İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Felsefe Arkivi
Archives of Philosophy

Felsefe Arkivi
Archives of Philosophy,
felsefearkivi 2025, (62): 77–95

https://doi.org/10.26650/arcp.020625
Başvuru | Submitted 07.04.2025
Revizyon Talebi | Revision Requested 10.05.2025
Son Revizyon | Last Revision Received 18.05.2025
Kabul | Accepted 10.06.2025
Online Yayın | Published Online 27.06.2025

Araştırma Makalesi | Research Article

Açık Erişim | Open Access

Bir Âmirî Okuyucusu Olarak Molla Sadrâ

Mullā Ṣadrā as a Reader of al-ʿĀmirī

M. Cüneyt Kaya [1]

[1] İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

Öz

Ebu'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992), İslam felsefesiyle ilgili modern tarih yazımında genellikle ilk İslam filozofu Kindî'nin (ö. ykl. 252/866) başını çektiği felsefe anlayışının 4./10. yüzyıldaki temsilcisi olarak konumlandırılmaktadır. Günümüze sınırlı sayıda eseri ulaşmış olsa da elimizdeki çalışmaları Âmirî'nin hem felsefe tarihine ve problemlerine hem de dinler tarihine ve farklı din ve mezheplerin öğretilerine dair geniş bilgisini göstermektedir. Yunanca-Arapça tercüme hareketiyle İslam dünyasına aktarılan metinlerle, özellikle de Yeni-Eflatuncu eserlerle yakından alakadar olduğu anlaşılan Âmirî, Tanrı-âlem ilişkisi, yaratma, ölüm sonrası hayat ve ilahî kader karşısında insanın özgür iradesinin mahiyeti gibi kelâmcılar tarafından ele alınan meseleleri felsefî bir perspektiften incelemesiyle tanınmaktadır. Âmirî, bu dikkat çekici yönlerine rağmen gölgede kalmış bir isimdir. Klasik bio-bibliyografik kaynaklar Âmirî'nin hayatı ve eserleri hakkında neredeyse sessizdir. Bu sessizlik eserlerinin dolaşımında da kendisini göstermektedir. Günümüze ulaşan az sayıdaki eserinin önemli bir kısmının sadece bir nüshası bulunmaktadır. Bu yazı, gölgede kalmış bir isim olmasına rağmen Âmirî'nin etkisini, nispeten geç bir örnek, İslam felsefesi tarihinde "İsfahan Okulu" olarak tanınan ekolün en etkili ismi olan Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) üzerinden göstermeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda makalede ilk olarak eserlerinin yeni keşfedilen nüshaları bağlamında Âmirî'nin İran coğrafyasındaki etkisine değinilmekte, ardından Sadrâ'nın mevcut eserlerinde Âmirî'ye yaptığı doğrudan ve dolaylı atıflar incelenmektedir. Son olarak Sadrâ felsefesinin ayırt edici yönlerinden biri olan cismanî haşre dair şimdiye kadar yayınlanmamış olan kısa bir metin üzerinden onun Âmirî'nin eserlerinden nasıl yararlandığı ortaya konulmaktadır.

Abstract

In the modern historiography of Islamic philosophy, Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī (d. 381/992) is frequently regarded as the representative of the philosophical approach led by al-Kindī (d. *ca.* 252/866). Despite the fact that only a limited number of his works have survived to the present day, his surviving works demonstrate al-ʿĀmirī's extensive knowledge of the history of philosophy and its problems, as well as the history of religions and the doctrines of different religions and sects. Al-ʿĀmirī's philosophical analysis of the issues addressed by *mutakallimūn* is noteworthy, particularly his examination of the relationship between God and the universe, creation, the afterlife, and the nature of human free will in the face of divine destiny. Despite these remarkable aspects of his philosophy, al-ʿĀmirī has remained in the shadows. A paucity of information regarding his life and works is evident in classical bio-bibliographical sources. This silence is also reflected in the circulation of his works. Indeed, it is notable that only one copy of a significant portion of his surviving oeuvre exists. This article posits that, despite his relative obscurity, al-ʿĀmirī was in fact a much more influential philosopher than is generally believed, using a relatively late example, Mullā Ṣadrā (d. 1050/1641), the most influential figure of the "Isfahan School" in the history of Islamic philosophy. The article first discusses al-ʿĀmirī's influence in the region of Iran in the context of newly discovered copies of his works, and then examines Ṣadrā's direct or indirect references to al-ʿĀmirī in his works. Finally, through a concise and unpublished text on bodily resurrection, which is one of the distinctive aspects of Ṣadrā's philosophy, it is shown how Ṣadrā made use of al-ʿĀmirī's works.

Atıf | Citation: Kaya, M. Cüneyt. "Mullā Ṣadrā as a reader of al-ʿĀmirī". *Felsefe Arkivi–Archives of Philosophy* no. 62 (2025): 77-95. https://doi.org/10.26650/arcp.020625

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

© 2025. Kaya, M. C.

Sorumlu Yazar | Corresponding author: M. Cüneyt Kaya mckaya@istanbul.edu.tr

Anahtar Kelimeler Âmirî · Molla Sadrâ · Kindî Okulu · eskatoloji · cismanî haşir

Keywords Al-ʿĀmirī · Mullā Ṣadrā · the School of al-Kindī · eschatology · bodily resurrection.

Extended Summary

Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī (d. 381/992) is frequently regarded as the representative of the philosophical approach led by al-Kindī (d. *ca.* 252/866). Al-ʿĀmirī's surviving works demonstrate his extensive knowledge of the history of philosophy and its problems, as well as the history of religions and the doctrines of different religions and sects. Al-ʿAmirī's philosophical analysis of the issues addressed by *mutakallimūn* is noteworthy, particularly his examination of the relationship between God and the universe, creation, the afterlife, and the nature of human free will in the face of divine destiny.

Despite the remarkable aspects of his philosophical approaches and doctrines, al-ʿĀmirī has remained in the shadows: On the one hand, almost none of the classical bio-bibliographical sources deal with al-ʿĀmirī under an independent entry, which makes it very difficult to illuminate his life. On the other hand, the fact that many of his works have not survived to the present day, and that the works that have survived to the present day often reach us only through a unique copy makes it difficult to analyze his views in a holistic manner.

This article posits that, despite his relative obscurity, al-ʿĀmirī was in fact a much more influential philosopher than is generally believed, using a relatively late example, Mullā Ṣadrā (d. 1050/1641), the most influential figure of the "Isfahan School" in the history of Islamic philosophy. For this, I first pointed out the possibilities that the newly discovered copies of al-ʿĀmirī's works offer us in evaluating his sphere of influence. These clues led me to Ṣadrā. In *al-Asfār* and *al-Šawāhid*, Ṣadrā indicates the inconsistencies in Ibn Sīnā (d. 428/1037) doctrine of eschatology by referring to the text *al-Maǧālis l-sabʿ*. According to him, in this text, unlike his other works, Ibn Sīnā argues that souls that have not attained perfection will perish. This text, which Ṣadrā thought to be Ibn Sīnā's, is in fact a record of a philosophical discussion (forty-one questions and answers) between the young Ibn Sīnā and his older contemporary al-ʿĀmirī, and a comparison of the answers with al-ʿĀmirī's works provides strong evidence that they belong to al-ʿĀmirī. Therefore, while Ṣadrā wants to show Ibn Sīnā's inconsistency, he is actually referring to al-ʿĀmirī. Apart from this unintentional reference to al-ʿĀmirī, he directly quotes and comments on a long passage from *al-Amad* in his *al-Asfār* concerning Plato's different views about the creation of the world, and Aristotle's interpretations on them.

Another evidence that strengthens Ṣadrā's references, which do not attract much attention in the scholarly literature, is the "rational argument" (*ḥuǧǧa ʿaqliyya*) he organized based on al-ʿĀmirī's *al-Amad* to prove bodily resurrection, which I have edited for the first time in this article. In this text, Ṣadrā seems to have developed a new argument for the proof of bodily resurrection by rearranging passages from the last two chapters of *al-Amad* (# 184-86, 192-93, 195). I think that Ṣadrā found strong support from al-ʿĀmirī's work for the bodily resurrection, which is one of the distinctive aspects of his philosophy, and he probably reconstructed the explanation of this problem in *al-Amad* according to his own objectives likely in the early stages of his career.

Ṣadrā constructs his concise text in the form of three premises (*muqaddima*) followed by an explanation (*tamhīd*) based on them. According to the first premise, (i) bodily resurrection, which means the return of the human rational soul to its body in the second creation (*fī l-našʾat l-ṯāniya*) after death, is possible. However, even though the body in the second creation will be a complete collection of the organs of the first body that the human being had in his earthly life, he will be given a new matter at this stage. The second premise states that (ii) the most supreme state in terms of wisdom and the most perfect state in terms of reward will be realized when the human rational souls are returned to their bodies on the Day of Judgment. The third premise is based on the view of the philosophers (*ḥukamāʾ*): (iii) When it becomes clear that a divine act is realizable in terms of divine power and the highest state in which this act can be realized is revealed, it is obligatory for the intellect to form a judgment on it and not to turn to any other act, even if that act is also within the scope of divine power. Since, according to Ṣadrā, an act can originate from the True First only because it is good (*ḫayr*), it is only a necessity that everything that is the most superior and the most proper originates from Him. After these three premises, Ṣadrā concludes the text by summarizing his argument, sometimes repeating the claims in the premises. According to him, the return of human souls to their

bodies in the second creation is not only possible but also within God's power. In this way, human beings will be able to attain both natural and rational happiness, and thus their souls will be perfected.

Giriş

İslam felsefesine dair modern tarihyazımında Kindî (ö. ykl. 252/866) ekolünün bir temsilcisi olarak konumlandırılan Ebu'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992) hakkındaki çalışmaların başlangıcını 1950'li yıllara kadar geri götürmek mümkündür.[1] Hayatı hakkında çok sınırlı ve dağınık bilgiye sahip olduğumuz Âmirî'nin külliyatının keşfine yönelik süreç ise 1960'larda Aristoteles'in *Kategoriler*'ine yazdığı şerhten kalan parçaların Türker tarafından yayınlanmasıyla başlamış[2] ve Gurâb'ın *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* neşriyle devam etmiştir.[3] Bunu, Rowson'ın *Kitâbu'l-emed ale'l-ebed*[4] neşri takip etmiş ve nihayet Halîfât, Âmirî'nin dört eserini (*İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, *et-Takrîr li-evcühi't-takdîr*, *el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye* ve *el-İbsâr ve'l-mubsar*), muhtelif eserlerde dağınık halde bulunan parçalar eşliğinde yayınlayarak nispeten bütünlüklü bir Âmirî portresi elde edebilmemizi sağlamıştır.[5]

Âmirî'nin eserlerinin söz konusu neşirlerinde her bir eserin, ulaşılabilen yegâne nüshasının kullanılmış olması, hayatıyla ilgili klasik kaynakların sessizliğe büründüğü bu filozofun eserlerinin dolaşımının da oldukça sınırlı bir düzeyde kaldığını göstermektedir.[6] Âmirî külliyatıyla ilgili bu olgunun geçerliliğini ortadan kaldıracak köklü bir değişimden söz etmek şimdilik mümkün değilse de son yıllarda yapılan çalışmalar Âmirî'nin bazı eserlerinin yeni nüshalarının olabileceği konusunda araştırmacıları ümitlendirmiştir. Hassan Ansari'nin kaleme aldığı kısa bir blog yazısı bu noktada önemli ipuçları içermektedir. Ansari'ye göre, Âmirî'nin *İnkâz*'ının, Halîfât'ın neşrinde kullandığı Princeton nüshası dışında beş nüshası daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Allâme el-Hillî'nin (ö. 726/1325) öğrencilerinden Rüknüddin Muhammed b. Ali el-Cürcânî el-Garavî (ö. ?) tarafından Safer 720'de (Mart-Nisan 1320) istinsâh edilmiştir. Ansari'nin demirbaş numarasını vermek-

[1] Âmirî'yle ilgili erken dönem çalışmalar (P. Kraus, F. Rosenthal, A. Bedevî ve H. Corbin), Türker tarafından kronolojik olarak tanıtılmıştır; bkz. Mübahat Türker, "el-'Âmirî ve *Katagoriler*'in Şerhleriyle İlgili Parçalar", *Araştırma*, III (1965), 66-67. Âmirî çalışmalarına dair daha güncel ve ayrıntılı listeler için bkz. Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy* (Leiden & Boston & Köln: Brill, 1999), II, 25-26; a.mlf., *Bibliography of Islamic Philosophy: Supplement* (Leiden & Boston: Brill, 2017), 314; Elvira Wakelnig, "Neoplatonic Developments", *Philosophy in the Islamic World*, ed. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, Peter Adamson, İng. çev. Rotraud Hansberger (Leiden & Boston: Brill, 2017), 250-252, 359-361.

[2] Türker, "el-'Âmirî ve *Katagoriler*'in Şerhleriyle İlgili Parçalar", 65-86 (İnceleme ve Fransızca özet), 87-101 (Türkçe tercüme), 103-122 (Arapça metin). Türker, bu parçaları, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 2483, vr. 85a-156b'de bulunan ve Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Vâhibî tarafından *ihtisâr* edildiği kaydedilen *Tefsîr me'ânî elfâz Aristûtâlîs fî Kitâbi'l-Makûlât* adlı eserin içinde tespit etmiştir.

[3] Âmirî, *Kitâbu'l-i'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, nşr. Ahmed Abdülhamîd Gurâb (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1967. Yeni bsk.: Riyad: Dâru'l-asâle li's-sekâfe ve'n-neşr ve'l-i'lâm, 1988). Gurâb'ın neşri, eserin halihazırda bilinen yegâne nüshası durumundaki Süleymaniye Kütüphanesi Ragıp Paşa 1463, vr. 1b-28a'yı esas almaktadır.

[4] Âmirî, *Kitâbu'l-emed ale'l-ebed*, nşr. E. K. Rowson (Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1979). Bu neşir ayrıntılı bir inceleme, metnin İngilizce tercümesi ve yorumlar eşliğinde Rowson tarafından yeniden yayınlanmıştır; bkz. Everett K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad* (New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1988). Rowson'un neşri, eserin Süleymaniye Kütüphanesi Servili 179, vr. 75b-110'da yer alan, o dönem için bilinen yegâne nüshasına dayanmaktadır. Aynı nüsha Yakup Kara tarafından Türkçe tercümesi eşliğinde yeniden neşredilmiştir; bkz. Âmirî, *Sonsuzluk Peşinde: el-Emed ale'l-ebed*, nşr. & çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).

[5] Sahbân Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye* (Amman: Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 1988). Halîfât, *İnkâz* ve *Takrîr*'in neşrinde ulaşabildiği yegâne nüsha durumundaki Princeton Üniversitesi Kütüphanesi Garrett Arapça Yazmalar Koleksiyonu 2163 (B393)'te kayıtlı ve yalnızca bu iki eseri içeren mecmuayı (*İnkâz*: vr. 1b-25b; *Takrîr*: vr. 27b-76a) kullanmıştır (Mecmua, 1925'te Beyrut'taki Bârûdî isimli bir kitapçıdan satın alınarak Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'ne intikal etmiştir. Alışılmışın dışında, mecmuanın varaklarının iki yüzü de numaralandırılmıştır). Halîfât'ın *Fusûl* neşri, eserin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1933, vr. 110a-120b'deki yegâne nüshasına dayanmaktadır. *İbsâr*'ın neşrinde ise eserin Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye Teymûriyye 98 Hikmet, vr. 1b-11b'deki yegâne nüshası esas alınmıştır. Kasım Turhan, Halîfât'ın *İnkâz* neşrinde bazı düzeltmeler yaparak eseri, Türkçe tercümesi ve bir inceleme eşliğinde yeniden yayınlamıştır; bkz. Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996). Wakelnig ise *Fusûl*'ü ayrıntılı bir inceleme ve Almanca tercümesiyle birlikte aynı nüshayı esas alarak yeniden neşretmiştir; bkz. Elvira Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʾālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.* (Leiden & Boston: Brill, 2006).

[6] Bu durum Âmirî'nin ismini bildiğimiz ancak günümüze ulaştığından yakın zamanda haberdar olduğumuz *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd* ve *et-Tabsîr li-evcühi't-ta'bîr* adlı eserleri için de geçerlidir. *İrşâd*'ın şimdilik bilinen yegâne nüshası British Library'deki Oriental Manuscripts Koleksiyonu'nda Or. 9840 numarayla kayıtlıdır (198 vr.). Söz konusu nüshanın ve *İrşâd*'ın tanıtımı için bkz. M. Cüneyt Kaya, ""Rectifying Faith" Through Philosophy: On al-ʿĀmirī's *al-Iršād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād*", *Studia graeco-arabica* 13 (2023), 163-180. *Tabsîr*'in Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ne bağlı Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 187, vr. 73b-122b'de kayıtlı yegâne nüshasının varlığına ise ilk defa Veysel Kaya işaret etmiştir; bkz. "*Kalām* and *Falsafa* Integrated for Divine Unity: Saʿīd b. Dādhurmuz's (5th/11th century) *Risāla fī l-Tawḥīd*", *Studia graeco-arabica*, 4 (2014), 82, dn. 82.

sizin Necef'teki Ravza-i Haydariyye Kütüphanesi'nde yer aldığını belirttiği bu mecmuada aslında Âmirî'nin iki eseri yer almaktadır: Mu'tezilî kelamcı Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) nispet edilerek istinsâh edilen *İnkâz* ile Âmirî'ye nispetle çoğaltılan *Emed*. Ansari, yazısında, *İnkâz*'ın niçin Kâdî'ye ait olamayacağını ana hatlarıyla gösterdiği gibi *İnkâz*'ın bu nüshasının, Halîfât'ın neşrettiği nüshadan dikkat çekici farklılıklar içerdiğini de tespit ederek bunun *İnkâz*'ın ikinci versiyonu olduğunu öne sürmektedir. Bu nüshaya doğrudan erişemediğini belirten Ansari'nin değerlendirmeleri, aslında Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî'deki (Tahran) bir mecmua (Ansari mecmuanın numarasını vermeden DENA VIII/246-247'ye atıf yapmaktadır) içinde yer alan *İnkâz* nüshasına dayanmaktadır.[7] Söz konusu nüshanın müstensihi, 20. yüzyılın başlarında (1338/1919-20) sadece *İnkâz*'ı (*Emed*'i değil), Cürcânî'nin ferâğ kaydıyla ve mecmuanın muhtevasına dair bir not eşliğinde, ancak yine Kâdî'ye nispetle yeniden istinsâh etmiştir. Ansari, bu iki nüsha dışında *İnkâz*'ın üç nüshasına daha atıf yapmaktadır ki, bunlardan birinde eser Gazzâlî'ye (ö. 505/1111),[8] birinde ise İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037)[9] nispet edilmiştir. Söz konusu nüshalardan Gazzâlî ve İbn Sînâ'ya nispet edilenler Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî'de, yazarı belli olmayan bir nüsha ise Kitabhâne-i Mescid-i Gevherşâd'da[10] (Meşhed) bulunmaktadır (DENA II/69 ve VIII/247).

Ansari'nin Âmirî'nin eserlerinin dolaşımıyla ilgili yazısındaki tespitleri bununla sınırlı değildir. O, Halîfât tarafından neşredilen *İbsâr*'ın yegâne nüshasının müstensihi olan Ebû Nasr Ali b. Ebî Sa'd Muhammed b. el-Hasen b. Ebî Sa'd et-Tabîb'in (veya el-Mütetabbib), Şiî âlim Ali b. Fazlillah er-Râvendî'nin (ö. ykl. 571/1175) talebelerinden olduğunu kaydederek Ebû Nasr'ın aynı zamanda Hz. Ali'ye nispet edilen sözleri bir araya getiren *Nehcü'l-belâga* adlı meşhur antolojinin intikalinde önemli payı bulunan bir isim olduğunu tespit etmektedir. Diğer yandan Ansari'ye göre hem *İnkâz* ve *Takrîr*'i içeren müstensihi meçhul Princeton nüshasının hem de *İbsâr*'ın Kahire'deki yegâne nüshasının 592/1196 tarihinde istinsâh edilmiş olması, Princeton nüshasının müstensihinin de Ebû Sa'd olduğu sonucuna bizi kolaylıkla ulaştırmaktadır. Netice itibariyle Ansari, Âmirî'nin eserlerinin intikalinde Şiî âlimlerin rolünü vurgulayarak bununla ilgili yeni verileri gelecekte kaleme alacağı yazılara havale etmektedir.[11]

Molla Sadrâ'nın Eserlerinde Âmirî'nin İzleri

Âmirî'nin eserlerinin intikalinde çeşitli şekillerde rol oynayan isimlerin Şiî kimliklerinin bu konuda ne kadar etkili olduğunu tespit etmek özel bir incelemeyi gerektirse de hayatını Nişabur merkez olmak üzere Buhara-Rey-Bağdat hattında geçiren Âmirî'nin eserlerinin nüshalarına Şiî nüfusun yoğun olduğu bu coğraf-

[7] Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 10365/2. Metnin başlığı olmasa da nüshanın sonundaki nota göre metin *el-Kazâ ve'l-kader* başlığını taşımaktadır; bkz. Mahmûd Nazarî, *Fihrist-i nüshahâ-yı hattî-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî* (Tahran: Kitâbhâne, Mûze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1388hş[/2009]), XXXII, 346.

[8] Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 10031/1. Metinde başlık olmadığı gibi yazarının Gazzâlî olduğuna dair mecmua içinde herhangi bir işaret de bulunmamaktadır. DENA metni, Kitâbhâne-i Meclis-i İslâmî'nin kataloğunu esas alarak *el-Kazâ ve'l-kader* başlığıyla sunmaktadır, ancak o katalogda da eserin hem başlığının hem de Gazzâlî'ye nispetinin gerekçesi konusunda bir bilgi yer almamaktadır; bkz. Nazarî, *Fihrist*, XXXIII, 44-46.

[9] Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 10188/3. Metinde başlık bulunmadığı gibi İbn Sînâ tarafından yazıldığına dair mecmua içinde herhangi bir işaret de yoktur. DENA da hem esas aldığı Kitâbhâne-i Meclis-i İslâmî'nin kataloğunda olduğu gibi metnin başlığı olarak kaydettiği *el-Ef'âlü'l-insâniyye*'nin hem de metnin İbn Sînâ'ya nispetinin belirsizliğine işaret etmekte, ancak hangi gerekçeyle metnin İbn Sînâ ile ilişkilendirildiği konusunda bilgi vermemektedir; bkz. Nazarî, *Fihrist*, XXXIII, 225-227.

[10] Kitâbhâne-i Mescid-i Câmi'-i Gevherşâd, nr. 938/1. DENA'ya göre metin *Ef'âlü'l-insân* başlığını taşımaktadır ve yazarı belli değildir.

[11] Hassan Ansari, "Âmirî-nâme (1): Penç nüsha-i cedîd ez kitâbî ez Ebu'l-Hasen-i Âmirî ve berresî-i risâleî mensûb be Kâdî Abdülcebbâr-ı Mu'tezilî", https://ansari.kateban.com/post/1893 (Erişim: 30 Mart 2025). Ansari'nin yazısı 9 Hordâd 1391 [29 Mayıs 2012] tarihlidir. Başlığı ve sonuç kısmı yazının devamının geleceği izlenimi verse de bunun mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ansari yazısında *İnkâz*'ın keşfettiği yeni versiyonunu neşredeceğini söylese de bu vaadini de gerçekleştirememiştir. Ansari'nin bu yazısından beni haberdar eden ve Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî'deki nüshaları benimle paylaşan Yusuf Arıkaner'e müteşekkirim. Ansari'nin yazısına atıfta bulunmasa da 2015 yılında Sa'îd el-Gânimî, hem Ansari'nin ulaşamadığı Necef'teki nüshayı hem de Halîfât'ın mikrofilm yoluyla ulaşabildiği Princeton nüshasının daha okunaklı bir halini temin ederek *İnkâz*'ın her iki versiyonu ile *Emed* ve *Takrîr*'i yeniden neşretmiştir; bkz. Âmirî, *Erba' resâil felsefiyye*, nşr. Sa'îd el-Gânimî (Kûfe: Dâru't-tenvîr li't-tıbâ'a ve'n-neşr, 2015). Gânimî Necef'teki nüshanın kütüphane ve demirbaş numarasını şu şekilde kaydetmektedir: Mektebetü'l-Atabeti'l-Aleviyyeti'l-Mukaddese, nr. 700. Ancak Mektebetü'r-Ravdati'l-Haydariyye olarak da bilinen bu kütüphanenin matbu kataloğunda söz konusu mecmua 675 numara ile kayıtlıdır; bkz. Ahmed el-Hüseynî, *Fihristü mahtûtâti Hızâneti'r-Ravdati'l-Haydariyye fi'n-Necefi'l-Eşrâf* (Necef: Matba'atü'n-Nu'mân, 1971), I, 8.

yada rastlamak pek de şaşırtıcı olmayacaktır. Sözü, bu yazının esas konusu olan Molla Sadrâ'ya (ö. 1050/1641) doğru getirirken bu durumu teyit eden bir başka örneğe daha temas etmek yerinde olacaktır. İlk olarak 2015 yılında Âmirî ile İbn Sînâ arasındaki muhtemel bir felsefî müzakerenin kaydı olabileceğini öne sürdüğüm *el-Mecâlisü's-seb' beyne'ş-Şeyh ve'l-Âmirî*'yi[12] 2017 yılında neşrettiğimde, eserin Ragıp Paşa Kütüphanesi 1461, vr. 155a-167b'de kayıtlı yegâne nüshasını esas almıştım. *Mecâlis*'in içinde bulunduğu mecmuadaki üç ferâğ kaydı, ismi meçhul müstensihin bu mecmuayı 759-764/1358-1362 tarihlerinde Erbil, Bağdat (Kâzımiyye) ve Hille şehirlerinde istinsâh ettiğini göstermektedir. Mecmuadaki temellük ve vakıf kayıtlarına göre mecmua, Şiî âlim Şeyh Ali Nakî Kemerehî'nin kardeşi Şeyh Muhammed Takî'den satın alınarak Safevîler'in Azerbaycan valilerinden olduğu anlaşılan Mirzâ Muhammed Tâhir'e (vakıf mührü 1096/1684-5 tarihlidir) gönderilmiştir. Mecmua, Osmanlı sultanı III. Ahmed (slt. 1703-1730) dönemindeki Osmanlı-İran savaşlarında Osmanlı ordusu tarafından Tebriz'in zapt edilişi (1725) sonrasında yağmacıların eline geçmiş ve birkaç el değiştirerek nihayet Osmanlı sadrazamı ve kitap koleksiyoneri Koca Ragıp Paşa'nın (ö. 1176/1763) mülkiyetine intikal etmiştir.[13]

Bu neşirden dört yıl sonra Maksûd Muhammedî, *Mecâlis*'in üç nüshasını daha keşfederek metni yeniden neşretti.[14] Muhammedî'nin keşfettiği *Mecâlis* nüshaları (i) Kitâbhâne-i Garb-ı Medrese-i Ahûnd (Hemedân) 1187, vr. 169b-181a, (ii) Kitâbhâne-i Âyetullah Golpâygânî (Kum) 6879-35/59, vr. 43b-56a ve (iii) Kitâbhâne-i Medrese-i Nemâzî (Hoy) 660, vr. 87a-97b'de kayıtlıdır ve bunlardan sadece ikincisinin yaklaşık 10./16. yüzyılda istinsâh edildiği tahmin edilmekte, diğerlerinin ise istinsâh tarihi bilinmemektedir.[15] Muhammedî, bu nüshalar arasındaki ilişkiye dair ayrıntılı bir analiz yapmasa da işaret ettiği nüsha farkları, üç nüshanın da doğrudan veya dolaylı kaynağının Ragıp Paşa nüshası olduğu izlenimi vermektedir.

Muhammedî, kullandığı dört nüshayla, *Mecâlis* metninin daha sıhhatli bir haline kavuşmamızda bize yeni imkânlar sunsa da[16] onu İbn Sînâ'ya nispet ederek yayınlamış olması açısından büyük bir yanlışlığa imza atmıştır. Muhammedî, *Mecâlis*'in İbn Sînâ'ya ait oluşu hakkında beş delil sunmaktadır: (i) İbn Ebî Usaybi'a, İbn Sînâ'nın eserleri arasında *Ecvibetü su'âlât se'elehu anhâ Ebu'l-Hasen el-Âmirî* adıyla bir esere yer vermektedir. (ii) Yahyâ Mehdevî, İbn Sînâ'nın eserlerine dair hazırladığı bibliyografyada bu eseri İbn Sînâ'nın eserleri arasında saymaktadır. (iii) Kanavâtî, Osman Ergin ve Brockelmann da bibliyografyalarında bu eserden bahsetmektedirler. (iv) Muhammed Cevâd Maksûd, Kitâbhâne-i Garb-ı Hemedân'daki el yazması mecmualara dair bibliyografyasında bu esere yer vermektedir. (v) Molla Sadrâ *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-erba'ati'l-akliyye* ve *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye* adlı eserlerinde *Mecâlis*'e İbn Sînâ'ya nispetle atıfta bulunmaktadır. Bunların yanı sıra Muhammedî'ye göre neşirde kullandığı dört nüshanın da sonunda İbn Sînâ'nın adının açıkça geçmesi, *Mecâlis*'in İbn Sînâ'ya ait olduğunu göstermektedir. Cevapların İbn Sînâ'ya

[12] M. Cüneyt Kaya, "Âmirî Çalışmaları için Yeni Bir Kaynak: *el-Mecâlisü's-seb beyne'ş-Şeyh ve'l-Âmirî*", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, I/2 (2015), 1-33.

[13] Mecmuanın ayrıntılı tavsifi için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: Klasik, 2017), 89-98. Bu çalışma *Mecâlis*'in neşrini, Türkçe tercümesini ve ayrıntılı analizini içermektedir.

[14] İbn Sînâ (?), *el-Mecâlisü's-seb'a beyne'ş-Şeyh ve'l-Âmirî*, nşr. Maksûd Muhammedî, *Mecmû'a-i Resâil (1)* (Tahran: Müessese-i Pejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 1400 hş.[/2021]), 1-41.

[15] Nüshaların tavsifi için bkz. Muhammedî, "Mukaddime-i Musahhih", *Mecmû'a-i Resâil (1)*, 28-29. Muhammedî, Ragıp Paşa nüshasının en tam ve doğru nüsha olduğunu, onu, bazı eksikliklerine rağmen Kitâbhâne-i Garb-ı Medrese-i Ahûnd'da kayıtlı nüshanın izlediğini, diğer iki nüshanın ise pek çok hata ve eksiklik içerdiğini kaydetmektedir (27).

[16] Muhammedî, benim *Mecâlis* neşrimden haberdar olsa da metni tek nüshayı esas alarak yayınlamam yanında kimi zaman Türkçe tercümeye de yansıdığını ileri sürdüğü bilimsel, dilsel ve neşirle ilgili çok sayıdaki hata sebebiyle yaptığım neşri dikkate almamayı tercih etmiştir. Muhammedî'ye göre *Mecâlis* neşrimin ne kadar hatalı olduğunu göstermek için metnin başlığını, gramer açısından doğru olan *el-Mecâlisü's-seb'**a**...* yerine *el-Mecâlisü's-seb'...* olarak tespit etmem yeterlidir; bkz. Muhammedî, "Mukaddime-i Musahhih", 10. Hiç şüphesiz Muhammedî'nin keşfettiği yeni nüshalar *Mecâlis*'in metninin tespit ve inşasında önemli avantajlar sağlamaktadır, ancak iki neşir karşılaştırıldığında bu farkların anlamı değiştirecek düzeyde olmadığı hemen görülecektir. *Mecâlis*'in başlığıyla ilgili eleştiri bağlamında ise öncelikle Muhammedî'nin keşfettiği nüshalardan (iii) numaralının da Ragıp Paşa nüshası gibi başlığı *el-Mecâlisü's-seb'...* şeklinde kaydettiği belirtilmelidir. Diğer yandan Arapça gramerde üç-on arasındaki sayılarda, sayılanın sayıdan önce gelmesi halinde sayının sayılanla farklı veya aynı cinsiyette olması mümkündür, yani *el-Mecâlisü's-seb'...* şeklindeki okuma gramer açısından yanlış değildir; bkz. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 3. bsk. (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1974), IV, 537-538. Ayrıca Ragıp Paşa nüshasının ismi meçhul müstensihinin mecmua boyunca bir hayli titiz bir işçilik ortaya koyduğu göz önüne alındığında, Muhammedî'nin "keşfettiği" türden "basit" bir hatayı yapamayacağını hatırda tutmak iyi olabilir.

aidiyetini bu şekilde ispatladığını zanneden Muhammedî, soruları kimin sorduğu konusunda Müctebâ Mînovî'nin (ö. 1977) öne sürdüğü ihtimalleri dillendirmekte ve bu konuda kesin bir sonuca varamamaktadır.[17]

Bu zayıf deliller içinde Muhammedî'yi *Mecâlis*'i İbn Sînâ'ya nispet etme konusunda cesaretlendiren, öyle görünüyor ki, Molla Sadrâ'nın *Mecâlis*'ten İbn Sînâ'nın eseri olarak bahsetmesi ve ondan alıntı yapmasıdır. Gerçekten de Molla Sadrâ, *Esfâr*'da âhiretteki duyusal mutluluk ve bedbahtlığı ele aldığı fasılda *Mecâlis*'e atıf yapmaktadır. Sadrâ'ya göre hakikate zıt bir konumda olmayıp basit bir bilgisizlikle malul olan cahil nefslerin –şayet mutlak heyûlânî hallerini koruyorlarsa ve herhangi bir aklî durum veya önsel bir bilgi kendilerinde oluşmadıysa– varlıklarını sürdürüp sürdürmeyecekleri hakkında filozoflar arasında bir ihtilaf söz konusudur. Sadrâ, Aristoteles'in "en büyük talebelerinden" olan İskender Afrûdîsî'den, bu tür nefslerin yok olup bozuluşa uğrayacağını ileri sürdüğü yönünde bir görüşün nakledildiğini belirtmekte ve sözü İbn Sînâ'ya getirmektedir: "eş-Şeyhü'r-reîs [İbn Sînâ] da *el-Mecâlisü's-seb'a* adlı bir risalesinde bu görüşe meyletmiştir."[18] Bunun öncesinde Sadrâ, nefsin bedenle ilişkili olan güçlerinin bir kısmının bölünmeyi daha az kabul ederken bazılarının daha fazla kabul ettiğini ele aldığı fasılda, İbn Sînâ felsefesinin tutarsızlıklarını, açmazlarını ve yetersizliklerini sıralarken yine *Mecâlis*'e atıfla onun nefsin bedenden sonra varlığını sürdürüp sürdüremeyeceğine dair çelişkili yaklaşımını gündeme taşımaktadır: "Bu konulardan biri de şudur: O [yani İbn Sînâ], insandaki hayal gücünün [bedenden] soyutlanmasını ispata muvaffak olamayınca saf insanî nefslerin beden[in ölümünden] sonra varlığını sürdürmesi konusunda şaşkınlığa düşmüştür. Bundan dolayı, cisimsel olmayan cevherin bedenin ortadan kalkmasıyla yok olmayacağını kabul etmesine rağmen *el-Mecâlisü's-seb'a* adlı bir risalesinde görüldüğü üzere, bazen bu nefslerin varlığının ortadan kalkacağını savunmaya, bazen de bazı önsel ve genel bilgileri algılamaları açısından varlıklarını sürdürebileceğini öne sürmeye mecbur kalmıştır."[19] Sadrâ *Mecâlis*'e ismen atıf yapmasa da *Esfâr*'ın başka bir yerinde aynı bağlamda yine ondan bahsetmektedir:

> Anlayacağın üzere, bilgi konusunda yetkin durumdaki pek çok nefs faal akılla birleşecektir (*se-tettehidu*). Nefslerden eksik ve bedbaht olanlar ise cehenneme yuvarlanmakta ve ayrık nefslerin âlemine yükselememektedir. İskender ve diğerleri gibi bazı filozoflar bu görüşü benimsemiştir. Hatta bir risalesinde eş-Şeyhü'r-reîs [İbn Sînâ] da 'Eksik nefsler yok olacak, bedenden sonra varlıklarını sürdürmeyecektir' demiştir.[20]

---

[17] Muhammedî, "Mukaddime-i Musahhih", 11-13. *Mecâlis*'te "cevap veren" (*mücîb*) konumundaki kişinin sözlerinin Âmirî felsefesiyle uyumunu, onun mevcut eserleriyle karşılaştırmalı bir şekilde *Bir ve Çok*'ta ayrıntılı olarak ele almıştım (35-85). Konumuz bu olmadığından burada onları tekrar etmeyi gereksiz görüyorum. Aynı çalışmada *Mecâlis*'teki "soru soran"ın (*sâil*) İbn Sînâ olabileceğini öne sürmüş ve İbn Sînâ'nın yaygın olarak kabul edilen tarihten (370/980) daha erken doğduğuna dair verileri ciddiye almamız durumunda bu iki ismin 980-85 yıllarında Buhara'da görüşmüş olmalarının yabana atılacak bir ihtimal olmadığını iddia etmiştim (15-32). Ancak soru soranın İbn Sînâ olduğu iddiası yanlışlansa bile bu, cevapların Âmirî'nin öğretileriyle paralelliğini ortadan kaldıracak bir sonuç doğurmayacaktır. Muhammedî'nin *Mecâlis*'i İbn Sînâ'ya nispet ederek yayınlaması Ansari tarafından da eleştirilmiştir; bkz. Hassan Ansari, "el-Mecâlisü's-seb'a ayâ güftegûhâ-yı felsefî-i İbn Sînâ ve Ebu'l-Hasen-i Âmirî est?", https://ansari.kateban.com/post/4936 (Erişim: 20 Nisan 2025).

[18] Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-erba'ati'l-akliyye*, nşr. Rızâ Ekberyân (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1382 hş.[/2003]), IX, 199. Muhammedî, Sadrâ'nın *Esfâr*'daki *Mecâlis* atıflarından sadece buna işaret etmekte, diğer atıfların varlığı konusunda okuyucuya herhangi bir bilgi vermemektedir; bkz. "Mukaddime-i Musahhih", 12.

[19] Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-erba'ati'l-akliyye*, nşr. Rızâ Ekberyân (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1382 hş.[/2003]), IX, 154.

[20] Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-erba'ati'l-akliyye*, nşr. Maksûd Muhammedî (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1380 hş.[/2001]), VII, 402. Hem *Mecâlis*'in hem de *Esfâr*'ın bu cildinin nâşiri olan Muhammedî, dipnotta Sadrâ'nın isim vermeden atıf yaptığı eserin el yazması halindeki *el-Mecâlisü's-seb'a* olduğunu kaydetmektedir. Aslında Sadrâ, *Esfâr*'ın daha önceki bir bölümünde de aynı bağlamda İbn Sînâ'nın konuyla ilgili tutarsızlığından bahsetmekte, ancak orada *Mecâlis*'e doğrudan atıfta bulunmamaktadır: "Öğrencisi İskender er-Rûmî'nin [yani İskender el-Afrûdîsî'nin] naklettiğine göre bu filozofun [yani Aristoteles'in] yaklaşımı, heyûlânî akıl sınırında bulunan saf nefslerin beden[in ölümünden] sonra varlıklarını sürdüremeyip yok olup gidecekleri yönündedir. eş-Şeyhu'r-reîs [İbn Sînâ] ise başka eserlerinde nefslerin sonradan var oluşları açısından da varlıklarını sürdürmeleri açısından da soyut birer suret olduğunu ve maddesi olmayan şeyin bozulmasından ve yok olmasından söz edilemeyeceğini ileri sürse de bir risalesinde [Aristoteles'in] bu görüşüne meyletmiştir"; bkz. Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-erba'ati'l-akliyye*, nşr. Rızâ Muhammedzâde (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1381 hş.[/2002]), V, 367.

Sadrâ, *Esfâr*'dan sonra kaleme aldığı ve son dönem eserlerinden sayılan *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*'de aynı mesele bağlamında *Mecâlis*'e yine atıfta bulunmakta, ancak bu defa metinden doğrudan alıntı yapmaktadır:

> Şeyh [İbn Sînâ] bu görüşe [yani İskender gibi filozofların, kuvveden fiile çıkmamış nefslerin bedenin ölümünden sonra yok olacağına yönelik görüşüne] pek çok eserinde şu delili öne sürerek karşı çıkmıştır: "İnsan illa ki 'Bir ikinin yarısıdır' ve 'Bütün parçadan büyüktür' tarzındaki birtakım önsel bilgileri idrak eder. Böylece aklî bir hayata sahip olmuş ve zayıf bir mutluluğa erişmiş olur." Ancak o bu görüşün zayıflığını fark etmiş olacak ki, bundan vazgeçmiştir. Zira Ebu'l-Hasen el-Âmirî'yle görüştüğünde gerçekleştirdikleri yedi oturumu içeren risalesinde "Bedenin ortadan kalkmasından sonra bu gücün tek başına kalması mümkün müdür, yoksa o yok olup gidecek midir?" şeklindeki soruya şöyle cevap vermiştir: "Bu taşıyıcı heykelin [yani bedenin] ortaklığı olmaksızın tek başına fiilini ortaya koyması mümkün olmadığı bir durumda bulunmaya devam ettiği müddetçe bizatihi var olmayı sürdürmesi imkânsızdır. Çünkü o, kendisine özgü bir fiili olmaksızın, ondan [yani bedenden] sonra varlığını sürdürecek olsa tek başına varlığını sürdürmesi abes ve boş bir şey olurdu. Hikmete dayalı durum ise bir şeyi abese sevk etmez."[21]

Sadrâ'nın *Şevâhid*'deki atfı, *Mecâlis*'in 38. soru-cevabına tekabül etmektedir. O, küçük değişikliklerle soruyu olduğu gibi alıntılamakta, cevabın ise sadece baş tarafına yer vermektedir. İki metin karşılaştırıldığında ortaya çıkan farklılıklar, Sadrâ'nın elinde *Mecâlis*'in başka bir nüshasının olduğu sonucuna bizi ulaştırabileceği gibi, daha güçlü bir ihtimal olarak, Sadrâ'nın iktibas sırasında anlamı etkilemeyecek değişiklikler yaptığı şeklinde de yorumlanabilir:

Mecâlis[22]	***Şevâhid***
<38> قال السائل: وهل يجوز أن ينفرد ويبقى عنده القوّة بعد انتقاض القالب بنفسها أو هي متلاشية مضمحلّة عند انتقاضها؟ فقال المجيب: أمّا ما دامت هي بحالة لا يمكنها أن تبرز فعلًا بنفسها إلّا بمشاركة هذا الهيكل الحامل، فإنّ قوامها بذاتها بعد انتقاض هيكلها محال، لأنّها لو بقيت بعده وليس لها فعل يخصّها لكان بقاؤها بنفسها عبثًا ولغوًا، والوضع الحكمي لا يسوق الشيء إلى العبث. [...]	[...] إذ قال في رسالة له مشتملة على مجالس سبعة وقعت له عند اتّصال أبي الحسن العامري به مجيبًا عن السؤال بأنّه هل يجوز أن ينفرد هذه القوّة بعد انتقاض القالب بنفسها أو هي متلاشية بقوله أمّا ما دامت هي بحال لا يمكن أن تبرز فعلها بنفسها إلّا بمشاركة هذا الهيكل الحامل، فإنّ قوامها بذاتها محال، إذ لو بقيت بعده وليس لها فعل يخصّها لكان بقاؤها بنفسها عبثًا ولغوًا، والوضع الحكمي لا يسوق الشيء إلى العبث.

Öyle anlaşılıyor ki Sadrâ, *Mecâlis*'in sonundaki "Söz bu noktaya geldiğinde soru soran (*sâil*) sormayı bıraktı ve [Allah tarafından peygamberlere] indirilmiş kitapların okunup yorumlanacağı bir [başka] oturum düzenlemek üzere sözleşip ayrıldılar. Bunun ardından Şeyh Ebû Ali b. Sînâ'nın aniden ayrılması gerekti"[23]

[21] Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*, nşr. Seyyid Mustafa Muhakkik Dâmâd (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1382 hş.[/2003]), 267-68.

[22] Âmirî, *el-Mecâlis*, 141 (Kaya), 37 (Muhammedî).

[23] Âmirî, *el-Mecâlis*, 146 (Kaya), 41 (Muhammedî).

şeklindeki ifadeye dayanarak metnin İbn Sînâ'ya ait olduğunu düşünmüş; burada nefsin beden sonrası varlığına dair ileri sürülen ve diğer eserleriyle uyumsuz olan yaklaşım üzerinden İbn Sînâ'yı eleştirmiştir.

Sadrâ'nın, *Mecâlis* aracılığıyla, farkında olmadan yaptığı bu Âmirî atfı yanında *Esfâr*'da onun *Emed*'inden de uzun bir alıntı yaptığına işaret edilmelidir. Âlemin sonradan varlığa geldiği konusunda peygamberler ve filozofların görüş birliği halinde olduğuna dair fasılda o, "Üstat Ebu'l-Hasen el-Âmirî, antik filozofların durumlarını anlattığı *el-Emed ale'l-ebed* olarak bilinen eserinde şöyle aktarmaktadır" diyerek Eflâtun'un *Politeia*, *Timaios*, *Nomoi* ve *Faidon* diyaloglarında âlemin ve nefsin varlığa gelişine dair ilk bakışta çelişkili görünen görüşlerini ve Aristoteles'in bunları uzlaştırmaya (*tevfîk*) dönük yorumlarını aktarmaktadır.[24] Ancak Sadrâ alıntının ardından özellikle Aristoteles'in uzlaştırma çabalarını çeşitli yönlerden eleştirmekte,[25] bir noktada Âmirî'nin aktarımının "derinlikliler (*râsihîn*) seviyesine ulaşamamış, yetkinler (*kâmilîn*) aşamasına varamamış, filozofların avâmı durumundakilerin ürettiği uydurma (*müleffekan*) ve tutarsız (*muhtelifen*) bir görüş"ü andırdığını belirtmektedir.[26]

Molla Sadrâ-Âmirî İlişkisini Yeniden Düşünmek: Cismanî Haşrin İspatına Dair Aklî Delil

Sadrâ'nın Âmirî metinleriyle ilişkisine dair mevcut eserlerindeki bu verileri destekleyecek yeni bir delile daha sahibiz. Aslında bu delilin keşfi, İran dil, tarih ve edebiyatı uzmanı Mînovî'nin Âmirî'ye dair kaleme aldığı ilk ayrıntılı çalışmaya dayanmaktadır. 1951'de düzenlenen XXII. Uluslararası Oryantalistler Kongresi için İstanbul'a geldiğinde Türkiye'deki elyazması kütüphanelerinin klasik Farsça literatür açısından ne kadar zengin olduğunu fark eden Mînovî, İran'a döndüğünde, yetkilileri bu elyazmalarının fotoğraf ve mikrofilmlerinin temini konusunda kendisini görevlendirmeleri için ikna etmiştir. Böylece Mînovî, 1951-58 yıllarında İran'ın kültür ataşesi olarak Türkiye'de çalışmış, bu süre zarfında yaklaşık on beş bin elyazması eseri inceleyerek bunlar içinden seçtiği bin beş yüz elyazması eserin mikrofilmini Tahran Üniversitesi Kütüphanesi için temin etmiştir.[27] Mînovî, bu araştırmalarının neticelerini ilgililerle paylaşmak için Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından yayınlanan *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât*'ta (*Revue de la Faculté des Letters*) bir dizi makale kaleme almıştır.[28] Bu yazılardan ikincisinde o, Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağlı Esad Efendi Koleksiyonu'nda 1933 numarayla kayıtlı olan bir mecmuayı incelemektedir. Felsefe ve ahlâka dair on bir eserin nadir nüshalarını içeren bu mecmuada yer alan eserlerden birisi de Âmirî'nin *Kitâbu'l-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*'sidir. Mecmuadaki diğer eserlerden farklı olarak Mînovî sadece *Fusûl*'ü tanıtmakla yetinmemekte, Âmirî için ayrı bir başlık açarak hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi vermekte, ilaveten hem çağdaşlarının hem de sonraki yazarların Âmirî'ye atıflarını da tespit ederek değerlendirmektedir (60-83).

Mînovî, Âmirî'nin literatürdeki izini sürdüğü kısımda Kitâbhâne-i Millî-i Melik'te 4694 numaralı bir mecmuaya dikkat çekerek bu mecmuanın sondan beşinci varağında iki sayfalık (*dû safha*) bir "bölüm"ün (*faslî*) bulunduğunu ve söz konusu bölümün "Ebu'l-Hasen el-Âmirî'nin âhiret hayatına dair bir risalesindeki sözünden istifade ede[rek geliştirdiğim] aklî delil" (*hucce akliyye istefedtühâ min kelâm Ebi'l-Hasen el-Âmirî fî ba'd resâ'ilihi'l-me'âdiyye*) başlığını taşıdığını belirtmektedir. Metnin yazarı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığı anlaşılan Mînovî'ye göre, bu kısa metinde insanın âhiretteki dirilişinin İslam dininin ortaya

[24] Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, V, 363-366. Sadrâ'nın alıntıladığı metnin *Emed*'deki karşılığı için bkz. Âmirî, *Emed*, prg. 57-60 (Gânimî), 87-86 (Rowson²).

[25] Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, V, 366-370.

[26] Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, V, 369.

[27] Mînovî'nin hayatı ve İstanbul'daki faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmoud Omidsalar, "Minovi, Mojtaba", *Encyclopædia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/minovi-mojtaba (Erişim: 28 Mayıs 2024). Mînovî'nin şu yazısı, mikrofilmi hazır olan elyazmalarının listesini peyderpey araştırmacılarla paylaşmayı planladığını göstermektedir: "Yâddâşt der bâre-i çend nüsha-i hattî ki fîlmhâ-yı ânhâ berâ-yı dânişgâh tehiye şode est", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât*, V/1-2 (1336/1957), 49-53.

[28] Mînovî, *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât*'ta "Ez Hazâ'in-i Türkiye" başlığını taşıyan üç yazı kaleme almıştır (IV/2, 1335/1957, 42-75; IV/3, 1336/1957, 53-89; VIII/3, 1340/1961, 1-29).

koyduğu şekliyle cismanî bir şekilde gerçekleşeceği açıklanmaktadır. Kimliği meçhul yazar, bunun için öncelikle üç "mukaddime" sunmakta, ardından yaklaşık bir sayfa boyunca Âmirî'den bir iktibasta bulunmaktadır ki, Mînovî bu iktibasın Âmirî'nin hangi eserinden yapıldığı konusunda da bilgi vermemektedir.[29]

Âmirî'nin eserlerinin İran kütüphanelerindeki izini sürmek için *Fihristgân-ı Nüshahâ-yı Hattî-i Îrân*'da (FENHA) yaptığım tarama sırasında Mînovî'nin atıf yaptığı Melik 4694'ün de içinde yer aldığı beş nüshası bulunan bir eserle karşılaştım. FENHA'daki kayda göre bu nüshalar Molla Sadrâ'nın *el-Hucecü'l-akliyye ale'l-haşri'l-cismânî* adlı eserine aitti.[30] Başlangıç ve sonları aynı olan beş nüshaya dair FENHA'da verilen bilgiler (cilt, satır ve ebat bilgileri hariç) şöyle:

1. Marʿaşî (Kum) nr. 286'da kayıtlı mecmuada vr. 440b-441a'da bulunmaktadır. Mecmua Şâh Murâd b. Nakd Alî Ferâhânî Verâmînî tarafından 1072'de (1661-2) istinsâh edilmiştir.
2. Meclis (Tahran) nr. 1255'te kayıtlı mecmuada vr. 174b-175b'de[31] bulunmaktadır. Mecmua Muhammed b. Niʿmet Tabesî tarafından 1091'de (1680-1) istinsâh edilmiştir.
3. Nûrbahş (Tahran) nr. 869dâd'da kayıtlı mecmuada vr. 4b-5b'de bulunmaktadır. Müstensihi belli olmayan mecmua yaklaşık hicrî 11. yüzyılda istinsâh edilmiştir.
4. Melik (Tahran) nr. 4694'te kayıtlı mecmuada vr. 323b-324b'de bulunmaktadır. Mecmua Abdülkâdir Erdûbâdî tarafından yaklaşık hicrî 11. yüzyılda istinsâh edilmiştir.
5. Sipehsâlâr (Tahran) nr. 1214'te kayıtlı mecmuada vr. 220a-221a'da bulunmaktadır. Hicrî 12. yüzyılda istinsâh edildiği tahmin edilen mecmuanın müstensihi belli değildir. Bu metnin peşinden 223 ve 224 no'lu varaklarda cismanî haşre dair Sadrâ'ya ait olması muhtemel notlar yer almaktadır. Notların sonunda gün, ay ve yıl içeren tarihlerin yer aldığı dikkat çekmektedir.

Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerinden itibaren filozoflar ve kelâmcılar arasındaki temel tartışma noktalarından biri haline gelen cismanî haşir meselesinde "filozoflar"a nispet edilen cismanî haşrin reddine yönelik tutumun aksine Sadrâ'nın, cismanî haşri savunduğu ve bu problemi, konuyla alakalı kaleme aldığı müstakil metinler yanında pek çok eserinde ayrıntılı olarak incelediği bilinmektedir.[32] Ancak öyle görünüyor ki, Mînovî'nin dikkat çektiği metin, Sadrâ literatüründe bilinmemektedir ve görebildiğim kadarıyla henüz yayınlanmamıştır.[33] Metin, iki nüshasında (Meclis ve Sipehsâlâr), *Risâle fi'[l-]huceci'l-akliyye li-sadri'l-muhakkıkîn Sadru'ş-Şîrâzî* şeklinde bir başlığa sahiptir. Besmelenin ardından gelen açılış cümlesi, metnin mahiyetini ve kaynağını ortaya koymaktadır:

> Ebu'l-Hasen el-Âmirî'nin âhiret hayatına dair bir risalesindeki sözlerinden istifade etmek suretiyle, Efendimiz ve Peygamberimiz, âlemin âlem içre Efendisi'nin getirdiği gerçek/doğru dinin açık bir şekilde bahsettiği cismanî haşri ispat etmek üzere [geliştirdiğim] aklî delil.

---

[29] Mînovî, "Ez Hazâ'in-i Türkiye-2", 74. Mînovî'nin bu tespiti Elvira Wakelnig'in Âmirî'ye dair şu çalışmalarında da herhangi bir ilavede bulunulmaksızın tekrarlanmaktadır: "Philosophical Fragments of al-ʿĀmirī Preserved Mainly in al-Tawḥīdī, Miskawayh, and in the Texts of the *Ṣiwān al-ḥikma* Tradition", *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, ed. Peter Adamson (London & Turin: The Warburg Institute & Nino Aragno Editore, 2008), 220; a.mlf., "Neoplatonic Developlments", 267.

[30] Mustafa Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüshahâ-yı Hattî-i Îrân*, Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-i Cumhûrî-i İslâmî-i Îrân, 1390/2012, XII, 616.

[31] FENHA varak numaralarını 330-332 olarak vermektedir.

[32] Sadrâ'nın genel olarak âhiret ve özel olarak cismanî haşre dair görüşleri için şu kaynaklar ayrıntılı bilgi sunmaktadır: Celâleddin Aştiyânî, *Meʿâd-ı cismânî: Şerh-i Zâdü'l-müsâfir-i Mollâ Sadrâ* (Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1981); Christian Jambet, *Mort et résurrection en islam. L'au-delà selon Mullâ Sadrâ* (Paris: Albin Michel, 2008); Murtezâ Pûyân, *Meʿâd-ı cismânî der hikmet-i müteʿâliye* (Kum: Bustân-ı kitâb, 2009). Türkçede konuyla ilgili şu üç çalışmaya bakılabilir: Turan Koç, "Molla Sadra'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", *İslamiyât*, III/1 (2000), 95-105; Mahmut Meçin, "Molla Sadra'da Mead Problemi", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, I/1 (2014), 159-182; Mehmet Sait Kavşut, "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, XVI/2 (2018), 433-461.

[33] Sadrâ'nın hayatı ve eserlerine dair İngilizce literatürdeki en ayrıntılı başvuru metni olan *Mulla Sadra Shirazi: His Life, Works and the Sources for Safavid Philosophy*'nin (Oxford: Oxford University Press, 2007) yazarı Sajjad H. Rizvi'yle yazışmamızda (31 Ağustos 2023) o da bu metnin Sadrâ literatüründe şimdiye kadar dolaşıma girmediğini teyit etmişti. Görüşlerini benimle cömertçe paylaştığı için kendisine medyûn-ı şükranım. Yukarıda FENHA'dan hareketle listelediğim beş nüshadan, Nûrbahş Kütüphanesi'ndeki nüsha dışındakileri edinmemde yardımlarını esirgemeyen Gholamreza Dadkhah, Sajjad H. Rizvi, Elmin Aliyev ve Teymour Morel'e müteşekkirim.

Sadrâ bu kısa metnini üç öncül (*mukaddime*) ve ardından bunlara dayalı bir açıklama (*temhîd*) şeklinde kurgulamaktadır. Birinci öncüle göre insanın aklî nefsinin ölüm sonrası ikinci yaratılışta (*fi'n-neş'eti's-sâniye*) bedenine dönmesi anlamındaki cismanî haşir mümkündür. Ancak ikinci yaratılıştaki beden, insanın dünya hayatında sahip olduğu ilk bedeninin organlarının tamı tamına bir araya getirilmesinden ibaret olsa da bu aşamada ona yeni bir madde verilecektir. Sadrâ'ya göre cismanî haşri inkâr edenlerin bunun imkânsızlığına dair ileri sürdükleri görüşler ise birtakım kusurlar içermektedir, fakat o, bu kusurlardan bahsetmemektedir. İkinci öncül ise hikmet açısından en üstün ve mükâfat açısından en mükemmel durumun aklî nefslerin ve insanî ruhların kıyamette bedenlerine iade edilmesiyle gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Sadrâ bu öncülü açıklamak için Âmirî'nin ismini vermediği eserindeki görüşlerine başvurmaktadır.

Buna göre Allah'ın canlılıkla şereflendirdiği varlıklar üç sınıftır: (i) Fiillerini ancak doğal bilgi aracılığıyla gerçekleştiren yeryüzündeki canlılar (hayvanlar). (ii) Fiillerini yalnızca aklî bilgi doğrultusunda ortaya koyan ruhanî canlılar (melekler). (iii) Fiillerini hem doğa hem de akıl eşliğinde gerçekleştiren insan. İlk sınıfın yetkinliği doğal lezzetlerden, ikinci sınıfın yetkinliği aklî lezzetlerden ibaretken üçüncü sınıfın yetkinliği hem doğal hem de aklî lezzetlerin birlikteliğiyle mümkündür. Bu sebeple ilahî kitaplarda ruhanî canlılar genellikle aklî yetkinliklerle nitelenirken (mesela değerli kullar ve Allah'a yakın melekler oldukları; Allah'ın buyruklarına karşı gelmeyip kendilerine emredileni yaptıkları; gece ve gündüz, hiç ara vermeden Allah'ı tespih ettikleri), insana ise çoğunlukla doğal lezzetler (mesela genç kızlarla birlikte olma, koltuklarda rahatça oturma, yataklarda keyif sürme, çeşit çeşit meyvelere ulaşma) üzerinden vaatte bulunulmaktadır. Ne var ki insanî nefs mutlak yetkinliğini hem aklî hem de doğal lezzetlere ulaşarak gerçekleştirebileceğinden, hikmet açısından en üstün, yönetim açısından en mükemmel, mükafat açısından en yetkin ve kudret açısından en sağlam ve yerinde olan, bedenlerin saflaşıp, latif, aydınlık ve ulvî bir hal almasının ardından ruhların kıyamette tekrar bedenlerine iade edilmesidir. Böyle olmayıp bu iki tür lezzetten sadece birinin bahşedilmesi durumunda ise onun yetkinliğinde bir eksiklik söz konusu olacaktır.

Üçüncü öncül filozofların (*hukemâ*) şu görüşüne dayanmaktadır: İlahî bir fiilin kudret açısından gerçekleşebilir olduğu belirginlik kazandığında ve bu fiilin gerçekleşebileceği en üstün hal açığa kavuştuğunda aklın hükmünü bunun üzerine inşa etmesi ve onun dışında bir başka fiile –o başka fiil de ilahî kudrete kapsamında olsa bile– yönelmemesi zorunluluktur. Sadrâ'ya göre bir fiil, Gerçek İlk'ten ancak iyi (*hayr*) olduğu için kaynaklanabileceğinden, en üstün ve en sağlam/yerinde olan her şeyin O'ndan kaynaklanması da bir zorunluluktan ibarettir.

Bu üç öncülün ardından Sadrâ, öncüllerdeki iddiaları kimi zaman tekrarlayarak delilini toparlayıp metni sonlandırmaktadır. Sadrâ'ya göre insan ruhlarının ikinci yaratılışta bedenlerine iade edilmesi mümkündür ve bu aynı zamanda Tanrı'nın kudreti kapsamındadır. Bu sayede insan hem doğal hem de aklî, yani hem insana hem de meleklere özgü mutluluğa kavuşabilecek ve bu sayede hem nefsi hem de ruhu yetkinleşecektir.[34] Öte yandan cismanî haşri inkâr edenler hazzı akledilirlerin idrakiyle ilişkilendirmekte ve dünya hayatında akledilirleri idrak edemeyenlerin ikinci yaratılışta aklî hazlara da eremeyeceklerini ileri sürmektedirler ki, bu iddianın bizi götüreceği sonuç, âhirette sınırlı sayıdaki insan dışında çoğunluğun kurtuluşa eremeyeceğidir. Sadrâ'ya göre, ismini vermediği cismanî haşri reddeden düşünürler, bu öğretileriyle daha çok insanın âhirette kurtuluşa ereceğini varsaymışlar, ancak öğretileri tam tersi bir sonuç vermiştir. Netice itibariyle Sadrâ, cismanî haşirden zâhiren anlaşılan anlamdaki imkânsızlığı ortadan kaldırıp dinin bu konuda haber verdiğinin mümkün olduğunu ve aksi yöndeki iddialara karşı daha tercihe şayan oluşunu belirgin hale getirmemiz durumunda Kur'an'da bu konuya dair sunulan öğretinin, geometri problemlerindeki zorunlu kanıtlamaya veya fizik problemlerindeki açık delile (*el-edilletü'l-vâzıha*) dönüşeceğini ileri sürmektedir. Bu durumda cismanî haşrin zorunluluğuna kesin olarak inanan ve Kur'an'da işaret edilen kadarıyla bunu

[34] Öyle görünüyor ki Sadrâ burada "nefs" ile insandaki hayvanî güçleri kastetmekte, "ruh"u ise "aklî nefs"in karşılığı olarak kullanmaktadır.

tasdik eden bir kimse bunun niteliğini kavrayamasa bile Yaratıcı katında mazur görülecektir. Zira cismanî haşrin zorunluluğunu kabul eden kişinin onun künhüne vâkıf olabilmesi için kıyametin kopması ve ikinci yaratmanın gerçekleşmesi gerekmeseydi Kur'an'da Hz. Peygamber'e hitaben "De ki, ben peygamberlerin ilki değilim. Bana ve size ne olacağını da bilemem. Ben sadece bana vahyedilene uyarım" (el-Ahkâf 46:9) diye buyrulmazdı.

Sadrâ'nın bu "aklî delil"inin kaynağı Âmirî'nin *Emed*'inden başkası değildir. Sadrâ, *Emed*'in son iki bölümünden seçtiği pasajları (prg. 184-86, 192-93, 195) yeniden düzenleyerek cismanî haşrin ispatıyla ilgili yeni bir delil geliştirmiş görünmektedir. *Esfâr*'da *Emed*'den doğrudan alıntı yapmış olmasına rağmen orada cismanî haşri açıklamak üzere buradaki delili çağrıştıracak bir anlatım ortaya koymaması ve buna diğer eserlerinde de rastlamamış olmamız, bunun Sadrâ tarafından cismanî haşir öğretisini desteklemek üzere belki de son yıllarında düzenlenmiş bir delil olabileceği sonucuna bizi götürebilir. Ancak kanaatimce daha güçlü bir ihtimal, Sadrâ'nın, kariyerinin erken döneminde *Emed*'den hareketle bu delili geliştirdiği, fakat sonrasında cismanî haşir öğretisini kendi felsefî sistemi çerçevesinde yeni bir bağlamda ortaya koymuş olmasıdır. Bu metnin beş nüshasından ulaşabildiğim dördünde de "aklî delil"in ardından cismanî haşirle ilgili Sadrâ'ya ait olduğunu tahmin edebileceğimiz, tarihli dört notun varlığı da bu seçeneği güçlendirmektedir. Bu notlar mecmuadaki sırasıyla Cumâde'l-ûlâ 1007 [Kasım-Aralık 1598], 20 Zilhicce 1009 [22 Haziran 1601], 6 Cumâde's-sânî 1011 [21 Kasım 1602] ve 13 Cumâde's-sânî 1006 [21 Ocak 1598] tarihlerini taşımakta[35] ve yaklaşık 979/1571'de Şiraz'da doğan Sadrâ'nın İsfahan yıllarına (Kazvin'den İsfahan'a 1006/1597'de gelmiştir) ve babasının ölümünün ardından (1010/1601-2) eğitimini tamamlamış bir filozof olarak tekrar Şiraz'a döndüğü döneme tekabül etmektedir.[36]

Bu ihtimali doğru kabul etmemiz durumunda, *Emed*'in, Sadrâ'nın cismanî haşir öğretisini geliştirirken başvurduğu muhtemelen kaynaklardan biri olduğunu da ileri sürebiliriz. Zira Âmirî bu eserinde cismanî haşri savunan bir yaklaşım sergilemektedir. O, *Emed*'in on dokuzuncu bölümünde ilk olarak âhiret hayatıyla ilgili farklı görüşleri sıralamaktadır. Bunlardan biri tenâsühü kabul eden Stoacılardır. Meşşâîler ise tenâsüh fikrini reddederek âhiret fikrini benimsemişler, ancak cismanî haşri kabul etmeyerek, mükafat ve cezanın sadece aklî nefsler için geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mecûsîler, Düalistler (*Seneviyye*), Yahudiler ve Hıristiyanların âhiret inançlarının ayrıntısı için okuyucuları *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd* adlı eserine yönlendiren Âmirî, Müslümanların ise yeniden dirilmeye (*ba'*s), hesapları görüldükten sonra herkesin cennet veya cehenneme sevk edilmesine (*neşr*), cennet ve cehennemin varlığına inandıklarını belirtmektedir. Âmirî, Müslümanları bu genel kabullerine rağmen iki gruba ayırıyor görünmektedir. Bir tarafta Mu'tezile bulunmaktadır. Onlara göre aklî nefs diye bir şey yoktur; insan, duyularımızla algıladığımız bileşik varlıktan ibarettir. Canlılık ise Allah'ın, iradesiyle bu bileşik yapının içine yerleştirdiği bir arazdan ibarettir. "Beden" denilen bu bileşik yapı bozulup parçalandığında artık canlılık onda bulunamayacağından, Allah âhirette bedenin organlarını toplayacak ve onu canlılık arazını taşıyabilecek bir hale getirecektir. Böylece kişi dünyada işlediği fiillerin bilgisine sahip olacak, buna göre hesaba çekilecek ve cennet veya cehenneme sevk edilecektir. Âmirî, Mu'tezile'nin karşısına ise Ehl-i Rey, Ehl-i Hadis, Şîa ve Hâricîler'den oluşan Müslümanların çoğunluğunun âhiret inancını yerleştirmektedir. İnsanî ruhun varlığını kabul eden çoğunluğa göre bu ruhları ölüm meleği öldürmektedir. Bu ruhlar bedenleriyle birlikteyken doğru bir imanın eşliğinde iyi işler yapmışlarsa bedenlerinden ayrıldıklarında rahmet melekleriyle birlikte türlü türlü yüceliklere ererek mutlu olacak, ancak onların mutlulukları bölünebilir görüntülere/siluetlere göre (*bi-hasebi'l-eşbâhi'l-münkasime*) değil, maddeden arınmış mertebelere göre gerçekleşecektir. Diğer yandan bedenleriyle birlikteyken inkâr etmiş ve kötü eylemler gerçekleştirmiş-

[35] Meclis nüshası esas alındığında notların bulunduğu varak numaraları şöyledir: (i) 175b-176a, (ii) 176a, (iii) 176b, (iv) 176b-177b.

[36] Rizvi, *Mulla Sadra Shirazi*, 5-14.

lerse kıyamete kadar çeşitli cezalara duçar olacaklar ve nihayetinde ikinci yaratılışta bedenlerine iade edileceklerdir.[37]

Âmirî'nin Müslümanların çoğunluğuna nispet ettiği bu anlayışta cismanî haşrin bütün insanlar için mi geçerli olduğu, yoksa sadece dünya hayatında iman yerine inkârı, iyi işler yerine kötü eylemleri tercih eden kimselerin ruhlarının mı kıyamette bedenlerine iade edileceği kısmen belirsizdir. Bu belirsizlik *Emed*'in son bölümünde nispeten açıklığa kavuşmaktadır. Sadrâ'nın da iktibas ettiği üzere, Âmirî, canlı varlıkları üç sınıfa ayırmaktadır: (i) Fiilleri doğal bilgi uyarınca gerçekleştiren yeryüzündeki canlılar (hayvanlar). (ii) Fiillerini aklî bilgi uyarınca ortaya koyan ruhanî varlıklar (melekler). (iii) Fiillerini doğa ve aklın birlikteliğiyle gerçekleştiren insanlar. Yeryüzündeki canlılar, yani hayvanlar teklife (*va'd ve va'îd*) muhatap değilken bir yönüyle hayvanlara bir yönüyle de ruhanî varlıklara benzeyen insanoğlu teklife tam anlamıyla muhatap olan yegâne varlık türünü oluşturmaktadır. Âmirî, bu noktada insanın akıl gücünün doğal gücüyle birlikteliğinin ona sağladığı ayrıcalıkları sıralamaktadır: Böyle bir birliktelik olmasaydı, insanoğlu hastalığın ardından sağlığın, açlığın ardından tokluğun, susuzluğun ardından suya kanmanın ve cinsel açıdan tahrik olmanın ardından rahatlamanın hazzını anlayamazdı. Doğal hazların suretlerini akıl gücü yoluyla kavramasaydı insanoğlu süflî olan bu dünyayı imar etmekle de uğraşmazdı. Öte yandan doğal gücün akıl gücüyle birlikteliği sayesinde insanoğlu zaferin ve başarının ardından gurur duyabilmekte, hükmetme ve üstün gelmenin verdiği hazzı, vaizlerin vaazının ve methiye düzenlerin övgüsünün sağladığı lezzeti yaşayabilmektedir. Üstün gelme, güç sahibi olma, yönetme, yapma/yaratma (*san'a*) ve yönlendirme türünden aklî suretlerin doğal güçlere etki eden yönleri olmasaydı insanoğlunun yüce âleme yükselmek için çabalamazdı.[38] Âmirî, insanoğlunun bu ikili yapısı karşısında ölüm sonrasında hem mükâfat hem de ceza açısından en uygun ve yerinde senaryonun şu şekilde olması gerektiği sonucuna varmaktadır:

> Ruhlar kıyamette, [ikinci] yaratılışta bedenlerine döndürülecektir. [Ancak bu,] bedenler saf, latif, aydınlık ve ulvî bir hale geldikten sonra gerçekleşecektir. Şayet ruhlar bedenlere döndürülmeyecek olsa iki tür hazdan biriyle yetinmiş olacak, diğerinden ise mahrum kalacaktır ki bu, ruhların yetkinliği açısından düşüklük ve yükselişi açısından ise bir gevşeklik anlamına gelecektir.[39]

Bu yazının konusu, Âmirî ve Sadrâ'nın cismanî haşir öğretilerinin karşılaştırılması olmadığından, meseleyi araştırmacıların ilgisine havale ederek Sadrâ'nın "aklî delil"inin neşrine geçebiliriz. İlk olarak bu kısa metnin ulaşabildiğim dört nüshası arasında ciddi farklar olmadığını belirtmeliyim. Nüshalar arasındaki ilişkiyi tam olarak tespit edebilmek için parçası oldukları mecmuaları ayrıntılı olarak inceleyip karşılaştırmak gerekiyor, ancak ben, bunlardan sadece Meclis nüshasını tamamen edinebildim; diğerlerinin ise sadece "aklî delil"i de içeren birkaç varağına ulaşabildim. Aralarındaki farkların önemsizliğini dikkate alarak dört nüshayı birlikte kullanarak ve kimi zaman Âmirî'nin *Emed*'indeki ilgili pasajlardan yardım alarak Sadrâ'nın "aklî delil"ini inşa

[37] Âmirî, *Emed*, prg. 175-180 (Gânimî), 160-164 (Rowson²).

[38] Âmirî, *Emed*, prg. 192-193 (Gânimî), 172-174 (Rowson²).

[39] Âmirî, *Emed*, prg. 195 (Gânimî), 174 (Rowson²). Âmirî, *İ'lâm*'da dinlerin âhiret anlayışlarını karşılaştırırken İslam'ın bu konudaki temel yaklaşımını da özetlemektedir. Buna göre kıyametin kopuşuyla birlikte âlemin varlığı sona erecek ve Allah ruhları, ölülerin bedenlerine hem duyu hem de akıl güçlerini bünyesinde barındıracak şekilde iade edecektir. Akıl gücü sayesinde nefsler dünyadaki yaşantılarını, yaptıkları iyilikleri ve kötülükleri bilecek, duyu gücüyle de karşı karşıya kalacakları hazları ve acıları algılayacaktır. Ancak âhiretteki cismanî varlıkların, dünyadaki gibi bozuluşa uğrayan unsurlardan oluşması mümkün değildir, bundan dolayı onları algılayan duyuların da o cisimler gibi bozuluşa uğramayan, saf bir niteliğe sahip olması gerekmektedir; bkz. Âmirî, *İ'lâm*, 136-137. Sadrâ'nın İbn Sînâ'ya ait olduğunu zannettiği *Mecâlis*'teki ifadeler üzerinden onun âhirete dair görüşlerinde tutarsız olduğu iddiası, *Mecâlis* ve *Emed*'deki konuyla ilgili çelişik gibi görünen açıklamalar üzerinden Âmirî'ye de yöneltilebilir. Bu ise Âmirî'nin eskatoloji öğretisinin kariyeri boyunca değişip değişmediğinin özel olarak incelenmesini gerektirmektedir. Diğer yandan kaynaklarda Âmirî'nin yegâne öğrencisi olarak atıf yapılan İbn Hindû'nun (ö. 423/1032) *Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî*'de ruhanî âhiret fikrini güçlü bir şekilde savunması, hatta cahil nefslerin yok olup gideceğini öne sürmesi, *Mecâlis*'teki tavrı desteklemesi açısından dikkat çekicidir; bkz. İbn Hindû, *Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî*, nşr. Sahbân Halîfât, *İbn Hindû: Sîretühu, ârâuhu'l-felsefiyye, müellefâtühu* (Amman: Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 1995), I, 243-248. İbn Hindû'nun bu eserine dair bir inceleme için bkz. Nisanur Çekmece, "Âhiret Hayatı Felsefî Açıdan Temellendirilebilir mi? İbn Hindû'nun Eskatoloji Öğretisi", *Temaşa Felsefe Dergisi*, 22 (2024), 6-21.

ettim. Nüshalara işaret etmem gerektiğinde Mar'aşî için (M), Meclis için (C), Melik için (L) ve Sipehsâlâr için (S) harflerini kullandım. Varak numarası olarak sadece Meclis nüshasının varak numaralarını vermekle yetindim. Bazı dua ve tazim ifadelerini veya sık kullanılan edatları kısaltma şeklinde kaydeden nüshalarda bu farklara işaret etme gereği duymadım. Sadrâ'nın metninin paralelinde, Âmirî'nin *Emed*'indeki ilgili paragraflara – Gânimî neşrini esas alarak ancak oradaki nüsha farklarını göstermeden– yer verdim ve Sadrâ'nın doğrudan iktibas ettiği cümleleri, daha kolay karşılaştırılabilmesi için altlarını çizerek vurguladım.

الأمد على الأبد **لأبي الحسن العامري** **تحقيق: سعيد الغانمي** **كوفة: دار التنوير للطباعة والنشر، 2015**	[174ظ] **رسالة في حالـحجج العقليّة لصدر المحقّقين صدر الشيرازيّ** بسم الله الرحمن الرحيم[40]
	حجّة عقليّة استفدتُها من كلام أبي الحسن العامريّ في بعض رسائله المعاديّة على إثبات الحشر الجسمانيّ على ما نطق به الشريعة الحقّة التي أتى بها سيّدنا ونبيّنا سيّد الكلّ في الكلّ صلّى الله عليه وآله. يتوقّف تحريرها على تحقيق مقدّمات وتمهيدها. فنقول:
	مقدّمة: إنّ الحشر الجسمانيّ وهو عبارة عن عود النفس الناطقة الإنسيّة إلى بدن مركّب من أجزاء البدن الأوّل بعينها ومادّته في النشأة الثانية أمر ممكن على ما بيّن في موضعه. وما ذكره المنكرون له في بيان امتناعه مدخول معلول.
[195] وإذ عُرف الحال في الوعد على هذه القسمة فقد اتّضح الحال في الوعيد على ضدّها، وعلم أنّ الأفضل في الحكمة والأتمّ في السياسة والأبلغ في المثوبة والأحكم في القدرة أن تكون الأرواح في القيامة مردودة إلى أجسادها عند النشأة [...]	**مقدّمة ثانية:** إنّ الأفضل في الحكمة والأتمّ في المثوبة أن يكون النفوس النطقيّة والأرواح الإنسيّة في القيامة مردودة إلى أجسادها.
[192] وإذ قد ذكرنا شرائط الوعد والوعيد بحسب مبدأهما فمن الواجب أن نذكر شرائطهما بحسب تمامهما فنقول: إنّ الخلائق الذين أيّدهم الله بشرف الحياة قد افتنّوا بجبلّتهم إلى الأصناف الثلاثة وهي الحيوانات الأرضيّة التي ليست	بيان ذلك على ما يستفاد من كلامه: إنّ الموجودات التي أيّدهم الله تعالى بشرف الحياة أصناف ثلاثة: الحيوانات الأرضيّة التي لا يؤدّي أفعالها إلّا بحسب المعرفة الطبيعيّة لا غير. والأحياء الروحانيّة التي لا يؤدّون خصائص أفعالهم إلّا

[40] M ve L: - رسالة في ... الرحيم.

تؤدّي خصائص أفعالها إلّا بحسب المعرفة الطبيعيّة والأحياء الروحانيّون الذين ليسوا يؤدّون خصائص أفعالهم إلّا بحسب المعرفة العقليّة والجوهر الإنسيّ الذي يؤدّي أفعاله بحسب الطبع والعقل معًا. فأمّا الحيوانات الأرضيّة فقد انحطّت درجاتهم عن استحقاق الوعد والوعيد وأمّا الأحياء الروحانيّون فقد علت درجاتهم عن استحقاق الوعد والوعيد. وأمّا الجوهر الإنسي فبسبب أنّ طبعه ربّما غلب عقله فيشاكل به الحيوانات الأرضيّة ويتباعد به عن الأحياء الروحانيّين صار مستحقًّا للخطاب بأبلغ الوعد والوعيد. [193] ثمّ لا نشكّ أنّ قوّته العاقلة لو لم تكن متّحدة بقوّته الطبيعيّة لما عرف لذّة الصحّة بعد المرض والشبع بعد الجوع والريّ بعد العطش والإفراغ بعد الشبق. ولمّا تحقّق صور الملذّات الطبيعيّة كالطعوم والأراييح والملموسات والمقتنيات ولو لم يكن كذلك لما اهتمّ لعمارة العالم السفليّ أصلًا. ثمّ لو لم تكن قوّته الطبيعيّة متّحدة بقوّته العاقلة لما عرف عزّ الظفر وإصابة الفلج ولذّة الحكم ونيل الرفعة ووعظ الواعظين وثناء المادحين ولما تحقّق شيئًا من الصورة العقليّة كالغلبة والقوّة والسياسة والصنعة والتدبير والتبصير. ولو كان كذلك لما اهتمّ للترقّي إلى العالم العلويّ. ولهذا ما ليست توصف الحيوانات بالتحقّق لشيء من هذا الصنف كما ليست توصف الملائكة بالتحقّق لشيء بحسب المعرفة العقليّة فقط. والجوهر الإنسي الذي يؤدّي[41] أفعالها بحسب الطبع والعقل معًا. ولا شكّ أنّ كمال الصنف الأوّل في اللذّات الطبيعيّة فقط، وكمال الصنف الثاني في اللذّات العقليّة فقط، وكمال الصنف الثالث في اللذّات الطبيعيّة والعقليّة جميعًا. ولهذا يوجد في الكتب الإلهيّة وصف الأحياء الروحانيّة في الأعمّ الأغلب بالكمالات العقليّة مثل الثناء عليهم بأنّهم عباد مكرمون[42] وملائكة مقرّبون[43] وأنّهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون[45] وأنّهم يسبّحون الليل والنهار لا يفترون[44]. والوعد للإنسان في الأكثر باللذّات الطبيعيّة كافتضاض[46] الوصائف والاتّكاء على [175و] الأرائك والتقلّب على العرش والإصابة من الفواكه. فالنفس الإنسيّة لن تقوم بكمالها المطلق إلّا بنيل اللذّات العقليّة والطبيعيّة معًا فالأفضل في الحكمة والأتمّ في السياسة والأبلغ في المثوبة والأحكم في القدرة أن يكون الأرواح في القيامة مردودة على أجسادها عند النشأة بعد أن يكون الأجساد[47] صافية لطيفة نيّرة علويّة. فإنّها متى لم تردّ إليها[49] فقد اقتصر[48] بها على أحد الصنفين من لذّاتها وكمالها وحرمت الصنف الآخر منها وذلك يعود إلى البخس بكمالها.

[41] M: - يؤدّى.

[42] el-Enbiyâ 21:26.

[43] en-Nisâ 4:172.

[44] el-Enbiyâ 21:20.

[45] et-Tahrî m 66:6.

[46] M, C, L, S: كاقتصاص.

[47] M: - في القيامة ... الأجساد.

[48] M, C, L, S: أفيض.

[49] Gânimî, نيّرة علويّة فإنّها متى لم تردّ إليها ibaresinin *Emed*'in İstanbul nüshasında bulunmayıp Necef nüshasında yer aldığını kaydetmektedir. Bu durumda Sadrâ'nın *Emed*'in Necef nüshasını okumuş olması kuvvetle muhtemeldir.

من هذا الصنف الأوّل، بل لهذا ما يوجد الوعد الإلهيّ في الكتب المنزّلة أمّا للإنسان فمتّجهًا على الأعمّ الأغلب إلى الملذّات الطبيعيّة كالافتضاض للوصائف والاتّكاء على الأرائك والتقلّب على الفرش والإصابة من الفواكه، وأمّا للملائكة فمتّجهًا على الأعمّ الأغلب إلى الملذّات العقليّة نحو الثناء بأنّهم عباد مكرمون وملائكة مقرّبون وأنّهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وأنّهم يسبّحون الليل والنهار لا يفترون.

[195] وإذ عُرف الحال في الوعد على هذه القسمة فقد اتّضح الحال في الوعيد على ضدّها وعلم أنّ الأفضل في الحكمة والأتمّ في السياسة والأبلغ في المثوبة والأحكم في القدرة أن تكون الأرواح في القيامة مردودة إلى أجسادها عند النشأة بعد أن تكون الأجساد صافية لطيفة نيّرة علويّة، فإنّها متى لم تردّ إليها فقد اقتصر بها على أحد الصنفين من لذّاتها وحرمت الصنف الآخر منها وذلك ممّا يعود إلى البخس لكمالها والتضجيع في معراجها. فقد ظهر إذًا أنّ الأرواح الزكيّة في تلك النشأة تكون غالبة بصفائها على كدر الأجساد وفي هذه الجبلّة لم توجد إلّا مغلوبة بكدرها وخصوصًا فإذا فقدت رونق الحكمة وتدنّست بالشهوات البهيميّة.

[186] [...] وقد قالت الحكماء: إنّ الأفعال الإلهيّة متى بيّن وقوعها تحت القدرة فمن الواجب أن يحكم بأنّها لن تنساق إلّا على أفضل الجهات ومتى اتّضح فيها الوجه الأفضل فقد ناب ذلك مناب البرهان الأيقن وأوجب العقل حينئذ أن يبنى الحكم عليه ولا يعدل عنه إلى غيره وإن كان غيره مقدورًا عليه.

مقدّمة ثالثة: قالت الحكماء: إنّ الأفعال الإلهيّة متى بيّن وقوعها بحسب القدرة واتّضح فيها الوجه الأفضل فقد أوجب العقل حينئذ أن يبني الحكم عليه ولا يعدل عنه إلى غيره وإن كان غيره مقدورًا عليه. أقول: ولعلّ السرّ فيه أنّ الأوّل الحقّ لا يصدر عنه الفعل إلّا لأنّه خير[50] على ما حقّقت

[50] M: + ما.

	في موضعه، فكلّ ما هو أفضل وأتقن يجب صدوره عنه بالضرورة.
	وإذا عرفت هذه المقدّمات نقول: عود الروح الإنسانيّ في النشأة الثانية أمر ممكن مقدور وهو أفضل في الحكمة وأبلغ في المثوبة وأتمّ في السياسة وأكمل في القدرة، فيجب من الله تعالى عود الروح الإنسانيّ في النشأة الأخرى إلى أجسادها ليفوز بالسعادتين الطبيعيّة والعقليّة وينيل بحظّه اللذّتين الإنسيّة والملكيّة[51] ويستكمل بالكمالين النفسيّة والروحيّة على أنّ أكثر الناس لم يعقل المعقولات التي جعلها المنكرون للحشر الجسمانيّ مناط اللذّة[52] ولن يعقلها، ومن لم يحصل له معقول في الدنيا لا يعقله أصلًا على ما صرّحوا به وبالغوا فيه. فعلى قولهم يكون أكثر الناس لا ينالون اللذّات العقليّة في النشأة الثانية فلا يكون لهم سعادة أصلًا فيكون السعداء من الناس في غاية القلّة والندرة، وقد صرّحوا بخلافه. فتأمّل هذا.
[184] [...] ثم إذا أزلنا ظاهره عن الإحالة والامتناع وأوقعنا المخبر به في الجواز والإمكان وبيّنّا رجحانه على دعاوى الخصوم في بابه وقرّرنا مزيّته على نقيضه قام التنزيل فيه مقام البرهان الضروري في المعاني الهندسيّة ومقام الأدلّة الواضحة في المعاني الطبيعيّة وصار العاقل بقصوره عن تصوّر كيفيّاته بعد إيقانه بوجوبه وتصديقه بمقدار ما بشّر به التنزيل معذورًا عند خالقه وخصوصًا إذ قال عزّ اسمه:	ثمّ إنّا أزلنا[54] ظاهر الحشر الجسمانيّ عن[53] الإحالة والامتناع، وأوقعنا المخبر به[55] في الشريعة بالجواز والإمكان، وبيّنّا رجحانه على دعاوى الخصوم في بابه، وقرّرنا مزيّته على نقيضه، قام التنزيل الإلهي فيه مقام البرهان الضروري في المعاني الهندسيّة ومقام الأدلّة الواضحة في المعاني الطبيعيّة، وصار [175ظ] العاقل مقصورة[57] عن[56] تصوّر كيفيّاته بعد إيقانه[59] بوجوبه وتصديقه بمقدار[58] ما يشير به

[51] M: والملائكة.

[52] S: مناطا للذة.

[53] M, C, L, S: على.

[54] C ve S: أنزلناه.

[55] M, C, L, S: المخبريّة.

[56] M: على.

[57] S: مقصودة.

[58] C, L, S: لمقدار.

﴿وننشئكم فيما لا تعلمون﴾ وقال: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرّة أعين﴾.

[185] ولهذا ما كان الحكماء يقولون في مناجاتهم: سبحان من جعل إقرار المنعم عليه بالعجز عن أداء شكره شكرًا له كما جعل إقرار المؤمن بأنّه لن يحوز إدراكه إيمانًا به. ولولا أنّه باب لا مطمع للمعترف بوجوبه في الإحاطة بكنهه إلّا عند قيام الساعة وإلّا في النشأة الآخرة لما قال تعالى جدّه لرسوله عليه السلام: ﴿قل ما كنت بدعًا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتّبع إلّا ما يوحى إليّ﴾ وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿وتبارك الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما وعنده علم الساعة وإليه ترجعون﴾.

التنزيل معذورًا عند خالقه وخصوصًا إذ قال عزّ اسمه: ﴿وننشئكم فيما[61] لا تعلمون﴾[60]. وقال تعالى: ﴿لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرّة أعين﴾.[62] ولولا أنّه باب لا مطمع للمعترف بوجوبه في الإحاطة بكنهه إلّا عند قيام الساعة وإلّا في النشأة الآخرة لما قال تعالى جدّه لرسوله صلّى الله عليه وآله ﴿وما كنت بدعًا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتّبع إلّا ما يوحى﴾[63] وإليه يرجع قوله عزّ اسمه ﴿وتبارك[64] الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما وعنده علم الساعة وإليه ترجعون﴾[65]. فافهم.

Sonuç

Henüz keşfedilmemiş pek çok yönü (isim, eser, problem, ilişki ağı, etki) bulunması sebebiyle İslam felsefesi tarihi her zaman sürprizlere açık bir araştırma alanıdır. Bu makalede genellikle Kindî Okulu'nun bir temsilcisi olarak konumlandırılan ancak hemen ardından gelen İbn Sînâ gibi etkili bir isim sebebiyle gölgede kaldığı anlaşılan Âmirî'nin zannedildiği kadar "etkisiz" bir filozof olmadığını göstermeye çalıştım. Bunun için ilk olarak Âmirî'nin eserlerinin yeni bulunan nüshalarının onun etki alanını anlamamız açısından bize sunduğu imkânlara işaret ettim. Bu ipuçlarının takibi beni Âmirî'den altı yüzyıl sonra yaşayan, İsfahan Okulu'nun meşhur ismi Molla Sadrâ'ya götürdü. Sadrâ'nın *Esfâr* ve *Şevâhid*'de Âmirî'ye yaptığı doğrudan ve dolaylı atıfları, Safevîler döneminde İbn Sînâ'nın metinleri ve bunlar etrafında oluşan literatürün entelektüel hayattaki baskın hâkimiyeti karşısında Yunanca-Arapça tercüme hareketiyle İslam dünyasına intikal eden metinlere ve İbn Sînâ öncesi filozofların (Kindî, Fârâbî ve Yahyâ b. Adî) eserlerine yönelik canlanan ilgiliyle ilişkilendirmek mümkün görünmektedir.[66] Sadrâ'nın literatürde pek dikkat çekmeyen bu atıflarını güçlendiren bir başka veri ise bu makalede ilk defa yayınladığım cismanî haşri ispat etmek üzere Âmirî'nin *Emed*'inden hareketle düzenlediği "aklî delil"dir. Sadrâ'nın, felsefesinin ayırt edici yönlerinden biri olan cismanî haşrin kabulü noktasında Âmirî'den güçlü bir destek bulduğu ve muhtemelen kariyerinin erken

[59] M ve L: إتقانه.

[60] el-Vâkı'a 56:61.

[61] C ve L: مما.

[62] es-Secde 32:17.

[63] el-Ahkâf 46:9.

[64] M, C, L, S: فتبارك.

[65] ez-Zuhruf 43:85.

[66] Bu konudaki ayrıntılı çalışmalarında Pourjavadi ve Schmidtke söz konusu ilginin arka planını ve öne çıkan isim ve eserleri incelemekte, ancak Âmirî'ye bu bağlamda yer vermemektedirler; bkz. Reza Pourjavady & Sabine Schmidtke, "An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th–18th centuries AD)", *Intellectual History of the Islamicate World*, III/1-2 (2015), 248-290.

dönemlerinde *Emed*'deki cismanî haşre dair açıklamayı kendi hedefleri doğrultusunda yeniden kurguladığı anlaşılmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri M. Cüneyt Kaya
Author Details [1] İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
0000-0003-0037-2405 mckaya@istanbul.edu.tr

Kaynakça | References

Âmirî. *Erba' resâil felsefiyye*. nşr. Sa'îd el-Gânimî. Kûfe: Dâru't-tenvîr li't-tıbâ'a ve'n-neşr, 2015.

Âmirî. *Kitâbu'l-emed ale'l-ebed*. nşr. E. K. Rowson. Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1979.

Âmirî. *Kitâbu'l-i'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*. nşr. Ahmed Abdülhamîd Gurâb. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1967. Yeni bsk.: Riyad: Dâru'l-asâle li's-sekâfe ve'n-neşr ve'l-i'lâm, 1988.

Âmirî. *Sonsuzluk Peşinde: el-Emed ale'l-ebed*. nşr. & çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Ansari, Hassan. "Âmirî-nâme (1): Penç nüsha-i cedîd ez kitâbî ez Ebu'l-Hasen-i Âmirî ve berresî-i risâleî mensûb be Kâdî Abdülcebbâr-ı Mu'tezilî". https://ansari.kateban.com/post/1893. Erişim: 30 Mart 2025.

Ansari, Hassan. "el-Mecâlisü's-seb'a ayâ güftegûhâ-yı felsefî-i İbn Sînâ ve Ebu'l-Hasen-i Âmirî est?". https://ansari.kateban.com/post/4936. Erişim: 20 Nisan 2025.

Aştiyânî, Celâleddin. *Me'âd-ı cismânî: Şerh-i Zâdü'l-müsâfir-i Mollâ Sadrâ*. Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1981

Çekmece, Nisanur. "Âhiret Hayatı Felsefî Açıdan Temellendirilebilir mi? İbn Hindû'nun Eskatoloji Öğretisi". *Temaşa Felsefe Dergisi*, 22 (2024): 6-21.

Daiber, Hans. *Bibliography of Islamic Philosophy*. Leiden & Boston & Köln: Brill, 1999.

Daiber, Hans. *Bibliography of Islamic Philosophy: Supplement*. Leiden & Boston: Brill, 2017.

Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-ı Nüshahâ-yı Hattî-i Îrân*. Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-i Cumhûrî-i İslâmî-i Îrân, 1390/2012.

Halîfât, Sahbân. *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*. Amman: Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 1988.

Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfî*. 3. bsk. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1974.

Hüseynî, Ahmed. *Fihristü mahtûtâti Hızâneti'r-Ravdati'l-Haydariyye fi'n-Necefi'l-Eşrâf*. Necef: Matba'atü'n-Nu'mân, 1971.

İbn Hindû. *Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî*. nşr. Sahbân Halîfât. *İbn Hindû: Sîretühu, âsâruhu'l-felsefiyye, müellefâtühu*. Amman: Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 1995, I, 228-251.

İbn Sînâ (?). *el-Mecâlisü's-seb'a beyne'ş-Şeyh ve'l-Âmirî*. nşr. Maksûd Muhammedî. *Mecmû'a-i Resâil (1)*. Tahran: Müessese-i Pejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 1400 hş.[/2021], 1-41.

Jambet, Christian. *Mort et résurrection en islam. L'au-delà selon Mullâ Sadrâ*. Paris: Albin Michel, 2008.

Kavşut, Mehmet Sait. "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* XVI/2 (2018): 433-461.

Kaya, M. Cüneyt. *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: Klasik, 2017.

Kaya, M. Cüneyt. "Âmirî Çalışmaları için Yeni Bir Kaynak: *el-Mecâlisü's-seb' beyne'ş-Şeyh ve'l-Âmirî*". *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* I/2 (2015): 1-33.

Kaya, M. Cüneyt. ""Rectifying Faith" Through Philosophy: On al-ʿĀmirī's *al-Iršād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād*". *Studia graeco-arabica* 13 (2023): 163-180.

Kaya, Veysel. "*Kalām* and *Falsafa* Integrated for Divine Unity: Saʿīd b. Dādhurmuz's (5th/11th century) *Risāla fī l-Tawḥīd*". *Studia graeco-arabica* 4 (2014): 65-123.

Koç, Turan. "Molla Sadra'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi". *İslamiyât* III/1 (2000): 95-105.

Meçin, Mahmut. "Molla Sadra'da Mead Problemi". *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* I/1 (2014): 159-182.

Mînovî, Müctebâ. "Ez Hazâ'in-i Türkiye". *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât*, IV/2 (1335/1957): 42-75; IV/3 (1336/1957): 53-89; VIII/3 (1340/1961): 1-29.

Mînovî, Müctebâ. "Yâddâşt der bâre-i çend nüsha-i hattî ki fîlmhâ-yı ânhâ berâ-yı dânişgâh tehiye şode est". *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât* V/1-2 (1336/1957): 49-53.

Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-erba'ati'l-akliyye V*. nşr. Rızâ Muhammedzâde. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1381 hş.[/2002].

Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-erba'ati'l-akliyye VII*. nşr. Maksûd Muhammedî. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1380 hş.[/2001].

Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-erba'ati'l-akliyye IX*. nşr. Rızâ Ekberyân. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1382 hş.[/2003].

Molla Sadrâ. *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*. nşr. Seyyid Mustafa Muhakkik Dâmâd. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1382 hş.[/2003].

Nazarî, Mahmûd. *Fihrist-i nüshahâ-yı hattî-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî XXXII*. Tahran: Kitâbhâne, Mûze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1388hş[/2009].

Omidsalar, Mahmoud, "Minovi, Mojtaba". *Encyclopædia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/minovi-mojtaba. Erişim: 28 Mayıs 2024.

Pourjavady, Reza & Schmidtke, Sabine. "An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th–18th centuries AD)". *Intellectual History of the Islamicate World* III/1-2 (2015): 248-290.

Pûyân, Murtezâ. *Me'âd-ı cismânî der hikmet-i müte'âliye*. Kum: Bustân-ı kitâb, 2009

Rizvi, Sajjad H. *Mulla Sadra Shirazi: His Life, Works and the Sources for Safavid Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Rowson, Everett K. *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1988.

Turhan, Kasım. *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.

Türker, Mübahat. "el-'Âmirî ve *Katagoriler*'in Şerhleriyle İlgili Parçalar". *Araştırma* III (1965): 65-122.

Wakelnig, Elvira. "Neoplatonic Developments". *Philosophy in the Islamic World*. ed. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, Peter Adamson. İng. çev. Rotraud Hansberger. Leiden & Boston: Brill, 2017, 250-272.

Wakelnig, Elvira. "Philosophical Fragments of al-ʿĀmirī Preserved Mainly in al-Tawḥīdī, Miskawayh, and in the Texts of the *Ṣiwān al-ḥikma* Tradition". *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*. ed. Peter Adamson. London & Turin: The Warburg Institute & Nino Aragno Editore, 2008, 215-238.

Wakelnig, Elvira. *Feder, Tafel, Mensch: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh*. Leiden & Boston: Brill, 2006.