandaki mükemmelliklerden birinin de güç olduğundan şüphe edilmemeli.

Bu konuda Mutahhari'ye göre zaaf okulu hata yapar; Zayıflığı teşvik etmek tamamen yanlıştır. Zat, yalnızca kemal sıfatına sahip olmadığı gibi, güç de tek başına Tanrı'nın zatını ifade etmez. Allah'ın pek çok mükemmel sıfatları vardır. Esmaül Hüsna, Allah'ın zatının sıfatlarıdır. Bu sıfatlardan biri de Hüsna isimlerindeki "Kadir" ismine karşılık gelen kudrettir; ancak bu sadece güçle sınırlı değil.

Bu okulun ikinci hatası, önceki hatasından daha büyüktür. Gücün kendisinde yalnış vardır, diğer üstünlükler ve insani değerler göz ardı edilmiştir. Mutahhari'ye göre, bu okul her ne kadar kendisini kudret, güç taraftarı olarak gösterse de, kudreti tanıyamamış. Çünkü bir şeydeki gücü tanıyan kimse, gücün derecelerinden sadece birini bulmuş olur. Mutahhari'ye göre tanıdıkları bu güç, hayvan gücüdür. Hayvanın vücudundaki bütün kuvvetler, onun vücudunda da mevcuttur. Bir hayvanda var olan arzuların tamamı, onun nefsinde de mevcuttur. İnsanın hayvanlardan önemli bir farkı vardır. Bu fark, kaynağı kendi bedeninde olmayan, başka bir güce sahip olmadır. İnsan gücünü, kuvvetini, Nietzsche'nin bahsettiği bedensel güç olarak düşünse bile sonuç aynı olmuyor. Ona göre, kişinin güçlü olabilmesi için otoriteye boyun eğmesi ya da zayıfı ezmesi gerekir. Nefisle mücadele etmemek, nefsi beslemek ve güç yettiği kadar dünya mallarından faydalanmak, bu Nietzsche'nin gücünün sonucudur; ancak Mutahhari'ye göre kudretin sonucu böyle olmamalı. Bu meseleyle ilgili İslam Peygamberi'nden örnek vermek olur:

"İnsanların en cesuru ve en güçlüsü, nefsini yenendir."[346]

[346] Muslim, "Birr",107

Bir şeye fiziki güç sarf etmek, insanla ve hayvan arasında olan ortak özelliktir. Burada Mutahhari, kudretin kemal olmamasını demek istemiyor; ancak kuvetten başka da bir kemal daha vardır ki, oda irade gücüdür. İrade gücü, insanın nefsani arzularının karşısında dayanmasıdır. Sadi'den bir misra ile:

"Eğer gücün yetiyorsa birinin ağızını tatlandır

Yoksa birinin ağzına vurmak erkeklik değildir".[347]

Gerçek cesaret, birinin egosuna rağmen ağzını tatlandırabilmektir. Eğer bir kişi şehvet duygularını kendi iradesiyle kontrol edebiliyorsa, o zaman ona cesur ve güçlü denir. Demek ki, insanda içgüdüsüne, nefsine ve öfkesine karşı koyabilecek bir kuvvet vardır ve bu gerçek kuvvettir. Burada övülen ahlaktır, ahlak felsefecileri bundan söz etmişler. Profesör Mutahhari'ye göre, Nietzsche bunların hepsini zayıflık olarak reddeder, doğru düzgün karşılaştırılırsa hepsi güçlülüktür, belki bazı durumlarda güç denilen şey aslında güç değil, zayıflıktır ve güçle birleşmiştir. Bu yüzden ahlakçılar şöyle buyurmuşlar:

"Duygusallık her zaman akıl ve inançla birlikte olmalıdır"[348].

Yani duygusallığı bir arada toplamak yeterli değildir. Her zaman akılla karşılaştırılması gerekir.

4. ZAAF OKULU

Vurgulanan okulların görüşlerine bakılırsa eğer, her birinin yücelttiği bir değerin aksi var olduğu görülür. Hatta bazıları bu mevzuda çok ileri giderek orneğin, aklın karştı olanlar aklı, kuderetin kaşrşıtı olanlar kudreti, aşk mektebinin karşıtı olanlar ise aşkı inkar etmişlerdir. Bazen kudret sahibi olmayı düşük bir şey olarak görerek, insanın kemale ulaşmasını zaafta bilirler. Onlara göre. kudret sahibi olmayan insan kamil insandır. Zaaf okulunun devamcılarına göre, kudretli olup insanlara eziyet etmekdense, zayıf olup hiç kimseye zarar vermemek daha iyiymiş. Ve kudret kötü bir şey olarak kabul edilmiştir. Dürüst yaşamak gerekirse eğer, ya karıncayı ya da arıyı ornek götürürler ve eğer bunlar arasında seçim yapmak zorunda kalınırsa. karıncayı seçmiş olurlar. Mutahhari bunu kabul etmez. Ona göre insan karınca gibi ne zayıf olmalı, ne de arı gibi iyneyi başkalırına

[347] Bk. *Sadi Şirazi (Gülistan)*, çev. Şahin Ahmet Metin, 2017; *Bostan ve Gülistan - Şeyh Sâdî-i Şîrâzî*, ts. (Erişim 12 Ağustos 2024).
[348] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 213.

batırmamalıdır.[349] İnsan kudret sahibi olduğu halde, eziyeti olmaması şükür gerektirir. Ançak gücü kuvveti olmadığı halde, eziyetin olmaması önemli değildir. Mutahhari'ye göre, insan kudret, güç sahibi olduğu halde başkalarına zararı dokunmuyorsa hüner sahibidir.[350] Mutahhari'ye göre, kemal sahibi olan insanın kudreti, başka anlamlarda da olabilir. Örneğin şehvet sahibi insan da, onu gidermek için kudret sahibidir; ama insan bu işi kudretli olduğu halde görüyorsa, bu zaman hüner ve kemal sahibidir.

Mutahhari'ye göre, beşer bu konularda ya ifrat eder, ya da tefrit. Bu okullar İslam ile mukayese olunduğu zaman, İslam'ın Allah tarafından gönderildiği bir sistem olduğuna dair bir şüphe kalmaz. Onda, Allah'tan başka bir kaynak bulunmamaktadır. İnsan eğer bir konuyu tek başına ele alırsa, onun yanılma ihtimali vardır. Hatta Sokrat, İbn Sina, Muhyiddin Arabi ve diğer avrupa filozofları olsa bile, yanılıcaklardır. Ancak Hz.Peygamber insan olarak beşeri fikre ve zekaya sahip olduğu halde, onun okulunun nasıl tüm konularda bu kadar başarılı olabildiği söz konusu. Mutahhari için, sanki diğer okulların mensupları, Hz.Peygamberin yanında birer oğrenci gibidirler. Kendisi ise sözü en son söyleyen bir öğretmen gibidir. O kadar yüce bir insan ki, bütün felsefi okulları kendisinde toplayarak kudret okuluna karşı olarak, bir mektep halindedir.[351]

5. MUHABBET OKULU

Kamil insanla ilgili diğer bir okul ise muhabbet okuludur. Buna, ruhun marifeti de söylenebilir. Bu okulun Gandi gibi mensupları, kamil insan konusunda dünyaca meşhur bir kelimeye sahiptirler.

"Kim kendini tanırsa Rabbini tanır, Kim nefsini tanırsa, mutlaka Rabbini tanır ve ya Kendini bilen Rabbini bilir"[352].

Gandi, bu mevzuda Avrupa'nı çok güzel eliştirmektedir. Batı dünyasını tanımamak ve kendini tanımamak, ardından kendini tanıyan her kes Tanrı'nı da tanır, başkalarını da. Asıl mesele ise şudur:

"Yalnız bir kuvvet vardır, oda kendine hakim olmaktır. Her kim kendisine hakim olursa diğer şüphelere de hakim olur. Gerçeğe hakim olur". "Yalnız bir iyilik vardır, oda kendisi

[349] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 134.
[350] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 103-104.
[351] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 107.
[352] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 184.

için sevdiği şeyleri, başkaları içinde sevmesi ve beyenmesidi. Diğerlerini kendisinden ayırmamaktadır".[353]

Hint felsefesinin temeli içsel istekleri ve hevesleri terk ederek insanın kendi gerçeğini keşfedilmesidir. Eğer bu durumda insan kendisini tanırsa sevgi elde eder. Bu da kemale ulaşan insan demektir. İnsan, nefsini arındırarak kendisini tanırsa, diğerlerine karşı sevgi duyacaktır.[354] Dolayısıyla, hayrı topluma ulaşan birisi, kamil insan olarak bilinir. Bunlara göre, kötülük yalnız insanları rahatsız etmektir. Ve iyilik ise, halka bağışta bulunmaktır. Bu okulda yalnız bir insani değer vardır ki, bu da topluma hizmet etmektir.

Mutahhari, bu düşünceni İslam'la kıyaslar ve halka hizmeti, insan kemalinden bir cüz olarak kabul eder. Halka hizmette bulunmak hem insani, hem de ilahi bir vazifedir. Ancak Mutahhari, insanı halka hizmete ve iyiliğe takılıp kalmayı kabul etmemektedir. Mutahhari'ye göre, iyiliğin gerçek anlamı başkasına kendi hakkını vermektir. Bu şekilde davranan kişilerin, bir önceki aşamanı geçmiş olması gerekir. Bu, başkalarının haklarını ihlal etmemek, başkalarının haklarına saygı göstermek, sonra da başkaları için kendi haklarından vazgeçmek anlamına gelir. Bu şekilde davranan kişilere, sosyal açıdan bağışlayıcı insanlar söylenebilir. Ancak her toplumda, hayatları boyunca başkalarının haklarına inanmayan ve istedikleri şekilde para kazanan bazı insanlar da vardır . Sonra bir gün, bir arkadaşa birdenbire onbinlerce lira harcadıkları duyulur. Bu tür insanlara sosyal açıdan bağışlayıcı denilemez, onları böyle değerlendirmek yanlış olur. Bu, en iyi ihtimalle gösteriş ve bencilliktir; ünlü olma arzusudur. Bunu, çoğunlukla şöhretlerini arttırmak için yaparlar. Bu hayırseverlik değil. Pek çok insanın hakkını çiğneyip sonra başkasına harcamak, sadaka olarak adlandırılamaz. Mutahhari'ye göre, bir insan yaptığı işin insani şefkate dayalı olmasını istiyorsa, öncelikle adalet yolunu izlemelidir. Öncelikle başkalarının haklarını çiğnememek lazım. Bundan sonra kendi haklarından vazgeçerse, sorun olmaz.

Demek ki, cömertlik gösteriş yapmak, ünlü olmak ya da sırf insanların söylemesi için yapılmadığında bir anlam taşır. Sonuç olarak cömertlik, başkalarının ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçlarınızdan önce bilmek anlamına gelir. Ve halka hizmet ve aşk, en temel insani değerlerden biri olan, insani değerlerdir.

---

[353] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 108.
[354] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 37-38.

5.1. Muhabbet okulunun problemleri

Burada oluşan problemlerden biri de, hizmet ve aşkın insani değerlerin tamamı olarak kabul edilmesidir. Bahsedilen diğer okulların eksiklikleri buraya da aittir. Çünkü muhabbet tek değer kabul edilmiş, diğer insani değerler ise unutulmuştur. Mutahhari'ye göre, muhabbet insan için kemaldir ve bunlar filozoflar tarafından da ispatlanmıştır. Hatta Allah'ın sıfatlarından biri de "Mutlak Feyyazi"dir. Ancak bu görüşün hatalarından biri, insanlığı yalnız bir değerde görmeleridir ki, bu da kendiliğinde halka hizmetten başka bir şey değildir. Mutahhari'ye göre, halka hizmetin anlamı insanların aç karınlarını doyurmaktan ve midelerine hizmet etmekten ibaret değil. Hiç şüphe yok ki, aç insanların doyurulması gerekiyor. Aynı zamanda, halkın topluluğuna da hizmet edilmelidir, çıplaklarsa giydirilmeli, soğuktan ve sıcaktan korunmalı, bir evi olmalı, özgür değillerse özgürlükleri garanti altına alınmalıdır. Bütün bunlar doğrudur ve halka hizmet etmek anlamına gelir; ama burada ortaya bir soru çıkar: Bütün bunların nihai sonucu nedir? Acaba yapılan iyilikler ve bağışlar toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli midir? Eğer toplum bir birine düşmansa ve kendisine hizmet etmiyorsa yani bilgisizlikten ve cehaletten böyle davranıyorlarsa, Mutahhari'ye göre, ilk düşmanları kendileridir. Öyle bir yola girmişler ki, sonunda mutluluk yoktur ve dağılıp yok olmaları kaçınılmazdır. Bunların yok olması ve parçalanması insanlığın yok olması demektir.

Şimdi burada yine bunlardan haberdar olarak, bu tür halka hizmet etmeni vacip değerlerden hesap etmek doğru değildir. Mutahhari, "Onlara başka ne yapabiliriz?" söylemek düşüncesini doğru bulmuyor. Önemli olan konu budur. Topluma hizmet, diğer insani değerler yolunda yapılan, değer kazanan ve insani bir değer haline gelen bir hizmettir. Mutahhari, eğer topluma hizmet başka insani değerler uğruna yapılmazsa, onun hiçbir değeri olmadığı kanaatindedir.

Bazen toplum arasında ne kadar Allah'a ibadet edilirse, halka daha çok hizmet edilir diye düşünülür. Ve mesele ise, Allah'ın emirleri ve imanın temeli, halka hizmetten başka bir şey olup olmadığıdır. Söylenilen ise, imanın olması için topluma hizmette bulunmak gerekir, çünkü imanın nurunda halka hizmet vardır. İslam'ın prensiplerini ve diğer dinlerin kurallarını, insanlığın düstürunu topluma hizmetin bir başlangıcı olduğunu bildirirler. Mutahhari'ye göre, sonrasında topluma ne olacağını söylemiyorlar. Topluma

hizmet etmenin gerekli olduğunu bildirenlerin, Allah halkına yönelik bir programlarının olmadığını söyler.

Filozof Mutahhari'ye göre, iman ve ibadet halka hizmetin başlangıcı değildir. Halka hizmet ibadetin ve imanın başlangıcıdır. Yani insanları iman yoluna teşvik etmek için, onlara hizmet edilmeli. Böylece insani değerler yoluna düşer. İslam sevgini ve insanlara hizmeti, yüksek bir değer olarak kıymetlendirir; ancak onu yolun sonunda değil, yolun başlangıcında bulunan bir değer olarak görür. Sonuç olarak, Muhabbet okulunda iki temel problem vardır ki, onlardan biri, sevgi yalnız tek bir değer olarak bilinmektedir. İkincisi ise, sevgi insanlığın nihayeti zannedilmektedir yani insanın kemalinin son noktası, sevgi ve hizmet olarak bilinir.[355]

6. DİĞER OKULLAR

Tahminen son üç yüz yıldan bu güne kadar bir sürü okulların kurulduğu ve bunların çoğunun sosyal yönlere başvurmaları görülmektedir. Bunlardan biri, kamil insanı sınıfsız olarak tanır. Yani yüksek tabakalarda bulunan insanın kesin olarak kususursuz olduğuna inanılmamaktadır. Yani insan bir makama ulaşsa bile, bu insanın kusurlu olduğuna inanırlar. Bu okula göre, sınıflı toplumlarda kusursuz ve dürüst insan bulunamaz. Ona göre de kemale ulaşan insan bile diğerleriyle beraber bir hayat süren, sınıfsız bir insandır.

Bazıları ise, insanın hürriyeti ve uyanıklığı üzerinde durmuşlardır. Yani uyanık, bilinçli, herşeyden haberdar olan bir insan, sosyal insandır. Dolayısıyla kamil insan, özgür, bilinçli, sorumluluk sahibi olan insandır. Özgür olmak ise daima bağırıp çağırmaktır.

6.1. Faydacılık okulu

Başka bir okuldan bahesetmek de olur ki, bu da kudret mektebine yakın olan faydacılık okuludur. Bu okulun devamcılarının kamil insan hakkında söyledikleri şudur:

"Kamil insan hakim olmalı, Tanrı'ya ulaşmalıdır".[356]

Pragmatik insan yani kemale ulaşmak isteyen insan, çalışarak ve yaratılışın kendisine bahşiş ettiği şeylerden maksimum faydalanmalı ve böylece mükemmel olmalıdır. Buna göre de insanın kemale ulaşmasının bilim yoluyla gerçekleşeceğine ve bilimin de tabiata hükmetmekten ibaret olduğu sanılır. İlimi, insanın zatı olduğunu kabul etmezler ve onu

[355] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 228.
[356] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 109.

güzel, değerli kılarlar. Doğayı tanıyarak ona hükmetmeyi ve onu insanlığın hizmetine sokmayı, hedef olarak kendilerinde yeterli kabul ederler. Onlara göre, bilim, tabiatın insana hizmet etmesi için bir araçtır. Ve tabiatı ele geçiren insan, onun üzerinde bir pay sahibi olarak kullanır. İnsanın ilmi arttıkça, tabiattan aldığı pay daha da artar. Eğer insanların kemale ulaşması istenirse, onlara tabiattan faydalanmayı ve ona hükmetmeği göstermek gerekir.[357] Genel olarak bu okul, insanı tabiattan faydalanmayı önerir. Ve eğer ilim bir araç olarak kabul edilip tabiata hükm edilmezse, ilme ve bilime fazla değer vermek boşunadır. Kudret olarak ilim ve bilim, yaratılış için bir alet gibidir. Sonuç olarak insanlığın elinde bir çeşit lezzettir.

6.2. Sosyalizm okulu

Kamil insan konusunda ünlü düşüncelerden biri de, sosyalizm düşüncesidir. Bu okula esasen kusur, insanın kişisel yönlere yönelmesidir. Kemal ise, toplumsal hedeflere yönelmedir. Yani insanın kemale ulaşması, kişisel yönlerini yani "ben"i ortadan kaldırdığı zaman mümkündür. Sosyalizm'de anlatılan "ben"in ortadan kalkaması, İrfan okulundaki "ben"le benzerdir; ancak bu, İrfan okulundaki "ben"in yok edilmesi ile aynı değildir. Ariflerde "ben"in yok edilmesi "O"nun ortaya çıkması içindir. Yani:

"Ben, O ortaya çıkıncaya kadar mahkum oluyor. O'dan maksat ise Allah'tır. Ben'in O'nda yok olması, insanın Allah'ta yok olmasıdır."[358]

Sosyalizm'de ise, "ben"in ortadan kalkmasının sebebi "biz" olmak içindir. Bu okula göre, kamil insan "ben"i toplumda yok eden insandır. Genel olarak bakılırsa eğer, bu okulun temellerinde "ben"e ait bir şey bulunmaz. Yalnız biz denilen bir şey vardır. Örneğin vatan, dil, bayrak ve s. gibi şeyler topluma ait olan özelliklerdir. Eğer bir toplumda bu gibi özellikler varsa, onları biz yapar. Ancak insanları kendirlerine ait şeyler de vardır ki (mesela ev, araba ve s.), onlar biz anlamına gelmemektedir. İnsanla ilgili bu tür şeyler özeldir, ortak değildir; ama bu okulun tefekküründe insana ait olan şeylerin "bencillik" olduğu söylenilir. Yani kişisel mülkiyet, "ben"i toplu mülkiyet ve ortaklık yaptığından, kamil insanın ölçütü de biz olmaktır. İnsaların biz olmasının sebebi ise, özelliklerin ortadan kalkması ve sosyalizm'in o özelliklerin yerine geçmesidir. Bu okulun temel düşünecsinde eski dinlerin söylediği gibi, insanlığın başlangıcında ortaya çıkan

[357] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 109-110.
[358] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 232.

toplumun, müşterek toplum olmasıdır. Yani insan önceden Cennetde idi ve ortak hayat sürüyordu. Sonradan isyan ederek yeryüzünde yaşamaya başladı. İsyan ise, kişisel mülkiyetin ortaya çıkmasıdır. Kişisel mülkiyet ortaya çıktığı zaman, Cennet'den kovulmuş ve saadetini itirerek dünyada sıkıntılı, zorlu hayat sürmeği devam etmektedir. İnsanın tekrar geldiği yere geri dönebilmesi için, mülkiyetden tevbe etmesi gerekir. İnsan bu büyük günahtan tevbe ettiği zaman yani özel mülkiyet yerine toplumsal mülkiyet getirdiğinde, kendi insanlık makamına yücelir.

Zulmün ortaya çıkmasının sebebi, özel mülkiyetin ortaya çıkmasıdır. Özel mülkiyet ortaya çıkıldığında insan sömürücü olur. Sömürgenliğin yarattığı fesatlar ise, kin ve hırstır. İnsan sömürgen oluduğu zaman eksiktir. İnsanın saadete çatması, bu farklılıkları ortadan kaldırıp yerine eşitliği getirmekle mümkündür.[359] Dolayısıyla, sosyalizm okulu insan kemalini eşitlikte, kişisel bağların yok edilmesini ise, insanın sömürgen bir varlık olmamasında görmektedir.

6.2.1. Sosyalizm okulunda temel problem

Bu okulun hedefi, ben'in biz'e dönüşmesidir. Ben ile ilgili meseleler sosyalist birinde olmamalıdır. Murtaza Mutahhari bu konuyla ilgi karanlık kalan bir sorunu aydınlatır. "İnsanı "ben" yapan şey onun eşyaya bağlı olması mıdır, yoksa eşyanın insana bağlı olmasıdır?"[360] Önemli olan budur. Yani insanla ilgili bir şey (özel mülkiyet ve s.) onu "ben" yapar mı? Mutahhari'ye göre, böyle bir durum toplum arasında birliği bozmaz. Ona göre herhangi bir eşyanın insana bağlı olması, bencilliğin kaynağı değildir. İnsanın eşyaya bağlı olması yani eşyanın insan üzerinde mülkiyeti, onu bencil yapar.[361]

Mutahhari'ye göre, sosyalizm, bireylerin toplumsal olana kadar mülkiyetin ortadan kalkmasını söyler. İslam okulu ise, mülkiyetin ortadan kaldırılmasının taraftarı değil. İslam, insanın terbiye olununarak yüce fikir sahibi olmasının taraftarıdır. Örneğin İslam'ın sunduğu bir mesele, insan bir şeye sahip olduğu halde ona bağlı değilse, hürdür. Mutahhari'ye göre, manevi özgürlükten başka bir şeyi olmayan insan "biz"dir. Yani sosyalizmin dediği gibi, insan "biz" olmak için yani toplumsal olmak için, ondan mülkiyetin kenarlaşmasına gerek yoktur. Dolayısıyla insan herhangi bir eşyaya bağlı

[359] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 170.
[360] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 235.
[361] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 45.

olmadığı halde, ona ilgisi olmadığı halde, eşya insanın kendisine etki edemez. O, hiçbir zaman bencil olmaz. O insanda hep biz anlayışı bulunur. Buna "zühd" yolu denir. Zahitlik ise, dünya bağlılığından uzaklaşmak, dünya sevgisini kalpten çıkartmak anlamındadır. Sosyalizm'den farklı olarak, İslam okulunda toplumun derdini kendi derdi gibi sayan insanlar zahit insanlardır. Dünya (para, ev, araba ve s.) bağlılığı olmadan dünyadan maksimum faydalanan insanlardır. Züht'ün en aşağı derecesi ise, elde olunan bir şeye göre sevinmemek, elden çıktığı zaman ise kederlenmemektir (İmam ZeynulAbidin). İşte bu zaman insan sosyalizm okulundan farklı olarak daha düzgün "biz"i oluşturur.

Dolayısıyla Mutahhari'ye göre, insanları ben'likten kurtarıp biz yapmak isteniyorsa, İslam'ın önerdiği terbiye ve islah metoduna önem verilmeli. İnsanı eşyanın bağlılığından kurtulması gerekir; ama bu kişisel mülkiyeti inkar etmekle olmaz. Mutahhar'ye göre, İslam çeşitli yollardan toplumun eşit olmasını ister ve aynı zamanda da bunu, "ben"i "biz"e dönüştürmekle yeterli görmez.

Burada bir gerçeği dikkate almak gerekir ki, bu da gerçeğin ruhlara hakim olmasıdır. Ruh, toplumsal işlere bağlı olmadığı zaman, "ben"ler "biz"e dönüşür. Bu durumda, böyle insanlar çok şeye sahip olup, fakat "ben"leri "ben"likten çıkmış "biz" olan insanlardır. Çünkü ruh bir şeye bağlı değildir, Allaha bağlıdır.[362] Dolayısıyla Mutahhari'ye göre, sosyalizm felsefesi doğru değildir ve ben'in biz olmasının şartını, özel mülkiyeti ortadan kaldırmakla olduğunu doğru kabul etmez.

Filozof Mutahhari, "ben"lerden kurtulup biz olma yolunu olumlu bilir ve bunu İslam'ın da önerdiğini savunur; ancak bunu sosyalizmden farklı olarak, ariflerin sunduğu fikirle tastikler. Yani "ben", O'na dönmeden "biz"e dönüşmez". Ben'lerin biz olmasının yolu Allah'a imanın olmasındadır.

"De: Ey kitap ehli! Bizim ve sizin aranızda olan aynı kelimeye gelin ki, Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim, O'na hiçbir ortak koşmayalım ve Allahı bırakıp bir-birimizi ilahlaştırmayalım…"[363]

Yani bir kelimenin etrafında hakiki toplanma. Bu kelime ise hiçkimseden değil. O öyle bir gerçektir ki, her şeyi kapsar ve geliştirir. O, herkesin ve her şeyin Allah'ıdır. O'nun her şeyle irtibatı vardır. Eğer insan Allah'a bağlanırsa, sınırlı bir şeye bağlanmadığından,

[362] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 312.
[363] Ali-İmran,3/64.

benliği sınırlanamaz. O, savaş çıkabilecek bir şey değildir ki, insan sömürücü olsun. O, her şeyi kendi etrafında toplayan gerçektir. Eğer insanlar topluca Allah'a bağlı olsalar, O'nun karşısında bu benlikler ortadan kalkar ve hepisi tek renk olur. Ve bu zaman, "biz olmak" olumlu sonuç verir.

Hz. Peygabmer: "Müminin misali, bir vücut gibi olmasıdır"[364].

Burada dikkat çekici olan, vücudun bir ruh istemesidir. Bir vücudun bütün organlarının "O" olması, sonra da "biz" olması için, bir ruh gerekli. Örneğin, ölmüş vücut doğranılırsa diğer organlar acı çekmez, çünkü vücutta ruh yoktur. Müminleri bir yapan da bu ruhtur. Bu ruh vasıtasıyla "biz" olmuşlar. Bu ruh ise imandır. Mutahhari'ye göre, insanların "ben"leri "O"nda çözüldüğü ve "ben"den bir şey kalmadığı zaman "biz"e dönüşürler.[365] Molla Sadra'nın diliyle söylenirse:

"İnsan tür değil, türlerdir. Her birey, her bir gün önceki günden farklı bir türdür".[366]

Genel olarak sosyalizmde insanın kemale ulaşmasının yolu ben'lerin biz'e dönüşmesiyle mümkün olduğu düşünülür. Bu da tek değere sahip bir düşüncedir. Biz olmak, kamil insanın simasında olan hatlardan sadece biridir, tamamı değildir. Bundan başka da insani değerler vardır. Ve yalnız tek bir şeyi insani değerlerle sınırlandırmak doğru değildir. Bu, tüm insani değerlerin bir değerde kaybolamsıdır. Bununla da kamil insanı oluşturmak mümkün gözükmüyor. Bu okulun diğer hatası ise "ben"leri "biz" yapan şeyin, özel mülkiyetin olduğunu sanmasıdır. Yani eğer özel mülkiyet ortadan kaldırılıp, ortak mülkiyet hakim kılınırsa, "ben"ler "bize" dönüşür ve kimse bencillik hissetmez. Böyle düşünmek yalnıştır.

6.3. Egzistansiyalizm teorisi

Egzistansiyalizm teorisi, insani değerler bakımından sosyalizm düşüncesinin karşısında duran bir okul gibi düşünülebilir. Sosyalizm'de değerler, en çok toplumsal tarafa yönelmiştir. Yani insan kemale, insanlar arsında eşitlik, birlik ve ortaklık olduğu zaman ulaşabilir. Egzitansiyalizm düşüncesinde ise, değerler ne kişisel, ne de toplumlsal yöndedir. Burada en çok önem verilen konular, hür irade, hür düşünce ve kişisel bağımsızlık sorunudur. Bu okula göre, kemale ulaşmış insan, "ben"leri her türlü baskıdan

[364] Buhari, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66
[365] Mutahhari, *Kur'an'da İnsaniyet Mektebi*, 78.
[366] Mutahhari, *Kur'an'da İnsaniyet Mektebi*, 76.

uzak bulunan, özgür olan hiçbir gücün ona etkide bulunmadığı, mutlak bir özgürlük içinde yaşam süren ve özgür iradeye sahip olan insandır. Bu okul için gerçek insanlığın ölçütü, hürriyettir. Hürriyetin başlangıcı is,e bilgi hesap olunur. Burada kamil insan, özgür insandır. İnsan ne kadar özgür olursa o kadar kemale ulaşır, ne kadar başka şeylerin etkisinde kalırsa o kadar da insanlığı azalır. Hatta Allah inancı, Allah'a iman ve insanın onun karşısında eğilmek, insan hür olduğundan bu insanın eksikliği hesap olunur; çünkü insan hür yaranmıştır ve muhtar varlıktır. Yani alemde insandan başka var olan her şey, zorunluluklar zincirinin etkisi altındadır. Ve insan da hür olduğu için her şeyden bağımsızdır. İnsanlık yani her şeyden bağımsız olmak, her şeye asi olmak, her şeye baş kadırmak ve hiçbir şeye eğilmemek.[367]

Bu okulun diğer bir iddiasıda vardır ki, o da bu dünyaya hür gelen insanın başka varlıklarla kıyasta, kendisine ait bir tabiatın bulunmamasıdır. Yaratılmışlar içinde her şeyin kendisine göre bir doğası vardır. Örneğin bal arsısı, önce de bal arısıydı şimidi de bal arısıdır. Ve ya taş ancak taş olarak yaratılmıştır ve onun başka bir tabiatı yoktur. Ancak özgür bir insan böyle bir tabiata sahip değildir ve o tabiatını kendi kendine edinir. Yani insan niteliksiz bir varlıktır ve niteliğini kendi tercih ve çabalarıyla kazanır.[368] Özgür ve bağımsız insan, kendisinin sorumluluk ve özgür sınırlarını kendinde edindiği doğanın niteliği ile çizer. Murataza Mutahhari bu tespiti yani insanın kendisine ait bir doğasının bulunduğunu kabul eder.

Bu mesele İslam tabiri ile, geçmişdekilerin çirkinleşmesi ve ya hayvanlaşması, günümüzün insanlarının ahlaklarıyla ilgili veya insanların mahşer günü yeniden dirilmesiyle ilgili olarak yani insanlar tek bir görkemle mahşere getirilmiyeceklerdir. Bazıları insan görkeminde, bazıları ise hayvan olarak gözükücekler diye tabir edilir. Egzistansiyalizm düşüncesinin konusu da, aynı temel üzerinedir. İnsanlar insan fıtratına ve insan zekasına sahip olarak doğarlar; ama hayatın akışında onun hakikatinden bir hayvana dönüşmesi de mümkündür. Dolayısıyla Mutahhari göre, bu okulun insanın hür yaratılış sahibi olması ve kendi kendinden sorumlu olarak yaratılması doğru bir sözdür. Mutahhari bunu Ehli-Beyt İmamlarının sözleriyle örnek verir:

[367] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 246-248.
[368] Mutahhari, *Kur'an'da İnsan Tanımı*, 56.

"Beşeri iradeyi inkar etmek yoktur ve sonradan tabiat edinme de yoktur. Emir ilk emrin arasındadır"[369].

Dolayısıyla Mutahhari'ye göre, diğer canlılar hariç, insanın kendi kendisine tabiat edinmesi doğru meseledir.

Egzistansiyalizm düşüncesinde bulunan özgürlük hakkında başka bir görüş de vardır ki, bu da, insan hür yaratıldığı için kendi tabiatını kendine edinmesi gerekir ve özgürlüğe zıt olan her şey onu insanlıktan çıkarır. İnsan bir şeye bağlandığı zaman, onunla ilgili bağlılıklar ortaya çıkar. Özgürlük ve bağımsızlık ondan alınır, bağlandığı şeye teslim olur. Durum böyle olduğunda insanın teslim olduğu şeyler, onun zihnini hep meşgul eder. İnsanın bağlandığı şeyler ondan hürriyetini geri alır. Bu da insanın kendisini unutmasına sebep olur. Kendisini bilen bir insanın yerine, kendisinden habersiz bir varlık ortaya çıkar.

İkinci özellik ise, insanın kendi değerlerinden habersiz olmasıdır. İnsanın dikkati, değer verdiği şeyin yönündedir. Her hangi bir şeye tapan birisi için insani değerlerin kıymeti yoktur. Böyle insana göre hürriyet, bağımsızlık, bağışlamak ve s. gibi değerler söz konusu değildir. Bağlandığı şeye verdiği değerler, onun kendisinde bulunan değerlerden daha çoktur. Değerli olan şey ise, böylece yaşam sürdümektir.

Bir şeye bağlılığın üçüncü özelliği ise, onun esaretinde olmaktır. İnsan bir şeye bağlandığı zaman genel olarak onda evrim, tekamül ve hareket durur. Mutahhari bunu bir hayvanın ağaca bağlanması gibi tasvir eder. Bir hayvan bir yere bağlandığı zaman, "olmak" halinden "edilmek" haline dönüşmüş olur. İnsan da bir şeyin esaretinde olduğu zaman "olmak"tan çıkar yani tekamülü durur.

Bu okulun diğer bir bağımsızlığı da, Tanrı'ya olan bağımsızlıktır. Tanrı'ya inanmak iki açıdan uygun olmadığı düşünülmektedir. Bunlardan biri Tanrı'ya inam, kaza ve kader'e inanmanı gerektirir. Kaza ve kader'e inanamak ise, tekrardan bir gücün varlığına inanmayı gerektirir. Ve insanın belirli bir tabiatı olduğu düşünülür. Eğer bir Tanrı varsa o Tanrı'nın ilminde insanın belirsiz değil, belirli bir tabiatının olması gerekir. Yani Tanrı olduğu için kaza ve kaderin sonucunda insana bir güç hakim olur. O zaman insanın bir bağımsızlığı ve hürriyeti kalmaz. İşte bu yüzden, bu okulun düşüncesinde hürriyet kabul olunduğu için, Tanrı kabul edilmez.

[369] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 253.

İkincisi ise, bir Tanrı'ya inanma ile özgürlüğe inanma çeliştiği için olumsuzdur. Tanrıya inanmak iman gerektirir. Tanrıya iman, ona bağlılık oluşturduğundan insani özgürlüğe zıttır. Özellikle bu bağlılık Allah'a iman etmek olursa. Çünkü bu bağlılık bütün bağlılıkların en üstüdür. Dolayısıyla egzistansiyalizme göre, kamil insanın ölçüsü onun bağımsızlığıdır.

Profesör Mutahhari'ye göre, bu okulun iki düşüncesinden bahsedilmesi gerekir ki, bunlardan biri Allah'a inanmanın bağımsızlığa ters olduğunun iddiasıdır. İkinci açıklanması gereken iddia ise, bağlılık Allah dahil neye olursa olsun "hürriyete ters" demeleridir.

6.3.1. Egzistansiyalizm düşüncesinde kamillik problemi

Mutahhari'ye göre burada asıl mesel şudur. Eğer bir varlık kendi başlangıcından başlayarak tekamül seyrini katederse, nihai sınıra ulaşana kadar nerden nereye seyreder? Ve ya bir nütfe, başlangıç halinden mükemmel insan olana kadar yani en zayıf halden güçlü hale gelene kadar, nereden nereye seyreder? Burada beş tane fikir vardır:

1) seyr kendinden başkasına, 2) kendine yabancılaşma, 3) başkasından kendisine seyr, 4) başkasından başkasında seyr, 5) kendisinden kendisine seyr.

Eğer seyr kendisinden başkasına olduğu söylenirse, hareket etmediği zaman kendisi olduğu; ancak harekete başladığı zaman, kendisinden ayrıldığı, kendisine yabancılaştığı ve kendisinin olmadığı manasına gelir. Eski filozofların dediği gibi "hareket kendinden başka bir doğuştur" yani "hareket kendinden başkalaşmakdır"[370]. Bu Mutahhari'de kabul görülmüyor. Yani Mutahhari'ye göre, bir nütfe veya bir çiçek tohumu, harekete başladığı ilk andan kemale erdiği son noktaya kadar kendisinden kendisine hareket eder. O kendi gerçekliğini devam ettiren bir gerçekliktir. Yani en başından sonuna kadar kendisidir. Mutahhari'ye, göre varlık kendisinden kendisine doğru hareket eder. Eksik olan kenisinden, kamil olan kendisine hareket. Hatta Mutahhari'ye göre, bu madde (nütfe, çiçek tohumu ve s.) şüurlu bir şair olsaydı bile, kendi kemalinden başkasına harekette bulunmazdı. Ona göre, bütün varlıklar kendi kemallerinin aşık fıtratında yaranmışlardır. Egzistansiyalizm düşüncesinden farklı olarak, Mutahhari'ye göre, insan bir varlık olarak kendine yabancılaşmaz; aksine kendine dalır ve daha çok kendisi olur.

[370] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 258.

Ama eğer insan kendi sınırını aşan bir aşamaya girerse, kendisinden bağımsız olur. Bu tür özgürlük insan kemalinin tersidir ve kendine yabancılaşmayı oluşturur. Yani mutlak özgürlük, her şeyden özgür olmak, ölmekle eşittir.[371] Her şeyden özgür olmak, hedeften, sorumluluktan, bağlılıklardan özgür olmaktır.[372] Mutahhari'ye göre insan eğer kemal yolunda evrimleşmek istiyorsa, bu, hedefsiz mümkün değildir.

Basitce söylenirse eğer, özgürlük insanın kemaline şamil olundukta yani o varlığın tekamülünü kapsayan bir şey ise eğer, bu, insan kendi tekamül aşamasından daha hürdür manasını taşır. Yani artık kemale bağlı değil. Bunun anlamı ise, "İnsan kendisinden daha mükemmeldir ve onu kendi kimliğinden, kendi eksikliği daha bağımsızdır ve hürdür". Böyle hürriyet insanı kendisinden daha da uzaklaştırır. Mutahhari'ye göre, egzistansiyalizm düşüncesinde yabancı bir şeye bağlılıkla, kendine bağlılık ayrılmamıştır. Filozof Mutahhari, insanın başka bir zata bağlılığını, onun başka bir şekle dönüşmesine sebep olduğunu kabul eder. Buna göre de, dinlerin de dünya maddiyatına bağlılık, insani değerlerin yok olmasına göre yasaklanmıştır ve insan fıtratına zıttır. Ancak nihai bir kemale bağlılık başka bir şeye değil, kendine bağlılıktır. Mutahhari'ye göre, kendine bağlılık, kendi değerlerini kaybetmeği ve kendine yabancılaşmayı gerektirmez. Olmak halinden, edilmek haline dönüşmez. Çünkü insan kendisini bir şeye bağladığı zaman, ona doğru hareket eder.

6.3.2. Allah'a inam konusunda egzistansiyalizm düşüncesinin problemi

Murtaza Mutahhari'ye göre, Allah ve insan ilişkisi meselesi İslam felsefesinde çok açık bir şekikde beyan edilmiştir. Allah'ın, insanın varlığının sebebi olduğu ve her şeyin başlangıcı ve her şeyin O'na doğru olması İslam'da kabul edilen meselelerdendir. Ve Allah insana, egzistansiyalistlerin iddia ettikleri iki meselede yabancı değildir. İlk olarak insanın Allah'a bağlı olması, onun zatına ters düşecek bir şey değildir. Yani insan Allah'a inanmakla kendisini unutmaz.

"Biz ona daha yakınız…"[373]

Bir insan kendisinin kendisine her şeyden yakın olması iddiasında bulunabilir; ancak Kur'an Allah'ın insana daha yakın olduğunu söyler. Allah'ın bilgisi insanın kendisi

[371] Mutahhari, *İnsan Hayatında Allah*, 20.
[372] Mutahhari, *İnsan Hayatında Allah*, 42.
[373] El-Vakıa,56/85.

hakkındaki bilgisinden daha çok ve Zatı da insanın kendi zatından daha yakındır. Çünkü Allah her şeyin kendisinden, daha çok kendisidir.

İkinci olarak Allah, insanın kemal seyrinin sonudur ve yol da ona doğru olduğu için, insanın Allah'a bağlı olması gereken meseledir. Durum böyle olduğundan, insan Allah'a yönelirken kendi kemalinin sonucuna yönelir. Ve insanın Allah'a doğru yönelmesi, insanın kendisine doğru yönelmesidir. İnsanın Allah'ı bilmesi, insanın kendisini bilmesi gibibidir. İnsan kendisini bilmezse Allah'ı tanımaz, bilmez. Ve bu yalnız, insanın kendisini tanıdığı zaman mümkün olur. Mutahhari, kendini unutan insan, Allah'ı da unutur düşüncesindedir; ama insan kendine döndüğü zaman Allah'a da döner ve O'nu bulmuş olur. Böylece Mutahhari, Allah'ı başka şeylerle kıyaslamak ve insanın Allah'a yöneldiği zaman kendisini unutur anlayışını yanlış bulur. Bu ise egzistansiyalizm düşüncesinin tam aksidir ki, onlara göre insan Allah'a yöneldiği zaman kendisini unutur ve kendisine yabancılaşır. Mutahhari ise, Kur'an'dan öne çıkarak söyler ki, insan kendisini bilirse Allah'ı bilmiş olur. Kur'an' a göre en büyük kayıp, parasını, hürriyetini, şerefini kaybeden insan değil, en büyük kayıp, insanın kendisini kaybetmesidir.[374] Mutahhari'ye göre, ibadetin felsefesi, insanın kendisini buluncaya kadar Allah'ı bulma isteğidir. Ve bu da kendini bulma manasını taşır. İslam ariflerinden olan Mevlana'dan iki satır şiir bunu şöyle ifade eder:

"Ey gönül, canın iktizası uyanık olmaktır

Kim daha uyanıksa, onun canı daha güçlüdür"[375]

Burada can'dan kast edilen ruh'tur ve bilgili olanların canlarının daha güçlü olduğu vurgulanmıştır. Mevzu, bu bilgi sahiblerinin kendilerinden haberdar oldukları zaman, Allah'tan heberdar olana kadar ince bir hal almasıdır. Egzistansiyalizm'de zannedilen mesele, her bağlılığın bağımsızlığa ters düşmesidir; ancak asıl olan mesele, Allah'ın dışında olan her bir bağllık insan hürrüyetinin zıddıdır ve insanın kendi kemalına bağlı olması, Allah'a bağlılıktan başka bir şey olmamasını ve özgürlüğün de ortadan kalkmamasını söylemek gerekir. İnsan ibadet zamanı veya halvette Allah'a ne kadar yönelirse, o kadar da kendi nefsini güzel tanımış olur. Mutahhari'ye göre, kendini aydınlatma aslında bir aslın sonucu olarak Allah'ı bilmenin ikinci derecesdir. Mutahhari,

[374] Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, 129.
[375] Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 261.

Kur'an'ın söylediği gibi düşünmektedir ki, İslam okulundan ilham almayanlar bu gerçekleri idrak edemezler.

Önceden de vurgulandığı gibi, egzistansiyalizm düşüncesinde Allah'a iman eden insanın, insani değerleri unttuğu söylenilir. Örneğin, eğer insan sınırlı bir uzaya hapsedilirse ve hareket ederse, bu, insan için bir sınırlama olur. Ve katedilen yolun veya fezanın sınırlı olduğu malum olur; ama sonsuz bir uzaya hapsedilirse onu sınırlamak imkansızdır. Çünkü sonsuz uzayda duraksama yoktur. Yani insan bu sonsuzlukta hareket ederse kendi kemaline doğru gider. Allah'ı, insanın hareketine engel olcak bir obje gibi düşünmek yanlıştr. Allah sonsuz olan tek varlıktır. Hatta insanları en mükemmeli olan İslam Peygamber'i (Hatemul Enbiya) ebediyete kadar ileri gitse bile, yine de O'nun seyri sonsuzdur. Dolayısıyla Allah, sonu olan bir varlık değildir. Bu sonsuz alan ise insan içindir.

Mutahhari, insana yabancı bir şeyde boğulmanın, insanın zatındaki değerlerinin unutulmasına sebep olduğunu söyler. Filozofa göre, bu boğulma eğer insanın kendisi ve kendi kemaliyle aynı şeyde olursa, insani değerlerin dirilmesine sebep olur. Böyle insanlarda akıl, aşk, insanlarla birlikte olmak, kudret, izzet, keramet ve bağışlma gücü daha fazladır. Çünkü bunların hepisi Allah'ın zatında toplandığı için insanda yansır ve tezahür eder.

6.3.3. Hedef ve vesile arasındaki vark

Mutahhari'ye göre, egzistansiyalist düşüncesinin yanlış anladığı bir diğer nokta da, amaç ve araç arasındadır yani hedef ve vesile arasındadır. Özgürlük, kamil insan içindir ve özgürlük hedefin kemali değildir, bir vesilenin kemalidir. İnsanın amacı, özgür olmak değildir, insan kendi kemaline ulaşana kadar özgür olmalıdır. Bağımsızlık insan içindir; çünkü tüm varlıklar arasında kendi yolunu seçmek zorunda olan tek varlık insandır. Daha hassas bir ifadeyle, insanın kendi kendisini seçmesi gerekir. O zaman insan özgür ve bağımsızdır; ama kendi kemaline ulaştığında özgür mü, yoksa kendi kemalinin seçimini yaptığı için mi bağımsızdır? sorusu söz konusudur. Bir insanın mükemmelliğinin en yüksek noktalarına özgürlükle ulaşması mümkün olduğu gibi, "Esfele Safilin"e yani aşağıların en aşağısına da düşmesi mümkündür.

Özgürlük insanın kemali değil, aracıdır. Yani insan özgür değilse, kendi kemallerine ulaşamaz. Çünkü bir gücün hükmünde olan varlık oraya ulaşamaz. Dolayısıyla, özgürlük

amacın değil, aracın kemalidir. İsyan da öyle. Egzistansiyalizm'de insanın özgür olduğunda, asi ve itaatsiz olabileceğine inanılıyor. Sonra isyanın, insan için kemal olunduğu sanıldı. Yani özgür insan, hiçbir şeye boyun eğmeyen, her şeye isyan eden biridir. Muatahhari'ye göre, isyanın zati bir değer olarak görülmesi sonucunda bu düşüncede anarşi oluşturdu. Eğer isyanın okul için asli bir değeri var ise, bu anarşiyi gerektirir. İsyanın kendi değerinin olduğu bir okulda, anarşi mümkün değildir.

İslam'da isyan, insan için bir değer olduğundan, insanda isyan mümkündür. Yani insan itaat da edebilir, isyan da edebilir, yükseledebilir ve ya düşedebilir. İsyan ve itaat yeteneği insanlarda eşittir ve insanın kemalinden sayılır. Diğer varlıklar bu yeteneğe sahip olmadıkları için, sorumlu ve özgür değillerdir. Ve isyandan sonra Allah'a yönelme insan için kemal sayılır. İsyandan dönmek, Allah'ın isimleri demektir. "Esmai-Hüsna"nın, bağışlayan ve merhametli isimlerinden birinin tecelli etmesidir. Bir isyan ve tevbe olmasaydı, Allah'ın bağışlaması da olmazdı. Bu, eğer isyan olmasaydı Allah'ın "Gafur" sıfatı olmayacaktı anlamında değil. İsyan küfür, tevbe ise küfürden dönmektir. Bu küfürden dönmekle Allah'ın gufran sıfatı ortaya çıkar.

"Eğer insanlar isyan edip tevbe etmeselerdi, yeryüzünde tekrar isyan edip sonra onları bağışlamam için tevbe etsinler diye bir mevcudat yaratırdım"[376].

Özgürlük, yolun başında hiçbir engelin, hiçbir zorunluluğun, hiçbir bağlılığın olmaması demektir. Mutahhari'ye göre, özgürlüğün ve mükemmelliğin yolunu, insan kendisi yürüyebilir demek yalnıştır. Özgür olduğunda, onun mükemmelliğe ulaştığı anlamına da gelmez. Özgürlük kemalin başlangıcıdır, kendisi değil. Özgür ve bağımsız bir varlık olarak, insanın önündeki tüm engeller kaldırılmış ve özgürlük aşamasına ulaşmıştır; ancak özgürlük aşamasına ulaşmak, kemalin başlangıcına ulaşmaktır, yani kemal yolunda yürümesi için özgürdür.

Dolayısıyla egzistansiyalizim düşüncesinin ilk hatası, insanın özgürlük ve bağımsızlığının Tanrı'nın varlığına aykırı olduğunu düşünmesidir. İkinci yalnışlık ise, iman ve Tanrı'ya bağlı olmayı, herhangi bir objeye bağlı olrak görmeleri ve insani değerlerin duraksamasına sebep olmasının sanılmasdır. Üçüncü yanılgı ise, özgürlüğü insanın nihai mükemmelliği ve ya kemali olarak görmesidir; ancak gerçekte özgürlük insan kemalinin başlangıcıdır. Şüphesiz özgürlük kemaldir; çünkü özgürlük olmazsa,

[376] Müslim, "Tevbe",9.

insanın mükemmelliğe ulaşması mümkün değildir. Allah insanı, özgürlüğü ve bağımsızlığı sayesinde mükemmelliğe ulaşabilecek şekilde yaratmıştır. İnsan kendi iradesiyle adım atmadan kemal yoluna erişemez. Ve bu kadar zorluğun üstesinden gelindikten sonra, başka yola da gidilmemelidir. Genellikle Murtaza Mutahhari, İslam'ı somut ve aydın şekilde mükemmel bir toplayıcı olarak belirtir. Bahsedilen düşüncelerin, İslam mantığının karşısında yetersiz olduğu açıkca görülür. Sonuç olarak bu bölümde, İslam'ın diğer okullarla kıyasında, onları geride bırakarak değerinin açıklanmış olduğu söylenebilir. Sıradaki bölümde ise, Filozof Murtaza Mutahhari'nin Tanrı ve insan ilişkisinden doğan özgür irade meselesi ele alınıcak ve özgürlüğün maksimum sonucunu ortaya koymaya çalışacağız.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANRI VE İNSAN İLİŞKİSİ

I. ÖZGÜR İRADE

1.ÖZGÜRLÜĞÜN ANLAMI

Murtaza Mutahhari'ye göre, insan kendi bedeninin arzularının kutusunda hapsolunmuştur, sadece bundan habersizdir. İnsanı, beden ve ruh arzularının kutusundan kurtarabilecek birisine ihtiyacı var. Bütün peygamberlerin görevi, insanları özgürleştirmeye geldikleri bir gerçektir ve onlar bu özelliğe sahiptirler.

Özgürlük, yaşamın ve evrimin gerekli bir özelliğidir. Yani bir canlının özgürlüğe ihtiyacı vardır. O canlının türü ne olursa olsun fark etmez (bitki, hayvan ya da insan). Sadece herkesin özgürlüğü kendi yapısına göredir. Her canlının büyüme ve gelişme yeteneği vardır. Bu gelişme ise durmuyor ve hep hareket halindedir. Cansız nesneler özgürlüğe gerek duymazlar, çünkü onlar ne büyümek, ne de gelişmek isteği vardır. Genel olarak Mutahhari'ye göre, "özgürlük" kelimesinin cansız varlıklar hakkında kullanılması anlamsızdır. Canlıların büyümesi ve gelişmesi için üç şeye ihtiyacı vardır: "terbiye, emniyet, ezgürlük".

Terbiye, canlıların gelişmesi için gerek duyulan faktörlerdendir. Örneğin, bir bitkinin büyümesi için suya ve toprağa, ışığa ve ısıya ihtiyacı vardır. Ayrıca hayvanın yiyeceğe, insanın da bitki ve hayvanların tüm ihtiyaçlarına, ayrıca "terbiye" kelimesinin içerdiği bir takım insani niteliklere ihtiyacı vardır. Bu faktörler bir canlının gelişimi için gerekli olan besinler gibidir. Beslenme bir canlının yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır.

Bir canlının ihtiyaç duyduğu ikinci şey güvenliktir, emniyettir. Canı ve yaşaması için gerekli imkanları olan bir canlının, sahip olduğu şeylerin elinden gitmemesi için güvenliğe ve düzene sahip olması gerekir. Hiçbir düşmanın ya da yabancı gücün, onun sahip olduklarını almasına izin verilmemeli. Bir insanın hem eğitime, hem de emniyete ihtiyacı vardır. Yani onun bir canı vardır ve canı ondan alınmamalıdır; onun zenginliği vardır ve onun serveti ondan alınmamalıdır; sağlığı vardır ve sağlığı elinden alınmamalıdır. Kısacası sahip oldukları ondan alınmamalıdır.

Her canlının ihtiyaç duyduğu üçüncü şey, özgürlüktür. Özgürlüğün anlamı ise, bir canlının yolunun kesintiye uğramaması ve önünde hiçbir engelin yaratılmamasıdır. Her varlığın güvenlik ve kalkınma faktörlerine sahip olması mümkündür; ancak engeller onun gelişmesine engel olur. Özgürlük engelin olmamasıdır. Özgür insanlar, gelişme ve evrim yolunda engellerle mücadele eden, engeller karşısında pes etmeyen insanlardır. Kısaca olarak Mutahhari'de, özgürlük böyle tanımlanır.

1.1. Sosyal özgürlük

Diğer canlılardan öne çıkan, sosyal bir yaşam süren, bireysel yaşamında gelişen, bitki ve hayvanlardan ciddi anlamda farklılaşan insanın, bitki ve hayvanların ihtiyaç duyduğu özgürlüklerin yanı sıra bir takım başka özgürlüklere de ihtiyacı vardır. Mutahhari bu özgürlükleri ikiye ayırıyor. Bunlardan biri sosyal özgürlüktür. Sosyal özgürlüğün anlamı , "kişinin toplumdaki diğer üyelerden özgür olması, başkalarının onun gelişme ve tekamülü yolunda engel oluşturmaması, onu durdurmaması, onu sömürmemesi ve onu döndürmemesidir".[377] Tüm fikri ve fiziki gücü kendi çıkarları doğrultusunda kullanılmamalıdır. Sosyal özgürlüğün kendisini de başka kısımlara bölmek mümkün; ama genel olarak Mutahhari'de sosyal özgürlük bir insanın diğer insanlardan özgür olmasıdır.

Kur'an'a göre, peygamberlerin amaçlarından biri de, insanlığa sosyal özgürlük kazandırmak yani insanları kölelikten ve esaretten kurtarmaktır. Mutahhari'ye göre, sosyal özgürlüğün ifadesi, Kur'an'dan başka bir yerde daha kapsamlı bir şekilde ifade edilmemiştir. Onun benzeri hiçbir devirde bulunamaz. Hatta XVIII, XIX, XX'ci yüzyıllarda filozoflar, "özgürlük" kelimesi insanların dudaklarından düşmedi dediler. Ancak Kur'an:

"De ki: "Ey kitap ehli, bizimle sizin aranızda ortak bir kelimeye gelin: Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah'ı bırakıp birbirimizi Rab olarak kabul etmeyelim."[378]

Yani hiçkimse bir başkasının efendisi olarak görülmemeli. Köle, sömüren ve eşitsizlik sistemi ortadan kaldırılmalı. Kimsenin, başkalarını sömürme ve köleleştirme hakkı yoktur.

[377] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 25.
[378] Ali-İmran,3/64.

1.2. Manevi özgürlük

Bir diğer özgürlük türü ise, manevi özgürlüktür. Mutahhari'ye göre, Peygamberlerin okulu ile beşeri okullar arasındaki fark, peygamberlerin insanlığa sosyal özgürlüğün yanı sıra manevi özgürlüğü de vermek için gelmiş olmalarıdır. Manevi özgürlük her şeyden daha değerlidir. Sadece toplumsal özgürlük değil, manevi özgürlük de kutsaldır. Manevi özgürlük olmadan toplumsal özgürlüğe ulaşmak imkansızdır. Bu, günümüzdeki toplumlarının sorunudur. Bugün insanlık toplumsal özgürlüğü sağlamak istiyor; ama manevi özgürlüğün peşinde koşmak için güçleri yok. Mutahhari'ye göre, manevi hürriyet ancak peygamberlerle, dinle, imanla ve semavi kitaplarla sağlanabilir.[379]

İnsan karmaşık bir varlıktır, farklı güçleri ve arzuları vardır. İnsan vücudunda binlerce güçlü kuvvet vardır. İnsanda şehvet, öfke, açgözlülük, şöhret sevdası, ihtiras duyguları vardır. Ayrıca bunların karşılığında, akla, fıtrata ve ahlaki vicdana sahiptir. İnsan manevi açıdan bakıldığında özgür ve ya köle olabilir. Yani insan kendi hırsının, şehvetinin, öfkesinin ve tamahının kölesi olabilir ve onların hepsinden özgür de olabilir. Bir insanın toplumsal açıdan özgür olduğu, kendini küçük düşürmediği, aşağılamadığı, ahlak ve maneviyat açısından özgürlüğünü koruması yani vicdanını ve aklını özgür tutması mümkündür. Yani kimsenin kölesi olmaz, toplumdaki özgürlüğünü korur. Bu özgürlüğe dini terminolojide "takva" adı verilmektedir. Dolayısıyla manevi özgürlük, insanın kendisinden özgür olmasıdır.[380]

1.3. Sosyal özgürlüğün manevi özgürlükle bağlılığı

Bir kişinin sosyal özgürlüğe sahip olması ama ahlaki özgürlüğe sahip olmaması mümkün müdür? İnsan kendi şehvetinin, öfkesinin ve açgözlülüğünün esiri olup, başkalarının özgürlüğüne saygı gösterebilir mi? Bugün bu soruya "evet" cevabı veriyorlar. Uygulamada kişinin kendi hırsının, şehvetinin ve öfkesinin kölesi olmasını, kötülüğü emreden nefsinin kölesi olmasını, aynı zamanda esir olan kişinin toplumsal özgürlüğe saygılı davranmasını isterler. Bu bugün insanlığın başına bela olan çelişkilerden biridir. Mantıkçıların diliyle şöyle bir ayrım yapılırsa eğer: Eski insanlar özgürlüğe saygı duymadılar, onu ayaklar altına aldılar. Özgürlükleri ayaklar altına almalarının nedeni neydi? Cahil oldukları için başkalarının özgürlüğüne saygı duymadılar. Ve eğer bilgileri

[379] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 29-30.
[380] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 39.

olsaydı saygı duyarlardı. Mutahhari'ye göre, bu konu hastalıklar için geçerlidir. Eski çağlarda insanlar bilgi eksikliğinden dolayı hastalandıklarında reçete edilen ilaçlardan olumlu sonuç alamıyorlardı. Ancak günümüzde bilimleri artmış ve eski tedavi yöntemini bir kenara bırakıp, yeni tedavi yöntemlerine başvurmaları yeterli oluyor. Mutahhari'ye göre, günümüzde başkalarının özgürlüğünü ayaklar altına alan kişi aynı şeyi cehaletinden yapmadı. Cehaletin burada hiçbir rolü olmadı. Bunu bilerek yapıyordu, çünkü çıkarları bunu gerektiriyordu.

Başkalarının özgürlük ve haklarına saygı göstermeyen eski insanın bu davranışının sebebi o zamanın kanunları değildi. Ve bu gün kanunlar değişince sorun çözülmeyecektir. İnsanların özgürlüklerine saygının, kanunla, hukukla düzenlenmesi mümkün değil. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde köleliğin kaldırılmasının ardından kölelik gerçekten kaldırıldı mı, yoksa şekil mi değiştirdi? Acaba eski insanların özgürlüklere ve haklara saygı göstermemesinin sebebi onun felsefi düşünce tarzı mıydı? Murtaza Mutahhari'ye göre, sebep bunların hiçbiri değildi. Bunun bir sebebi vardır, o da kar amacı gütmektir. Eski insan, doğası gereği kar peşinde koşardı, her bir imkanı kendi menfaati için kullanmak isterdi. Bu araçlardan biri de insandı. Tahtayı, taşı, demiri, koyunu, ineği, atı, katırları kendi çıkarları için kullanmak istedikleri gibi, insanlardan da yararlanmak istiyorlardı. O duygu bugün de varlığını sürdürüyor. Ne bilim, ne de değişen yasalar insanın tamahkarlığının önünü alamadı. Bilim ve hukuk, meselenin şeklini değiştirdi; ama içerik yerinde kaldı, sinsi niyetlerini akılda kalıcı isimlerle gizlediler. Kadim insan açık konuşuyordu, henüz ikiyüzlü değildi. Firavun açıkça şöyle dedi: "Musa sen neden bahsediyorsun, bunlar bizim kölelerimiz". İnsanları sömürmeyi ve köleleştirmeyi maskelemedi. Ama modern insan, "özgür dünya", "barış ve özgürlüğün korunması" adı altında insanların özgürlüklerini elinden aldı, haklarını çiğnedi ve onları köle yaptı. Bunun sebebi manevi özgürlüğün olamamasıydı. Yani ruhu özgür değildir, takvası yoktur.

Murtaza Mutahhari, Hz. Ali'nin çok kıymetli bir sözü ile bu meseleni çözer. Kimilerine göre, bu söz artık geçerliliğini yitirmiştir; ama Mutahhari bu cümlenin her zamanda güncel olduğunun taraftarıdır:

"İlahi takva, bütün doğru yolların anahtarıdır"[381].

[381] Nehcül-belağa, "Hutbe",221.

Takva olmadan insan doğru yola yönelemez. İnsan takvasız özgürlüğe sahip değildir. İnsanı her türlü kölelikten kurtaran takvadır.[382] Mutahhari buna özgürlüğün sembolü der. Kur'an'ın çağrısına icabet etmiştir manevi özgürlüğe malik olan insan ve yalniz Allah'tan başka hiçbir şeye, hiç kimseye, hiçbir güce ve kudrete, ne nefsin arzusuna, ne öfkeye, ne şehvete, ne de açgözlülüğe ibadet etmeyen bir kişi, başkalarına manevi özgürlük verebilir.

1.4. Kölelik

Filozof Mutahhari'ye göre, insan dünyayın, malın, zenginliğin ve servetin kölesi değil, kendi akli özelliklerinin, hayvanlığının, açgözlülüğünün kölesi olur. Yani o, kendinin kölesidir. Aksi halde hiçbir şey insanı köleleştiremez, cansız nesnelerin böyle bir gücü yoktur. Genel olarak cansız bir nesne insan vücudunu etkileyemez. İnsan konuyu derinlemesine incelediğinde, kendisini köleleştirdiğini görür. Vücudunda açgözlülük, şehvet ve öfke denilen güçlerin olduğunu ve onu köleleştirenin bu duygular olduğunu görür.

"Nefsinin isteyini, kendi mebudu eden kimseyi gördün mü?"[383]

Burada insan işin gerçeğini anlar ve dünya malının ve servetinin kendi başına kötü olmadığını görür; zenginlik onu köleleştiremez, aslında o kendini köleleştirir. Bu nedenle insan, çirkin özelliklerinin esaretinden kurtulmaya karar verir. Ancak bundan sonra insan dünya malına değil, dünya malı insana hizmet edecek. Bu dönemde insan kendi gerçek değerinin farkına varır ve bu ayetinin manasını anlar::

"Yeryüzündeki her şeyi sizin için yaratan O'dur"[384] .

Böylece zenginlik ve servetin kendisine köle olduğunu, kemdisi zenginlik ve servetin hizmetinde değil, zenginlik ve servetin onun hizmetinde olduğunu görür. Evet insan kendi kendisinin esiri de olur, kölesi de. İnsanın iki düzeyi vardır: hayvan düzeyi ve insan düzeyi. Peygamberler insanın manevi özgürlüğünü korumak için gelmiştir. Yani insanın onurunun, insanlığının, aklının ve vicdanının, şehvet, öfke ve vurgunculuğun esiri olmaması için gönderilmiştir. Manevi özgürlüğün anlamı budur. Mutahhari'ye göre, eğer öfkenin insanı kontrol ettiğini değil, insan kendi öfkesini kontrol ettiğini fark ederse, özgürdür. Eğer şehvet insanı değil, insan kendi şehvetini kontrol ettiğini fark ederse,

[382] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 33.
[383] El-Casiye,44/23.
[384] El-Bakara,2/29.

özgürdür.[385] Ama eğer insan kendisini bir şeyin peşinde bulursa, göz onu görür görmez, kulak bir şey duyar duymaz onun peşinden koşarsa, şehvet bir şeye meylettiğinde onu yerine getirir ve karın bir şeyi arzuladığı anda onu yerine getirir, bu durumda insan bir esir ve köledir.[386]

1.5. Zaman

Özgürlüğü kısıtlayan bir konu da zaman meselesidir. Bazen insanlar dünya zamanını kendi zamanları gibi sanarlar ve davranışları bu dünya zamanına göre, hesaplanır. "Zamanın geçmesi insanın bulunduğu ortamla ilgidir. İnsan iyi bir ortamda ise, zamanın nasıl geçtiğini anlamaz ve ona karşı duyarsız olur. Ama zor bir ortamda oluğunda ise, zaman da zor geçer."[387] İlk bakışta zamanın tek bir şey olduğu ve insanın da onun içinde olduğu düşünülür; ama öyle değil. Herkesin içeride olduğu varsayılan zaman, Mutahhari'ye göre, bizim zamanımız değil. Üzerinde hesap yapılan saatler, dakikalar, haftalar, aylar, yıllar insanın zamanı değil, dünyanın zamanıdır. Ama Mutahhari'ye göre, zaman insan beni ile vahdet teşkil eden ve vücudun parçası olan bir gerçekliktir. Vücudun zamanı insandan ayrı değildir, sadece nicelik ve büyüklük olan bu zamanı, dünyanın zamanıyla hesaplarlar ve sonra zamanın bir şey olduğu ve hepisinin onun içinde olduğu düşünülür; ama aslında her kesin zamanı kendisine aittir. Mesela insanların kendilerine ait farklı boyları var. Çünkü beden dinamik, kararsız ve değişkendir. İnsanda zaman var, gülde zaman var, ağaçta zaman var, taşta zaman var. Her şeyin içindeki zaman, o şeyin vücuduyla aynıdır.

Filozofa Mutahhari'ye göre, bunu öğrendikten sonra, zamanın manasını anlaşılır. Yani insan kendi zamanını yaşatmalı ve her bir insan zamanı içinde canlı tutulmalı. İçimizdeki zaman kendimizden oluşur ve gerçekliğimizden ayrı değildir. Bunu bildikten sonra insan dünya zamanından özgür olur ve davranışları zamana göre değil, hakıkate göre hesaplarnır. O yüzden zaman diri tutulmalı, gerçek anlamda diri olmak, ölmemek ve hayatı gerçek anlamda yaşamak gerekir.

[385] Mutahhari, *10 Konuşma*, 26.
[386] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 45-46.
[387] Mutahhari, *Kur'an'da İnsan Tanımı*, 34.

2. ALLAH'A YAKLAŞMA

2.1. Yakınlığın tanımı

Özgür irade meselesini açıkladıktan sonra, Tanrı ve insan ilişkisi konusunda açıklanması gereken mesele ise Allah'a yakınlıktır. Allaha yakınlık, bazen mecazi anlamda kast edilir; ama böyle değildir. Mutahhari'ye göre Allah'a yaklaşmanın iki anlamı var. Biri gerçek, diğeri ise mecazi yakınlıktır. Bazen "yakınlık" dedikte, onun gerçek anlamı kastediliyor. Örneğin, "A" noktasından ve "B" noktasına gidilirse, "B"ye yaklaşarak "A"dan uzaklaştığı söylenir. "B"ye yaklaşılıyor yani bulunan yer olan "A" ile "B" arasında bir mesafe var ve o mesafe giderek azalıyor, yani B'ye yaklaşılıyor. Bu yaklaşımın bir anlamıdır. A'dan B'ye doğru hareket edildiğinde, "B"ye varıncaya kadar aradaki mesafe giderek azalıyor ve sonunda "B" noktasına o kadar yaklaşılıyor ki, "yaklaşma" kelimesi anlamını kaybediyor. Yani zaten "B" noktasında bulunuyor. Bu yaklaşım gerçek bir yaklaşımdır.

Diğer bir yakınlık ise mecazi anlamda kullanılıyor. Yani bir kişi diğerine yakın değildir; ama kalbinde ve ruhunda ona karşı bir sevgi, iltifat ve şefkat vardır ki, bu nedenle onun hakkında "yakın" kelimesi kullanılır.

Ancak daha kesin görüşe ve daha geniş bilgiye sahip bilim adamları, meselenin söylendiği gibi olmadığını, Allah'a yaklaşmanın mecazi değil gerçek olduğunu söylüyorlar. Mutahhari de bunun böyle olduğunu kabul eder. Ona göre, insan gerçekten Allah'a yaklaşır; ama bu yakınlık mesafeyi azaltmak gibi değildir. Burada mesafeli konuşma yok. Allah mutlak kemaldir, sonsuz varlıktır, varlık aleminin tükenmez kaynağı, saf ilimdir, bilginin kendisidir. Mir Damad'ın diliyle:

"O, tamamıyla bilgiden ibarettir - mutlak bilgidir, tamamıyla kudretten ibarettir - mutlak kudrettir, tümüyle hayattan oluşur - mutlak hayattır, tümüyle iradeden oluşur - mutlak iradedir. O mutlak mükemmelliktir."[388]

Varlıklar ulaştıkları gerçek mükemmelliğe göre, varlık aleminin merkezine ve kaynağına, hakikatine yaklaşırlar. Bu yakınlık mecazi değil gerçek bir yakınlıktır, fiziksel yakınlık değil, gerçek ve samimidir.

[388] Nurettin Yakışan, *Mîr Damad ve Dehrî Hudûs Teorisi* (Fecr Yayınevi, 2023), 1-246.

2.2. Rububiyet

"Bendelik sonu rububiyet olan bir cevherdir".[389]

Genel olarak rububiyyet kelimesinin anlamı Allah'lık değil, "sahip olmak" demektir. Allah'lık ile rubibiyet arasında fark vardır. Rab sözünün anlamı "sahip"tir. Allah'lık ile sahiplik arasında fark vardır. Herhangi bir şeyin sahibi aynı zamanda o şeyin rabbidir. Murtaza Mutahhari'ye göre, Allah ve insan arasındaki ilşkisinden doğan bendeliğin özelliği şudur ki, insan Allah'a bendelik yolunu ne kadar kat ederse, sahiplenme kudreti de o kadar da artar. Mutahhari'ye göre, insan için en bariz talihsizliklerden biri de, ruhun dizginlerinin elinde olmaması, kendi iradesine sahip olmamasıdır. Ona göre, bendeliğin sonucunda yaranan rububiyetin ilk mertebesi, kişinin kendi nefsinin sahibi olması, kendi nefsine hakim olmasıdır.

Buraya kadar söylenenler birinci dereceyle ilgiliydi. Mutahhari'ye göre, bunun bir seviye üstü, insanın kendi zihnine ve kalbine sahip olmasıdır. Zihne gelenlerin hiçbiri insanın elinde değil. Akıl şu daldan o dala, o daldan bu dala gider. İnsanın hayal gücü bir serçe gibidir, sürekli olarak bir daldan başka bir dala geçmekle meşguldür. Mutahhari'ye göre, Allah'a bendelik eden insan, ruhunun iyilik yapma ve nefsini kontrol etme gücünün arttığını hisseder. Bu ibadetin minimum sonucudur. Mutahhari'ye göre, insana dua et, oruç tut ve s. Dedikde, onu gücün kaynağına yönlendirmişler. Kendi nefis ve ruhu kontrol altına almak için dua edip ve oruç tutmak gerekir. Bu sahiplenme yani rububiyet burada bitmiyor. Bendelik yolunda ilerledikçe insan rububiyet elde eder, çok şeye hakim olur. Bendeliğin en düşük sonucu ise, insanın kendisine hakim olmasıdır.

Bendeliğin bir sonraki aşaması, ruhun bedenden bağımsız olmasıdır. Mutahhari bu aşamaların sadece Peygamberlere v eya İmamlara ait olduğunun düşünülmemesi gerektiğini vurguluyor. Ancak Peygamberlik ve İmamlık mertebesine ulaşmadan önce kat edilmesi gereken daha uzun bir yol vardır. Bendelik, samimiyet, kendini unutma, Allah karşısında tevazu ve kayıtsız şartsız O'na teslimiyetle sağlanan Allah'a yakınlık sonucunda insan öyle bir aşamaya gelir ki, bedeni ruha ihtiyaç duyduğu halde, ruhu bedene ihtiyaç duymuyor. Profesör Mutahhari'ye göre, bu aşamaları düşünme ve anlama yeteneği bizim düşünce seviyemizden çok daha yüksek olması, bunlara aşina olmamamız

[389] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 67.

ve habersiz olmamız için bir mazeret olamaz. Şeyh İşrak lakabıyla meşhur olan Şeyh Şihabeddin Sühreverdi'nin bir sözü vardır:

"Biz, ruhunu bedeninden çıkarmaya gücü yetmeyen filozofa, filozof demeyiz".[390]

Mir Damad'ın dili ile ise:

"İstenilen zaman ruhunu bedeninden ayıramayan insanı, filozof olarak değerlendirmiyoruz".[391]

İnsan böyle aşamalardan uzak olduğu için, bu tür sözler ona çok ağır gelir ve böyle şeylere inanmama hakkına sahiptir. Ancak Mutahhari karamsarlığa ve güvensizliğe düşmemek gerektiğini vurguluyor. Bu bendelik şekli insanı Allah'a yaklaştırabilir ve ona daha fazla güç verebilir. İnsanın bedeniyle bağı, ruhunu ondan ayırıp bedene ihtiyacı olduğunu bilmemesiyle bitmez. Biraz daha ileri giderek kendi bedeninin işleyişine müdahale eder, ona istenilen etkiyi verir. Filozof Mutahhari'ye göre, bu ibadetin sonucudur.

Bir sonraki aşama, varlık aleminin sonsuz kaynağı olan Allah'a ibadet ve bendelik, O'nun zatına yakınlık sonucunda, bedeni dışındaki dış dünyaya müdahale edebilmesidir. (Örneğin esayı ejderhaya çevirebilmesi, hilali yarabilmesi, Bilgeis'in tahtını göz açıp kapayıncaya kadar, Yemen'den Filistin'e getirebilmesi gibi). Evet, tüm bunları insan yapabilir. Mutahhari'ye göre, özgürlük tam anlamı ile bundan ibarettir.

"Bendelik sonu rububiyet olan bir cevherdir".[392]

2.3. Tövbe

Allah'a yönelmenin ilk aşaması tövbedir. Genel olarak tövbe insani bir duygudur. Yani insanlarda hayvanlarda olmayan bir takım özel nitelikler, avantajlar, mükemmellik ve üstün yetenekler bulunmaktadır. Bunlardan biri de pişmanlıktır. Mutahhari'ye göre, tövbe söz kategorisine giren bir fiil değildir. Tevbe, psikolojik ve ruhla ilgili bir olay, hatta insanda meydana gelen manevi bir devrim ve değişimdir. Tövbe, içsel bir devrim ve isyandır ki, insanı bir nevi kendisine karşı çıkarır. Bu bir insan özelliğidir. Örneğin, bitki hareket yönünü değiştirir; ama kendine karşı çıkmaz, daha doğrusu yapamaz, böyle bir yeteneği yoktur. Bir bitki ile cansız bir nesne arasındaki fark, cansız bir nesnenin yaşamını

[390] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 94.
[391] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 94.
[392] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 67.

sürdürmek için izlediği yolu içsel olarak değiştirme gücüne sahip olmamasıdır; ancak bir bitki (aynı zamanda bir hayvan) bu şaşırtıcı yeteneğe sahiptir.[393] İnsanda hayret verici bir yetenek daha vardır ki, o da insanın kendisine karşı çıkmasıdır. Bunun nedeni, insanın sandığının aksine olmaması, daha doğrusu bir insandır; ama basit değil, karmaşık biridir (cansız bir nesne, bir bitki, şehvetli bir hayvan, yırtıcı bir hayvan, bir şeytan, bir melek). İnsan, bütün çelişkili özellikleri bedeninde tek bir yerde toplamıdır ve benzersiz bir karışımdır.[394]

Bazen o şehvetli hayvan, işlerin yönetimini ele alıyor ve o yırtıcı hayvana, şeytana ve meleğe teslim olmuyor. Bir anda içlerinden biri ona isyan eder, durum tamamen karışır ve insan vücudunda yeni bir hükümdar belirir. Günahkar kişi ise, bedeni bir hayvanın, bir şeytanın ya da yırtıcı bir hayvanın hakimiyetinde olan ve bazı ulvi kuvvetlerin hapsedildiği ve esaret altında tutulduğu kişidir. Tövbenin anlamı, bir içsel isyan, kişinin bedenindeki yüce güçlerin yönetimini ele geçiren, aşağı güçlere karşı ani bir devrimdir. Kötü özellikleri tutuklayıp, işlerin yönetimini ele geçirmesidir. Hayvanlarda ve bitkilerde bu durum yoktur. Mutahhari'ye göre, bunun tersi de olabilir. Yani bazen insanın vücudunun alt kısımları üst kısımlarına isyan ederek devrim yapar, onları tutuklayıp hapse atar ve yönetimi ele geçirir.

Günahkar, şehvetli ve yırtıcılaşmış bir insan, bedenindeki meleği çok fazla rahatsız ettiği zaman ve arzularını tatmin etmeyince, birden bire trajedi meydana gelir. Bunlar bazen insanı intihar etmeye kadar götürür. Sebebi küçük bir meseledir; ama bilmiyorlar ki, kutsal güçler onun bedeninde esaret altında tutulmuş, o güçler bu hayatta acı çekmişler, dayanamamışlardır ve bunun sonucunda böyle bir felaket meydana gelmiştir. Eğer insan Allah'ı tanırsa tövbe eder ve ona döner; ama tanımazsa başka bir durum ortaya çıkar, bazen psikolojik sorunlar yaşar, bazen delirir, bazen ise doğasına zıt olan başka bir ruh haline düşer. Dolayısıyla tövbe bir tepkidir. Mutahhari'de bu böyle açıklanıyor:

"Bir topu alıp yere vurduğumuzda, top yukarıya doğru kalkar. Vuruş insanın gücüyle yapılır ve topun yerden kalkması onun yere olan etkisinin bir yansımasıdır. Dolayısıyla bu bir ame,l diğeri ise bir tepkidir, bir aksül-ameldir, biri etki ve diğeri ise karşı etkidir. Topa vurduğumuzda topun ne kadar yükseğe kalkması bir yandan o işe harcanan kuvvete

[393] Mutahhari, *İnsan ve Kader*, 55.
[394] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 153.

yani darbenin gücüne, diğer yandan da yerin yüzeyine bağlıdır. Ne kadar sert ve hamar olursa, yansıma da o kadar güçlü olur. Yani aksül-amel bir yandan yapılan işin gücüne, diğer yandan topun çarptığı yerin sağlamlığına ve düzgünlüğüne bağlıdır."[395]

Murtaza Mutahhari'ye göre, insan ruhunun tepkisi ve günah işlemek iki şeye bağlıdır. Bir yandan işin gücüne yani günahın büyüklüğüne, düşük anların, insan ruhunun yüce anları üzerindeki etkisinin gücüne bağlıdır. İnsanın günahı ne kadar az ve küçük olursa, ruhu da o kadar az tepki verir. Veya tam tersi günah ne kadar büyükse, tepki de o kadar güçlü olur.

Kişinin ruhunun yansımasını etkileyen ikinci faktör ise, bahsedildiği gibi darbenin yapıldığı yerin düzlüğü ve sağlamlığıdır. Yani insanın vicdanının, fıtratının ve imanının sağlıklı olması gerekir. Durum böyle olduğunda darbe hafif olsa bile eksül-amel güçlü olucaktır. Tevbe, kişinin kendi içinde bir devrim ve değişim olmasına yani insanın içindeki kutsal güçlerin, kendi bedenindeki şehvet, öfke ve şeytani güçlere ve suçlara karşı ayaklanıp, insanın hakiki yönetimini eline almasıyla ortaya çıkar. Tövbenin anlamı budur. Tövbe yani insanda içsel devrim ve değişim.

İnsan, ölümün pençesinde olduğunu hissettiğinde ve Allah'ın azabını gördüğünde elbette inanır; ama bu inancın kutsal iç devrim ve değişimle hiçbir ilgisi yoktur. Bu iman kabul edilemez. Eğer tevbe olsaydı kabul edilrdi; ama bu tevbe değildir. Çünkü tövbenin anlamı, kutsal bir içsel devrim ve değişimdir. Vicdanda hiçbir değişiklik olmadığında, fıtrat uyanmadığında, kendine isyan edilmediğinde, bu tevbe sayılmıyor. Buna çaresizlikten vazgeçilmek denir.

Mutahhari'ye göre, insanın tövbesinin ahirette kabul edilmeyeceği gerçeğine gelince, öncelikle bu sorunun cevabı bir önceki sorunun cevabından da bilinmektedir. Çünkü insan gayb alemindeki her şeyi kendi gözleriyle görür. Dolayısıyla, orada tövbe ediyormuş gibi yaptığında bile kendi içinde özgür bir iç tövbe oluşmaz. İkincisi insan bu dünyadan ayrıldıktan sonra ağaçtaki bir meyvenin ağaçtan ayrılıp yere düşmesi gibidir. Meyve ağaçta olduğu sürece onun kanunlarına uyar, ağaç aracılığıyla gelişir, ağaç aracılığıyla su içer, ağaç aracılığıyla nefes alır, tatlılığını ağaçta meydana gelen bir dizi etkileşimden alır, ve rengi ağaç boyunca değişir; ancak meyve ağaçtan düştükten sonra hayatla bağlantısı kesilir. İnsan aynı zamanda dünya ağacının meyvesidir. Bu dünyada olduğu sürece doğanın ve dünya ağacının üzerindedir. Doğa ağacının üzerinde olduğu sürece tüm

[395] Mutahhari, *Mənəvi Azadlıq*, 156-157.

fırsatlardan yararlanabilir. Bu fırsatlardan biri de tövbedir. Doğanın ağacı aracılığıyla insana ulaşan birçok şey, su ve yiyecek gibidir. Ölümden sonra insana ulaşmazlar. Çünkü tövbe kutsal bir devrim ve değişimdir ve tüm devrimler, değişimler ve hareketler, değişen yol ve yönler, yükseliş ve düşüşler de bu dünyaya aittir. Ama o dünyaya ayak basıldığı anda insanın bulunduğu an, yol ve istikamette duruyor, çünkü potansiyelin gerçeğe dönüşme aşaması sona ermiştir.

2.4. Gayba iman

Allah ve insan ilişkisinden doğan Allah'a yaklaşma konusundaki önemli role sahib olan başka bir mesele ise, insanın gayb'a imanıdır. "Gayb" kelimesinin manası "gizli"dir. Fakat konu hala belirsizliğini koruyor. Örneğin, yerin beş yüz metre derinliğinde ne oluduğu bizler için gizlidir. Orada olup biteni bilirsek, bu, gayba iman sayılmaz. Ve ya yarın ne olacağı bilinmiyor. Yarın olacak olaylara iman edilirse, şimdiden tahmin edilse bile ve o hadiselere iman edilse bile, bu, gayba iman sayılmaz. Hatta geçmiş de gizlidir ve geçmişe olan inanç bile, gayba iman değildir.

Alemde insanın duyularla (görme, duyma, dokunma, tat, koku) idrak edilebilinen bazı vasıtaları vardır. (Bazen duygulardan daha fazlası olduğu söylenir; ama onlar da bu kategoriye aittirler. Örneğin bir duvarın arkası gizli; ama duvarın arkasında neler olduğu görülebilir. Yani gözden gizli kalmayabilir ve göz onu görmeye, kulak işitmeye, dil onu tatmaya, burun da kokusunu ala bilecek kudrete sahiptir. Ancak buna "şehitlik" yani "şahitlik" denir yani kişi bunları vücudunun dışı ile idrak edebilir. Sürekli idrakedilir ve bunun için gereken araçlar bedenin dışına yerleştirilmiştir.

İnsanın duyularıyla algılayabildiği şeyler gayb değil, aşıkar şeylerdir. Olaylar bu duygularla anlaşılır. Yani insan, yarın yaratılacak olan bir şeyi, yarın kendi gözleriyle görebilir. Ayrıca yarın gelecek sesi kulakla duyabilir, yarın hazırlanacak yemeğin tadına da tat alma duygusuyla ulaşabilir. Dolayısıyla bunlar gayb değil, Kur'an diliyle "şehitlik"tir. Gayb, insanın varlık dünyasında duyu organlarıyla idrak edemediği hakikatlerin ve gerçekliklerin olduğunun ifiraf etmesidir. Yani insanın sahip olduğu duyguların çok sınırlı olduğu, çevresindeki dünyayla bağlantı kurmak için, insana verildiği sonucuna varmaktır.

Kur'an, insanın hakikatin varlığına ve duyguları dışında kalan gerçeklere iman etmesi gereken her şeyi, "gayb" kelimesiyle açıklamıştır. Onların varlığını nasıl kabul etmesi

için kişiye başka bir yol gösterilmiştir. İnsana bir takım deliller sunulmuştur ve insan bunlarla gaybı anlayabilir. Elbette şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an'daki "Müminler, gayba imanı olan keslerdir"[396] ifadesinin anlamı, "Biz müminleriz" diyerek söylenen her gizli şeyi kabul etmek değildir. Mutahhari gayb adına ortaya atılan tüm iddialara inanmanın gerekli olduğunu kastetmiyor, sadece görülmeyen, gizli gerçeklerin inkar edilmemesi gerektiğini söylüyor. Fiolozofa göre, gayb'a iman o zaman gayb'a iman olur ki, insanın kendsiyile gayb arasında bir bağlantı olduğuna ve gayb ile kendisinin iki ayrı şey olmadığına inansın.

Mutahhari'ye göre, gayb'a iman edildikten sonra, imanı bir kenara bırakıp kendini bir kenara ayırmak da doğru değil. Burada bir meseleye de değinilir aslında. İlahi felsefe ile din arasındaki farklardan biri de, felsefenin (elbette İslam gibi dinden faydalanmayan ilahi felsefelerin) alemden ayrı bir Tanrı'ya yani aşıkardan ayrı bir gayba inanmasıdır. Ancak İslam'da asıl mesele, insan ile Allah arasındaki gayb alemiyle bir ilişkisidir. Mutahhari'ye göre, din bir yandan çalışmaya, hizmet etmeye teşvik ederken, diğer yandan da, burası ile gayb arasında manevi bir bağlantı olduğunu söylüyor.

3. KAZA VE KADER

3.1. Kaza ve kader'e dair fikirler.

Tanrı ve insan ilişkisinde özgür irade ile bağlı bir mevzu da insanın kaderi konusudur. Genel olarak dünyada olacak olaylarla bağlı genel anlamda ileri sürülebilen üç fikir vardır. Bunlardan biri, hadiselerin geçmişle hiç bir ilişkisinin olmamasıdır. Oluşan bütün olaylar kendisinden önce olmuş hareketlerle bağlantılı değildir. Yani onun mahiyeti, varlığı önceki hadiselerle, onun özellikleri, şekli, zaman ve mekan koordinasyonu, ölçüleri ve sınırları geçmişle bağlantılı değildir ve geçmişde tayin edilmemiştir. Mutahhari'ye göre, bu, kaderin anlamsız olduğu zaman geçerlidir. Hiç bir varlığın kaderi önceden yani varlık seviyesinde başka bir varlıkta kararlaştırılmamıştır. Çünkü onların varlığı arasında hiç bir ilişki yokdur. Bu bakış açısına göre, sebep-sonuç ilişkisi doğrudan inkar edilmeli ve olayların anlamsız, tesadüfi ve şüursuz olduğu düşünülmeli. Aynı zamanda olayların, varlık özelliklerini önceki eserlerden aldığı, kabul edilen bir

[396] El-Bakara,2/3.

hakikattir. Yani nedensellik kanununun zorunluğudur. Mutahhari'ye göre, "Nedensellik kanunu" bütün beşeri bilimler tarafından kabul edilen kural gibi kabul edilmelidir.

Diğer bir bakış ise, her bir olayın bir sebebi olduğunu kabul ederek, lakin sebep-sonuç ilişkisinin nizamını inkar etmekle, bütün varlık aleminin bir sebebi ve tek failin yani Tanrı'nın olduğunu kabul etmektir. Bütün hadiseler ve varlıklar hiçbir vasıta olmadan doğrudan O'ndan kaynaklanır, Allah'ın iradesi her bir olaya doğrudan ve ayrı-ayrılıkta tesir eder. Örneğin, İlahi ilim ve irade her bir varlığın vücudunda, bütün diğer ilimlerden uzaktır, ayrı ve bağımsızdır. O zaman Tanrı'dan başka hiç bir faktörün ve belirleyicinin olmadığı kabul edilmeli. İlahi ilim önceden belirlemiştir ki, herhangi bir olay herhangi bir zamanda olacak ve o olay mutlak olay olarak oluşaçak ve o olayın oluşmasında hiç bir şeyin etkisi yoktur. İnsanların amelleri de bu tür olaylardandır ve onlar yalnız bir gösteriden ibaretdir.[397] Bu cebr'i inanç türüdür ki, Mutahhari'ye göre, birey ve ya toplum buna inanırsa hayatını boşaltır. Bu görüş, ameli ve sosyal fesatlardan da öte, mantıksal olarak da doğru değil. Ve bu görüşün rasyonel ve felsefi delil bakımından doğru olmadığına hiç bir şübhe yoktur. Sebep-sonuç kanunu ve olaylar arasında sebep rabıtası inkaredilemez. Nedensellik kanununu yalnızca pozitif ve beşeri bilimler ispatlamamış; bu konuda en inandırıcı deliller ilahi felsefe de yer almıştır. Bundan da başka Kur'an genel nedensellik kanununu, sebep ve sonucu tastik eder.

Üçüncü görüş ise, alemde meydana gelen tüm olaylarda genel bir nedensellik yasasının ve bir sebep-sonuç ilişkisinin geçerli olduğu ve her olayın biçiminin yanı sıra varlığın zorunluluğunu ve kesinliğini de kazandığıdır. Aynı zamanda zaman ve mekanın özellikleri ile varlığın diğer tüm özellikleri arasında, onun önceki nedeni ile geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman ile her neden arasında ayrılmaz bir bağlantı vardır. Bu düşünceye göre, her varlığın kaderi, kendi varlığının nedeni olan, varlığı zorunlu kılan, ona zorunluluk ve kesinlik veren, varlığının özelliklerini ortaya koyan başka bir varlığın elindedir ve nedenin kendisi de başka bir varlığın elindedir ve böyle devam eder. Bu durumda, genel nedensellik yasasının kabulü, her olayın kendi zorunluluğunun, kesinliğinin, özelliğinin, şeklinin, büyüklüğünün ve niteliğinin nedeninden kaynaklandığı gerçeğinin kabulünü gerektirir. Bu bakımdan dindar olmak, bütün olayların (kaza) ve bütün tayinlerin (kader) gerçek sebeplerine inanıp inanmamak, bu sebeplerin sebebini

[397] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 98-100.

tanıyıp tanımamak önemli değildir. Bu yüzden ameli ve toplumsal açıdan bu meselede ilahi veya materyalist olmak arasında bir fark yoktur; çünkü ister ilahiyat taraftarı olunsun, isterse materyalizm taraftarı, kadere inanmak genel nedensellik kanunundan ve sebep sonuç ilişkisi kuralından kaynaklanmaktadır.

Materyalist bir kimsenin inancına göre, olan şey yani kaza ve kader sadece nesneldir ve ilahi inanca göre, 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 fonksiyonundan ve özelliğinden habersizdir; ancak ilahi inanca sahip birisi için, dikey illetler silsilesi (zaman ötesi illetler) kendisinin, fonksiyon ve özelliklerinin bilincindedir. Bu yüzden ilahi inanca sahip okulda "kitap", "kalem" ve benzeri isimler yer alır; ama materyalist okullar bu nitelikte isimlere sahip değillerdir.

Dolayısıyla pratik, ameli ve sosyal açıdan bakıldığında, bu konuda teist ya da materyalist olmak arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü kadere inanmak, ister materyalizm taraftarı olsun ister ilahiyat taraftarı olsun, genel nedensellik yasasından ve sebep-sonuç kanunundan kaynaklanır. Materyalist inancına göre, kader ve kaza sadece objektiftir, ilahi inanışa göre ise, kaza ve kader aynı anda hem objektif hem de bilimseldir ve ilmidir. Yani materyalist bir insanın gözünde her varlığın kaderi geçmiş illetler tarafından belirlenir ve bu illetler, kendi işlevinden ve özelliklerinden habersizdir; ilahi imana sahip bir insan için ise, dikey illetler silsilesi (zamanötesi illetler) kendi işlevinin ve özelliklerinin farkındadır. Bu nedenle, ilahi imana sahip olan okulda o illete "kitap", "kalem" gibi benzeri isimler verilir; ancak materyalist okullarda bu tür isimler yoktur.

3.2. Kaza ve kader meselesinde insanın iradesi

Burada akla şu soru geliyor; eğer ilahi kaza ve kader, illet ve sebepler doğrudan ve vasıtasız olarak olaylarla bağlantılı olarak görülürse, o zaman insanın özgürlüğünün artık hiçbir anlamı kalmayacaktır. Genel nedensellik yasasının kabulüyle insan özgürlüğü kabul edebilir mi? Yoksa genel nedensellik yasası da, insanın özgürlüğüne ve takdirine aykırı mıdır? İnsanın özgürlüğüne ve özgür iradesine inanmanın tek yolu, insanın davranışlarını ve iradesini herhangi bir dış kötülükle bağlantılı olarak görmemek ve geçmişte sunulan üç görüşten ilkini kabul etmek mi dir?.

Mutahhari "Felsefenin temelleri ve realizm metodu" adlı kitabının üçüncü cildinde, genel nedensellik yasasının inkar edilemez ve istisna kabul etmemesinin yanı sıra iradenin

dışındaki sebeplerle bağlantısı inkar edilirse, insanın eylem ve davranışlarının tamamen iradesinin dışında olduğunu kabul etmek lazım olduğunu ispatlamıştır. Yani iradenin mutlak sebeplere bağlı olmadığı kabul edilirse, insana onu daha da özgür kılan bir irade sunulmuş olacak.[398]

Murtaza Mutahhari'ye göre, insanlar özgür yaratılmış yani onlara akıl, düşünce ve irade verilmiştir. İnsan iradesini gerektiren eylemler yukarıdan yere düşen ve kaçınılmaz olarak yer çekiminin etkisi altına giren bir taş gibi değildir. Sadece uygun ortamlarda yetişen, seçim yapmadan büyüyüp gelişen bir bitki de değildir, ne de içgüdüleriyle hareket eden bir hayvan da değildir. İnsan kendini her zaman dört yolun başında görerek ve bunlardan sadece birini seçmek zorunda kalmaz, diğer yollar da onun için kapalı değildir. Bunlardan birini seçmesi kendi fikrine, düşüncesine, iradesine ve arzusuna bağlıdır. Yani gideceği yolu belirleyen, düşünce tarzı ve yaptığı seçimdir. İnsan bu yetiye aklın hakimiyetinde bulunan irade adlanan bir gücün hükmüyle sahiptir. "Akıl teşhis edip karar verir ve irade uygular"[399]. Dolayısıyla seçeneklerin belirlenmesi sadece onun kişisel arzusuna bağlıdır.[400]

Murtaza Mutahhari'ye göre, eğer kaderin değişmesi, etken olan şeyin kendisinin ilahi kaza ve kaderin bir tezahürü ve sebep-sonuç zincirinin bir halkası olması anlamında kaderin değişmesine neden oluyorsa, ne kadar şaşırtıcı görünse de gerçektir. Yani kaderin değişmesi kaderin gereği oluyorsa ve kaza ve kaderin değişimi kaza ve kaderin hükmünün gereği ise, bu bir gerçektir.

Daha da şaşırtıcı olan kaza ve kaderin ilahi açıdan olan tarafıdır. Bu yönden bakıldığında kaza ve kaderin değişmesi üst alemde ve ilahi ilimde değişim kavramını gündeme getirecektir. Allah'ın ilminde değişiklik olabilir mi? Küçük olayların, özellikle insanın irade, fiil ve hareketlerinin yüce alemde değişikliklere sebep olduğu görüldüğünde bu karışıklık doruğa ulaşır. Aşağı alem, yani bizim bulunduğumuz nizam, yukarı düzenden kaynaklanmıyor mu? Yaşadığımız alem üst aleme bağlı değil mi? Şimdi insan dünyasının en azından bir kısmının, yüce ve ilahi düzen üzerindeki etkisi ve bu etkiler bizzat sebep olsa bile, bazı değişikliklere yol açabilir mi? Burada art-arda pek çok ilginç soru ortaya çıkıyor. Acaba Allah'ın ilmi değişebilir mi? Allah'ın hükmü iptal edilebilir mi?

[398] Bk. Mutahhari, *Felsefe'nin Temelleri ve Realizm Metodu*.
[399] Mutahhari, *Kur'an'da İnsaniyet Mektebi*, 34.
[400] Mutahhari, *İnsan ve Kader*, 55.

Mutahhari'de bunların hepsinin cevabı evet'tir. Evet! Allah'ın ilmi değişebilir yani Allah'ın da değişebilir bilgisi vardır. Allah her şeyin sahibi olduğu taktirde, değişken ilme de sahiptir yani Allah'ın hükmü iptal de edilebilir. Düşük olan (insan) yüce olanı (Allah'ı) etkileyebilir. Özellikle insanın irade, istek ve eylemleri bağlamında alt düzey yüce dünyayı sarsıp, onda değişikliklere neden olabilir ve bu insanın kendi kaderini en yüksek biçimde kontrol etmesidir.[401] Dolayısıyla insan bir taraftan akıl ve bilim gücü, diğer taraftan ise irade ve iman gücünü ortaya koyarak, hem dış faktörlerde hem kendi kaderine dair değişiklikler oluşturabilme yeteneğine sahiptir.[402]

3.2.1. Nedensellik kanunu bakımından açıklama

Alemdeki varlıklar iki türdür: Bazıları, varlıklarında bir tür özellikten başka bir şey barındıramazlar, bazıları ise maddiyat dışında birkaç özelliğe sahip olabilirler. Maddi varlıklar özel bir maddeden oluşur ve hissedilen, dokunulan tüm varlıklar gibi diğer varlıkların mevcutluğunun zeminini oluşturur. Doğal madde çeşitli şekillerde işlenebilme özelliğine, evrimleşme potansiyeline sahiptir. Bazı doğal faktörlerden güç alarak bazıları karşısında azalıyor veya yok oluyor ve çeşitli sebep ve faktörlerle karşılaştığında birbirlerinden etkilenerek, kazanacağı özelliklerden farklı nitelik ve etkiler kazanma potansiyeline sahiptir.

Birden fazla yöne sahip olamayanlar ise, farklı sebeplerin etkisi altında değiller, kaza ve kader kaçınılmazdır, kesindir, değişimi kabul etmez; çünkü tek bir sebepler zinciri ile ilişkilidir ve bu sebepler dışında başka sebeplere de maruz kalmayacağı için kaderi bellidir. Ancak soyut olmayanlar binlerce renk ve motife sahip olabilir ve bir kanun çerçevesinde hareket edebilirler, her zaman birden fazla seçeneğe sahiptirler yani talihleri tek bir kaza ve kader tarafından belirlenmez; çünkü "kader" ortaya çıkması gereken sebepe bağlıdır ve bunlar çeşitli sebeplere bağlı olduğundan, bunlar için çeşitli kaderler beklenebilir ve her bir sebepler zincirinin yerini başka bir sebepler zinciri alabileceği için bunların yazıları hatmi değildir. Ve onlarda en ufak bir "eğer" konusu şartı varsa, kaza ve kaderin değişmesi mümkün olur.

Bu durumda farklı kaderler söz konusudur. Mutahhari'ye göre, bu kaderler birbirinin yerine geçebilir ve bunların değiştirilmesi de kaza ve kader hükmüne göre gerçekleşir.

[401] Mutahhari, *İnsan ve Kader*, 60.
[402] Mutahhari, *Kur'an'da İnsaniyet Mektebi*, 46.

Sonuç olarak insan ne yaparsa yapsın bir nevi kaza ve kaderdir ve onun ekseninin dışına çıkmamıştır.

Kaza ve kader, ilahi olsun veya olmasın, alemdeki diğer faktörlerle aynı doğrultuda bir etken olmayıp tam tersine, alemdeki tüm eylemlerin başlangıcı, kökeni ve kaynağıdır. Ortaya çıkan ve etki gösteren her faktör, kaza ve kaderin bir tecellisidir ve genel nedensellik kanunlarına tabidir. Dolayısıyla kaza ve kaderin diğer faktörlerin önünde ayrı bir faktör olarak ortaya çıkıp özel bir faktörü engellemesi ve ya özel bir faktörü bir şeye zorlaması mümkün değildir.

Dolayısıyla Mutahhari'ye göre, insanın kaza ve kader tarafından mecbur bırakılması mümkün değildir. Yani kaderi değişimenin mümkün olmasının sırrı, her varlığın kaderini ancak ve ancak kendi sebepleri vasıtasıyla yaratmasıdır. Bir varlığın oluşması, kendisine ait sebeplerin dışında mümkün değildir. Diğer yandan, doğal illet ve sebepler çok çeşitlidir ve bu alemin maddelerinin aynı anda birden fazla illetlerden etkilenme potansiyeli de vardır. Eğer kaza ve kader hakkında genel nedensellik kanunları ve sebep sonuç ilişkisi gerçek dışı olarak görülürse ve ya bir kısmı gibi özel istisnai durumlarda kaza ve kaderin doğrudan ve vasıtasız olarak işe dahil olduğuna inanılırsa, mesele bir başka şekil alacaktır; ancak Mutahhari'ye göre böylesi bir kaza ve kader yoktur ve olamaz da.[403]

3.3. Kaza ve kader'in değişiminde manevi etkenler

Mutahhari'de nedenler, sebepler ve kaderi değiştiren faktörlerle ilgili daha önce verilen örnekler, maddi faktörler ve onların etkilerinin ötesine geçmiyor. Yani yaratılış dünyasının sadece maddi, fiziki ve duyusal boyutları ele alındı. Materyalist dünya görüşüne göre, sebep ile sonuç yani illet ve malul faktörü arasındaki ilişkiden bahsetmek yeterlidir. Ancak ilahi dünya görüşünde olayları madde, cisim, nitelikler ve bedensel faaliyetler çerçevesinde sınırlamayan ve olayların oluşmasında rol oynayan faktörlerden çok daha fazlası vardır.

İlahi dünya görüşü açısından alem canlıların hem işitir, hem görür, hem de çağrılarına cevap verir. Bu açıdan bakıldığında dua, insanın kaderinde etkili olan, olayları önleyebilen ve ya yaratabilen özelliklerden sayılır. Yani dua, kaza ve kaderin

[403] Mutahhari, *İnsan ve Kader*, 66.

tecellilerinden biridir, olayları tahmin etmede ve ya kaderi engellemede etkili olabilir. Aynı şekilde hakikatler ve güzellikler de kaza ve kaderin tecelli ve etkenlerinden sayılır ve manevi açıdan kaderi değiştirmede etkilidirler. Sonuç olarak İslam bakımından Allah'a iman etmek, insanın özgür olması demektir. [404]

[404] Mutahhari, *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*, 99.

SONUÇ

"Murataza Mutahhari'de Tanrı ve insan ilişkisi" başlığı altında yapılan çalışmanın ilk konusunu teşkil eden, Tanrı'nın varlığı ile ilgili görüşlerdir. Bildirmek gerekir ki, Murtaza Mutahhari, tek olan Allah'ın varlığını kabul eden bir İslam filozofudur ve ona göre, Tanrı'nın varlığı konusu, monoteist Tanrı kavramı ile yakından ilişkilidir. Mutahhari, insanın fıtrat, ilmi ve felsefi delillerle Tanrı'nın varlığı bilgisine varılacağını savunmaktadır. Ona göre, her ne kadar Tanrı gizemli bir varlık ise, insan nesnel alemde geliştirdiği ahlaki-fıtri özellikleriyle kendi kemaline yani Tanrı'ya ulaşabilir. İnsanın, Tanrı anlayışına götüren götüren süreçteki en büyük özelliği, soznuzluk ve mükemmelik arayışıdır. Murtaza Mutahhari'ye göre, insan sahip olduğu idrak vasıtasıyla Tanrı'nın varlığı bilgisine erişebildiği gibi, bu bilgini destekleyerek çeşitli delilleri geliştirmesi de mümkündür. Mutahhari, insanın kendi fıtratının oluşturduğu manevi cazibeni ve mükemmellik arayışını fıtrat deliline, alemde mevcut olan varlıkların yaratılış düzenini nizam deliline, alemdeki varlıkların bir düzene sahip olduktan sonra onların nedensellik yasasına uygun olarak şekil değişikliklerini ise hidayet deliline ait eder.

Çalışmada yer alan diğer konu ise, idrak problemi ile ilgili görüşlerdir. Murataza Mutahhari'nin genel olarak bu konuda olan düşüncesi, doğruluğa dayanır. Alemdeki diğer varlıklar gibi insan da, Allah tarafından yoktan var edilmiştir. Kur'an başta olmakla kutsal metinlerde söylenen bilgileri ele alarak, Ademin sonsuz olarak cennetde yaratılışı ve işlediği suç yüzünden oradan kovulması meselesi, Mutahhari'de yaratılış değil, ahlaki anlam taşır. Bu mesele, dünyanın çeşitli felsefi okulları tarafından temel alınarak, kendi fikir ve ideolojilerini oluşturmuşlardır. Mutahhari, kutsal metinlerde geçen ilk insan olan Adem'in olayının davranıştan kaynaklandığını bildirir. Ona göre, Adem karışık topraktan yaratıldı, sonra ona isimler öğretildi, isimler ise onda dünyagörüşü oluşturdu, dünya görüşü ise onda ideoloji yani davranış gerektirdi. Adem bilginin dördüncü mertebesinde, davranış mertebesinde yanlış yaptı ve cennetten kovuldu. Ve Mutahhari'ye göre, insan tekrardan geriye dönmek için davranış göstermeli ve böylece doğru bilgiye sahiplenerek idrakını daha da kemale erdilmelidir. İdeoloji dünya görüşüne, dünya görüşü ise bilgiye esaslanır. Bu ise genel olarak bilginin nasıl elede edilmesi sorusunu ortaya çıkarır.

Mutahhari'de hiss, doğa, tarih, akıl ve kalp bilgi kaynakları gibi ele alınmıştır. Ona göre, insan bilgisiz doğar; ancak bu yalnızca potansiyel olarak böyledir. Hiss bilginin gerekli

koşulu sayılsa da, yeterli koşulu değildir. İnsanın duyu organlarından başka bir ve ya daha fazla nesneye gerek duyar. İnsan bilgi edinmek için çeşitli şekillerde analiz yapar. Bu analiz ise aklın işidir. Zihinsel analiz de nesneleri farklı kategorilerde sınıflandırmaktan ibarettir. Nesnelerin özel bir şekilde sentezlenmesi de bu şekildedir. Nesneler farklı kategorilerde sınıflanır. Dolayısıyla Mutahhari'ye göre, zihin anlamları yansıtır, hata tespit eder, kendini idrak eder, geneller, derinleştirir. Bu ise Mutahhari'de, argumentatif bilgi adlanır.

Mutahhari'de bilgi araçlarından biri de kalpdir. Kalbin yolu nefsin saflaştırılması yoludur. Kalp kaynak olarak düşünülürse, o zaman bu tabiat aleminin ötesinde metafizik bir alemin kabul olunmasına eşit olacak. Çünkü tabiat alemi insana bu tür ilhamlar bahşetmez. İlham ise metafizik bir nesnedir.

Bilgi kaynaklarından dğeri ise doğadır. Doğa dışsal bilginin kaynağı olarak herkes tarafından kabul edilir; ancak insanın dahili bir bilgi kaynağı olup olmaması sorusu ortaya çıkar. Bu akıl sorunu, dahili-fıtri nesneler, doğrudan akılla kavranılan bilgiler gibi konuları içerir. Doğa ve ya tabiat, kaynak olarak gösterildiğinde kaçınılmaz olarak tarihi de içerdiği söylenebilir. Tarihin, doğanın bir parçasıdır. Mutahhari'de tarih dedikte, insan toplumunun bir hareket ve akıntı halinde olduğu kastedilmektedir. Bütün bunlar ise, Mutahhari'de bilgi aşamalarını oluşturur.

Murtaza Mutahhari İslam filozoflarının kabul ettiği bilginin üç aşamasını kabul eder: Duyusal aşama, hafızaya bağlanma anlamında hayal aşaması ve entelektüel veya zihni aşama. Tecrübi ve deneyimsel bilgiler üç aşamalıdırlar; ancak yine de tüm bilgiler deneyimsel bilgiyle sınırlanmazlar, iki aşamalı bilgilerin deneyimsel olmayan zihinsel bilgilerinde de olduğuna inanılır. Bu tür bilgiler duyularla başlar ve pratik uygulamaya gerek duymadan akılla biter.

İdrak problemi bölümünde geçen bu açıklamalar önce de vurgulandığı gibi sonunda doğru bilgiye dayanır. Doğru bilgi ise yakine beraberdir. Yakin ise Tanrı ve insan ilişkisinden doğan iman ve imanın talep ettiği davranışlarla elde edilir. Eğer şüphe edilirse, bu artık doğru bilgi sayılmaz, cünkü yakin zihne şüphe getirmez.

Çalışmada bahsedilen üçüncü bölüm "İnsan ve toplum işilkisi", genel olarak insanda kamillik ve mükemmellik anlayışını içerir. Murtaza Mutahhari, her bir insanın kemale ulaşmak isteğini, mükemmellik arayışını kabul eder. Ona göre, her varlık kendi kemaline

aşıktır ve her varlık kendi kemaline ulaşmak için var edilmiştir. Hatta nesnelerde bir filozofun bilgileri olsaydı bile, onlar yine de kendi mükemmeliğine doğru hareket edeceklerdir. Yani bitki, yine de bitki kemaline göre hareket edecektir. Herhangi bir hayvan da kendisi olmak isteyecektir. Yalnız insan bu konuda kendi özelliğinden bilgisiz yaratılmıştır ve insan kendi özelliklerini yalnız özel davranışlarla aydınlığa kavuştura bilir. Ve bu yine Allah ve insan arasında olan ilişkiden kaynaklanmaktadır. İnsan, yalnız böyle mükemmeliğe ulaşır.

Mutahhari'ye göre, kamil, mükemmel veya ideal insan meselesinde dünyanın çeşitli okulları tek bir değeri kabul etmişelrdir. Ve böylece mükemmel insan anlayışını Mutahhari'de yetersiz görülmüştür. Murtaza Mutahhari'ye göre, kamil insan bütün değerleri kendinde birleştiren ve dengeli şekilde davranış sergileyen insandır. Bunun ilk aşaması ise Allah'a edilen imanla özgür olmaktır.

Özgür irade meselesi ise, çalışmanın dördüncü bölümünü teşkil eder. Mutahhari'ye göre, insan dünyaya hür gelmiştir ve hiçbir varlık onu kendisine bağlayabilme kudretine sahip değildir. Hatta kader ve kaza meselesinde de onun özgür iradesi vardır. Ve insan Allah'la olan ilişkisi (dua, munacat, tevbe ve s.) sayesinde, onun kader ve kazasını değiştirme yeteneğine sahip olur.

Mutahhari bir canlının gelişmesini içeren faktörlerin terbiye, emniyet ve özgürlük olduğunu bildirir. Özgürlük ise, bir canlının yolunun kesintiye uğramaması ve önünde hiçbir engelin yaratılmamasıdır. Mutahhari özgürlük anlamını iki kısıma bölmüştür: sosyal özgürlük ve manevi özgürlük. Sosyal özgürlüğün anlamı, kişinin toplumdaki diğer üyelerden özgür olması, başkalarının onun gelişme ve tekamülü yolunda engel oluşturmaması, onu durdurmaması, onu sömürmemesi ve onu döndürmemesidir. Meanevi özgürlük olmadan ise, toplumsal özgürlüğe ulaşmak imkansızdır. Manevi özgürlük ise, insanın kendisinden özgür olmasıdır. Yani kendi hırsından, şehvetinden, öfkesinden ve tamahından özgür bir insan.

Sonuç olarak, insan bir varlık olarak hür ve sonsuz yaratılmıştır. Her bir insan mükemmellik, özgürlük, kemal arayışındadır. Bunlar ise, Allah arayışıyla aynıdır. Dünya kendisi nesnel ve kısıtlı olduğu için bu sıfatları insana vermekte acizdir. Buna göre de, insanın mutlak bir mükemmeliğe ihtiyacı vardır. Aynı zamanda insan, sorumluluk

sahibidir. Bu ihtiyaçlar ise, yalnız Allah ve insan ilişkisiyle giderilir ve elde olunan ilhamlarla ise sorumlulukları aklında şeffaflık bulur.

KAYNAKLAR

Sadi Şirazi (Gülistan). çev. Şahin Ahmet Metin, 2017.

Bayır, Mehmet. "Nietzsche felsefesinde insan ve ahlak sorunu". *NOSYON: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 3 (01 Aralık 2019), 21-36.

Karaman, Esra. "Descartes'in Epistemolojisinde Tanrı Fikri". *Journal of Analytic Divinity* 4/2 (15 Aralık 2020), 258-274.

Kavut, Sevgi. "CARL GUSTAV JUNG: KAVRAMLARI, KURAMLARI VE DÜŞÜNCE YAPISI ÜZERİNE BİR İNCELEME". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*.

Meçin, Mahmut - Çaksu, Ali. "Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu". *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 474-495.

Mutahhari, Murtaza. *10 Konuşma*. Kevser Yayınları, ts.

Mutahhari, Murtaza. *Adl-i İlahi*. çev. Hüseyin Hatemi. Kevser Yayınları, 2014.

Mutahhari, Murtaza. *Ahlak Felsefesi*. çev. Hasan Almaz. Önsöz Yayıncılık, 2021.

Mutahhari, Murtaza. *Felsefe'nin Temelleri ve Realizm Metodu*. çev. Bahri Akyol. İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, ts.

Mutahhari, Murtaza. *Fıtrat*. çev. Cafer Kırım. Önsöz Yayıncılık, 2020.

Mutahhari, Murtaza. *İdrak Problemi*. çev. Emin İmanlı. İrşad Yayınları, 2020.

Mutahhari, Murtaza. *İnsan Düşüncesinde Allah*. çev. Sedat Baran. Önsöz Yayıncılık, 2021.

Mutahhari, Murtaza. *İnsan Hayatında Allah*. çev. Sedat Baran. Önsöz Yayıncılık, 2021.

Mutahhari, Murtaza. *İnsan ve Kader*. çev. Muaz Pazarpaşı. Önsöz Yayıncılık, 2020.

Mutahhari, Murtaza. *İnsan-ı Kamil*. Çıra Yayınları, 2017.

Mutahhari, Murtaza. *İslam və Zamanın Ehtiyacları*. çev. Ağabala Mehdiyev, Eyvazov Arzu. Parlaq İmzalar, 2018.

Mutahhari, Murtaza. *Kur'an'da İnsan Tanımı*. çev. Hasan Kanaatlı. Kevser Yayınları, 2008.

Mutahhari, Murtaza. *Kur'an'da İnsaniyet Mektebi*. çev. Naci Korkmaz. Önsöz Yayıncılık, 2021.

Mutahhari, Murtaza. *Materializmə Yönəlmənin Səbəbləri*. çev. Ağabala Mehdiyev. Parlaq İmzalar, 2016.

Mutahhari, Murtaza. *Məad Anlayışı*. çev. Ağabala Mehdiyev. Parlaq İmzalar, 2020.

Mutahhari, Murtaza. *Mənəvi Azadlıq*. çev. Ağabala Mehdiyev. Parlaq İmzalar, 2021.

Mutahhari, Murtaza. *Ruhun Tahareti*. çev. Cevher Caduk. Önsöz Yayıncılık, 2019.

Mutahhari, Murtaza. *Teizm Seminarları*. çev. Rauf İmranoğlu. Parlaq İmzalar, 2021.

Öktem, Ülker. “DAVID HUME VE IMMANUEL KANT’IN KESİN BİLGİ ANLAYIŞI”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44/2 (01 Ocak 2004), 29-55.

Özdil, Mahmut Sami - Özdil, Ahmet Nusret. “İbn Sînâ’nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik”. *Bilimname* 48 (31 Ekim 2022), 429-450.

Özgökman, Fatih. “DESCARTES’TA ‘DÜŞÜNÜYORUM’ VE RUHUN VARLIĞININ ARGÜMANLARI”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (28 Ocak 2023), 185-204.

Özgökman, Fatih. “Descartes’ta Tanrı Fikri ve Tanrı’nın Varlığı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (30 Aralık 2022), 509-532.

Özyurt, Cevat. “MARX’TA YANILSAMA VE İDEOLOJİ OLARAK DİN”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (30 Ocak 2015), 207-240.

Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. y.y., 2019.

Şimşek, İsmail. “Mutahhari, Materyalizm ve Eleştirisi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 1035-1053.

Taşkin, Süleyman. “Aristoteles’te Evrenin Ezeliliği Problemi”. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (26 Eylül 2023), 1630-1640.

Tekkeli, Hazal Sema - Akto, Akif. “SIGMUND FREUD’ UN GÖRÜŞLERİNİN EĞİTİME YANSIMALARI”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*.

Tevfikoğlu, Fatih Gökhan. “Klasik Ontolojik Delil ve ‘Kendisinden Daha Mükemmeli-Büyüğü Tasavvur Edilemeyen Şey’”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2021), 234-247.

Tilci, Önder. “Diyalektikten Tedrici İlerlemeye Gelişme Fikrinin Dönüşümü: Herbert Spencer’in Bilgi Anlayışı ve Evrim Düşüncesi”. *İçtimaiyat* 6/2 (30 Kasım 2022), 402-418.

Yakışan, Nurettin. *Mîr Damad ve Dehrî Hudûs Teorisi*. Fecr Yayınevi, 2023.

Bostan ve Gülistan - Şeyh Sâdî-i Şîrâzî, ts. Erişim 12 Ağustos 2024

“Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi » Makale » Carl Gustav Jung: Kavramları, Kuramları ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme Carl Gustav Jung: A Study on His Concepts, Theories and Philosophy”, ts. Erişim 11 Ocak 2024