VARLIK ve İDRAK

MOLLA SADRÂ'NIN BİLGİ TASAVVURU

İBRAHİM KALIN

KLASİK



KLASIK

İSLÂM FELSEFESİ DİZİSİ

Dizi Editörü M. Cüneyt Kaya

KİNDÎ: FELSEFÎ RİSALELER / Mahmut Kaya

İBN RÜŞD FELSEFESİ / Hüseyin Sarıoğlu

İslâm Filozoflarından FELSEFE METİNLERİ
der. ve çev. Mahmut Kaya

İBN SÎNÂ'NIN MİRASI / Dimitri Gutas
der. ve çev. M. Cüneyt Kaya

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE ELEŞTİRİLERİ / Fatih Toktaş

FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI (Tehâfütü'l-felâsife) / Gazzâlî
metin ve çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu

KİTÂBU'L-BURHÂN / Fârâbî
metin ve çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper

VARLIK ve İNSAN / Ömer Mahir Alper

İBN SÎNÂ METAFİZİĞİ / Robert Wisnovsky
çev. İbrahim Halil Üçer

VARLIK ve İMKÂN: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi / M. Cüneyt Kaya

FELSEFE ve ÖLÜM ÖTESİ / İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî
haz. Mahmut Kaya

GÜZELİN PEŞİNDE: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik
Ayşe Taşkent

İTİKADDA ORTA YOL / Gazzâlî
metin ve çev. Osman Demir

GAZÂLÎ'NIN FELSEFÎ KELÂMI / Frank Griffel
çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç

İSLÂM MANTIK TARİHİ / Tony Street
der. ve çev. Harun Kuşlu

AKIL ve AHLÂK: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı / Hümeyra Özturan

FELSEFE, TIP VE TARİH: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme / ed. Mustakim Arıcı

VARLIK VE İDRAK: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru / İbrahim Kalın
çev. Nurullah Koltaş

VARLIK VE İDRAK

Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru

İBRAHİM KALIN

Çeviren
Nurullah Koltaş

KLASİK

KLASİK
106. Kitap

İslâm Felsefesi 18
Dizi Editörü **M. Cüneyt Kaya**

Varlık ve İdrak
Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru

İbrahim Kalın

Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition
Oxford, 2010

© Oxford, 2010

Türkçe Yayım Hakları
© Klasik, 2013

Çeviri Eser
© Nurullah Koltaş, 2012

Birinci Basım Ocak 2015

ISBN 978-605-5245-54-2

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Tasarım/Kapak **Salih Pulcu**

Baskı/Cilt Elma Basım
Sertifika No: 12058
Halkalı Cad. No: 164 B-4 Blok
Sefaköy-Küçükçekmece / İstanbul
Tel: 0212 697 30 30

KLASİK

Vefa Cad. No: 48 34134 Fatih / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00
www.klasikyayinlari.com
klasik@klasikyayinlari.com
facebook.com/klasikyayinlari
twitter.com/klasikyayinlari

İbrahim Kalın, Doç. Dr.

İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu (1992). Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi'nde yüksek lisansını, George Washington Üniversitesi'nde beşeri bilimler ve mukayeseli felsefe alanında doktorasını tamamladı (2002). College of the Holy Cross, Georgetown Üniversitesi ve Bilkent Üniversitesi'nde İslam düşüncesi ve İslam-Batı ilişkileri üzerine dersler verdi.

2005-2009 yılları arasında SETA Vakfı'nın kurucu başkanlığını yaptı. 2009 yılında Başbakan Başdanışmanlığı, 2012 yılında Başbakanlık Müsteşar Yardımcılığı, Eylül 2014 itibarıyla da Büyükelçi sıfatıyla Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreter Yardımcılığı görevine atandı.

Yazarın, İslam felsefesi, İslam-Batı ilişkileri ve Türk dış politikası üzerine yayımlanmış kitap ve makaleleri bulunmaktadır. Çalışmalarından bazıları şunlardır: *İslam ve Batı* (İSAM Yayınları, 2007); *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi* (Küre Yayınları, 2013); elinizdeki kitabın aslı olan *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford University Press, 2010); *Mulla Sadra* (Oxford University Press, 2013); ayrıca John Esposito ile birlikte hazırladığı, *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st* Century (Oxford University Press, 2011); M. Ghazi bin Muhammad ve M. Hashim Kamali ile birlikte hazırladığı, *War and Peace in Islam: The Uses and Abuses of Jihad* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2013). Kalın, aynı zamanda *Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam* (Oxford University Press, 2014) adlı iki ciltlik çalışmanın da editörüdür.

Teşekkür

Bu kitabın yazımının bir parçası olan çok sayıda dostuma teşekkürü borç bilirim.

Bana danışmanlık ve rehberlik yapan Seyyid Hüseyin Nasr'a müteşekkirim. Prof. Nasr ilim, irfan ve hilmiyle son yıllarda yazdıklarımın büyük bölümü için bir bilgi ve ilham kaynağı oldu. George Washington Üniversitesi'nden Prof. Peter Caws'a, Eflâtun ve Aristoteles okumalarımız esnasında değerli paylaşımları için teşekkür ederim. Mevcut eserin dayandığı doktora tezimle alakalı kıymetli değerlendirmelerde bulunan Mahdi Aminrazavi'ye müteşekkirim. Dostum ve meslektaşlarım Caner Dagli ve Joseph Lumbard'a dünyanın farklı bölgelerindeki *rıhletü'l-ilm* esnasında yapmış olduğumuz sohbetler için müteşekkirim. Bu kitabın ilk aşamalarında sunduğu yardımlar için Zohra Sirat'a teşekkürlerimi sunarım.

Birçok insan entelektüel gelişimimin bir parçası oldu. Felsefeden metafizik ve bilime, tarih ve siyasete kadar birçok konuya ilişkin sohbetlerimiz, düşüncelerime ve buradan da bu kitabın sayfalarına uzandı. Kendileriyle tanışma ve onlardan bir şeyler öğrenme ayrıcalığına sahip olduğum kişiler arasında Rahim Acar, Alparslan Açıkgenç, Waleed al-Ansary, Cemil Aydın, Ghulam Riza A'wani, Dawid Burrel, William Chittick, Ahmet Davutoğlu, John Esposito, Ekmeleddin İhsanoğlu, Ghasem Kakaie, İsmail Kara, Mahmud Erol Kılıç, Oliver Leaman ve Mustafa Özel'i zikretmek isterim.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'ne (İSAM) doktora bursunun yanı sıra Türkiye'de ve yurtdışında verdikleri destekten ötürü teşekkür etmek isterim. Ailemle birlikte geçirdiğim iki güzel yıl için Holy Cross Üniversitesi ve özellikle Din Bilimleri bölümündeki arkadaşlarıma müteşekkirim. Kitap, büyük ölçüde Worcester'in soğuk ancak sakin günlerinde mevcut şeklini aldı. Elyazmasına ilişkin yararlı öneri ve yorumlarından ötürü Prof. Nomanul Haq'a da teşekkür ederim.

Türkçe baskısı vesilesiyle de kitabın Türkçesinin hazırlanmasında emeği geçen herkese; tercümeyi yapan Nurullah Koltaş'a, Klasik Yayınları çalışanlarına ve Dizi Editörü Cüneyt Kaya'ya teşekkür ederim.

En kalbî teşekkürlerimi, akademik yaşamım boyunca neşe ve üzüntü anlarımda daima yanımda olan eşim Neriman Hanım'a sunuyorum. Rumeysa, Dilruba ve Yaren adlı üç güzel kızımızın annesi olarak, bilginin peşinde olan her kişinin özlem duyduğu sadık bir dostun huzûrunu verdi bana. Bu büyük takdir hissiyle, bu kitabı eşime ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

Giriş *11*

Birinci Bölüm

Bilgi Problemi ve İttihad Görüşünün Yunan ve İslâm Düşüncesindeki Bağlamı *19*

1.1 Yunan-İskenderiye Arka Planı *25*

a. Eflâtun'un *Bios Theoretikos*'u *25*

b. Aristoteles ve "Dışarıdan Gelen Akıl" *29*

c. İskender Afrodisî: Ortodoksluk ve Yeniliğin Ötesi *35*

d. *Plotinus Islamicus* ve İttihad Delili *46*

1.2 İslâm Felsefesi *54*

a. Kindî: İslâmî Muhitte Problemin Başlangıcı *55*

b. Fârâbî: Sorunun Yeniden İfade Edilişi *57*

c. İbn Sînâ: Sadrâ'ya Karşı En Büyük Meydan Okuma *65*

d. Sühreverdî: Sadrâ'ya Giden Yol *78*

İkinci Bölüm

Molla Sadrâ'nın Bilgi Teorisi ve İttihad Delili *87*

2.1 Sadrâ'nın Ontolojisi *87*

a. Mâhiyet ve Varlık (*Vucûd*) *90*

b. Varlığın Önceliği (*Asâlet*) ve *Teşkîki* *97*

2.2 Varlık, Akledilirlik ve Bilgi *103*

a. Gayrimaddîlik Olarak Akledilirlik ve Bilginin Teşkîki *109*

b. Dört Bilgi Teorisi ve Eleştirisi *118*

c. İdrak Biçimleri ve Basit Akıl *133*
d. Faal Akıl, Sezgi ve Meşşâî Entelektüalizmi *144*
e. Akıl ve Akledilenin Birliği *152*
f. Kendini Bilme ve Huzûrî Bilgi *158*
g. Huzûrî Bilgi ve Tanrı'nın Eşyaya Dair Bilgisi *165*

Üçüncü Bölüm
Sadrâ'nın Sentezi: Tecrübe ve Varlık Olarak Bilgi *173*
3.1 Manevileştirilmiş Epistemoloji: Mistik Bilgi Mümkün müdür? *176*
3.2 Varlığı Bulmak Olarak Bilgi *203*

Ek: *Risâle fî ittihâdi'l-âkil ve'l-ma'kûl*'ün Çevirisi *221*
Çeviri Hakkında Not *221*
[Çeviri:] *Akleden ve Akledilenin Birliğine Dair* *222*

Kaynakça *255*
Özel İsimler Dizini *269*

Molla Sâdra'nın Eserlerinin Künye Anahtarı

Asâlet — *Asâletu ca'li'l-vucûd, Mecmû'a-i resâ'il-i felsefî-yi Sadr el-Müte'ellihîn* içinde, ed. Hamid Naci Isfahani (Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1375).

Esfâr — *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-erba'a,* (Beyrut, Dâr İhyâ et-Türâs el-Arabî, 1981), 9 Cilt.

Avîse — *Ecvibetü'l-mesâ'ilü'l-avîse, Ecvibetü'l-mesâ'il* içinde, ed. Abdullah Şekibe (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i Islâmi-yi Sadrâ [SIPRIN], 1378).

Haşr — *Risâletü'l-haşr*, ed. ve Farsça çeviri M. Hacevî (Tahran: İntişârât-i Mevlevî, 1998).

Hudûs — *Hudûsü'l-âlem*, ed. S. H. Musâviyen (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ [SIPRIN], 1378).

İksîr — *İksîrü'l-ârifîn*, ed. ve çev. William Chittick, *The Elixir of the Gnostics* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2003).

İttihâd — *İttihâdu'l-âkil ve'l-ma'kûl, Mecmû'a-i resâ'il-i felsefî-yi Sadr el-Müte'ellihîn* içinde, ed. Hâmid Nâci Isfahâni (Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1375).

Kâşâniyye — *Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-kâşânîyye, Mecmû'a-i resâ'il-i felsefî-yi Sadr el-Müte'ellihîn* içinde, ed. Hâmid Nâci Isfahâni (Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1375).

Kesr — *Kesr esnâmi'l-câhiliyye*, N. Cihangiri, (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ [SIPRIN], 1381).

Mefâtîh — *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Mü'essesetu't-Târihi'l-Arabî, 1999), 2 cilt.

Meşâ'ir — *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, ed. ve çev. Henry Corbin, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (Tahran: Institut Francais d'Iranologie de Téhéran, 1982).

Mezâhir — *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fî esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, S. M. Hamanei (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ [SIPRIN], 1378).

Kudsiyye — *el-Mesâ'ilü'l-kudsiyye, Si Risâle-i Felsefî* içinde, ed. S. C. Aştiyânî, (Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1379).

Şerh — *Şerh-i İlâhiyyat-I Şifâ'*, ed. Necefguli Habibi (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ [SIPRIN], 1382), 2 cilt.

Şevâhid — *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, ed. S. C. Aştiyânî (Meşhed: el-Merkez el-Câmi' li'n-Neşr, 1981).

Tefsîr *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ed. M. Hâcevî (Kum: Bidar Press, 1987-1990), 7 cilt.

Tasavvur *Risâletü't-tasavvur ve't-tasdîk*, *Risâletân fi't-taşavvur ve't-tasdîk* içinde, ed. Mehdî Şerîatî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2004).

Usûl *Şerh Usûlu'l-Kâfî* (*Kitâbü'l-Akl ve'l-cehl*), ed. M. Hacevî (Tahran: 1366), 5 cilt.

Giriş

Sadreddin Şîrâzî veya genelde Molla Sadrâ olarak bilinen Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Kavâmî eş-Şîrâzî (1571-1640),[1] İbn Sînâ sonrası İslâm felsefesinin en önde gelen simalarından biridir. Onun "aşkın hikmet" (*el-hikmetü'l-müte'âliye*) adını taşıyan düşünce ekolü, Sadrâ'nın memleketi olan İran ve Hint Yarımadasında İslâm felsefesi üzerinde derin bir etkiye sahip olmuştur. Selefleri gibi Sadrâ da eserlerini İslâm entelektüel geleneği içinde ele alıp tanzim etmiş ve bu geleneğin başlıca aşamalarını birleştirmeyi arzulamıştır. Dikkatli bir öğrenci olarak Yunanlardan kendi dönemine kadar İslâm felsefesinin tüm merkezî problemleriyle ilgilenmiştir. Bir öğretmen olarak ise bu problemlerin biçim ve içeriğine önemli birçok katkıda bulunmuş ve yeni kavramlar üretmiştir. Vahyedilmiş bilgi (yani *Kur'an*), felsefî delil (*burhân*) ve tahakkuk etmiş –ya da mistik– bilgiyi (*irfân*) birleştirmede sürekli olarak ortaya koyduğu çabalar onu, varlık ve nedensellik meselesinden kendini bilme ve marifetullaha kadar klasik felsefe ve ortaçağ felsefesi yelpazesinin tamamını kuşatmaya yöneltmiştir.

•••••

1 Sadrâ'nın hayatı ve eserleri için bkz. İbrahim Kalın, "An Annotated Bibliography of the Works of Mullâ Sadrâ with a Brief Account of His Life", *Islamic Studies* 42/1 (İlkbahar 2003): 21-62. Kapsamlı bir inceleme için bkz. Sajjad H. Rizvi, *Mullâ Sadrâ Shîrâzî: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy* (*Journal of Semitic Studies*, Supplement 18, Oxford University Press, 2007).

Bu durum Sadrâ'yı İslâm felsefesinin sonraki tarihi için paha biçilmez bir kaynak kılmaktadır. Sadrâ düşüncesinin kaynaklarının izinin sürülmesi, İslâm felsefesinin ruhu için de bir arayıştır. Bu tarihte gördüğümüz zengin düşünce örgüsü, Helenistik birikimin etkisinin önemli ölçüde azalıp İslâm felsefesinin kendi meselelerinin merkezî bir öneme sahip olmasının ardından, İslâm entelektüel geleneğinin nasıl varolmaya devam ettiğini gösterir. Sadrâ'yı okumak, devam edegelen felsefî problemlerin nasıl yeniden tartışılacağının, şekillendirileceğinin ve formüle edileceğinin tarihini okumak demektir. Sadrâ'nın "Şiî maneviyatı" diyebileceğimiz bir âlemde dünyaya gelmesi ve İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'ye talebelik etmesi, İbn Sînâ sonrası İslâm felsefesinin daha büyük bir senteze doğru mütemadiyen ilerleyen genel eğiliminin bir göstergesidir. Söz konusu sentez, zihin ile kalp arasında ahenkli bir ilişki kurmayı amaçlarken bir tarafta ruhsuz, diğer tarafta temelsiz bir felsefeden kaçınmak için her iki kavramın mantıksal sonuçlarını izler. Sadrâ'nın entelektüel yolculuğu, birçok açıdan on ikinci ve on üçüncü yüzyıl sonrasında İslâm dünyasının entelektüel yolculuğuyla benzerlikler gösterir.

Bir dayanak noktası seçmeden hiçbir büyük senteze ulaşmak mümkün değildir. Sadrâ, kendine dayanak noktası olarak varlığı (*vucûd*) alır ve İslâm felsefesi tarihinin bütününü, "varlığın önceliği" (*asâletü'l-vucûd*) adını verdiği kavram ışığında gözden geçirir. İkinci bölümde ele alacağımız gibi Sadrâ, Sühreverdî'nin öz ya da mahiyetin önceliği (*asâletü'l-mâhiyye*) müdafaasını hayli eleştirmiş ve bunu özcü metafiziğe sevk eden felsefî bir hata olarak kabul etmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'yı varlık probleminin önemini tam olarak anlamada başarısız olmak ve eksik bir metafizik ortaya koymakla eleştirmiştir. Sadrâ hem Meşşâî hem de İşrâkî geleneklerden birçok unsuru birleştirmesine rağmen, sonunda kendisini İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ve talebeleri Sadreddin Konevî ve Dâvûd-i Kayserî'nin geliştirdiği kapsamlı varlık tasavvurunda bulmuş görünmektedir.

Sadrâ bu geleneği göz önünde bulundurarak, uygun bir ontolojik sistem olmadan hiçbir felsefî problemin tam manasıyla ele alınamayacağı iddiasını ortaya koyar. Sadrâ'nın anladığı biçimiyle eğer varlık, tüm kavramlar arasında en kapsamlısı ve tüm gerçeklikler içinde en gerçek olanı ise, tüm felsefî problemler de ancak kapsamlı bir ontolojiyi formüle ettikten sonra ele alınabilir. Sadrâ'ya göre varlığı ikincil akledilebilir (*el-mâ'kûlü's-sânî*), yani varlıkların bir unsuru olarak tanımlamak, bir kategori hatası yapmak ve arabayı atın önüne koymak demektir. Sadrâ'nın temel kaygısı, varlığı tüm varlıkların (*mevcûdât*) toplamı olarak alıp onu,

gerçekliğin unsurlarından *birine* indirgeme tuzağından kaçınmaktır. O, varlığı aklî olandan maddî olana, dünyevi olandan ilahî olana kadar her şeyin merkezine koymayı hedefler. "Aşkın (*müte'âl*) hikmet", tüm felsefî tahlillerin varlıkla başladığı ve yine onunla sona erdiği varlık odaklı bir metafizik formüle etme çabasıdır.

Sadrâ'nın bu varlık görüşünü tüm kapsamıyla uyguladığı bir alan da bilgi teorisidir. Kitabın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız üzere, Sadrâ kendisinden önceki bütün büyük bilgi teorilerini sübjektivist eğilimlere sahip oldukları için reddeder. Ona göre bilginin Meşşâîlerce "soyutlanma" (*tecerrüd*) ve "temsil" ya da "resmetme" (*irtisâm*) biçimindeki tanımı, bize bildiğimiz şeylere dair gerçek bilgiyi değil yalnızca zihnin muhtevasını sunar. Fahreddin Râzî'nin bilgiyi bir *izafet* (bilen ile bilinen arasında bir ilişki) olarak formüle etmesi, tüm bilişsel eylemleri ilişkiselliğe indirgemekte ve bilgi objelerinin kendilerine özgü akledilirliğini tehlikeye sokmaktadır. Üstelik bu durum bilgiyi bilenin bir mülkü ya da unsuru kılma riskini de doğurmaktadır. Sühreverdî'nin bilgiyi *huzûr* ve *işrak* olarak tanımlaması bile, özcü bir metafiziğe dayandığından, bilmenin varoluşsal boyutunu ortaya koymada yetersiz kalmaktadır.

Sadrâ bu kök salmış bilgi tasavvurlarına karşı vurgusunu zihinsel bir temsil eylemi olarak bilgiden, varlığın keşfedilmesi olarak bilgiye doğru kaydırmak için pek çok girişimde bulunur. Sadrâ'ya göre varlığı tüm anlam ve gerçekliğin temeli olarak belirlediğimizde, bilme eyleminin, kendini sayısız modalite, form, şekil ve renkte ortaya koyan varlıkla bilişsel bir etkileşimden başka bir şey olmadığını fark ederiz. Varlıklar hakkında bir bilgiye sahip olduğumuz zaman, varlığın bu modalitelerinden birini ortaya çıkartmış oluruz. Sadrâ bilgiyi bir "varlık tarzı" olarak (*nahvü'l-vucûd*) tanımlayarak tüm bilme eylemini varlık kategorisinin altına yerleştirir ve epistemolojiyi ontolojinin bir alt şubesi hâline getirir. Bu noktayı temellendirmek için bir dizi argümanı harekete geçirir. Bu argümanların anlaşılması ve Sadrâ'nın onları geliştirme yönteminin ortaya konması, bu kitabın da temel amacıdır.

Bu argümanlar arasında *akleden ve akledilenin birliği* (ittihâdü'l-âkil ve'l-ma'kûl), Sadrâ'nın eserlerinde merkezî bir tema olarak karşımıza çıkar. Sadrâ alışılmadık bir biçimde Yunan ve İslâm felsefesindeki kadim bir problemi hayata döndürürken, entelektüel mistisizm olarak isimlendirebileceğimiz bir epistemolojiyi de formüle eder. Sadrâ'nın ittihad delilini bu şekilde hararetle müdafaa etmesi, felsefe tarihinde eşine ender rastlanır bir durumdur. Birinci bölümde ele alacağımız gibi Yunanlara ka-

dar geri giden *ittihad* tartışmalarının uzun tarihi, aynı zamanda rekabet hâlindeki metafizik ve epistemolojik sistemlerin de bir tarihidir. İttihad delilini reddedenler, onun kapsamlı tazammunlarının bilincinde olmuşlar ve ittihadı salt bir şiir, mistik ifade, hatta şathiye olarak reddetmişlerdir. İttihadı bir iştiyak hâliyle savunanlar ise Meşşâî akılcılığının sınırlarını aşmak için felsefî bir misyon üstlenmiş görünmektedirler.

Kuşkusuz Sadrâ da ittihad delilinin neticelerinin bilincindeydi. Bilginin, varlığın "aşamalı" (*teşkîk*) ve dinamik hakikatinin ortaya çıkartılmasının bir yolu olması için onun, zihnimin bilişsel inşasından ve benim dışımdaki dünyanın zihnî bir resminden daha fazla bir şeye tekabül etmesi gerekir. Bu bilginin bildiklerimin asli gerçekliğiyle, yani belli bir biçimde tezahür eden varlıkla ilişkili olması kaçınılmazdır. Dahası gerçek bilgi, *huzûr*, *işrâk*, *vuzûh* ve *şuhûd* gibi varlığın bazı asli özellikleriyle ilişkili olmalıdır. "Hakiki bilgi, bilenin, bilinenin akli formuyla birliğinden meydana gelir" demek, bilen süjenin merkezî rolünü yani sübjektivizmi reddetmek ve tüm anlamı ve idraki daha geniş bir mana ve akledilirlik bağlamına yerleştirmek demektir. Sadrâ'ya göre bu bağlam, varlıkları gerçek kılan ve onlara mana veren varlığın her şeyi kuşatıcı gerçekliği marifetiyle sağlanır.

Bu ve diğer birçok öncül, filozofumuzu bir tarafta temsili-diskursif bilginin, diğer tarafta sezgisel ve mistik bilginin hakkını veren kapsamlı bir epistemoloji geliştirmeye sevk etmiştir. Sadrâ, bu iki bilgi biçimini aynı gerçekliğin alternatif izahları olarak değil, farklı akledilirlik düzlemlerine ait veriler olarak kabul eder. Bilgiyi tetabuk (*correspondence*) olarak tanımlayan teori, önümdeki ağacın şu kadar sayıda dala sahip olduğunu belli bir kesinlik derecesine göre izah edebilirken, "Acı çektiğimi biliyorum" önermesini açıklayamaz. Sadrâ'ya göre önceki filozofların hatası, birinci bilgi türünü ikincinin yerine ikame etmesi ve genel bir bilgi teorisinin tüm olguları açıklayabileceğini düşünmeleriydi. Sadrâ'nın amacı ise, farklı varlık düzenlerinin niçin farklı akledilirlik düzenlerini gerektirdiğini göstermektir. Sadrâ'nın *aşkın hikmet*inin amacı, varlığın farklı modalitelerinin sonuçlarını ortaya koymak ve bunların ne tür bilgi türlerini zorunlu kıldığını izah etmektir.

Bu talepler geleneksel İslâm felsefesi parametreleri içinde bile kapsamlı sonuçlara sahiptir. Varlığı, tüm felsefî tahlillerin dayandığı gerçeklik olarak tanımlandığımızda, anlam, bilen özneden dış dünyaya doğru hareket eden bir unsur olmaktan çıkar. Her iki terim de –yani *nefs*/*ben* ve *âlem*– anlamlarını *varlık*tan pay almak suretiyle elde ederler. Bu yüz-

den günümüzde anlaşıldığı şekliyle "ben", İslâm düşüncesinde "ilişkiler metafiziği" adını verdiğim yapı dışında bir kavram olarak tezahür etmez. Sadrâ'da *nefs/ben* tamamen non-sübjektivist bir terimdir; yani ben ya da bilen özne anlam, akledilirlik ve zatî ilişkilerden yoksun bir dünyanın karşısında duran ve onunla *a posteriori* bir bilme ilişkisine giren bir varlık değildir. Her hâlükârda, beni mantıksal bir saçmalıkla varoluşun her şeyi kuşatan gerçekliğinin dışına yerleştirmek ve –Charles Taylor'un dikkat çekici ifadesini kullanacak olursak– onu "her tür ilişkiden arındırılmış bir özne" olarak yorumlamak, süjesi olmayan bir dünyaya karşı dünyası olmayan bir süje oluşturmaktır.

Hiç şüphesiz Sadrâ'nın ben, nefs ya da ruh hakkındaki görüşlerinden Kartezyen bir ben'in ortaya çıkması mümkün değildir zira bu kavramların hiçbiri varlık tarafından sağlanan ilişki ve akledilirlik bağlamları dışında müstakil bir varlık iddiasında bulunamaz. Sadrâ, varlığın dışına çıkabilen ve Thomas Nagel'in "hiçbir yere bağlı olmayan bakış açısı (*view from nowhere*)" olarak isimlendirdiği bir konumdan âleme bakan bir ben tasavvur edemezdi şüphesiz. Kendini yegâne akledilirlik zemini olarak adlandıran ve tüm varlıklara anlam verdiği iddiasında bulunan ve böylece mutlak bir kibir gösterisinde bulunan bir beni tasavvur etmesi de mümkün değildi. Bu ben tasavvuru modern bağlamı içinde ben-dışındaki bütün varlıklar üzerinde hakimiyet ve üstünlük kurma fikrini çağrıştırır. Sadrâ'nın teşkîkî ontolojisi böyle bir imkânı geçersiz kılar ve bunun yerine diğer tüm şeyler gibi varlığa bağlı bir ben anlayışı sunar.

Elinizdeki eser üç bölüm ve bir ekten oluşmaktadır. İlk bölüm Yunanlılardan Molla Sadrâ'ya kadar ittihad delilinin tarihini ele almaktadır. Bu probleme ilişkin Eflâtun ve Aristoteles'te bulunabilecek en eski tespitlerle başlayacağız. Eflâtun'un eserleri ittihad deliline dair herhangi bir açık formülasyon içermese de onun varlık ve bilgiyi tek bir iştirak deneyimi olarak kabul etmesi, Eflâtun'u bu tarihin bir parçası kılmaktadır. Müslümanların *Esûlûcyâ* (*Aristoteles'in Teolojisi*) yoluyla tanıdıkları Aristoteles, bu probleme ilişkin ilk açık ifadeyi sunmaktadır. Bununla birlikte diğer birçok anahtar meselede olduğu gibi, burada da Aristoteles'i birkaç şekilde okumak mümkündür. Nitekim Sadrâ da Aristoteles'in ittihad delilini desteklediğini ileri sürer. Sadrâ, İskender Afrodisî ve Plotin'i okurken de benzer bir yaklaşım izler.

Müslüman Meşşâîler –bilhassa İbn Sînâ– ittihad delilini, birçok ontolojik ve epistemolojik nedenle Plotin'in mistisizminin bir kalıntısı olarak reddetmişlerdir. Ne var ki bu düşünceyi sadece Allah için kullanıldığında

kabul etmişlerdir. Birinci bölümde ele alınan son figür olan Sühreverdî de aynı şeyi yapar ve ittihad deliline herhangi bir bilişsel meşruiyet vermeyi reddeder. Sadrâ bu uzun ve karmaşık geleneğe karşı ittihad argümanını temellendirmeye çalışır. İttihad tartışmasının İslâm felsefesinde birçok taraftar ve aleyhtarı bulunmakla beraber, bu çalışmada ittihad düşüncesinin tarihini izlerken kendimizi Sadrâ'nın *Esfâr* ve diğer eserlerinde doğrudan zikrettiği kişilerle sınırlandıracağız.

İkinci bölüm, Sadrâ'nın bilgi teorisinin ayrıntılı bir tahliline hasredilmiştir. Sadrâ'nın felsefî problemler bağlamında *asâletü'l-vücûd*da ısrar etmesi nedeniyle, onun varlığa ilişkin ayrıntılı kavramlarını incelemeye çalışacağız. Sadrâ varlıkla alakalı birçok kadim tartışmayı gözden geçirir ve hiçbir gerçekliğe sahip olmaması nedeniyle öz ya da mahiyeti reddeder. Tahlilinin ana kavramları olarak varlığa dair "aşamalılık" (*teşkîk*), "öncelik" (*asâlet*) ve "birlik" (*vahdet*) terimlerini ortaya koyar. Daha sonra Sadrâ'nın büyük bir ustalıkla ele aldığı varlık ve akledilirlik arasındaki ilişkiye döneceğiz. Sadrâ varlığın bi-zâtihi akledilir (*intelligible*) ve anlamlı olduğunu ispat etmek için dışarıdan bir aracıya ihtiyaç duymadığını söyler. Dahası varlık; iyilik, kemal ve bütünlük gibi aksiyolojik niteliklerin kaynağı olduğu için "değer yüklü"dür. Böylece Sadrâ'nın tahlili, klasik felsefenin üç yönünü birbirine bağlar: ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji (değerler teorisi).

Sadrâ'nın Meşşâîlerin ve kelâmcıların dört bilgi teorisine yönelik eleştirilerini ele aldıktan sonra, genelde *akıl*, özelde ise *basit* ve *faal akıl* kavramlarına döneceğiz. Sadrâ bir varlık biçimi olarak bilgiye odaklanırken, ayrıca faal aklı bilginin bir vasıtası olarak kabul eder. Hatta faal aklı bilginin *özü*, yani evrensel bilgi olarak tanımlar. Böylece evrensel bilginin ilke(lerini) sağlamada, Meşşâîlerin faal akıl kavramıyla mutabık görünür. Bununla birlikte akledilir formların kaynağı olarak faal akıl ile ittihad delili arasında bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Buna binaen Molla Sadrâ'nın Meşşâîlerin faal aklına ihtiyaç duymadan ve onu onaylamak zorunda kalmadan kapsamlı bir bilgi teorisini geliştirebileceğini bu bölümde ispatlamaya çalışacağız. Sadrâ'daki bu gerilimi ele aldıktan sonra, ittihad deliline ilişkin önemli iki hâli, yani ben-bilgisi ve Allah'ın eşyaya dair bilgisini etraflıca ele alacağız.

Üçüncü bölüm, İkinci bölümdeki sonuçları ana hatlarıyla değerlendirmekte ve Sadrâ'nın düşüncesinde ontolojik ve mistik unsurunu ortaya çıkarmaktadır. Burada iki konuya odaklanacağız. İlki, mistik bilgi ve bu terimin Sadrâ'nın epistemolojisi için ne ölçüde geçerli olduğu meselesi-

dir. Sadrâ belli tür varlıklar için temsilî (*representative*) bilginin analitik yönlerini kabul ederken, daha yüksek varlık düzenleri için yetersiz olması nedeniyle bunları reddeder. Daha ziyade varlığın ancak sezgiyle bilinebileceğini ve sezginin, sadece bilişsel değil aynı zamanda karşı karşıya gelme ve müşahedeye dayalı manevi bir eylem olduğunu belirtir. Mistisizm meselesini ele alırken, Safevî Şiîliği ve Ahbarîlerin tasavvufla felsefeye karşı çıkışları bağlamında Sadrâ'nın geleneksel tasavvufla ve irfani düşünce geleneğiyle olan ilişkisine de temas edeceğiz.

İkinci mesele, bilginin "varlığı bulmak" olarak tanımlanmasıdır. Sadrâ varlık dereceleri ve şuur dereceleri arasında yakın bir bağ tesis eder. Bunun mantıksal bir sonucu, canlı ya da cansız her şeyin var olmaları hasebiyle bir şuur derecesine sahip oldukları "ontolojik hayatiyet" (*vitalism*) doktrinidir. İşte bu noktada Sadrâ etrafımızdaki âlemle etkileşimde olduğumuzda, varlığın farklı tarz ve dereceleriyle de etkileşimde olduğumuz şeklindeki merkezî temasını geliştirir. Bildiğimiz ya da bildiğimizi iddia ettiğimiz her şey, her zaman varlığın bir yönüne tekabül eder.

Ek bölümünde Sadrâ'nın ittihad delilinin analitik olarak incelenmesi ve müdafaasına hasrettiği risalesinin tercümesi yer almaktadır. Bu risale, *Risâle fî ittihâdi'l-âkil ve'l-mâ'kûl* adını taşımakta olup *Esfâr*'dan sonra kaleme alınmıştır. *Esfâr*'da ele alınan birçok noktayı tekrar ederken, ittihad deliline dair daha ayrıntılı ve sofistike bir tartışma ve savunudur. Sadrâ risaleye problemle alakalı genel bir tespitle başlar ve ardından tartışmadaki ana muarızı olan İbn Sînâ'ya cevap vermeye geçer. Risale, *Aristoteles'in Teolojisi*'nden bir dizi önemli alıntıyla sona erer.

Her tercüme bir tahriftir. Risalenin yanı sıra kitap genelinde diğer metinleri tercüme ederken genellikle anlaşılır bir dil kullanmaya gayret ettim. Gereksiz ifadelerden kaçınarak orijinal metne sadık kalmaya çalıştım. Bununla birlikte Molla Sadrâ gibi birini İngilizceye tercüme ederken yeni tabirler kullanmak kaçınılmazdır. Bu durum yalnızca Arapça ve İngilizce felsefî kavramlar arasındaki farklılıklar yüzünden olmayıp ayrıca Sadrâ'nın hayli karmaşık ve nüanslı dili nedeniyledir. Arapça felsefe metinleri tercüme eden herhangi bir kişi ayrıca İngilizce bağlamında oturmuş ve geniş kabul görmüş kavramların olmayışı problemiyle de karşılaşır. Tercümelerimde bu problemleri aşmış olduğumu iddia edemem. Ancak tutarlı ve anlaşılır bir tercüme ortaya koymak için elimden gelen çabayı sarfettim.

Birkaç örnek bu hususa açıklık getirebilir. Sadrâ "akıl" kelimesini ve bu kelimeden türemiş ifadeleri genellikle kayda değer bir tutarlılıkla kul-

lanır. Birçok yerde akıl için *reason*dan çok *intellect* kavramını kullandım. "Reason" (*ratio*) ve "reasonable", "rational", "rationalization" vb. ondan türeyen kelimeler, bu terimin modern kullanımıyla yoğun biçimde yüklüdür. Örneğin akledilen (*ma'kûl*) kelimesi "rational" ya da "reasonable" olarak tercüme edildiğinde neredeyse hiçbir anlam ifade etmez. "Intellect" kelimesi de meramımızı tam olarak karşılamıyor zira Arapçadaki "akıl" kelimesine kıyasla daha mistik ve diskursif olmayan bir anlam taşımaktadır. Arapçada akli ve mistik bilginin çeşitli biçimlerini ifade eden bir dizi kelime bulunmasına rağmen, reason-intellect çatallaşması yoktur. "Intellective" (*aklî*), "intellectiveness" (*akliyyet*) ve "intelligibleness" (*ma'kûliyyet*) gibi kelimeler, modern İngilizcede kulağa arkaik gelmektedir. Fakat Sadrâ'nın felsefî kelime dağarcığındaki nüansları ortaya koymak için bu kelimeleri kullanmaktan başka bir yol da bulunmuyor.

Molla Sadrâ üzerine bir doktora tezi yazmak ve bunu mevcut hâliyle bir kitaba dönüştürmek, pek çok endişe ve mükâfatlarla dolu entelektüel bir yolculuk olmuştur. Sadrâ'yı bütünüyle anlamak için onun dünyasıyla bizimki arasında gidip gelmek ve zamanın büyük bölümünü ikisi arasında bir yerde geçirmek durumunda kaldım. Benimkisi Sadrâ'nın yolculuğunu anlamaya yönelik bir yolculuktu. En mutlu anları, iki yolculuğun kesiştiği ve muhteşem ittihad anlarına sevk ettiği demler oldu.

Birinci Bölüm

Bilgi Problemi ve İttihad Görüşünün Yunan ve İslâm Düşüncesindeki Bağlamı

Molla Sadrâ'da gördüğümüz, bilginin "aklın akletme objesiyle birliği sonucunda meydana geldiği" iddiası, hem Yunan hem İslâm felsefesinde şaşırtıcı bir tarihi geçmişe sahiptir. Tartışmanın en eski aşaması Yunanlara yani bir tarafta Aristotes ve başlıca şârihleri olan İskender Afrodisî ve Themistus'a, diğer tarafta Plotin'e kadar uzanır. Müslüman filozoflara göre Aristoteles'in *De Anima*'sında (429b-430a)[1] yer alan kısa ve nispeten örtülü "gayrimaddî cevherler kendi içlerinde hem akledendir hem de akledilirdir" görüşü, ittihad problemine ilişkin ilk açık tespiti ortaya koymaktadır. Plotin'in Arapçaya *Esûlûcyâ Aristûtâlis* olarak tercüme edilip sehven Aristoteles'e atfedilen *Enneadlar*'ı, ittihad delilini merkezî bir konuma taşımada büyük bir rol üstlenmiştir. İleride göreceğimiz gibi bu "tarihî yanlışlık", Aristoteles'in İslâm dünyasında Yeni-Eflâtuncu geleneğin ana hatlarıyla uyumlu hâle getirilmesi sürecine kalıcı bir etkide bulunmuştur.

Şayet ittihad görüşünün tartışmalı tarihinin ortaçağa ait önemsiz bir mesele olarak bir avuç Meşşâî ve Yeni-Eflâtuncu filozofla sınırlı olduğunu düşünürsek yanılırız. Kelamcılar ve sufiler de bu tartışmaya katılmaktan geri durmamışlardır. Tıpkı filozoflar gibi onlar da bilişsel önermelerine

1 Ayrıca *Metafizik*, 1072b ve 1074b-1075a.

ve felsefî zevklerine bağlı olarak farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Bu hiç de şaşırtıcı bir durum değildir; zira eğer Sadrâ ittihad olarak bilginin, "tahkikî bilgi"nin mahiyetini açıklamada en iyi yöntem olduğu iddiasında haklıysa, bunu onaylamamız ya da reddetmemiz, genel felsefî bakış açımızla yakından irtibatlıdır. Sadrâ gibi biz de bilgiye dair irfani bir eğilime sahipsek, o zaman ittihad fikrini benimsemede tereddüt etmek yersizdir. Sühreverdî'nin biyografi yazarı ve talebesi Şehrezûrî'yi, *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye*'sinde *mezhebü'l-ittihâd* olarak isimlendirdiği ekole ilişkin mistik bir açıklamada bulunmaya sevk eden şey de budur. Şehrezûrî *ittihad*ı yalnızca bir metafor olarak adlandırıp neticede onu reddederken, ittihad fikrinin tasavvuf geleneğiyle bağlantısını açıkça ortaya koyar:

> Onların ruhun akledilir [ma'kûl] formlar ya da faal akılla ittihadından kastettikleri, soyutlamayı merkeze alanların (*erbâbu't-tecrîd*) ve tasavvuf büyüklerinin (*meşâyihü's-sûfiyye*) nefsin bedenden tahliye ve çıkış anlarında kimi soyut nurlarla (*envâru'l-mücerred*) irtibata geçtiğini (*ittisâl*) ifade ettikleri ittihad türüdür. Nefs, kendisinden olduğu kadar kendi şuurundan da gizlenmiştir; bunun sebebi, ona akli neşe ve manevi zevklerden gelen şeylerin kudreti ve nurun şualarının kesafetidir. Onu kendisinden de yok olmaya sevk eden mütefarık akli nurların ağırlığı sayesinde bu mertebe de aşılır. İşte bu hâle, *ittihad* denir.[2]

Şehrezûrî bu safhaya ulaşan nefslerin, baskın nurların (*el-envâru'l-kâhira*) tefekkürüyle sarhoş olup "Ene'l-hak (Ben hakkım)", "Sübhânî ma a'zam eş-şânî (Kendimi tesbih ederim, şanım ne yücedir)" ve "Leyse fî cübbetî mâ sivallâh (Cübbemin içinde Allah'tan gayrısı yok)" gibi şathiyeler telaffuz etmeye başladıklarını ilave eder. Ayrıca yine bu bağlamda ünlü "Kul nafilerle Allah'a o kadar yaklaşır ki Allah onun işiten kulağı, gören gözü, dokunan eli ve yürüyen ayağı olur" kudsi hadisini nakleder. Kısaca, Sühreverdî'nin bu büyük şârihi ve biyografi yazarı, ittihadın sufilerin öz malı olduğunu kabul eder. Ancak mesele bu kadar basit değildir. Zira ittihad, manevi epistemoloji bağlamında mistik birliğin temelini oluşturuyorsa, o zaman Sühreverdî'nin bunu niçin İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi şiddetle reddettiğini izah etmemiz gerekir. İleride göreceğimiz gibi Sadrâ bu noktada hayli düş kırıklığı yaşamış ve seleflerini müspet bir bakış açısıyla değerlendirmek için elinden geleni yapmaya gayret etmiş görünmektedir.

•••••

2 Şemseddin Şehrezûrî, *Resâil eş-Şeceretu'l-ilâhiyye fî ulûmi'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, ed. Necip Görgün, c. III (İstanbul: Elif Yayınevi, 2004), 405.

Sadrâ, ittihad delili için başvuru kaynaklarını bazen onlara katılarak bazen de karşı çıkarak birkaç yerde zikretmektedir. Bu bölümde Sadrâ'nın doğrudan dile getirdiği kaynaklara odaklanacağız. İttihad delilinin tarihini, faal akılla alakalı çeşitli yorum ve uygulamalarını ve çeşitli felsefî, kelamî ve tasavvufî ekollerde nefsin ölümsüzlüğü bağlamında ne anlama geldiğini kapsayacak bir girişimde bulunmayacağız. Sonuç olarak böylesi bir tarihe dâhil edilebilecek İbn Bâcce, İhvân-ı Safâ, Ebû Hâmid el-Gazâlî, Ebü'l-Hasan el-Âmirî ve diğer birkaç filozofu da etraflı bir şekilde ele almayacağız. Burada asıl amacımız, ittihad meselesinin tarihî serüvenini Sadrâ'nın gördüğü biçimiyle izlemek olacaktır.[3]

İttihad meselesi farklı düşünürler tarafından çeşitli açılardan ele alınmıştır. Örneğin İbnü'l-Arabî ekolünün önde gelen ismi Sadreddin Konevî (ö. 1274), "gerçek bilgi"yi, bilginin obje ve süjesi arasındaki tam bir birlik olarak tarif eder; bu, Sadrâ'nın bilgiyi huzûr ve ittihad olarak savunmasına yakın düşen bir tanımdır:

> Bil ki bir şeyin bilgisini olduğu hâl üzere ve bilginin kemâli yoluyla elde etmek, bilinen şey ile ittihada dayanır. Bir şeyin ittihadı, akledeni akledilenden ayıran her [vasfın] ortadan kalkmasıyla gerçekleşir. Varlık [âlemi]nde nesneler arasında bir hakiki ilahî unsur (*emr*) vardır. Bu da ayrışma olmadan katılımı zorunlu kılar. Bu şeyi kendisi dışındaki şeylerden ayırt eden başka şeyler de söz konusudur. Bu husus, tahkik ehline (*meşrebü't-tahkîk*) göre hakkında şüphe bulunmayan [öğretilerden] biridir.[4]

Konevî'nin Sadrâ açısından önemi yeterince açıktır: Konevî, Sadrâ'nın İbnü'l-Arabî ekolüyle olan entelektüel ilişkisinin temel kaynaklarından biridir.[5] Sadrâ *akleden* ve *akledilen*in birliğine ilişkin Konevî'den doğrudan alıntı yapmasa da, İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'de[6] bu konuya çeşitli vesilelerle değinmiştir. İbnü'l-Arabî Tanrı'yı, diğer varlıkları bildiğimiz gibi bilemeyeceğimizi söyler. Duyusal ve zihinsel objeler hakkındaki bilgimiz duyularımıza, mantıksal zorunluluğa ya da basit tecrübeye

••••••

3 Bu kaideye bir istisna koyup ittihad deliline diğer bir büyük itiraz yöneltmesi sebebiyle İbn Rüşd'den kısaca bahsedeceğiz.

4 Konevî, *en-Nefahâtü'l-İlâhiyye*, ed. Muhammed Hâcevî (Tahran, 1375/1417), 32.

5 Mesela bkz. *Esfâr* c. I-2, 329-335, 342-346 ve 353.

6 *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin birinci kitabının üçüncü babı "İlim, Âlim ve Ma'lûm" başlığını taşır. Krş. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ed. M. Abdurrahman el-Maraşlı, c. I (Beyrut: Dâr ihyâ et-turâs el-Arabî, 1997), 137-138.

dayanır. Bununla birlikte bunlardan hiçbiri Tanrı için söz konusu değildir; çünkü Tanrı ne eşya ne de bir kavramdır. Tanrı'yı bilmenin yegâne yolu, "varlık delili" (*el-burhânu'l-vucûdî*) olarak adlandırılan argüman ile mümkündür; bu, doğrudan bir *keşf* fiili olup *akleden* ve *akledilen* arasında herhangi bir ayrılığı öngörmez.[7]

Sadrâ'nın dolaylı kaynakları arasında bulunan diğer önemli bir kişilik de Baba Efdal olarak tanınan Efdalüddîn-i Kâşânî'dir (ö. 1268-69). Kâşânî'nin Sadrâ düşüncesinin gelişimi açısından önemi, Sadrâ'nın "kendini bilme" üzerine kaleme aldığı büyük eseri *İksîrü'l-ârifîn*'in büyük ölçüde Kâşânî'nin Farsça eseri *Câvîdânnâme*'ye dayanmasıdır.[8] Kâşânî, kendini bilme meselesini manevi bilinç ve kurtuluş için bir anahtar olarak ele alan felsefî eserlerinde, *akleden* ve *akledilen*in birliğini açık bir biçimde savunur. Ona göre kâmil idrak hâli *akleden, akıl* ve *akledilen*in tek bir şuur olarak birleşmesiyle gerçekleşir. Kâşânî şöyle der: "... *akleden, akıl* ve *akledilen* arasında hiçbir vasıta ve vesile olmaz; öyle ki *akleden,* kendi *akledilen*ini akıl vasıtasıyla kavrar."[9] Kâşânî *akıl* ve *akledilenin birliğ*ini ispatta, akli cevherlerin bilfiil olduğu delilini kullanır ki Sadrâ da sıkça bu delile başvurur. Akıl –tanımı gereği– bir şeyi idrak ettiğinde faal olup kendini bilme bakımından böylesi bir idrakten asla yoksun olmadığından, daima *akledilen*le birleşiktir. Ayrıca Kâşânî (ve onu takiben Sadrâ) kişinin şuur ve kendini ispat yoluyla "tam bir varlık"a ulaştığı varoluşsal bir hâl olarak bilgi ve varlığın birliğini benimser. Kâşânî'nin bu hâli izah ederken mistik bir dile yönelmesi şaşırtıcı değildir: "İdrak ve akletme fiilinin kemali *akleden, akıl* ve *akledilen*in ittihadındandır. Kamil varoluş, ebedî saadet ve baki zevk, işte budur..."[10]

İttihadın leh ve aleyhindeki deliller yalnızca Müslüman düşünürlerle sınırlı kalmamıştır. Arapça eserler kaleme alan bazı Yahudi ve Hristiyan filozoflar da ittihad delilini kendi felsefî görüşlerine destek olarak kullanmak suretiyle bu tartışmaya katılmışlardır. Örneğin Arapça ismiyle İbn Meymûn olarak tanınan Maimonides, *Delâletü'l-hâ'irîn* isimli eserinde bu konuya birkaç sayfa ayırmıştır. Maimonides, Sadrâ'nınki gibi berrak

••••••

7 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. I, 137-138.

8 Krş. Chittick'in *İksîrü'l-ârifîn* çevirisine yazdığı giriş: Mullâ Sadrâ, *The Elixir of the Gnostics* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2003)

9 Kâşânî, "First Letter to Shams al-Dîn", çev. William Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Dîn Kâshânî*, William Chittick (Oxford: Oxford University Press, 2001), 148.

10 Kâşânî, "First Letter to Shams al-Dîn", 270.

bir dille *akıl, akleden* ve *akledilen*in ebedî olarak Tanrı'da ve aslında bilfiil her akılda bir olduklarını ifade eder.[11] Maimonides "bilfiil aklın, aklettiği şeyden başkası olmadığını" söyler; zira "aklın hakikati ve cevheri, idraktir". Bu, aklın kendi başına duran bir şey olup idrakin ise akıldan ayrı bir şey olduğu anlamına gelmez. Maimonides'in misalini kullanacak olursak akıl bir ahşap parçasının formunu idrak ettiğinde, o forma dönüşür. Dolayısıyla akıl ve akledilen aynı şeydir. Aynı kural, akletme ya da idrak süreci için de geçerlidir. Zira "aklın fiili –ki bu idraktir– onun hakikati ve mahiyetidir". Şayet akıl ve akledilenin kavramsal ayniliği faal olan tüm akıllar için doğruysa, Tanrı için de böyle olmalıdır. Çünkü Tanrı ya da Küllî Akıl, hiçbir "kuvve" (potansiyellik hâli) ihtiva etmez.[12]

Muhyiddin İsfahânî isimli Hristiyan bir kelamcı da (11. ya da 12. yüzyıl) ittihad delilini ele almıştır. İsfahânî *tevhid* ve *teslis* üzerine yazdığı kısa risalesinde, ittihad delilini Hristiyanlıktaki teslisin felsefî ispatlarından biri olarak kullanır ve muhtemelen büyük oranda içinde bulunduğu İslâmî ortam nedeniyle teslis hakkında tevhidî bir yorum yapmaya çalışır.[13] Bu dikkat çekici savunmacı tez bile ortaçağ entelektüelleri arasında ittihad tartışmasının ne kadar ilgili olduğunu ortaya koymaktadır.

Molla Sadrâ *Esfâr*'da esasen tartışmayı Fârâbî'nin *Risâle fi'l-akl*'ından *Esûlûcyâ*'ya geri götürmek suretiyle bu düşünceye ilişkin kendi tarihini verir:

> Bu risalede [yani Fârâbî'nin *Risale fi'l-akl*'ında] aklın akledilirlerle (*ma'kûlât*) birliğine, insanın zatında tüm varlıkların birleştiği basit bir faal akla dönüşmesi imkânına açıkça işaret eden bölümler yer almaktadır. Bu Üstad'ın [Fârâbî'nin] açık beyanlarına ilaveten, Muallim-i Evvel Aristoteles'e atfedilen ve eş-Şeyhu'r-Reis'in [İbn Sînâ'nın] bu büyük feylesofun bazı talebelerinden iktibasta bulunduğu *Esûlûcyâ* isimli eseri bulunmaktadır. [Bununla] kastettiğim şey, aklın akledilirlerle birliği ve faal akılla ittihadına ilişkin bir bölüm içeren akıl ve akledilirler üzerine bir kitap yaz-

•••••

11 Alıntılar için bkz. İbn Meymûn, *Delâletü`l-hâ'irîn*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), 102-103; İngilizce tercüme için bkz. *The Guide for the Perplexed*, çev. M. Friedlander (New York, 1956, 2. edisyon), 100-102.

12 MS 1. yüzyılda yaşamış Yahudi kelamcı ve filozof İskenderiyeli Philo, Tanrı'nın akletme biçimine ilişkin benzer bir görüşe sahiptir. Philo'ya göre "Tanrı mutlak basitlik olduğu için, O'nun zihni, düşünmesi ve düşündüğü şeyler O'nun özüyle aynı ve özdeştir." Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy*, c. I (Cambridge: Harvard Univeristy Press, 1948), 231.

13 İsfahânî, *Êpitre sur l'unité et la trinité traite sur l'intellect, fragment sur l'âme*, ed. ve çev. M. Allard ve G. Troupeau (Beyrut: Imperim Catholique, 1962), 53-61.

> mış olan Porfiryus'tur. Ayrıca bu konuda eş-Şeyhu'r-Reis'in antik düşünürler arasında faziletli ve bilgili bir feylesof olarak tarif ettiği İskender Afrodisî tarafından kaleme alınmış bir eser de bulunmaktadır.[14] Bunlara rağmen, şaşırtıcı bir biçimde bu ince meselenin inkârına müsaade etmişler ve abartı [seviyesini] yükselterek meseleyi dikkatle tahkik etmemiş kimselerle birlikte bazı filozoflar, İbn Sînâ ve ondan sonra gelenlerin günümüze kadar yapmış oldukları gibi bu meseleyi inkâr etmişlerdir. Bu [bilgi] seviyesine ulaşamamış olan herhangi bir kişi, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ın sonunda beyan ettiği vasiyetine müracaat etmelidir.[15]

Her ne kadar bu kısa tarihî bilgi Eflâtun'u ismen zikretmeyip bu düşünceyi yalnızca Aristoteles'e dayandırsa da, Eflâtun'un düşünceleri Sadrâ'nın ittihad delilini müdafaasında geniş yer tutuyor görünmektedir. Sadrâ'ya göre Eflâtunî suretler (*el-müsülü'l-Eflâtûniyye*), akledilir âlemin bağımsızlığı için kati bir ontolojik temel sağlar ve bilgiyi bir iştirak ve sahiplenme [temellük, *appropriation*] biçimine dönüştürürler.[16] Sadrâ Eflâtun'a ve onun akledilirleri izah biçimine yönelik eleştirileri bir kenara koyarak "Eflâtun ve ondan önce gelenlerin görüşü, maddî türlerin tabiatlarındaki akli formların (*el-müsülü'l-akliyye*) varlığına dair hikmetin dayanakları arasında en kesin biçimde tesis edilmiş akledilir delildir; sonraki filozofların tenkitleri bu gerçeği ortadan kaldırmaz" der.[17] Bu aforizmanın yerindeliğini görmek için, Eflâtun'un bilgiyi formlara (*eidos*) dayandırma girişimine ve Sadrâ'nın bunu ittihad delili için bir temel olarak yeniden inşasını başarıp başaramadığına kısaca göz atmamız gerekmektedir. Bu konuyu *Aristoteles Arabus*'un ortaya çıkmasında hayati bir rol oynayan Aristoteles, onun İskenderiyeli şârihleri ve Plotin'e ilişkin değerlendirmemiz izleyecektir. Daha sonra tekrar Müslüman filozoflara ve onların ittihad fikriyle olan zorlu ilişkilerine döneceğiz.

••••••

14 İbn Sînâ tarafından İskender Afrodisî'ye "kadimlerin faziletlisi" (*fâdilu'l-mütekaddimîn*) biçimdeki aynı atıf *Hudûs*, 231'de tekrar edilmiştir.

15 *Esfâr*, c. I-3, 427. Sadrâ'nın atıfta bulunduğu *İşârât*'ın sonunda yer alan vasiyet, felsefî meseleleri azami dikkat ve gayretle ele almak için bilgi edinmede ciddi olan kişilere yönelik bir tavsiyedir. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III (Tahran: Matba'atu'l-Haydarî), 419-421.

16 *Esfâr*, c. I-1, 300; c. I-2, 46 vd.

17 *Esfar*, c. I-1, 307. Ayrıca bkz. *Şevâhid*, 158. Sadrâ, Eflâtun'a yönelik birkaç eleştiriyi sıraladıktan sonra "Eflâtun'un gücünün büyüklüğü, bu akıllı telakkilerin onunla alakalı olarak sebebiyet vereceği herhangi bir şüpheden daha büyüktür" diyerek Eflâtun'u savunur.

1.1 Yunan-İskenderiye Arka Planı

a. Eflâtun'un *Bios Theoretikos*'u

İttihad tartışmasının tarihî kayıtlarında Eflâtun'un hiç yer almayışı ya da adından çok az bahsedilişi biraz şaşırtıcıdır; zira sonraki Meşşâîler katı bir Aristoculuk temelinde ittihad delilini reddetmişler ve ittihadın, Eflâtuncular tarafından savunulduğu biçimiyle mistik bir bilgi anlayışına katkıda bulunduğunu ifade etmişlerdir. Formların aklen temellük edilmesi şeklindeki Eflâtuncu bilgi teorisi, ittihad delilini savunanların amaçlarıyla tam bir uyum içinde görünür. Bu durum en azından Sadrâ'nın Eflâtun'un formlarını kendi bilgi teorisiyle nasıl birleştirdiğinin bir göstergesidir.[18] Jean Pépin bir makalesinde bu konuya değinmiş ve Eflâtun'un *Diyaloglar*'ında bu doktrinin kökenlerini gösterme girişiminde bulunmuştur. Pépin'e göre *Diyaloglar* sorunun tam bir tespitini sunmasalar bile daha sonra Plotin ve Proclus tarafından geliştirilmesi için bir dizi önemli göstergeleri barındırmaktadır.[19]

Burada şunu hatırlamakta fayda var: Eflâtun'un daimi kaygılarından biri, akletme fiilinin başlıca faili olarak *nous* (zihin/akıl) ile *eidos* (formlar) arasındaki ilişkiyi izah etmektir. Eğer bilgi, formların idrak edilmesi olup yalnızca nefs onları tanımaya ve "benimseme"ye başladığında elde edilebiliyorsa, bu ikisi arasında bir tür ilişki olmalıdır. Eflâtun'a göre onun formlar dünyası[na] "yaklaşmasını (*pleesiasas*) ve karışmasını" mümkün kılan şey, *nous*un aklî tabiatıdır.

> Gerçek bilgi âşığı, daima varlık –yani hakiki tabiatı– için çaba sarf eder; bireylerin çokluğuna dayanmaz... nefsteki ortak ve benzer bir güçle her özün gerçek tabiatının bilgisini elde edene kadar her varlığa yaklaşan (*pleesiasas*), karışan (*migeis*) ve varlıkla birleşip (*too onti ontos*) zihin ve hakikati oluşturan bu güçle bilgi sahibi olur.[20]

Eflâtuncu filozofun bu tipik tarifi, *psükhe*nin kendisini makulat âlemine yaklaştırma ve böylece *nous* ve *eidos* arasında bir *solidarité*

18 Krş. *Şevâhid*, 154-178'de Sadrâ'nın Eflâtun'un formlarıyla alakalı kapsamlı bahsi.

19 Jean Pépin, "Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le neoplatonisme", *Revue Philosophique de la France et de l'etranger* 146 (1956): 39-64.

20 Platon, *Devlet* VI, 490b-c (çev. B. Jowett); krş. Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1980), 126.

d'existence (varlığın dayanışması) oluşturma şeklindeki fıtri kabiliyetine dayanır. *Nous* (akıl) ve akledilir formlar arasındaki izomorfik (türdeş) birlik, nefsi kendi içinde akledilir bir gerçekliğe dönüştürür. Eflâtun, *Phaedo* 76-77'de bu birliğin canlı bir tanımını sunar; eşyanın özü (*ousia*) ve *nous* arasında bir *homoios* (türdeşlik, benzerlik) ilişkisine atıfta bulunur. Bu noktada *nous*ve *eidos*un türdeşliği, Eflâtun'un *eidos*un içimizde doğuştan gelen varlığına ilişkin güçlü delillerinden birine dönüşür ve "hatırlama" olarak bilgi teorisi için bir dayanak sunar.[21] İnsanlarda akletmenin başlıca faili olarak *psükhe* ya da bağlama göre *nous*, varlıkların *ousia*sıyla asli bir birliği paylaşır. Eflâtun'un "Doğumdan önce nefsin varlığı, özün varlığından ayrılmaz" derken kastettiği bu birliktir. "Güzellik, iyilik ve diğer kavramlar ... en gerçek ve mutlak bir varlığa sahip" olduğu için,[22] nefs onlarla zihnin hâlleri olarak değil bilfiil tecrübeler olarak birleşebilir.[23]

Eflâtun'un bahsettiği asli birlik, nefsi bir taraftan bedene üstün kılar, diğer taraftan akledilirler âlemine ontolojik olarak benzer hâle getirir. Nefs, formlara "benzer", çünkü basit, bölünmez, ölümsüz ve süreklidir; uygun koşullar altında eşyanın *ousia*sına iştirakte hiçbir güçlük çekmez –bu konuya Sadrâ'nın bilgi teorisini ele alırken tekrar değineceğiz. Tüm ortaçağ filozofları üzerinde silinmez bir iz bırakan bu nefs görüşü, *nous*un akledilirleri ilahî düzene ait olmaları nedeniyle bildiği düşüncesine dayandırılır:

> Sokrates: Öyleyse söyle bakalım Kebes, bütün bu konuştuğumuz şeylerden şu sonuca varılabilir mi? Ruh en çok ilahî olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, tek biçimli olana, dağılmayana, daima aynı kalana benzer. Beden de en çok beşerî olana, ölümlü olana, düşünülemeyene, çok şekilli olana, dağılana, hiçbir zaman kendinin aynı kalmayana benzer.[24]

Nefsin maddî âlemden soyutlanması Eflâtunculuğun önemli bir doktrini olup klasik psikoloji ve epistemolojiyi birleştirir.[25] Duyular hissedilir,

••••••

21 Krş. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Plato* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975), 105-117 ve Dorter, *Plato's Phaedo: An Interpretation* (Toronto: University of Toronto Press, 1982), 50-51.

22 Platon, *Phaedo*, 76d-77a.

23 Benzer bir biçimde Sadrâ şöyle demektedir: "İnsan ruhunun, Yaratıcısının diyarına benzer bir biçimde maddi ve ayrı cevher ve arazları kuşatan, kendine ait bir dünyası ve memleketi vardır." *Kudsiyye*, 219

24 Platon, *Phaedo*, 80b. Ayrıca bkz. Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, 127.

25 Platon, *Phaedo*, 66d-67a'da, Eflâtun şöyle demektedir, "(...) Eğer herhangi bir şeyin saf bilgisine ulaşacaksak, bedenden özgür kalmalıyız -nefs şeyleri ➡

maddî ve sürekli değişen cevherleri idrak edip yalnızca *doxa*yı sağlarken *nous* akledilir, maddî olmayan ve *epistemen*in gerçek temeli olan kalıcı *eidos*u kavrayabilir.[26] Bununla birlikte *nous*, bunu ancak maddî varlığın sınırlarından kurtulduğu zaman gerçekleştirebilir.

Eflâtun, formların ontolojik gerçekliğini desteklemek için *aistheton* (mahsûs, *duyulur*) ile *noeton* (ma'kûl, *akledilir*) arasında bir ayırımda bulunur; bu da formları duyulur ya da hissedilir objelerden ayırmanın diğer bir yoludur.[27] Tümel olarak tanımlanan formlar, maddî somutlaşmalardan ve duyulara konu olan taklitlerinden bağımsızdır –bu, *Phaedo*'nun yanı sıra Eflâtun'un diğer eserlerinde de değinilen bir temadır.[28] *Nous*, soyut bir varlık olması nedeniyle –Sadrâ bunu daha sonra *tecerrüdü'n-nefs* (nefsin soyutlanması)[29] olarak isimlendirecektir– formlar dünyasına daha çok benzer olarak kabul edilir. Diğer bir deyişle *nefs* ve onun akletme objeleri, aynı gerçeklik düzenine aittir. Bu görüş sadece Eflâtun'un *anamnesis* (hatırlama) kavramının temelini oluşturmakla kalmayıp ayrıca ittihad deliline de tatbik edilir: Bilen, bilgi ve bilinenin tümü akledilirler[30] âlemine ait olup bilgiyi akledilebilir âleme yani Eflâtun'un formlarına bir iştirak tarzı hâline getirir. İleride göreceğimiz gibi Molla Sadrâ, Eflâtuncu

••••••

kendi zatlarında görmelidir. (...) Mevcut hayatta bilgiye en yakın olduğumuz anın, bedenle olası en asgari ilişki ya da birliğe sahip olduğumuz an olduğunu kabul ediyorum."

26 Bkz. Platon, *Timaeus*, 37c. Nous (akıl) ve formlar arasındaki "yakınlık"la alakalı olarak bkz. Bostock, *Plato's Phaedo*, 116-121. Şunu da göz önünde bulundurmak gerekir: "Ruh, bakışlarını gerçeğin, varlığın işittiği bir şeye yönelttiğinde onu kavrar, tanır, anlayışını mükemmelleştirir. Öte yandan alacakaranlıkta doğup ölen geçici şeylere yönelttiğinde ise onları bulanık, belli belirsiz görür. Bir görüşten diğerine sıçrar; aklı çalışmaz hâle gelir." (Platon, *Devlet* VI, 508)

27 Norman Gulley, *Plato's Theory of Knowledge* (Londra: Methuen & Co Ltd., 1962), 23-34.

28 Francis M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1957), 4-5. Ayrıca bkz. *Esfâr*, c. I-2, 46-81. Sadrâ burada Eflatûn'un formlarının yanı sıra Fârâbî, İbn Sînâ, Sühreverdî ve diğerlerinin bu formlarla alakalı yorumlarını ele alır.

29 *Esfâr*, c. I-3, 478 ve c. IV-1, 303-310'da Sadrâ, nefsin maddeden soyutlanmasını (*tecerrüdü'n-nefs)* kanıtlamak için Yunan filozoflar, Kur'an ve hadislerden birçok delil getirir -akıl ve akledilirin birliği açısından oldukça önemli bir iddiadır.

30 Kitap genelinde, Sadrâ'nın *el-ma'kûlât* teriminin tekil hâlini kullandığı yerlerde Latince karşılığının çoğul biçimi olan *intelligibilia*yı kullandım. Ayrıca *el-mahsûsât* terimin karşılığı olarak Latince *sensibilia*yı kullandım. Her iki terimin Sadrâ'nın kastettiği anlamı İngilizce karşılıklarına oranla daha iyi aktardığını düşünüyorum.

aklın bu temel faraziyelerini ittihad delilini müdafaasında birleştirir. Gerçekte Sadrâ'nın "varlığa gelişte cismani, varlığını sürdürmede ruhani" (*cismâniyetü'l-hudûs ruhâniyetü'l-bekâ*) şeklindeki nefs tanımı, nefsin akledilirler âlemiyle olan yakınlığı ve nihai birliği için noetik bir temel sağlar.

Eflâtun'un metafizik bilgi teorisi, ittihad delilinin güçlü bir ifadesi için ilave malzeme sunmaktadır. Eflâtun'un ontoloji ve epistemoloji[31] arasında kesin bir çizgi çekmemiş olduğu göz önüne alındığında, neyi nasıl bildiğimiz konusu neyin var olduğuyla yakından bağlantılı hâle gelir. Eflâtun ve onun ortaçağdaki takipçileri için akletmenin içeriğinin –ki bunlar tam olarak ifade etmek gerekirse formlardan başkası değildir– nesnel gerçekliği, akletme fiilinden önce gelir. Akledilir bir form (sûret), bir akıl onu akletsin veya etmesin, her zaman akledilir yani akılsal bir cevherdir. O hâlde, bu görüş bugün bildiğimiz biçimiyle ontoloji ve epistemoloji arasındaki ilişkiyi tersine çevirir ve bilgiyi, varlığın bir yan etkisi hâline getirir. Bir varlığın ontolojik gerçekliği *a priori* bir bilinenin ve bu da akletmenin temeli olduğundan bilmek, varlığa ilişkin belli bir tavır almayı ifade eder.[32] Eflâtuncu anlamda x *kavramını* anlamak, onun formunu anlamaktır; bu kavram ise aslında formun yaklaşık tasvirinden ve eksik taklidinden ibarettir.[33] Diğer bir deyişle x'in hakikati, x'in *form*uyla bilişsel bir bağlantı kurma yoluyla kavranabilir. Eflâtun'a göre bu, *eidos* yani x'in akli arketipinden "pay alma"yı (*methexis*) gerektirir. Duyular, x'in idrak edilebilir özelliklerine ilişkin önemli veriler sunabilir. Ancak x'in bilgisi (*episteme*) "akleden"in x'in akli hakikatinden pay almasıyla mümkün olur. Bir şeyin "kare" olarak tanımlanışı, tanımlanan objenin "karelik"in *eidos*unu andırdığını gösterir. Eflâtuncu formların bu radikal realist ontolojisi, nasıl bildiğimizi ortaya koyar ve bilginin tamamının *une assimilation à l'object*

•••••

31 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Nicholas P. White, "Plato's Metaphysical Epistemology", *The Cambridge Companion to Plato* içinde, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 277-310.

32 Bu, Heidegger'in Descartes'tan bu yana modern Batı felsefesine egemen olan kartezyen sübjektivizm eleştirisine ilişkin temel anlayıştır. Bkz. Charles B. Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge* (Indianapolis: Hackett, 1983). Eflâtun'da varlığın bilmeye olan önceliği için bkz. Léon Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'apres Platon* (Paris: Presses Universitaires de France, 1957) özellikle de 3. Bölüm.

33 Krş. *Esfâr*, c. I-1, 440. Sadrâ burada "Bu aşağı âlemin cevherleri, yukarı âlemin cevherlerinin gölgeleridir. Bununla kastettikleri, ilkinin sebebinin ikincisi oluşudur. Böylece sebep olunan, sebebiyle karşılaştırıldığında bir gölge gibidir" derken aynı Eflâtuncu duruşu yineler.

*connu*yu[34] (bilinen nesneyle benzer hâle gelme) gerektirdiğini ifade eder. Bu, Eflâtun'un bahsetttiği *bios theoretikos*un (*theoria*/müşahede'ye dayalı bir hayatın) temelidir: Formlara nispetle akletme, terimin tam anlamıyla tefekkürdür[35] –bu hem Yeni-Eflâtuncular hem de Müslüman filozoflarca paylaşılan bir bakış açısıdır. İleride göreceğimiz gibi pay alma yahut iştirak olarak bilgi, Molla Sadrâ'nın bilgi teorisi için bir dizi anlama sahiptir ve metafizik, epistemoloji ve psikolojinin birliği için bir referans çerçevesi işlevi görür. Ayrıca bizi varlık ve bilme arasındaki ayırımın ortadan kalktığı "manevi tecrübe"[36] biçimindeki felsefî anlayışa götürür. Bu konuya üçüncü bölümde mistik bilginin bilişsel imkânını ele alırken tekrar döneceğiz.

b. Aristoteles ve "Dışarıdan Gelen Akıl"

Eğer Eflâtun'un akıl teorisi ve metafiziği ittihad delilinin gelişiminde dolaylı, ancak önemli bir rol oynamışsa Müslüman filozofların "İlk Öğretmen"i (*el-Muallimü'l-Evvel*) Aristoteles de onun ilk kapsamlı formülasyonunu ortaya koymuştur. Aristoteles'le alakalı bu yorum da zorunlu olarak "ana akım" Meşşâîlere değil, yine Sadrâ'ya uzanır; zira ortaçağdaki diğer selefleri gibi Sadrâ da Aristoteles'i *Esûlûcyâ*'nın müellifi olarak okumuştur. Sadrâ'nın Aristoteles'e yaptığı sayısız atıf, onun Aristoteles'i Eflâtun'un bir talebesi olarak görme arzusunu göstermektedir. Buna rağmen Sadrâ, Aristoteles'in Eflâtun'un formlarını temelsiz diyerek reddettiğinin bilincindedir.[37] Âlemin zamana bağlı olarak varlığa gelişini (*hudûsü'l-âlem*), ruhun ölümsüzlüğünü ya da cevherî hareketi tartışırken Sadrâ'nın Aristoteles konusundaki düşüncesi, onun felsefeyi "nübüvvet feneri" (*mişkâtü'n-nübüvve*) ile aydınlanmış bir uğraş olarak yeniden inşa etme çabasıyla uyum arz eder. Bu çerçevede Aristoteles "hikmetin sütunları"ndan (*esâtînü'l-hikme*) biridir.[38]

Bu ihtiyat kaydını akılda tutarak tekrar Aristoteles'e dönelim. Aristoteles'in konuya ilişkin müphem ve yoğun görüşlerini içeren başlıca pasaj, bazı Yunan ve Müslüman şârihler tarafından Aristoteles'in faal

34 Festugière, *Contemplation*, 98.

35 Festugière, *Contemplation*, 89.

36 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, çev. M. Chase (Oxford: Blackwell, 1995), 81.

37 Mesela bkz. *Esfâr*, c. I-2, 48-51.

38 *Esfâr*, c. II-2, 205-206.

aklı (*nous poietikos*) tasdik ettiğinin en önemli kanıtı olarak kabul edilen *Peri Psükhês* (*De Anima*) 429-430'dur. *Psükhe*, duyum ve (Arapçaya *hayâl* olarak aktarılan) *fantasia*yı ele aldıktan sonra hocası Eflâtun'la ilişkisini kesme mücadelesi veren Aristoteles, en üst algı biçimi olarak akletmeye döner ve aklın kökenindeki gayrimaddiliği dile getirir. Ancak bunu öyle bir şekilde yapar ki hocasıyla olan bağlantısını gerçekten kesip kesmediği hem Eflâtun'un hem de ortaçağdaki takipçilerinin merakını mucip bir konu olarak kalır. Aristoteles bir tarafta duyu ve onun duyum objesi, diğer tarafta akıl ve onun akledilir objesi arasında bir benzeşim kurar:

> Eğer düşünme gerçekten duyum gibiyse, o hâlde ya bir biçimde düşünce objesiyle bir etkilenme süreci ya da buna benzer bir şey olacaktır. Bu yüzden [nefsin düşünen kısmı] etkilenmemeli ancak bizzat (form) olmayıp [düşünme objesinin] formunu elde etmeye muktedir ve potansiyel olarak [form] gibi olmalıdır; akıl, bir duyumun duyulabilir objesiyle ilişkili olduğuna benzer bir tarzda düşünce objesiyle alakalı olmalıdır. Akıl her [düşünce objesini] düşüne[bile]ceğinden, [diğer bir şeyle] karışmış olmaksızın var olmalıdır ki Anaksogoras'ın dediği gibi "hüküm sürebilsin", yani bilebilsin. [...] Bu yüzden nefsin "akıl" ("akıl"la kastım ruhun düşünüp inan[abil]en [kısmıdır]) adı verilen kısmı, gerçekte düşünmeden önce gelen bir şey değildir. Bu bakımdan onun bedenle karışmış olması gerektiği makul [bir iddia] değildir.[39]

Eğer akıl mutlak olarak maddeden bağımsızsa, o zaman bildiği herhangi bir fizikî objeyle maddî bir özellik paylaşmaz.[40] Akıl yalnızca formları, yani dolaylı ve arızî olarak cisimlerde bulunan akledilir formları bilir. Bu formları akletmeden önce akıl, bilfiil bir hakikat değildir. Eşyayı ancak bilkuvve olarak bilir; aksi takdirde aklın her şeyi *a priori* bildiğini iddia etmek durumunda kalırdık. Aristoteles bu noktayı vurgulamak için daha

39 Aristoteles, *De Anima*, 429a.

40 İskender Afrodisî'nin şu tespitleri dikkate alınmalıdır: "Akıl söz konusu olduğunda, onları almak için formlarıyla alakalı olarak maddeye dönüşmez; formları duyumun alakadar olduğu objeler gibi maddi koşullara bağlı değildir. Aksine akıl formları mümkün olan herhangi bir maddi koşuldan ayırır ve böylece onları oldukları gibi kavrayarak onları tam soyutlanmaları içinde görür. Zira eğer akıl beyazı bilişsel bir eylemle kavrarsa, onu şekil ya da büyüklükle mevcut olarak idrak edemez. Bunun nedeni, aklın akledilir objeleri kavrayışında herhangi bir bedensel uzuvdan yararlanmamasıdır." Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 3.10, 84; *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, çev. Athanasios P. Fotinis (Washington, DC: University Press of America, 1979), 108

sonra şerh edeceği "her şeyi özünde potansiyel olarak ihtiva eden balmumu" örneğini verir.[41]

Bu ifadeler Aristoteles'in tabiat felsefesinin yanı sıra epistemolojisinin de temelini oluşturan hilomorfizm (madde-form bütünlüğü) kavramının mantıksal bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Aklın evrensel formları onların maddî tecessümlerinden *çıkarttığı* (istihraç ettiği) gerçeği, her şeyin madde ve formdan oluştuğu biçimindeki hilomorfik fikre dayanır. Maddî varlıklardaki birlik, akledilirlik ve tümellik ilkelerine gelince, akıl nesneleri formlar aracılığıyla bilir ve onlar sayesinde fiilde bulunur. Aristoteles aklı, maddî olmayan bir öz olarak tanımlayarak onu gayrimaddî şeklinde tanımlanan formlar âlemine dâhil eder. Aristoteles'in Yunan şârihlerinden bazıları ve Sadrâ için bu durum, akıl ve akledilenin birliği tezinden çok uzak değildir.[42] Aristoteles "maddî olmayan objeler" yani maddeyle birleşik olmayan formlar konusunda aklın ve aklettiğinin aynı şey olduğunu söyler.

> Demiştik ki... akıl düşünmeye başlamadan önce potansiyel olarak akledilir objelerden olmakla birlikte fiilen onlardan biri değildir; üzerinde bilfiil yazı bulunmayan bir levhada olduğu [bilkuvve olarak] kabul edilmelidir. Gerçekte akıl konusunda durum budur. Üstelik akıl [diğer] akledilir objeler gibi bizzat akledilirdir. Zira maddî olmayan objeler için düşünen ve düşünülen aynı olduğundan, teorik bilgi ve bilinebilen obje de aynıdır.[43]

Maddeden soyutlanmış bir cevher olarak akıl, suretini idrak ettiği bir şeyi bilebilir. Çünkü bir şeyin "zatı", onun suretinde mevcuttur.

•••••

41 Aristoteles, *De Anima*, 429b.

42 İskender Afrodisî ile birlikte Aristoteles'in en önemli şârihi olan Themistius, bu önemli noktayı *De Anima* üzerine kaleme aldığı şerhte yineler: "[97,34 (430a 2-5, 6-9)] Peki, [bilkuvve akıl] aynı anda nasıl hem akıl hem de düşünce objesi olur? Aynı açıdan mı böyledir yoksa farklı açılardan akıl ve düşünce objesine mi dönüşür? Maddesi olmayan [formlar] bakımından düşünen ve düşünülen (zira tefekkürü içeren bilgi bu açıdan bilinenle özdeştir) özdeştir ancak maddeleşmiş formlar bakımından obje ve akıl ayrıdır. Bildiğimiz gibi bunlar (yani maddeleşmiş formlar) düşünce objelerinin doğasında yoktur ancak akıl onları maddeden bu objelere dönüştürür; [onlar] bilfiil değil bilkuvve düşünce objeleridir." Themistius, *On Aristotle's On the Soul* çev. Robert B. Todd (Ithaca: Cornell University Press, 1996), 122. Themistius'un Aristoteles'in *De Anima*'sına yazdığı şerhin Arapça versiyonu için bkz. Themistius, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristotle's de Anima*, ed. M. C. Lyons (Columbia: University of South Carolina Press, 1973), 167.

43 Aristoteles, *De Anima*, 429b-430a, 51 (çev. Apostle).

Aristoteles'in vurguladığı gibi maddeyi (*hylê*) bilemeyiz, zira madde bilkuvvedir.[44] Tüm bilebildiğimiz, surettir. Gerçek şu ki bilmemiz gereken yegâne şey de surettir, zira eşyayı kendisi kılan şey odur. Dahası, akledilir cevherler onları akleden bir sujeye bakılmaksızın tabii olarak akledilirdir, çünkü onlar daima bilfiildir; yani hiçbir zaman bilişsel içerikten yoksun değildir. Bu da kısmen Aristoteles'in bilgiyi niçin "üzerinde fiilde bulunulan" bir durum olarak tanımladığını açıklar: Fiilde bulunan şey, bilfiil akledilir formdur ve üzerinde fiilde bulunulan şey bilkuvve tüm akledilir cevherleri bilmeye muktedir akıldır.[45] Bu Arsitocu öncüller, aslında bizi Eflâtun'un delillerine geri götürür; zira maddedeki formları "istihraç" etmek yani çıkartmak ile formlardan "pay almak" arasında netice itibariyle fazla bir fark yoktur. Aristoteles'in sonraki şârihlerinden bazıları ve Müslüman okuyucular bu adımı atmada tereddüt etmemiş, hatta Aristoteles'in en ana akım metinlerini bile ittihad deliline destek olarak yorumlamışlardır.[46]

Bu yorumu haklı çıkaracak başka deliller de bulunmaktadır. Aristoteles, *Peri Psükhês*, 430a 16-17'de görme ile renkler arasındaki ilişkiyi izah etmek için ünlü ışık benzetmesini kullanır. Bu benzetme, sonraki şârihler tarafından Meşşâî akılcılıkta faal aklın rolünün tam olarak anlaşılması için en önemli ipucu olarak seçilmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu benzetme ışığın görmeyi nasıl mümkün kıldığını açıklamaktadır: İster görme kabiliyetine sahip olalım isterse de doğuştan kör olalım, zifiri karanlıkta herhangi bir şey görmemiz mümkün değildir. Görmek için kendisi daima görünür olan ışığın varlığına ve *aracılığı*na ihtiyaç duyarız. Bilkuvve akıl, bilmeye muktedir olduğu şeyler bakımından benzer bir aracıya gereksinim duyar. Bu, faal aklın eşyaya girdiği ve aydınlatma gücüyle eşyaya "dokunarak" onun hakikatini bilmesini mümkün kıldığı yerdir. Tıpkı ışığın etrafımızdaki varlıkları görmemizi mümkün kılması gibi, faal akıl tarafından yayılan akletme ışığı da bilme imkânımızı bilfiil bir bilme hâline dönüştürür. Bu modelde dışımızdaki bir şey aracılığıyla kavramsal olarak bilmeye yönlendiririliz. Faal akıl da akletme sürecinde, ontolojik ve bilişsel bir önceliğe uyum sağlar (bu konuya daha sonra tekrar değineceğiz).[47]

•••••

44 Sadrâ aynı noktayı İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sına yazdığı şerhte de yinelemektedir. Bkz. *Şerh*, c. I, 63.

45 Aristoteles, *De Anima*, 429b 25-30.

46 Krş. David Ross, *Aristotle* (Londra ve New York: Routledge, 1995), 153-156. Krş. *Esfâr*, c. I-3, 317-318. Sadrâ burada Aristoteles'in ittihad delilini kabul ettiğini kanıtlamak için *Esûlûcyâ*'dan alıntı yapmaktadır.

47 Themistius ışık benzetmesini şu şekilde açıklar: "[98,35 (430a 15- 17)] Bilkuvve görme ve bilfiil renkleri meydana getirdiğinde, ışığın hem bilfiil görme hem ➡

Aristoteles *Peri Zôôn Genêseôs* (*De Generatione Animalium*) 2.3, 736b 13-20 ve 2.6, 744b 22'de faal aklın çıkarım öncesi varlığını ve daima bilfiil oluşunu göstermek için Arapçaya *el-aklü'llezî min hâric* olarak çevrilen "hariçten [gelen] akıl" (*nous thurathen*) ifadesini kullanır.[48] Basit gibi görünen bu ifade, ortaçağda faal aklın bilkuvve bir şeyi nasıl bilfiil hâle getirdiğiyle ilgili büyük tartışmalardan birine yol açmıştır. Aristoteles'in faal aklı, Eflâtun'un formlarını ayrık cevherler olarak nispeten başarısız bir biçimde reddettikten sonra doğan boşluğu doldurmak üzere ortaya attığını belirtmekte yarar var. Eflâtun herhangi bir şeyi faal akıl olarak vaz etmek zorunda değildi, zira formlar zaten akledilir âlemde her zaman faaldir; biz ise onları kendilerinden pay alarak biliriz.[49] Formları sadece maddedeki formlar olarak tanımlarsak, o zaman maddeyle sınırlı konumlarından nasıl "ayrıştırılabileceklerini" ya da çıkarılabileceklerini, yani "soyutlanacaklarını" (*tecerrüd*) izah etmemiz gerekir. Bunu ancak maddî cisminden hâlihazırda soyutlanmış bir fail vasıtasıyla yapabiliriz. İşte faal aklın temel işlevi budur ve bu yüzden "soyutlama", Aristoteles'in epistemolojisinde merkezî bir konuma sahiptir.

Özetlemek gerekirse, bilinmesi mümkün olan cevherlerin bilfiil akledilirliği ve maddeden bağımsız oluşu, faal akıl doktrininin önemli bir parçasıdır. İster faal akıl ile bireysel beşerî akıllar arasında ittihad ya da ittisal türünden bir bağlantı olduğunu tasavvur edelim, isterse de faal aklın bizden tamamen bağımsız olduğunu ya da nefslerimizde kısmen bulunduğunu farz edelim,[50] maddeden bağımsız varlıklar söz konusu olduğunda düşünen ile düşünülenin asli birliği Meşşâî geleneğinde temel bir

••••••

de bilfiil renkleri oluşturması gibi bu bilfiil akıl da bilkuvve aklı geliştirir; onu bilfiil bir akıl kılmakla kalmaz ayrıca onun bilkuvve düşünme objelerini de bilfiil objeler şeklinde oluşturur. Bunlar maddeleşen formlardır yani bazı algı objelerinden elde edilen tümel düşüncelerdir. [...] Üretici akıl onunla [bilkuvve akılla] karşılaşıp bu düşünce 'maddesi'nin kontrolünü aldığında, bilkuvve akıl onunla birleşir ve dönüştürme, düşünceleri bölme ve birleştirme, bir diğerinin [perspektifinden] düşünceleri gözlemleme gücüne sahip olur." Themistius, *On Aristotle's On the Soul*, 123. Arapçası için bkz. Themistius, *An Arabic Translation of Themistius*, 181.

48 Sadrâ bu terimi İskender'in *De Intellectu*'sundan *el-aklü'llezi min haric* biçiminde alıntılar. Bkz. *Esfâr*, c. IV, 433.

49 St. Thomas Aquinas, iki filozof arasındaki farkı *Summa Theologica*, I, Q, 79'da açıklamaktadır; ayrıca bkz. Majid Fakhry, *Averroes* (Oxford: Oneworld, 2001), 152-153.

50 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1992), 13-18.

argüman olarak kabul edilir. Aristoteles bu noktayı *Ta Meta Ta Füsika*'da şöyle vurgulamaktadır:

> Eğer düşünme ve düşünülme farklıysa, o hâlde iyilik hangisi bağlamında düşünceye ait olacaktır? Zira bir düşünme faaliyeti olmakla düşünce objesi olmak aynı şey değildir. Bazı durumlarda bilginin obje olduğu söyleriz. Üretici bilimlerde maddenin atladığı objenin cevheri ya da özü olup teorik bilimlerde düşünmenin tanımı ya da fiili objedir. O hâlde düşünce ve düşüncenin objesi, maddeye sahip olmayan şeyler bağlamında farklı değildir; ilahî düşünce ve objeleri aynıdır; yani düşünme, düşünme objesiyle aynı olmaktadır.[51]

İkinci bölümde döneceğim diğer bir husus da gayrimaddiliğin, akledilirliğin bir koşulu olarak ortaya konmasıdır. Aristoteles'in eşyanın bilgisinin, formlarından "soyutlandığında", yani maddeden ayrıldığında elde edileceği iddiası, akledilirlik ve gayrimaddîlik arasında ters bir ilişki oluşturur: Bir şey maddî koşullarından ne kadar fazla ayrılırsa, o kadar "akledilir" hâle gelir. Maddî varlıklar dünyası bilişsel ve aklî muhtevadan yoksun ve karanlık kabul edilirken akledilir cevherler (*ma'kûlât*) âleminin temel özelliği onun gayrimaddî oluşudur. İslâm felsefesinde bu düşünce daha kusursuz bir formülasyon kazanmakla birlikte bir bilgi koşulu olarak "soyutlamayı" savunanlar açısından büyük bir sorun teşkil etmektedir. Örneğin İbn Sînâ bir şey maddî arazlarından (*avârız*) ve eklentilerinden (*levâhik*) ne kadar uzaklaştırılırsa, o kadar gerçek olur demektedir; zira ancak o şey bu durumda "formel" (*es-sûrî*) gerçekliğine daha yakın hâle gelir. İbn Sînâ'ya göre "idrak, idrak edilenin formunu alır".[52] Bununla birlikte "soyutlama" olarak akletme, diğer birçok soruna neden olur. Aslında Molla Sadrâ, Sühreverdî'yi izleyerek Meşşâîlerin *tecerrüd* (soyutlama) olarak bilgi kavramına şiddetle karşı çıkmıştır ki, bu konuya bir sonraki bölümde değineceğiz. Ancak Aristoteles söz konusu olduğunda, "maddî olmayan varlıklar" bağlamında onun ittihad delili, bir tarafta İskender

•••••

51 *Metafizik*, 12, 1074b-1075a. Ayrıca Aristoteles'in şu tespiti oldukça önemlidir: "(...) ve düşünce, kendisini düşünür zira düşünce objesinin doğasını taşır; çünkü temasta bulunurken ve objesini düşünürken bir düşünme objesine dönüşmektedir; öyle ki düşünme ve düşünme objesi aynı olur. Düşünme objesini yani özü almaya muktedir olan bizzat düşünmedir." *Metafizik*, 1072b 19-23.

52 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, ed. Macid Fahri (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde), 207-209. Aynı görüş *Şifâ*'da da belirtilmiştir. Krş. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, ed. Fazlurrahman (Londra: Oxford University Press, 1959), 58-60.

Afrodisî ve Themistius (ö. 388), diğer tarafta Plotin tarafından şekillendirilen yeni bir felsefî bakış açısı içinde Meşşâî sistemi yeniden inşa etme girişimlerinin geleceği açısından başlıca ilham kaynağı hâline gelmiştir.

c. İskender Afrodisî: Ortodoksluk ve Yeniliğin Ötesi

İskender Afrodisî'nin Aristotelesçi aklın müteakip gelişimindeki önemli rolü hiçbir tereddüte mahal vermeyecek şekilde tevsik edilmiştir. İskender Afrodisi, Aristoteles'in *Ta Meta Te Füsika* ve *Peri Psükhês* eserlerinin şerhlerinin yanı sıra kendisine ait müstakil eserlerle de Muallim-i Evvel'in ortaçağda İslâm ve Hristiyan dünyasında okunup anlaşılma biçimini geniş ölçüde şekillendirmiştir. Buna ilaveten İskender bizim için özellikle önemlidir, zira bu kitabın sonunda çevirisini verdiğimiz Sadrâ'nın *Risâle fî ittihâdi'l-âkil ve'l-ma'kûl* adlı eserindeki ilk makalenin birinci bölümü (*fasıl*), "İskender el-Afrodisî'nin beyanına göre nazarî aklın dereceleri üzerine" (*fî derecâti'l-akli'n-nazarî muvâfıkan li-mâ zekerehu İskender el-Afrîdûsî*) başlığını taşır. Sadrâ'nın külliyatında İskender'e yapılan diğer birçok atıf, Sadrâ'nın Aristoteles'in öğretilerinin hakikî bir şârihi olarak İskender'e olan alakasına tanıklık eder.[53] Bununla birlikte ortodoksluk ve yenilik arasında bir dengede durması nedeniyle, İskender ismi daima tartışmaları beraberinde getirmiştir. Tartışmalı bir biçimde bu tuhaf durumu bir filozof olarak yalnızca İskender'e değil, Meşşâî felsefesinin ciddi bir yeniden inşasının harekete geçtiği İskenderiye şehrine de borçluyuz. Unutmamalıyız ki Büyük İskender tarafından kurulan İskenderiye, Pisagorculuğun uzunca bir tarihi geçmişe sahip olduğu Helenistik kültürün de merkezidir. Numenius (ö.ykl. MÖ 180), Ammonios Sakkas (ö.ykl. 242), Plotin (ö. 270), Porfiryus (ö. 301) ve Iamblichus (ö.ykl. 320) gibi ilk Yeni-Eflâtuncular da İskenderiyelidir.[54] İskender'in hayatı ve entelektüel serüvenine ilişkin çok az şey bilinmektedir. İskender Afrodisî, Güneybatı Anadolu'da yer alan Karya kentinden olup ikinci yüzyıl sonu ve üçüncü yüzyıl başlarında yaşamıştır.[55] Hayatı ve tahsili konusunda bilgi azlığına rağmen, *Corpus Aristotelicum*'u yazılan şerhler üzerindeki derin

•••••

53 Bkz. *Esfâr*, c. I-3, 427; c.II-2, 221; c. III-1, 97; c. IV-2, 180.

54 Bkz. De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs How* (Londra: Routledge ve K. Paul, 1949), 21-29.

55 Krş. R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* içinde, ed. W. Haase ve H. Temporini (Berlin-New York: W. de Gruyter, 1987), Bl. II, 36.2, 1177-1178.

etkisi aşikârdır.[56] Bu durum özellikle Sadrâ'nın defalarca atıfta bulunduğu *Peri Nous* ya da *De Intellectu*[57] kitabının büyük popülaritesiyle gerçekleşmiştir. Porfiryus, Numenios'la birlikte İskender'in Plotin halkasında en önemli felsefe otoriteleri arasında olduğunu aktarır.[58] Çağdaş akademik çalışmalar İskender'i esas itibarıyla Aristoteles felsefesine sadık ortodoks bir şârih olarak kabul ederken[59] Muallim-i Evvel'in yeni, hatta "mistik" bir yorumunun ortaya çıkışını müjdeleyen İskender'de önemli farklılıklar ve yeni temalar bulunmaktadır.[60] Bir İslâm felsefecisi, Müslüman Meşşâîler ile Yeni-Eflâtuncuların "akılcı mistisizmi"nin (*mysticisme rationaliste*) İskender'in bireysel beşerî akılla faal aklın ittisalini desteklediğini söyleyecek kadar ileri gider.[61] Gerçekte pasif ve faal akıl, bireysel beşerî akılla faal aklın birliği, tüm akledilir gerçekliklerin toplamı olarak küllî akıl ve nihayet faal akılla Tanrı'nın özdeşleştirilmesi İskender'le Meşşâî geleneğinin bir parçası hâline gelmiş en tartışmalı konular arasındadır.[62]

•••••

56 H. B. Gottschalk, "Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* içinde, ed. W. Haase ve H. Temporini (Berlin-New York: W. de Gruyter, 1987), Part II, 36.2, 1079-1174, özelikle 1154-1164'de Aristoteles'in Yunan şârihleri arasında İskender'in yeri ve entelektüel çevresine ilişkin önemli bilgiler vermektedir.

57 *De Intellectu*'nun İskender Afrodisî'ye atfedilişinde birtakım kuşkular da bulunmaktadır. Schroeder, Todd ve Moraux, kitabı İskender'in yazdığından kuşkuludurlar. Bkz. Frederic M. Schroeder ve Robert B. Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect, the De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius Paraphrase of Aristotle's De Anima 3.4–8* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990), 6-7.

58 Porphyry, *Vita Plotini* (Napoli: G. Machiaroli, 1946), 14.13.

59 Schroeder ve Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators*, 5; F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism* (New York: Simon & Schuster, 1970), 375; Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology* (Londra: Oxford University Press), 5.

60 Krş. Phillip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness* (The Hague: M. Nijhoff, 1963), 122 ve Phillip Merlan, "Greek Philosophy from Plato to Plotinus", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ed. A. H. Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 117-120.

61 Ibrahim Madkour, *La Place d'al-Fârâbî dans l'ecole philosophique musulumane* (Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, 1934), 186.

62 Krş. *Peri Nous/De Intellectu* 106.19-110.7, Schroeder ve Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators*, 46-52. *Peri Nous* ayrıca Alexander of Aphrodisias, *Supplement to 'On the Soul'*, 24-44'de çevrilmiştir. İskender'in Aristotelesçilikten Yeni-Eflâtunculuğa geçişteki rolü için bkz. H. J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), 7-19 ve 151-170.

İskender Afrodisî'nin "saf ve sade" son Aristotelesçi olduğunu söylemek bir abartı olmayacaktır. Ancak İskender yeni bir düşüncenin başlangıcına da işaret eder. Nispeten ironik bir biçimde "Ammoniusçu sentezle"[63] başlayan ve doruğuna *Enneadlar*'ın derlenmesiyle ulaşan "Yeni-Eflâtuncu dönüm noktası", şârih[64] İskender'e çok şey borçludur. Şaşırtıcı olan, İskender'in bazı Müslüman şârihlerinin ve Sadrâ'nın onu diğer Yeni-Eflâtuncularla birlikte ele alınabilecek bir filozof ve şârih olarak yorumlamakta bir beis görmemeleridir. Sadrâ İskender'in akıl ve akledilenin birliğini müdafaasına karşı tam da bunu yapar: Bu yorumu Aristotelesçi akıl teorisinin (Yeni-)Eflâtunculuktan tamamen uzak bir versiyonu olarak yorumlamak yerine, ittihad delili vasıtasıyla elde etmeyi arzuladığı Yeni-Eflâtuncu sentezin habercisi olarak görür. Çağdaş akademik çalışmalar, Müslüman filozofların Eflâtunculuğu ve Aristoculuğu, sentezlenmesi âdeta mukadder olan iki ekol olarak yorumlamada hiç de hatalı olmadıklarını göstermektedir.[65] Kısacası, Aristoteles'in başına gelen İskender'in de başına gelmiştir: Her ikisi de Yeni-Eflâtuncu düşünce bağlamında lafzî, kavramsal ve metinsel olarak yeniden inşa edilmiştir.[66] Bu gerçekleşince, Aristoteles'i *toptan* reddetmeksizin Yeni-Eflâtunculuk bağlamı içinde "Ortodoks/ana akım" bir Aristoteles metafiziğini yeniden oluşturmak nispeten kolay olmuştur.[67] Ancak bunun ne derece doğru olup

••••••

63 Bu terimi Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003)'ün giriş bölümünden aldım.

64 Krş. Sharples, "Alexander of Aphrodisias", 1220-1223.

65 Bu sınırlı anlamda Duhem'in İskender, Themistius, John Philoponus ve Simplicius'u "Arapların Yeni-Eflâtuncu felsefesinin kaynakları" arasında zikretmesi haklıdır. Krş. Pierre Duhem, *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologique de Platon à Copernic*, c. IV (Paris: Librairie Scientifique Hermann, 1916), 405-422.

66 Bunun güzel bir örneği de Proclus'a ait *Teoloji'nin Unsurları*'nın bazı bölümlerinin İskender'in Arapça eserlerinden nasıl yararlandığıdır. Bkz. Fritz Zimmermann, "Proclus Arabus Rides Again" *Arabic Science and Philosophy*, 4 (1994): 9-51. Zimmerman'ın aynı derecede önem taşıyan 'Kindî halkası'nın Plotin ve Proclus'u Aristoteles ve İskender'in şârihleri olarak Yeni-Eflâtunculuğun iki büyük üstadı kabul ettikleri tezi için bkz. 'The Origins of the So-Called Theology of Aristotle", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, ed. J. Kraye, W. F. Ryan ve C. B. Schmitt (London: The Warburg Institute, 1986), 110-240. Proclus Arabus ve onun İslâmi Yeni-Eflâtunculuğu birleştirmedeki rolü için bkz. Gerhard Endress, *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzungen* (Beyrut ve Wiesbaden: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1973).

67 Krş. Richard Walzer, "Aristotle's Active Intellect in Greek and Early Islamic Philosophy", *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* içinde (Roma, İtalya: Accademia Nazionale Dei Lincei, 1974), 43.

olmadığını görmek için Sadrâ'nın ele aldığı şekliyle *Alexander Islamicus*'a dönmemiz gerekmektedir.

İslâm felsefe geleneğinde, Müslüman Meşşâîlerin eserleri İskender Afrodisî'ye yapılan atıflarla doludur. İskender'in en bilinen lakabı *ho eksegetes*[68] yani Muallim-i Evvel'in "baş şârihi"dir. Bu lakap hem Simplicius hem de Philoponus tarafından sadece onun için kullanılmış ve Arapça-ya aslına sadık bir biçimde *el-müfessir* olarak tercüme edilmiştir.[69] İsmi Meşşâî düşüncenin yanısıra Stoacı fikirlerin de aktarımıyla ilişkili olarak zikredilmiştir. Örneğin İbn Ebû Usaybia, bazı Stoacı tema ve soruları ele alan ya da bu sorulara cevap veren birçok eseri İskender'e atfetmektedir.[70] *Tabakâtü'l-ümem*'in müellifi Sâid el-Endelüsî, Aristoteles'i en önde gelen halefleri arasında üç ismi zikreder: Themistius, İskender Afrodisî ve Porfiryus.[71] İskender'in akıl üzerine en önemli eseri kabul edilen *Peri Nous*, Huneyn b. İshâk'ın okulunda –kuvvetle muhtemel bizzat Huneyn tarafından– dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir dönemde Arapçaya *Fi'l-Akl* ismiyle çevrilmiş ve Aristoteles'in *De Anima*'sı üzerine yapılan çalışmalar için en önemli metin olarak varlığını sürdürmüştür.[72] *Peri Nous*'un büyük po-

68 Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism*, 15.

69 Fârâbî ona *el-Medînetü'l-fâzıla*'da bu şekilde atıfta bulunmaktadır. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, ed. ve çev. Richard Walzer (Oxford: Oxford University Press, 1985), 54.

70 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-ettibâ*, ed. M. Basil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 93-94. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Fehmi Jadaane, *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulamane* (Beyrut, Lübnan: Dar el-Machreq Editeurs, 1968), 48-50. MS 2. ve 3. yüzyıllardaki Stoacı meydan okuma, İskender'in *Êthika Nicomakheia* üzerine bir şerh yazmayıp kendisine ait ahlak problemlerinin yanı sıra kader üzerine de bir risale yazışında aşikârdır. Krş. Arthur Madigan, "Alexander of Aphrodisias: The Book of Ethical Problems", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* içinde, ed. W. Haase ve H. Temporini (Berlin-New York: W. de Gruyter, 1987), Bl. II, 36.2, 1260-1279; ayrıca Gottschalk, "Aristotelian Philosophy in the Roman World", 1161-1162.

71 "Aristoteles'ten sonra onun yolunu izleyen ve onun kitaplarına şerhler yazan bir grup bulunuyordu. En dikkat çekici olanları Themistius, İskender Afrodisî ve Porfiryus'tu. Bu üçü Aristoteles'in kitaplarını en iyi bilen ve felsefe kitaplarını [anlamada] en yetkin olanlardı." Sa'îd el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, ed. Hüseyin Mu'nas (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1998), 39. Krş. *Hudûs*, 201'de Sadrâ'nın âlemin yaratılışı konusunda Themistius'a olan referansı)

72 Moritz Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (Avusturya: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1960), 96; F. E. Peters, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 58-61; A. Bedevî, *La Transmission de la* ➥

pülaritesi, Müslüman Meşşâîlerin eserleri yanında Aristoteles'in akıl teorisine ilişkin kendi yorumunu desteklemek üzere İskender'den alıntıda bulunan Molla Sadrâ'nın birkaç eserinde de görülmektedir.[73] İskender'in eserlerinin devrin felsefî halkalarında "en çok okunan" kitaplar arasında olduğu iddiasını ispat eden örneklerden biri, Yahyâ b. Adî'nin "tamamı daha sonra Horasanlı bir adama üç bin dinara satılan" bir kitap koleksiyonunda İskender'in Aristoteles üzerine yapmış olduğu iki şerhini alacak kadar çabuk davranamadığı için kendi kendine hayıflanmasıdır.[74]

İskender'in Müslüman filozoflar üzerindeki tesirini ayrıntılı bir şekilde ele almak kolay bir iş değildir. Bu konudaki mevcut bilimsel çalışmaların temel eksikliği, mukayeseli metin çalışmalarının azlığından ve Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelerin aktarım biçimleri hakkında hâlâ yüzeysel bir bilgiye sahip olmamızdan kaynaklanmaktadır. Sadrâ öncesi dönemdeki akıl tartışmalarına baktığımızda, İskender'in *Peri Nous*'u ile bir Müslüman Meşşâî tarafından akıl üzerine yazılmış ilk yetkin metin olan Kindî'nin *Risâle fi'l-akl*'ı arasında tarihsel bir bağlantı olduğunu iddia eden geniş bir literatür olduğunu görürüz. Bu hipoteze göre, Kindî'nin, İskender'in eserini, adını zikretmeden kullanmış olması gerekmektedir.[75]

••••••

philosophique grecque au monde arabe (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987), 112. *Peri Nous/ De Intellectu*'nun Arapça metni için bkz. Bedevî, *Şurûh alâ Aristû mefkûde fi'l-Yunâniyye ve resâ'il uhrâ* (Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1971), 31-42; Grekçe metin için bkz. 273-280. Ayrıca bkz. J. Finnegan, "Texte arabe du PERI NOU d'Alexandre d'Aphrodise", *Mélanges Louis Massignon* (Damas, 1957), 133-152. Grekçe orijinali için bkz. Alexander of Aphrodisias, *Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria, Scripta Minora*, ed. Ivo Bruns (Berolini: G. Reimer, 1997-1892), 106-113.

73 İskender'in küçük risalelerinin Arapça çevirileri için bkz. Bedevî, *Şurûh alâ Aristû*, 19-82 ve Bedevî, *Aristû inde'l-Arab* (Kahire: Mektebetü'l-nahdati'l-Mısriyye, 1947), 253-308. İskender'in (1) *Fi's-sûre ve ennehâ tamâmu'l-hareke ve kemâluha alâ re'y Aristû*, (2) *Fî enne'l-fi'le e'ammu mine'l-hareke alâ re'y Aristû* ve (3) *Fî ibtâl kavlu men kâle ennehu lâ yekûnu şey illâ min şey ve isbât enne kulle şey innemâ yekûnu la min şey* adlı üç risalesi Ahmad Hasnawi tarafından ayrıntılarıyla ele alınmıştır; bkz. Ahmad Hasnawi, "Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: Notes sur Quelques Traités d'Alexandre 'Perdus' en Grec, Conservé en Arabe", *Arabic Science and Philosophy*, 4 (1994): 53-109.

74 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, 93.

75 G. Théry, *Autour de décret de 1210 II: Alexandre d'Aphrodise: Aperçu sur l'influence de sa noétique* (Le Saulchoir Kain, 1926), 34-36; E. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 4 (1929), 22-26 ve Duhem, *Le système du monde*, c. IV, 405. Goichon, Kindî'nin *Risâle fi'l-akl*'ını kısaca İskender Afrodisî'den ilham aldığını belirtmektedir; bkz. A. M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne*

Bu durum iki metin arasındaki apaçık benzerliklerle de kısmen doğrulanmaktadır. İskender tarafından aklın üçlü tasnifi ve Kindî tarafından önerilen dörtlü tasnif arasındaki uyuşmazlık, özden ziyade bir ifade farklılığı meselesi olarak görülebilir.[76] Diğer taraftan İskender ve Kindî arasındaki önemli farklılıklardan dolayı ikisi arasında doğrudan bir ilişki kurmak da kuşkulu görünmektedir.[77] Bunlar arasında aklın tasnifi ve akıl tipleriyle, müteahhir Meşşâîler arasında büyük bir ihtilaf konusu olan[78] İskender'in faal aklı Tanrı'yla özdeşleştirmesi tezi zikredilebilir. Örneğin Kindî *el-aklu'l-fa'âl* ifadesini kullanmaz. Bunu yerine *el-aklu'llezî bi'l-fi'l-ebeden*[79] ifadesini kullanır. Kindî'nin *el-aklu'l-evvel*i Aristoteles'in faal aklının bir versiyonu olarak yorumlansa bile, akla ilişkin görüşlerini tamamlamak için faal bir akla ihtiyaç duyduğu söylenemez. Dolayısıyla bu konuda İskender Afrodisî ile Kindî arasında doğrudan bir bağlantı kurmak güçtür. Her hâlükârda Aristoteles'in akıl kavramının nasıl yorumlanacağı konusunda İskender'in otoritesi, "Kindî halkası" için sağlam bir şekilde temellendirilmiş görünmektedir.[80]

İbn Sînâ'ya baktığımızda durum pek farklı değildir. eş-Şeyhü'r-reis başlıca eserlerinde –özellikle de ilk risalelerinde[81]– Aristoteles'e ait me-

••••••

et son influence en Europe médiévale (Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, 1951), 11.

76 Fazlurrahman bu görüştedir; bkz. Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, 90-93.

77 Önceki varsayıma karşı çıkanlar için bkz. Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, ed. Muhammed Ebû Rîde, c. I (Kahire: Darü'l-fikr el-Arabî, 1978), 313; Jean Jolivet, *L'Intellect selon Kindî* (Leiden: E. J. Brill, 1971), 32; George Atiyeh, *al-Kindî: The Philosophers of the Arabs* (İslamabad: Islamic Research Institute, 1967), 118. Jolivet'in çalışması (s. 31-46) tartışmayla alakalı ayrıntılı bir bölüm içermektedir.

78 İbn Sînâ, Aristoteles'in *Peri Psükhês*'i üzerine yazdığı *et-Ta'likât ala havâşi Kitâbü'n-Nefs li-Aristûtâlis* adlı eserinde ittihad deliline karşı çıkanları eleştirirken "faal aklı ilk ilahları (*el-ilâhu'l evvel*) kılan bir grup insana atıfta bulunmaktadır. İbn Sînâ, metinde herhangi isim telaffuz etmemektedir. Bu muhtemelen bazı "İskenderci" filozoflara ya da daha kesin olarak İbn Sînâ'nın şiddetle eleştirdiği "Porfiryusculara" bir atıf olabilir. Metin için bkz. Bedevî, *Aristû inde'l-Arab*, 92.

79 Jolivet, *L'Intellect*, 158. Ancak *Peri Nous*'un Arapça çevirisinde *li-enne'l-akl bi'l-fi'l huve ebeden* "makul" demektedir. Krş. Bedevî, *Şurûh alâ Aristû*, 34.

80 İskender'in Kindî kozmolojisindeki yeri için bkz. Silvia Fazzo ve Hillary Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindî-Circle and in al-Kindî's Cosmology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 3 (1993), 119-153.

81 Gutas, İbn Sînâ'nın sonraki felsefî eserlerinde bazı Yunan filozoflara olan referansların keskin bir biçimde azaldığına dikkati çeker. Bu da İbn Sînâ'nın ➡

tinlerin izaha ya da çoğul okumalara ihtiyaç duyduğu yerlerde İskender'e atıfta bulunur. İbn Sînâ *en-Necât*'ta mantıksal kategorilerden bahsederken, *mutlakât*a (mutlak önermelere) ilişkin iki görüşü ele alır ve İskender'i, mantıksal hakikatlerin tahkikine ulaşan filozof, yani *muhassıl* olarak tanımlar.[82] Faal aklın bireysel beşerî akıllarla nasıl ilişkiye geçtiği meselesi gibi hassas bir konuda İbn Sînâ'nın İskender'e dayanması, onun İskender'e verdiği itibarlı mevkiyi de ortaya koymaktadır[83] İleride değineceğimiz gibi Fârâbî'de de benzer bir durumla karşılaşırız. Sadrâ, İbn Sînâ'nın birçok konuda İskender'e hem saygı duyduğunu hem de onunla mücadele ettiğini söyler. Ona göre İbn Sînâ *Romalı* (er-Rûmî) İskender'in aktardığı şekliyle, Aristoteles'in "bilkuvve akıl seviyesinde kalan nefsler ölümden sonra ölümsüzlüğe ulaşamayacaktır" görüşüne meyletmiştir. Diğer bir örnekte Sadrâ aynı görüşü bizzat İskender'e atfeder.[84] Ancak hemen ardından İbn Sînâ'nın diğer "kitap ve teliflerinde" bu görüşü reddettiğini de ilave eder.[85]

Müslüman Yeni-Eflâtuncular için İskender'i şârih olarak ele almadaki en önemli ve belki de tek istisna, Latinlerin başlıca Aristotelesçi şârihi olarak gördüğü İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd, Farâbî ve İbn Sînâ dâhil sonraki tüm Aristoteles şârihlerini Aristoteles felsefesinin hakikî ruhunu tahrip ettikleri gerekçesiyle "İskenderci" olmakla suçlamakta bir beis görmez.[86]

•••••

kendisini İlk Öğretmen'in Yunan-İskenderiyeli şârihlerinden ayırma arzusunda olduğuna işaret etmektedir. Krş. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden: E. J. Brill, 1988), 290-292.

82 İbn Sînâ, *en-Necât*, 61. Gutas'a göre İbn Sînâ *muhassıl* sözcüğünü Aristotelesçi gelenekteki en başarılı filozoflar ve özellikle de İskender Afrodisî için kullanmaktadır; bkz. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 189.

83 Krş. L. E. Goodman, *Avicenna* (Londra: Routledge, 1992), 134-138.

84 *Mefâtîh*, c. II, 638: "Bilkuvveden sonra bilfiile ulamayan ruha geline, filozoflar onun varlık ve yokluğu hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Aralarından İskender Afrodisî gibi bazıları, bedenin yok olmasıyla onun da yok olduğu görüşünü benimsemişlerdir."

85 *Hudûs*, 193.

86 İbn Rüşd, *L'intelligence et la pensee*, 158. Yine de İskender, İbn Rüşd'ün akıl teorisinde tamamen bulunmuyor değildir. G. Théry'nin işaret ettiği gibi (Théry, *Autour de décret de 1210*, 41) bu teoride, İskender ve Themistius arasında bir uyum oluşturmak için birçok uyarlamada bulunulmuştur. Krş. İbn Rüşd, *Telhîs Kitâbi'n-Nefs*, ed. Alfred L. Ivry, rev. Muhsin Mehdi (Kahire, 1994), 123, 125, 128. Ayrıca bkz. Arthur Hyman, "Averroes' Theory of the Intellect and the Ancient Commentators", *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress ve Jan Aersten (Leiden: Brill, 1999), 161-191.

Ona göre İskender'in özellikle faal akıl ve bireysel nefsle ilişkisi konusundaki Aristoteles yorumu, Aristoteles'in metinlerinde görülmeyen sahte bir mistisizme dayanır.[87] İbn Rüşd Meşşâî mantık, fizik ve kozmoloji ile pek çok konuda İskender ve onun Müslüman "talebeleri"ne itirazlarda bulunur. Bunlardan biri İskender'in Samanyolu'nu yorumlama biçimidir.[88] Ancak münferit bir nefsin faal akılla ilişkisine dair ünlü problemle karşılaştırıldığında, bu hayli küçük bir meseledir. İbn Rüşd, *Aristoteles mysticus*un başlıca kaynağının *Alexander mysticus* olduğu iddia eder görünmektedir.[89] Bunun hiç de küçük bir mesele olmadığı açıktır; zira İbn Rüşd İskender-öncesi Aristoteles'e ve Yeni-Eflâtuncuların Aristoteles'i hocasının sadık talebesi olmaya zorlamalarından önceki devre dönmeyi arzular. Buradaki temel mesele, İbn Rüşd'ün spesifik bir konudaki görüşünden ziyade Yeni-Eflâtuncu kırılmayı mümkün olduğu ölçüde "by-pass etme" kaygısıdır. Nitekim onu İslâm felsefesinin sonraki gelişiminde unutulan bir sima hâline getiren de sanki bu bakış açısıdır. Sadrâ salt rasyonalizmin hiçbir türünden hoşnut görünmez ve bu, Sadrâ'nın İbn Rüşd'e fiilen neden hiçbir atıfta bulunmadığını kısmen açıklar.

Tekrar İskender'e dönecek olursak, onun Meşşâî akıl teorisinin gelişimine katkıda bulunduğu kesindir. Bizi farklı bir alana götüreceği için bu önemli olayın tarihine burada girmeyeceğiz. Sadrâ'nın İskender'e istinadı söz konusu olduğunda, şunu rahatlıkla ifade edebiliriz: İskender, yukarıda bahsi geçen Yeni-Eflâtuncu kırılma noktasıyla kolayca bağdaştırılabilecek bir Aristoteles yorumu sunar. Bir anlamda İskender, Müslüman filozofların bildiği ya da bilmek istediği yegâne Aristoteles'e, *Aristoteles Arabus*'a giriş kapısıdır.[90] Bu süreçte önemli bir aşama da İskender'in faal ya da "yaratıcı" aklı tüm akledilirliğin bir haznesine dönüştürme yöntemidir. İskender kendi *De Anima*'sında, Aristoteles tarafından kullanılan

•••••

87 Madkour bu noktaya dikkat çekip Fârâbî'nin faal akılla ittisal kavramını bir tarafta Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr, diğer tarafta İşrâkîlik tarafından temsil edilen tasavvuf geleneğiyle ilişkilendirir. Bkz. Madkour, *La Place d'al-Fârâbî*, 196-209.

88 Krş. Domonique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)* (Londra ve New York: Routledge, 1991), 43; ayrıca 95-96. İbn Rüşd ile İskender ve İbn Rüşd'ün "İskender'in takipçileri" olmakla suçladığı filozoflar arasında tam olarak nasıl bir ilişki olduğunun araştırılması, çarpıcı bir çalışma olacaktır.

89 Merlan, *Monopsychism*, 20.

90 Krş. Merlan, *Monopsychism*, 20 ve Phillip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague: M. Nijhoff, 1953), 54-55.

ışık benzetmesinden yararlanır ve faal akla, potansiyel beşerî aklı bilfiilliğe ve tamlığa ulaştıran onto-epistemik bir rol atfeder:

> Bütün varlıklarda bir şeyi özellikle ve öncelikle kendisi kılan, diğer varlıkların da öyle olmasını sağlamasıdır. Işık gibi özellikle görünür olan şey, diğer şeylerin görünür olmasının da sebebidir; özellikle ve öncelikle iyi olan şey, diğer şeylerin iyi olmasının da sebebidir. Diğer şeylerin iyi olduğuna, buna yaptıkları katkıyla hükmedilir. Özellikle ve kendi tabiatı gereği düşünce objesi olan şey, diğer düşünce objelerinin de akledilmesini sağlar. İşte böylesi bir varlık, üretken [yani faal] akıldır.[91]

İbn Sînâ, İskender'in karmaşık dilini, faal aklın nedensel failliğini ortaya koyan açık bir ifadeye dönüştürür:

> Diyoruz ki insan ruhu *bilkuvve* olarak aklediyor (*âkıle*) olabilir. Daha sonra *bilfiil* aklediyor hâle gelir. Bilkuvve hâlinden bilfiil hâline yükselen her şey, bunu zaten faal olan bir sebeple yapar. Burada ruhlarımızı akledilirler bakımından bilkuvveden bilfiile taşıyan bir sebebe sahibiz. Bu, aklî formları bahşeden sebeptir ve bedenden ayrılmış bir şekilde formların ilkelerine sahip olabilecek olan yalnızca bilfiil bir akıl olabilir. Ruhlarımızla olan irtibatı, güneşin hayalimizle olan irtibatına benzer: Tıpkı güneşin bilfiil görünür oluşu yanında kendi tabiatı ve ışığı gereği bilfiil görünür olmayan şeyleri görünür kılması gibi, bu aklın ruhlarımızla olan irtibatı da böyledir. Dolayısıyla akletme kuvveti, muhayyile melekesindeki ayrıntılar üzerine doğup daha önce bahsettiğimiz gibi içimizdeki faal aklın ışığı onlar üzerinde parlayınca maddeden ve [maddî] irtibatlarından koparlar.[92]

Meşşâîlerin yakinen bildiği ve Aristoteles'in *Peri Psükhês*'te üstü kapalı bir şekilde ifade edilen ışık tasviri, İskender ve takipçileri tarafından *akledilen*in asıl yerinin ayrı bir cevher olarak faal akıl olduğu tezini ispatlamak için kullanılmıştır. Bu yeni bir şeydir ve Aristoteles'in metinlerinde pek yer almaz. İskender'in bu olağan dışı yeniliği, onun Aristoteles'in *Ta Meta Ta Füsika* 12 ve *Peri Psükhês* 3.5'te aktarılan iki akıl türünü ustalıkla birleştirmesinden kaynaklanır.[93] Bu tasnif, İskender'in faal aklı ilk sebep

•••••

91 Schroeder ve Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators*, 14'den aktarılmıştır. Krş. Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 88.26–89.6. Arapça çevirisiyle krş. Bedevî, *Şurûh alâ Aristû*, 32.

92 İbn Sînâ, *en-Necât*, 234-235. Ayrıca krş. Goodman, *Avicenna*, 135-136.

93 İskender'e ilişkin bu yorum büyük ölçüde Merlan, "Greek Philosophy from Plato to Plotinus", 117'de yer alan yorumlara dayanır. Ayrıca bkz. Jolivet, "Étapes dans l'histoire de l'intellect agent", *Perspectives arabes et médiévales* ➥

(*proton aition*) olarak değiştirmesine ve neticede onu tanrı ya da küllî akılla özdeşleştirmesine yol açar –bu husus Müslüman filozofların açık teolojik gerekçelerle sürekli karşı çıktıkları bir çıkarımdır.[94] İki akıl türü yani daimî ve bilfiil fail olarak akıl ile insan nefsinin parçası olarak akıl, iki akledilir türüne tekabül eder: Eflâtun'un aşkın formları ve Aristoteles'in içkin maddedeki formları ya da kısaca *dunamis* olarak *nous* ve *ousia* olarak *nous*.[95] Aristoteles'in Yunan şârihleri ve Müslüman takipçilerinin bu iki akledilir [*ma'kûlât*] türünü ele alış biçimi, felsefe tarihinde bir dönüm noktasıdır. Buna göre Aristoteles'in maddedeki formları, Eflâtun'un formlarının yerini almaktan ziyade bunlar iki farklı form ya da idea türü hâline gelmektedir.[96] Böylece Eflâtun'un *eidos*u arka kapıdan geri dönmüş olmaktadır; bu durum Müslüman Yeni-Eflâtuncular için kayda değer bir gelişmedir; zira aşkın-Eflâtuncu temele sahip olmayan bir akıl tasavvuru, onları pekâlâ materyalist bir ruh teorisine mahkum edebilirdi. İskender'in bu süreçte önemli bir rol oynadığını belirtmeye bile gerek yok. Faal aklı noetik ve ilahiyatın buluşma noktası kılan, işte bu yaratıcı sentez ya da –nasıl baktığınıza bağlı olarak– sapmadır. Bu durum, bütüncül bir felsefî vizyondan neşet eden Yeni-Eflâtunculuğun psikolojik ve kozmolojik akıllar kavramının yetkin bir şekilde ortaya konmasına imkân verir.

İskender'in rolü bununla sınırlı değildir. İskender ittihad düşüncesi için ilave bir formülasyon sunar ve argümanını sadece ittisale değil bizatihi ittihada destek veren bir dille ifade eder. Bunu ortaya koymanın en basit yolu, İskender'in de dile getirmiş olduğu gibi "bilfiil akıl kendisini bilir, çünkü bildiği şey hâline gelir; onun bildiği objeler, maddeden bağımsız formlardır" demektir.[97] Bu bakış açısı bizi "söz konusu saf formları [soyut akledilirleri] bilen herhangi bir akıl, onları bilme anında onlarla özdeş hâle gelir" çıkarımına götürür.[98] Eğer *form*dan anladığımız minimalist

•••••

sur la tradition scientifique et philosophique grecque içinde, ed. A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal ve M. Aouad (Paris: Peeters, 1997), 572-575.

94 Mesela İbn Sînâ bu noktada İskender'i eleştirir. İbn Sînâ, *Risâle fî isbâtü'n-nübüvve*, ed. M. Marmura (Beyrut: Dârü'n-Nehar li'n-Neşr, 1991), 52; Sadrâ'nın tepkisi için bkz. *Esfâr*, c. IV-1, 399.

95 Krş. Francois Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Louvain: Editions De L'Institut Superieur de Philosophie, 1948), 310.

96 Merlan, "Greek Philosophy from Plato to Plotinus", 65.

97 Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 3.19, 86, 113.

98 Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 3.19, 115. Arapça çevirisi için krş. Bedevî, *Şurûh alâ Aristû*, 35. İskender daha sonra şöyle demektedir: "[daima] bilfiil olan akıl, onu bilmeye başladığı ilk andan itibaren saf akledilirle bir olur; her ➡

bir biçimde Aristoteles'in maddedeki formlarından daha fazlası değilse, İskender'in burada formüle ettiği *ittihad* türü bizi Sadrâ'nın ittihad tanımına sevk etmeyecek ve yalnızca sezgisel soyutlama durumu söz konusu olacaktır. Maddedeki suretlerin sezgisini, akledilenlerin deposu olarak faal akla has bir yakınlığa sahip olmak şeklinde tanımladığımız an, yeni bir alanda ilerlemeye başlarız. Bilfiil akıl faal aklı "aklî müşahede" yoluyla idrak ettiğinde, onunla "özdeş" hâle gelir: "Akl[ımız] bu yüce [yani faal] aklı aklî hayal fiilinde idrak ettiği zaman –yani fiilen onu bildiği zaman– bir biçimde o yüce akla dönüşür. Bunun nedeni bilmenin, o formu kavrama fiilinde söz konusu [bilme melekesinin varsaydığı] formla olan bir benzerlikten oluşmasıdır"[99] Dolayısıyla İskender, Latincede *intellectus*, *intellectere* ve *intelligibile*'nin birliği olarak bilinen *nous*, *noein* ve *noeton* arasında asli bir birliği savunur. Oldukça ilginç bir biçimde aynı argümanı duyulurlar için iki kez tekrar eder ve Latinceye *sensus*, *sentire* ve *sensible*'in birliği olarak çevrilen *aisthesis*, *aisthanestai* ve *aistheton* arasında benzer bir yapı ortaya koyar.[100] Bu Arapçada bir tarafta *akl*, *âkil* ve *ma'kûl* diğer tarafta *hiss*, *hâss* ve *mahsûs* biçiminde ifade edilen kavramlarla aynı şeydir.

Tüm bu bilme süreçlerinde, faal aklın "ayrı" (*mufârık*) ve ruhun dışında durduğunu vurgulamak önem arz etmektedir.[101] Themistius ve St. Thomas Aquinas gibi diğer Aristoteles okuyucularının faal aklın ayrı bir cevher olarak değil nefsin bir parçası olduğu görüşünü sürdürmelerine karşın, Sadrâ dâhil Müslüman Yeni-Eflâtuncular bu faal akıl yorumunu koşulsuz kabul etmişlerdir.[102] Her hâlükârda yukarıda izah edilen çizgiler boyunca faal akıl kavramının yeniden gözden geçirilmesi, Aristoteles'in mirasını Eflâtun'a yakınlaştırarak Plotin için zemin hazırlamıştır.

bilişsel fiilde akıl bilme fiilinde bilinen şeyle bir benzerlik edindiği için, sonunda bilinen şeyle aynı şekilde olduğu şeye dönüşür." Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 3.29, 90, 119.

99 Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 3.19, 118.

100 *Peri Nous*, 108.7; Schroeder ve Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators*, 49.

101 Peri Nous, 113.18; Schroeder ve Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators*, 58; Bedevî, *Şurûh ala Aristû*, 42.

102 Krş. Aquinas, *Summa Theologica*, I, Q, 79; ayrıca Aquinas, *On the Unity of the Intellect against the Averroists*, çev. B. H. Zedler (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1968), Bölüm I. Ayrıca krş. Brentano'nun *Die Psychologie des Aristoteles*'ten (1867) çevrilen eski ancak hâlâ değerli çalışması: Franz Brentano, "Nous Poietikos: Survey of Earlier Interpretations", *Essays on Aristotle's De Anima* içinde, ed. Martha C. Nussbaum ve Amelie O. Rorty (Oxford: Clarendon Press, 1992), 313-341.

İskender'in ittihad delili yorumu, çeşitli biçimlerde Plotin'in ünlü "akliyyet sahibi varlıklar *akıl-ilkesi*nin dışında değildir" öğretisinin ana temasına dönüşmüştür. Dolayısıyla bir sonraki durağımız, ittihad delilini titiz bir biçimde yeniden formüle etmesinin yanı sıra Sadrâ üzerinde *Esûlûcyâ*'ya benzer bir etki bırakması nedeniyle Plotin olacaktır.

d. *Plotinus Islamicus* ve İttihad Delili

Plotin (205-270) İslâm dünyasında pek bilindik bir kişilik değildir. *Eflûtîn, Eflûtinus* ya da *Flûtinus* şeklinde olması muhtemel olan ismi, Arapça kaynaklarda nadiren geçer; bunun en çok bilinen istisnalarından birisi İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'idir. Ebû Süleyman Sicistânî'nin *Sivânü'l-hikme*'si, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i ve İbn Miskeveyh'in *Câvîdân-hıred*'i gibi klasik düşünce tarihi kaynaklarında eş-Şeyhu'l-Yûnânî'ye yapılan atıflar, bir dereceye kadar Plotin'e yapılmış olarak kabul edilmiştir.[103] Plotin'in İslâm dünyasında Yeni-Eflâtuncu renge bürünen bir Aristoteles'in ortaya çıkmasındaki büyük rolüne karşın, "anonimlik gücünü" ortaçağ boyunca diğer herhangi büyük bir filozoftan daha fazla kullanmıştır.[104] Bu oldukça tuhaf durumu, Abdülmesîh b. Abdullah b. Nâime el-Himsî'ni[105] Plotin'in *Enneadları*'nı Proclus'un *Teolojinin Unsurları* ve muhtemelen diğer bazı kaynaklardan derlenen konu dışındaki malzemeyle[106] birlikte Arapçaya *Esûlûcyâ Aristâtâlis* (*Aristoteles'in*

•••••

103 Franz Rosenthal, "As-sayh al-yûnânî and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia*, 21 (1952): 461-492; Bedevî, *La Transmission*, 46; Bedevî, *Eflûtîn inde'l-Arab* (Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1955), 1-2. *Hudûs*, 228'de, Sadrâ, Şehristânî'nin Aristoteles ve Diogenes arasında *eş-Şeyhu'l-Yunânî* ifadesinin yer aldığı *Milel*'inden iktibasta bulunur.

104 Franz Rosenthal, "Plotinus in Islam: The Power of Anonymity", *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* içinde (Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 1974), 437-446.

105 Bu terimi Pierre Hadot'dan aldım. Onun Helenistik ve Skolastik felsefedeki "yaratıcı yanlışlar"ın yeriyle alakalı söylediği şeyler, İslâm felsefesindeki benzer durumlar için de geçerlidir. Krş. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 71-77.

106 Üslup açısından Safedî'nin *el-Gaysü'l-müseccem*'inde Himsî'ye olan atıfa bakınız. Safedî burada Himsî'yi Yuhannâ b. Bıtrîk'le birlikte lafzî çevirmenler ekolüne mensup olarak tarif eder. Bu yüzden de onları eleştirir. Övdüğü diğer ekol ise Huneyn b. İshâk'ın ekolü olup bu ekolde çevirmen "cümlenin tamamını göz önünde bulundurur, tam anlamından emin olur ve münferit kelimelerle örtüşme endişesi olmaksızın anlam açısından özdeş bir cümleyle Arapçasını ifade eder". Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (Londra ve New York: Routledge, 1975), 17. Himsî'nin *Esûlûcyâ* üzerine kaleme aldığı eseri, doğrudan bir çeviriden çok adaptasyonun güzel bir örneği olması nedeniyle ona lafzî mütercim olarak atıfta bulunulması ilgi çekicidir.

Teolojisi) ismiyle tercüme ederken yaptığı "yaratıcı hata"ya borçluyuz.[107] Ayrıca Kindî'nin, Hımsî'ye ait tercümeyi daha iyi bir duruma getirdiğini de biliyoruz.[108] Bu eser ve Latincede *Liber de Causis*[109] olarak bilinen *el-Hayrü'l-mahz*'ın Aristoteles'e atfedilişi, Aristoteles Arabus'un oluşumunda kritik bir adım olarak görünmektedir. Molla Sadrâ'nınkiler dâhil, Müslüman filozoflara ait eserlerde Aristoteles'e yapılmış olan sayısız atıf, Aristoteles'e oldukları kadar Plotin'e de yapılmış atıflardır.[110] Bundan başka *Esûlûcyâ*'nın *Enneadlar*'a bir atıf oluşu gibi, *eş-Şeyhu'l-Yûnânî* ifadesi de bizzat Plotin'e bir atıftır.

Bununla birlikte ortaya koymayı arzuladığımız şey, hem bizzat *Enneadlar*'ın hem de Müslümanlarca *Esûlûcyâ* olarak bilinen *Enneadlar*'ın ittihad delilinin şiddetli bir müdafaasını içermeleridir. Plotin metafiziğine ilişkin herhangi bir orijinal tahlilin mevcut çalışmamızın sınırları ötesinde olması nedeniyle, birazdan aktaracağımız görüşler *Esûlûcyâ*'daki *Plotinus Islamicus*'un Sadrâ'nın bilgiyi akıl ve onun bilme objeleri arasında birlik olarak inşa edişinde oynadığı rolle sınırlı olacaktır. Sadrâ'nın *Esfâr*ve *İttihâdu'l-âkil ve'l-ma'kûl*'de *Esûlûcyâ*'dan alıntıladığı önemli pasajlar Bir, akıl ve akledilenlere ilişkin görüşlerinin tam bir temsilini içerir. Bununla birlikte burada iki büyük ayırıma dikkat edilme-

•••••

107 Krş. Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle* (Londra: Duckworth, 2002), 17-21.

108 Sadrâ, Kindî'nin *Enneadlar*'ın Arapça çevirilerini iyileştirmedeki rolüne önem verir. Bkz. *Esfâr*, c. I-2, 68. *Esûlûcyâ*'nın tam metni Bedevi tarafından *Eflûtîn inde'l-Arab* adlı eserinde gözden geçirilip yayınlanmıştır. İngilizce çevirisi ise *Plotini Opera II* (ed. P. Henry ve H. R. Schwyzer, Paris ve Brüksel: Desclée de Brouwer, 1959)'da bulunmaktadır. *Esûlûcyâ*'nın tarihi için bkz. *Eflûtîn inde'l-Arab*, 1-66; W. Zimmermann, "The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*", 110-240 ve Aouad, "Théologie d'Aristote' et autres texts du Plotinus Arabus", *Dictionnarie des philosophes antiques* içinde (Paris: Editions du CNRS, 1989), 541-590.

109 Proclus'a ait bir eser olan *el-Hayrü'l-mahz*, İslâm ve ortaçağ Latin dünyasında Aristoteles'in Yeni-Eflâtuncu yorumu için *Esûlûcyâ* kadar önem taşır. Bu eser *Kitâbü'l-Îzâh fi'l-Hayri'l-mahz* olarak da bilinir. Latince *Liber de Causis* adının niçin ve nasıl uyarlandığı pek açık değildir. *el-Hayrü'l-mahz*'ın tam metni, A. Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese inde'l-Arab* (Kahire, Mısır: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1955), 1-33'te gözden geçirilip yayınlanmıştır. *el-Hayrü'l-mahz* ve İslâm felsefesindeki yeri için bkz. Richard C. Taylor, "The *Kalâm fî Mahd al-Khair* (*Liber de Causis*), the Islamic Philosophical Milieu", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* içinde, ed. J. Kraye, W. F. Ryan ve C. B. Schmitt (Londra: The Warburg Institute, 1986), 37-52. Ayrıca bkz. Bedevî, *La Transmission*, 60-72.

110 Krş. Bedevî, *La Transmission*, 47-59.

Sadr, Plotinvetaki sudura kabul etmez.

lidir. İlki Plotin'de gördüğümüz *sudûr* temasının Sadrâ'da bulunmayışıdır. Sadrâ vaktinin büyük bölümünü âlemin zamansal varlığa gelişine (*hudûsu'l-âlem*) harcar ve formülasyonları *sudûr*a imkân bırakmaz.[111] Bu, ayrıca İbn Sînâ sonrası İslâm felsefesinde Plotinusçu sudurculuğun tedricen gözden kayboluşuyla uyum arz eder. İkinci ayrılma noktası, Plotin'in 'mürekkeb' ilahî akıl tasavvurunun ciddi bir teolojik problemden kaçınmak için nasıl düzeltildiğidir.

Sadrâ'ya göre *Esûlûcyâ*'nın ortaya koyduğu ilk faraziye, "basitlik ilkesi" olarak isimlendirebileceğimiz durumdur. Plotin âlemin olduğu gibi olması yani muntazam, akledilir, birleşik ve bütünleşik bir yapıda olması için mutlak olarak basit bir varlığın ya da ilkenin zorunlu olduğunu öne sürer. Plotin (ve Sadrâ) gibi bir Eflâtuncuya göre, aksi bir durum kaos ve karmaşaya yol açacak ve diğer herhangi bir bağlamda âlemi idrak etmek imkânsız olacaktır.[112] Plotin'in "bir"ine tekabül eden "salt bir" (*el-vâhidu'l-mahz*) isimli bu saf varlık, eşyayı akletmek (*ta'akkul*) suretiyle oluşturur ve içlerine "yayılarak" (*mebsût*) varlıklarını sürdürür. Sadece bu iki fonksiyon bağlamında bile mutlak basitliğin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır: Basitlik, duyulurlar âlemini oluşturan unsurları bir arada tutan şeydir.[113] Böylesi bir mutlak basitlik olmadan hiçbir düzen, akledilirlik ve dolayısıyla da hiçbir varlık olmayacaktır. Sadrâ'nın *Esûlûcyâ*'dan alıntıladığı pasaj şöyledir:

> *Salt bir*, her şeyin sebebidir; ancak onlardan biri değildir. Eşyanın başlangıcıdır [yani ilkesidir] ancak her şeyin değil. Her şey onun içinde olsa bile o herhangi bir şeyde değildir.[114] Dolayısıyla her şey ondan neşet eder; onların sürekliliği ve varlığı, onunla kaimdir; dönüşleri onadır. Birileri şöyle diyebilir: Belli bir bakış açısından kendinde hiçbir ikilik ve çokluğun olmadığı basit bir'den eşya nasıl hâsıl olabilir? Deriz ki o salt bir basit olduğundan, şeylerin hiçbiri onda değildir. Salt bir olduğu için, her şey ondan neşet eder.

•••••

111 Krş. *Esfâr*, c. I-3,156-158; c. II-2, 196-272; c. III-1, 310-312. Sadrâ ayrıca bir kaç risalesini âlemin hudûsuna ayırmıştır. Mesela bkz. *Hudûs*, özellikle de 9. ve 10. bölümler.

112 Sadrâ'nın bu konudaki tespitleri için bkz. *Esfâr*, c. I-3, 112-113.

113 İbn Sînâ da aynı görüştedir: "Maddî varlıklar âlemin başlıca cüzleridir. Onlar yoluyla bir olan bu *küllî* bütün, düzene kavuşur; âlemin cüzleri kuşkusuz basittir (*basâ'it*)." İbn Sînâ, *Tabî'iyyât*, ed. İ. Medkur ve M. Kasım (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Arabî), 77.

114 Bedevî, *Eflûtîn inde'l-Arab*, 185'deki 3 numaralı alıntı aynı argümanı yinelemektedir.

> Dolayısıyla o kendi başına bir hüviyyeye[115] dönüşmemiş ancak hüviyye ondan huruç etmiştir.
>
> Onun şeylerden biri olmadığı hususundaki [tartışmayı] kısa kesiyorum, [zira] her şeyin ondan [hasıl olduğunu] gördüm. Eşya ondan neşet etse de aklın hüviyyesiyle kastettiğim ilk hüviyye, herhangi bir vasıta olmaksızın ondan hâsıl olmuştur. Sonra aklın ve akledilirlerin hüviyyesi vasıtasıyla yüksek âleme ilaveten aşağı âlemde de eşyanın hüviyyetinin tamamı ondan feyezan eder.
>
> Dolayısıyla diyorum ki sırf Bir, *tamam* ve *kemal*in fevkindedir. Duyulurlar ise nakıstır; zira tam bir şeyden, yani akıldan husule gelmiştir. Akıl tam ve mükemmeldir, zira tamamın fevkinde olan hakikî saf birden husule gelmiştir. Tamamın fevkinde olan bir şey, bir vasıta olmaksızın nakıs bir şey olamaz. Tam bir şeyin kendisinin benzerini tam olarak yaratması mümkün değildir; zira yaratılma (*ibdâ'*), noksanlığı ifade eder. Bununla kastettiğim şey, yaratılmış bir şeyin yaratanla aynı seviyede olamayacağıdır. Onun ancak aşağısında olabilir.[116]

Bu alıntının Arapça uyarlaması, geleneksel felsefede sıkça gördüğümüz hermenötik uyarlamanın güzel bir örneğidir. Metin yalnızca "uyarlamacı" Hımsî'nin elinde mevcut Yunanca materyalin Arapça çevirisi olarak kalmaz. Plotin'in birleşik bir varlık olarak ilahî akıl açıklamasından kaynaklanan büyük bir teolojik sorgulamayı ele alır ve neticede onu bertaraf eder. Plotin'in bir ya da iyi ile küllî akıl arasında bir ayırımda bulunduğunu unutmamak gerekir. Mutlak basitlik ismini bir'e atfederken, küllî akıl da bir ikilik ya da daha ziyade çokluğu ortaya koymuştur. Küllî olanda *noesis*, *noeton* ve *nous*un bir birliği olsa bile, bu bir'e ait saf ve mutlak basitlikle aynı türde değildir. Küllî akıl halen çokluk bağlamında düşünür; zira *düşünme* bir şey hakkında düşünmektir ve bir tür "ötekilik" ifade eder. Düşünme, bir şeye doğru huruç etmektedir. Düşünme –zatın dışındaki âlem ya da zata yöneltilmiş olsun– ikilik ve çokluğu ima eder.[117] Plotin'in ifadeleriyle "Bu, aklın kendisini görmesi ya da daha ziyade kendini görmeyi içermesi gerekir. Zira diğer bir şeyin varlığı, görmenin zorunlu bir

•••••

115 Sadrâ'nın da belirttiği gibi burada *hüviyye* ile kastedilen şey varoluştur (*vucûd*). Krş. *Esfâr*, c. III-2, 273. Bu yorum, üzerinde ifadesinin kullanıldığı Grekçe orijinaliyle uyum arz eder. Görüldüğü gibi bu, Plotin'in Bir'i "varlık-ötesi" (*beyond-being*) olarak tanımlama çabasına bir atıftır.

116 *Esfâr*, c. III-2, 272-273; (bazı farklılıklarla) *Enneadlar*, V.2.1.

117 Krş. O'Meara, *Plotinus*, 50.

koşuludur ve başka bir şey yoksa görme yararsızdır".[118] Bu, düşünmenin bir tür arzuyu, dolayısıyla kusuru ima ettiği fikrine dayandırılmaktadır: "Bilgi, var olmayana yönelik bir tür arayıştır ve arayıştaki bir kişinin yaptığı keşif gibidir. Ancak mutlak olarak farklı olan kendi kendisine devam eder ve kendisi hakkında hiçbir şeyi aramaz; öte yandan kendisini ifade eden ise çokluk olmalıdır."[119]

Bu anlamda Plotin'in bir ya da iyi'si, varlık ötesindedir ve bu nedenle tanımlanamazdır;[120] çünkü varlık, suret ya da mahiyetle vasıflı bir şeyi ifade ederken,[121] tümel ya da tikel akıl çokluğa bağlıdır. Bir'in bu mutlak olarak koşulsuz ve tanımlanamaz doğası, Plotin'in *via negativa*sının temelidir: Bir, hakkında söylebileceğimiz her şeyin ötesindedir. Bu yüzden tüm negatif teolojilerle alakalı sorulabilecek basit soru, Plotin için de geçerlidir: Gerçeklik için oldukça merkezî olan bir ilke, nasıl olur da kendisi hakkında bir şey söyleyemeyeceğimiz bir varlığa dönüşür? Bu hem Plotin hem de İslâm ve Hristiyan dünyasındaki inanan takipçileri için büyük bir sorunken, o Bir'i bir olumsuzluk olarak değil "fevkalâde müspet bir şey" olarak tanımlar; öyle ki bu Bir, eşyaya mahiyet ve varlık verip onları varlıkta muhafaza eder ancak asla onlar tarafından tüketilemez.[122] Bu sorun, Yahudi ve Hristiyan emsalleri gibi Müslüman düşünürlerin de ilahî zatı varoluş ya da dilin sınırları ötesinde muhafaza etmeyi arzulamaları nedeniyle asırlar sonra bile İslâm felsefesinde yankılanmaya devam etmiştir. Her hâlükârda bu düşünce çizgisinin herhangi bir inanan (teistik) filozofa yüklediği teolojik çekince yeterince açıktır; çünkü küllî akıl'da çokluk olduğunu farz etmek, onun mutlak birliğini tehlikeye atmaktır. Bununla birlikte bu itiraz *Esûlûcyâ* okuyucusu için söz konusu görünmemektedir, zira küllî akıl artık Tanrı'ya dönüşmüş olan Bir'in bir ciheti olarak ortaya konmuştur[123] Sadrâ'ya göre Tanrı'nın tecelli derecelerinden kaynaklanan zatî çokluğu, Bir olan Tanrı'ın mutlak saflığını, birliğini ve basitliğini zedelemez.

• • • • • •

118 Plotinus, *Enneads*, V. 3. 10, 105.

119 Plotinus, *Enneads*, V. 3. 11, 109.

120 Krş. Plotinus, *Enneads*, V. 3. 14 ve VI. 9. 3. Burada Bir'in tanımlanamazlığı düşüncesi açıklanmaktadır.

121 Krş. Armstrong, "Plotinus", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ed. A. H. Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 237. Ayrıca bkz. Kenny, *Mystical Monotheism*, 100-102.

122 Armstrong, "Plotinus", 238.

123 Adamson, *The Arabic Plotinus*, 112-115.

Küçük gibi görünen bu teolojik soruna rağmen, yukarıdaki pasaj akledilirlerin kendi başlarına varlıklarını ifade eder ki bu, ittihad deliline yönelik önemli bir adımdır. Çünkü sonunda akılla birleşmesi varsayılan şey, faal ya da küllî akıl'dan çok bu âlemdir. Bu da Sadrâ'nın *Esûlûcyâ*'dan aktardığı "Kadimlerin, Faal Akılla İttihad Etmek Yoluyla Nefsin Taakkulde bulunduğu Görüşüne Dair" başlığıyla *Esfâr*'ında yer alan uzunca bir metinden kaynaklanır. Diğer Yeni-Eflâtunculardan tanıdığımız bu tema, Aristoteles-İskender'i izleyenlerin bireysel aklın faal akılla birliğini tasdik edişlerinden daha belirgin bir biçimde ittihad delilini savunuyor olduklarına işaret eder. Sadrâ bir taraftan surî (formel) âlemle, diğer taraftan faal akılla ittihad arasındaki bir gerilimi asla kabul etmez. Düşüncelerinin bu ikisi arasında bazı farklılıklara müsaade eder göründüğü yerlerde bile, Sadrâ'nın bazı büyük uyarlamalar yapmaksızın her iki görüşü de benimsemeye nasıl devam ettiğine ilişkin herhangi bir açık fikir sunmazlar. Sadrâ'nın ittihad delilini savunmasında kesin olan bir nokta da Meşşâîlerin faal aklının Eflâtuncuların akledilir cevherler âlemine inişidir. Ne var ki Sadrâ bu gerilimi nasıl çözdüğünü açıklamaz.

Esûlûcyâ ve Sadrâ'nın bundan ne anladığına dönersek, Sadrâ'nın alıntıda bulunduğu ve tamamının aktarılmasında yarar olan uzunca pasaj şöyledir:

> Yüce âlem, her şeyi içeren mükemmel yaşayan [gerçekliktir]; zira ilk mükemmel kaynaktan neşet etmiştir. Onda her nefs ve her akıl bulunur; burada hiçbir mutlak fakirlik ya da ihtiyaç hâli söz konusu değildir, çünkü içindeki şeyler zenginlikle ve hayatla –sanki bu hayat fazla gelip taşmaktadır– doludur. Bu şeylerin hayatı tek bir kaynaktan neşet eder, sadece tek bir hararet[124] ya da tek bir rüzgardan (koku) değil. Bilakis tamamı, içinde her tadın bulunacağı tek bir keyfiyettir.
>
> Burada hayat ve akıllar arasındaki ihtilaf, hayat ve akıldaki hareket ihtilafı nedeniyledir. Muhtelif canlılar [ya da yaşam biçimleri][125] ve akıllar, bazılarının diğerlerine oranla daha nurlu ve şerefli olması gerçeği dışında bu şekilde oluşur. Dolayısıyla bazı akıllar ilk akla daha da yakınlaşır; böylece nurları daha şiddetli hâle gelir. Bazıları da ikinci ve üçüncü mertebededir. Burada bulunan bazı akıllar ilahî ve bazıları akleden akıl hâline gelir; bazıları da bu şerefli akıllardan uzak oldukları için gayriaklî olurlar. Buraya [yani

••••••

124 Bu, Zeno'nun Tanrı'yı "sıcak nefes" olarak tanımlayışına bir atıftır. Krş. Pierre Hadot, *Plotinus or the Simplicity of Vision*, çev. M. Chase (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 37, no. 5.

125 *Hayat* ve *hayvan* sözcükleri arasındaki etimolojik bağ, İngilizcede yoktur.

bu mertebeye] gelince, bunların hepsi bir akla sahiptir. Atın (akleden) bir akla dönüşmesi ve atın aklının bir at olması işte bu yüzdendir. Atı akleden cevherin, insanı akleden bir akıl hâline gelmesi imkânsızdır, zira bu birincil akıllarda mümkün değildir. Dolayısıyla ilk akıl bir şeyi aklettiğinde, o ve aklettiği bir ve aynı şeydir. İlk akıl bir akla sahip olmayan [yani akledilemez olan] bir şeyi akledemez, ancak onu aklın ve hayatın bir nevi olarak akleder. Bu yüzden hususi bir hayatiyet biçimi(nin ortadan kalkması ya da değişmesi) hayatın büsbütün ortadan kalkması anlamına gelmez. Keza şahsî akıl(ın ortadan kalkması ya da değişmesi), süreklilik arz eden aklın yok olması demek değildir.

Eğer durum buysa, bazı canlı varlıklarda bulduğumuz akıl, ilk aklın yokluğu değildir. Aklın cüzlerinden her bir cüz, aklın bölünebileceği cüzlerin tümüdür. Bu sebeple bir şeyin aklı–bu sebeple bir akıldır–bilkuvve eşyadır. Bilfiil olduğunda, hâssa olur ve sonra bilfiil olur. Son safhada bilfiil olduğu zaman bir at ya da diğer bir hayvana dönüşür. Hayat en alt seviyeye doğru yolculuk ettiğinde, en alt ve temel seviyede canlı bir şeye dönüşür. Bu yüzden hayvanî melekeler ne zaman aşağı seviyelere ulaşsalar, zayıf hâle gelirler ve bazı fiilleri ortadan kaybolur; bundan da uysal ve zayıf bir hayvan doğar. Daha da zayıfladığında, tıpkı kendilerinde güç eksikliği derecesi uyarınca bazı hayvanların iğne ve pençelere, bazılarının boynuzlara ve bazılarının da keskin dişlere sahip oluşu gibi kuvvetli azaları kuvvetin yerine geçer.[126]

Molla Sadrâ yukarıdaki pasajları şerh ederken, onların "açıkça ele aldığımız ve ortaya koyduğumuz tüm noktaların açıklamalarını içerdiklerini ifade eder"; "onun sözlerini [argümanlarını] göz önüne alanların cahillikleri ve [onun görüşünü] kavrama kabiliyetlerindeki eksiklikten kaynaklanan izah ihtiyacı dışında"[127] Sadrâ'nın zikrettiği ve bizim de ilgimizi çeken noktalardan biri de akledilirler âlemi ya da surî âlemin ayrı bir varlık alanı olarak tezahür etmesidir. Sadrâ'nın Eflâtuncu formlara (*el-müsülü'l-Eflâtûniyye*) ilişkin kapsamlı tartışmasının ortaya koyduğu gibi, aşkın formlar âleminin bağımsız varlığını güvence altına almada *Esûlûcyâ*'nın ana hatlarını takip eder. Plotin'e göre ideler, eşyanın gerçekliğini temsil edip onları somut varlıklar olarak ortaya koyarlar: "Açıktır ki akıl gerçekten hakikî varlıkları düşünür ve onları varlıkta tesis eder. Daha sonra hakikî varlıklara dönüşür."[128] Plotin aklın hakikî varlıklara dönüş-

126 *Esfâr*, c. I-3, 340-341; (küçük farklılıklarla) Aristoteles, *Esûlûcyâ*, 150-151; (önemli farklılıklarla) Plotinus, *Enneadlar*, 6, VII, 9. Aynı pasaj ayrıca *Şevâhid*, 175-178'de alıntılanmıştır.

127 *Esfâr*, c. I-3, 341.

128 Plotinus, *The Enneads*, V, 9.5; Kenny, *Mystical Monotheism*, 113.

tüğünü ifade ederken, Eflâtun teolojisindeki eski bir problemden, yani formların küllî akl'ın düşünceleri olup olmadığı probleminden kaçınmaya çalışmaktadır. Söz konusu probleme burada girmeyeceğiz.[129] Ne var ki Plotin'in "ideleri"nin ya da akledileninin salt kavram olmadığı aşikârdır. Plotin'in de ortaya koyduğu gibi akledilirler elbette "öncüller", "aksiyomlar" ya da "ifadeler" değildir.[130] Akıl tarafından "düşünülmüş" akledilirler, daha ziyade hakikî varlıklardır. Formlar âleminde, her akıl bir varlıktır ve her varlık bir akıldır.[131] Sadrâ *Esûlûcyâ*'dan akledilir ve hissedilir âlemler arasındaki ilişkiye dair diğer bir uzun pasajı alıntıladıktan sonra, "her kozmolojik varlık, yalnızca insanın akledilirleri genel olgular olarak idrak ettiğinde ulaşabileceği akledilirler âlemindeki nurlu ve akledilir bir forma sahip olur. Eğer onları idrakin beden, müphemlik ve karanlık yoluyla gerçekleşirse, idraki de nakıs olur"[132] çıkarımında bulunur. Böylece Sadrâ'nın düşüncesinde akıl ve akledilir formların hakikî varlıklar olarak ortaya konması, varlık ve bilginin temelini oluşturur.

Burada kısaca değineceğim son husus, ittihad delilinin savunucuları tarafından klasik epistemolojide rakip bir görüş olarak temsilî bilgi teorisiyle mücadele için oluşturulan yöntemle alakalı olacaktır. Eğer Plotin'in aklın hakikî varlıkları düşündüğü faraziyesi doğrulanırsa, bu varlıklar ya da formlar aklın dışındaki bir şeyin akıldaki bir resmi ya da temsili olamaz. Akıl ve düşündüğü şey arasında kendi kendini akletme söz konusu olduğunda, bir tür ittihad olmalıdır. Aksi takdirde, aklın akletme objelerini dışarıdan elde ettiğini kabul etmek durumunda kalırız. Plotin'in ifadesiyle "'Eğer bu şeylerin bir var edicisi olmalıysa', onu yapmak için âlemde henüz mevcut olmayan şeyleri düşünmeyecektir. Onun düşüncesinin objeleri de âlemden önce mevcut olmalıdır; diğer şeylerin resmi-temsili değil aklın arketipleri, temel ve cevheri... Dolayısıyla akıl onları başka bir yerlerdeymiş gibi düşünmez, gerçekten hakikî varlıkları düşünür, çünkü onlar ne onun öncesinde ne de sonrasındadır."[133]

•••••

129 *Enneads*, V. 5'te Plotin'in "aklî varlıklar aklî-ilke'nin dışında değildir" şeklindeki tartışmalı görüşüyle alakalı daha fazla bilgi ve Eflâtun'la Plotin'e karşı solipsizm suçlamalarının bir değerlendirmesi için bkz. A. H. Armstrong, "The Background of the Doctrine that the 'Intelligibles are not Outside the Intellect'", *Les Sources de Plotin* içinde (Vandoeuvres-Geneve, 1957), 393-413; Kenny, *Mystical Monotheism*, 93-96.

130 Plotinus, *The Enneads*, V. 5.1, 159.

131 Ayrıca krş. Plotinus, *The Enneads*, V. 9.5.

132 *Esfâr*, c. I-2, 68.

133 Plotinus, *Enneads*, V.9.5; 299.

Açıktır ki Plotin bu görüşü dile getirirken, temsilî ya da "intiba"ya dayalı (*impressional*) bir bilgi teorisine itirazda bulunmaktadır; zira söz konusu teori uyarınca akletme, kendisinde aklın neticede akledilir formları soyutladığı şeylerin var olması koşuluyla gerçekleşir. Müslüman Meşşâîlere atfettiği "irtisamî" bilgiye (*el-ilmu'l-irtisâmî*) (bilginin nesnelerin zihinde resmedilmesi fikrine dayalı teori) yönelik amansız eleştirisini analiz ederken Sadra'nın bu delilden çokça yararlandığını görürüz. Süje ve obje arasında açık bir sınırlama gerektiren bilgi için irtisamî bilgiye müsaade ederken, bir tarafta onu kendini bilme diğer tarafta ise Tanrı'nın eşyaya dair bilgisi için tamamen uygunsuz olduğu gerekçesiyle reddeder. Daha sonra göreceğimiz gibi Sadrâ huzûrî ilme dayanmayan herhangi bir bilgi kavramının eksikliğini göstermek için, tekrar tekrar bu iki bilgi türüne döner.[134]

Tanrı'nın eşyaya dair bilgisi söz konusu olduğunda, Plotin ve Sadrâ arasında başlıca bir yakınlaşma noktası da küllî aklın ontolojik faaliyeti ifade ettiği biçimindeki ortak tasavvurlarıdır. Eğer Tanrı'nın eşyaya dair bilgisi faal varlıkların varoluşlarından önce geliyorsa, irtisam modeli ona tatbik edilemez. Burada ittihad fikri ağır bir teolojik önem üstlenir. Benzer bir durum da kendini bilme bağlamında gerçekleşir: Nefse dair hakikî bilgi, bilen ve bilinen arasında hiçbir bilişsel mesafenin olmadığı bilgidir. Kendini bilmedeki aracılık durumu noksanlığın, huzûrun ve kesinliğin yokluğunu ifade eder. Eğer her zaman kendini bilmeye ulaşan hakikî bilgiye sahip olacaksak, kendimizi ve dışımızdaki şeyleri bilmede ittihad koşullarını da sorgulamamız gerekir.[135]

Ancak Sadrâ'nın delilleri nasıl geliştirdiğini ve bunda ne kadar başarılı ya da başarısız olduğunu görmek için İslâm felsefî geleneğinde Sadrâ'nın ittihad delilinin kaynaklarına ilişkin araştırmamızı tamamlayana kadar beklememiz gerekmektedir.

1.2 İslâm Felsefesi

Meşşâîler, ittihad düşüncesine yönelik kararsız bir tutum takınmışlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın eşyaya ilişkin bilgisine tatbik edilmesi durumunda ittihad düşüncesini desteklemişlerdir. Ancak bir tarafta bireysel beşerî akıl ve faal akıl, diğer tarafta akledilir âlem arasındaki bir özdeşleştirmeyi ifade ettiğinde, bu düşünceyi şiddetle reddetmişlerdir. Bu-

134 Krş. *Esfâr*, c. I-3, 280, 284, 297, 451, 465.

135 Krş. Plotinus, *Enneads*, V. 3.5 ve O'Meara, *Plotinus*, 40-41.

nunla birlikte önemli bazı farklılıklar da söz konusudur. Örneğin Fârâbî, Tanrı'nın çokluğu kabul etmemesi nedeniyle Tanrı'yla alakalı olarak *akıl*, *akleden* ve *akledilenin birliğ*ini İbn Sînâ'dan daha güçlü bir biçimde dile getirmektedir. İbn Sînâ herhangi iki şey arasındaki birliği şiddetle reddederken, hem *en-Necât* hem de daha sonra yazdığı *el-Mebde' ve'l me'âd*'da ittihadı kabule yönelik bir tutum sergiler. Molla Sadrâ, İbn Sînâ'daki bu "çelişki"ye dikkat çekmektedir.[136] Ancak daha sonra ele alacağım gibi bu zorunlu olarak bir çelişki olmayabilir. İbn Rüşd, bunun Meşşâî felsefenin hakikî ruhundan açık bir sapma olması nedeniyle her zamanki bilinen hassasiyetiyle akıl ve akledilenin birliğine karşı çıkmada İbn Sînâ'ya katılır. Ne var ki hikâyenin bu kısmı iki nedenden ötürü Kindî'yle başlamaktadır. Her şeyden önce Kindî, İslâm felsefî geleneğinde akıl üzerine ilk büyük eseri kaleme alan filozoftur. İkinci olarak o, ittihadı kabul ya da reddetmenin geniş kapsamlı sonuçlarının da bilincindedir.

a. Kindî: İslâmî Muhitte Problemin Başlangıcı

Sadrâ, *Esfâr*'da Kindî'den yalnızca üç yerde bahseder ve onu, ittihad delilini savunanlar arasında zikretmez. Kindî'den alıntı yaptığı tek yer, Tanrı'nın tikellere dair bilgisinden bahsederken yaptığı alıntıdır. Bu da Sadrâ'nın akla ilişkin tartışmalarında Kindî'ye niçin bu denli az yer verdiği konusunda birçok spekülasyona neden olmuştur. *Esfâr*'da iki yerde yapılan alıntıyı bir kenara bırakırsak[137] Sadrâ'nın Kindî'nin akıl üzerine yazdığı temel eserlerinin farkında olup olmadığı açık değildir. Her hâlükârda, Kindî bize *Fi'l-Akl* (Akla Dair) isimli kısa ve muhtasar bir risale bırakmıştır. Bu risale Meşşâî akılcılığının temel metinlerinden birisi olup sonraki kuşaklar tarafından yaygın biçimde kullanılmıştır. *Fi'l-Akl* risalesinde, Kindî Aristoteles'in bilişsel bir kabiliyet olarak nefsin ilk akıl'la (*el-aklu'l-evvel*) birleşip faal akla, yani bilfiil bilen bir bilme melekesine dönüştüğü düşüncesini ayrıntılarıyla ele alır. İlk akıl tam fiiliyet ve kemali temsil edip bilkuvve aklı bilfiile taşır. Nefs, aklî formla (*es-sûretü'l-akliyye*) ilk akıl aracılığıyla birleşince, akledilir formla da özdeş hâle gelir. Diğer bir deyişle, nefs bir ağacın akledilir formunu alırsa, onun bilişsel fiiliyle ağacın akledilir hakikati arasında hiçbir bilişsel mesafe kalmaz. Bu anlamda bilfiil akıl olarak nefs, hem akıl hem de akledilirdir. Kindî'nin ifadesiyle,

136 Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Maşrıkiyye*, c. I (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabi, 1990), 448'de aynı noktaya değinmektedir.

137 *Esfâr*, c. I-1, 114; aynı alıntı *Esfâr*, c. I-3, 395'de de bulunmaktadır.

> Aklî form onunla [nefsle] birleştiğinde, nefs ve aklî form iki ayrı şeye dönüşmez, zira nefs bölünemez ve bu yüzden [kendisi ve idrak ettiği arasında] farka müsaade etmez. Aklî form nefsle birleştiğinde, nefs ve akıl aynı şey olur.
>
> Dolayısıyla hem akleden hem de akledilendir. Bu sebeple nefs açısından akıl ve akledilir aynı şeydir.[138]

Bu ifadeler ittihad delilinin açık bir tasdiki olarak kabul edilebilir. Ne var ki alıntının sonunda dile getirilen son hüküm, herhangi bir acele çıkarımın da önüne geçer; çünkü Kindî ittihad anlayışını tarif ederken büyük dikkat gösterir. Bilen nefs söz konusu olduğunda, akıl ve akledilen arasında bir eş-biçimlilik ilişkisi söz konusudur. Bu sınırlı anlamıyla akıl hem akleden süje hem de akledilen (yani *ma'kûl*) cevherdir. Ancak Kindî'nin akledilirlerin kemali olarak aldığı ilk akıl,[139] böylesi bir birliğe müsaade etmez; zira tek bir nefsin akledilirler âleminin bütünlüğüyle birliğini ima edecektir. Ayrıca bizi tüm ortaçağ filozoflarının reddettiği, yalnızca bir *nous* ya da aklın (*unitas intellectus*) bulunduğu ünlü monopsişizm (tüm ruhların aslında tek bir birlik olduğunu öne süren teori) sorununa sevk eder.[140] İlk akıl bakımından nefsteki bilfiil akledilir ve ilk akıl, bu nefste özdeş değildir; çünkü bilen süje ilk akılla bir olamaz:

> Her zaman faal olan ve bilkuvve bir akıl olduktan sonra nefsi bilfiil bir akla dönüştüren akla gelince, o ve akledeni (*âkiluhu*) özdeş değildir. Dolayısıyla nefsteki akledilir ve ilk akıl, ilk akıl bakımından aynı değildir. Ancak nefsin bakış açısından akıl ve akledilir aynıdır.[141]

"İlk akıl bakımından" cümleciğiyle ortaya konan ayırımın, bireysel nefsle ilk akıl arasındaki herhangi bir benzerliği geçersiz kılma kastıyla konduğunu farz edebiliriz. Ancak bu durumda ikisi arasındaki kesin ilişkiyi nasıl izah edeceğiz? Eğer Kindî'nin varsaydığı gibi ilk akıl, tüm akledilirlerin haznesiyse ve akıl, akledilir formları ilk akıl aracılığıyla onlarla özdeş hâle gelerek biliyorsa, o zaman nefs ve ilk akıl arasında tam olmasa bile kısmi bir ittihad var demektir. Ancak Kindî'nin kaçınmak istediği şey tam da bu çıkarımdır; aksi takdirde İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün daha sonra vurgulayacağı gibi, insan nefsinin aynı anda hem faal akılla hem de akledilir âlemle *ittisâl*inin aksine *ittihad*ı kabul etmek durumunda

138 Kindî, *Fi'l-Akl*, *L'Intellect selon Kindî* içinde, Jean Jolivet (Leiden: E. J. Brill, 1971), 159; krş. Atiyeh, *al-Kindî*, 213'deki İngilizce çevirisi.

139 Jolivet, *L'Intellect*, 18-19.

140 Merlan, *Monopsychism*, 1.

141 Kindî, *Fi'l-Akl*, 159; krş. Atiyeh, *al-Kindî*, 214'deki İngilizce çevirisi.

kalırdık. O vakit bu durum bizi tekrar *monopsişizm* problemine götürecektir. Kindî'de bu sorunun basit bir çözümü bulunmamaktadır. Kindî bu meseleyi daha da ileriye taşımaz. Sorunun daha ayrıntılı bir tartışmasını görmek için Fârâbî'ye kadar beklemek durumundayız. Kindî'nin ilk (daha sonraki adıyla faal) akıl bakımından akıl ve akledilir arasındaki ayırımı, İslâm felsefesinde inişli çıkışlı bir problemin başlangıcını müjdeler: Münferit beşerî nefs, faal akılla ittisali yardımıyla eşyayı nasıl bilir? Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ bilginin başlıca vasıtası olarak faal akılda ısrar etmelerine rağmen, onunla münferit beşerî nefsler arasında herhangi bir ittihadı reddederler. Fârâbî'de akıl, münferit nefs ve kozmos arasında nedensel bir vasıta olarak işlev görmesi nedeniyle ontolojik ve kozmolojik bir önem üstlenir. Bu da hem ontoloji hem de kozmolojiyi Fârâbî epistemolojisinin ayrılmaz bir parçası kılar. Fârâbî, Aristoteles rasyonalitesini Eflâtun sudurculuğu çerçevesi içinde yeniden tanımlar ve *akl*a, aşkın olanı cismanî olana bağlama biçiminde kozmolojik bir işlev verir.

b. Fârâbî: Sorunun Yeniden İfade Edilişi

Fârâbî külliyatında akla ilişkin ayrıntılı bir tartışma içeren iki ana metin bulunur. Bu metinler bundan böyle *el-Medîne* olarak atıfta bulunulacak *Mebâdi ârâ ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ile *Risale fi'l-akl*'dır. Her iki metin de oldukça önemli olup birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar.[142] *el-Medîne*, aklı Fârâbî'nin kozmolojisi ve ontolojisi bağlamına yerleştirirken, *Risale fi'l-akl* rasyonalite ve psikoloji bağlamında akla odaklanır. Her ikisi de ittihad deliline ilişkin önemli atıflar içerir. İttihad kelimesini faal akla ilişkin tartışmalarının dışında tutmaya kararlı olan İbn Sînâ'nın aksine, Fârâbî birkaç kez *müttahit* kelimesini kullanır; beşerî nefs ve faal akıl arasında genel olarak tanımlanmış kısmi benzerlik fikrini Aristoteles'e atfeder.[143] Hatta bu düşüncenin "*Peri Psükhês*'te zikredildiğini" söyler.[144] Fârâbî'nin burada atıfta bulunduğu kitabın hangi *Peri Psükhês* olduğu

142 Ayrıca *Mebâdiü'l-mevcûdât* olarak bilinen *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'den de bahsedilmelidir; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, ed. Fevzi Neccar (Beyrut, 1964). Fârâbî'nin epistemolojisi, genel olarak *İhsâ'ü'l-ulûm* ve *Kitâbü'l-Hurûf*'un da aralarında bulunduğu diğer eserlerinde ana hatlarıyla ele alınmıştır. Krş. Ian Richard Netton, *Al-Fârâbî and His School* (Londra & New York: Routledge, 1992), 36-37.

143 Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlis*, ed. Muhsin Mehdi (Beyrut, 1961), 128. Krş. Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of AlFârâbî* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), 82-83.

144 Fârâbî, es-*Siyâsetü'l-medeniyye*, 79.

pek açık olmayıp tahminen Aristoteles'inkidir. Ancak ne Aristoteles'in ne de İskender'in *Peri Psükhês*'i, ittisal ya da ittihad terimini kullanmıştır.[145] Fârâbî, Aristoteles'te açıkça Yeni-Eflâtuncu bir terminoloji olduğunu varsayar; elbette yararlandığından emin olduğumuz *Esûlûcyâ* da söz konusu düşünce kaynakları arasındadır. Tüm bunlar önemli ve oldukça karmaşık görünmektedir; çünkü Fârâbî ittihad terminolojisini benimsediği hâlde sonuç olarak ittihad delilini reddetmektedir.

Fârâbî'nin akıl teorisi Müslüman filozoflarca neredeyse ittifakla kabul edilen bir ilkeye dayandırılır: Bilme, yalnızca aklî değil aynı zamanda kozmolojik bir süreçtir. Aristoteles'in "hariçten akıl"la alakalı oldukça kısa ve müphem düşüncelerini izleyen Fârâbî, faal aklı kavramsal bilginin sondan bir önceki faili varsayar. Ona göre her kuvve, onu gerçekleştirmek için faal bir faile ihtiyaç duyar. Zira faal akıl daima tam olarak gerçekleştirilir; bilişsel bir içeriğe sahip olması son bulmayacağından, yeter sebep değilse bile bilkuvve aklın gerçekleştirilmesi için faal akıl zorunlu koşuldur. Sonuçta kavramsal bilginin tamamı faal aklın aracılığına indirgenir. Bu noktada İslâm felsefesi bağlamında dinle alakalı bazı sonuçları da söz konusu olur: Teoloji diline tercüme edildiğinde, faal akıl Fârâbî'nin Kur'an'ın *er-rûhu'l-emîn* ve *rûhu'l-kuds* isimleriyle kastettiği vahiy meleği Cebrail'e tekabül eder.[146]

Fârâbî, aklın bilginin nihai vasıtası ve muhtevası olduğunu ifade ettikten sonra Meşşâî aklını, Eflâtun kozmolojisi çerçevesi içinde yeniden tanımlar ve aklı onuncu akıl olarak kabul eder. Fârâbî'nin *Esûlûcyâ*'dan aldığı sudurcu modele göre,[147] küllî akıl kendi zatını sonsuzluk ve kema-

145 Krş. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 55.

146 Fârâbî, *el-Medîne*, 52.

147 Bugünkü ilmi tartışmalarda Fârâbî'nin 'sudurculuğu' bir tartışma konusu olmuştur. Muhsin Mehdi, sudurculuğun yalnızca Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-medeniyye* gibi 'popüler' eserlerinde görüldüğünü, dolayısıyla da onun felsefesinin ana doktrinlerinden biri olmadığını öne sürer. Krş. Muhsin Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca, NY: Cornell Paperbacks, 1962), 3-4. Ayrıca bkz. Miriam Galston, "A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977), 13-32 ve Threse-Anne Druart, "al-Fârâbi and Emanationism", *Studies in Medieval Philosophy*, ed. John F. Wippel (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987), 23-43. Druart'ın makalesinde Fârâbî'nin eserlerini Aristotelesçi, programatik ve sudurcu olmak üzere üçe ayırmaktadır. Sudurculuğun Müslüman Meşşâîler arasında bile tartışmalı bir konu oluşu, İbn Rüşd'ün sudurculuğu Aristotlelesçi bir düşünce olarak benimsediği için Fârâbî'yi eleştirmesinde açıkça ortaya konmaktadır. Krş. İbn Rüşd, *Tahafut al-tahafut (The Incoherence*

linde, kendi zenginliğinde düşünür. Zuhur âlemi zât-ı ilahîden "zorunlu bir tabiat" nedeniyle taşar (*feyz*); zira kıskanç ve cimri olmamak ve kendinden bir şey vermek, Tanrı'nın tabiatındandır. Fârâbî'ye göre bu Yeni-Eflâtuncu "zorunluluk" öğretisi,[148] âlemin varlığı ya da yokluğunun kendisine hiçbir şey katmadığı ilk'in apaçık zenginlik ve bağımsızlığını ispatlar.[149] Tanrı'nın kendi kendisini akledişinden, artık hem kendisini hem de yaratıcısını idrake kabiliyeti ilk akıl oluşur. İlk aklın kendisini ve kökenlerini idrakte iki katlı kabiliyeti, bir tarafta ikinci aklın diğer tarafta en dış kürenin oluşumuna yol açar. İkinci akıl yaratıcısını yani ilk aklı akletme yoluyla üçüncü aklı ve kendisini akletme yoluyla sabit yıldızlar küresini oluşturur. Bu süreç onuncu akla ve bunlara tekabül eden Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay küreleri yaratılana kadar ardıl safhalar hâlinde devam eder.[150]

Bu sudur çerçevesi içinde onuncu akıl, akledilirler âlemine tekabül eden semavî küreler ve maddî âleme tekabül eden dünyevî âlem arasındaki kozmolojik bağ olarak işlev görür. Fârâbî, şârih İskender'in otoritesine ilişkin şu gözlemde bulunur: "Aristoteles'in görüşünü izleyecek olursak, faal akıl yalnızca insanı idare etmekle kalmaz, ayrıca gökcisimleri yardımıyla Ay küresi altındaki tabii cisimleri de idare eder. Dahası bu tabii cisimlere hareket sağlayan da söz konusu gökcisimleridir; diğer taraftan faal akıl onlara kendisine doğru hareket ettikleri formları sağlar."[151] Onuncu akılla birlikte ruhun bir mizacı olarak aklın akledilirler âlemine faal akıl vasıtasıyla bağlandığı Fârâbî akılcılığının özüne doğru adım atarız. Fârâbî'inin *Risâle fi'l-akl*'da ayrıntılarıyla açıkladığı gibi, bilkuvve akıl (*el-akl bi'l-kuvve*) –ayrıca maddî ya da heyûlânî akıl (*el-aklü'l-heyûlânî*)

•••••

of the Incoherence) (Londra: Luzac, 1978), 87. Ayrıca bkz. Barry S. Kogan, "Averroes and the Theory of Emanation", *Medieval Studies*, 43 (1981): 384-404.

148 'Zorunluluk' terimini Kretzmann, "A General Problem of Creation", 208-228'den aldım. İlahî tabiata ait bir zorunlulukla âlemin yaratılışı, sonraki kelamcı ve filozoflarca bu modelin ilahi irade'yi görmezden gelmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Bir tarafta Fahreddin Râzî ve Gazâlî gibi kelamcılar, diğer tarafta Molla Sadrâ sudurcu modele yönelik birçok itirazda bulunmuşlardır. Krş. *Esfâr*, c. III-2, 111. Bu problemi "Mulla Sadrâ on Theodicy and the Best of All Possible Worlds", *Oxford Journal of Islamic Studies*, 18/2 (2007): 183-201'deki yazımda Sadrâ'nın *ahsenü'n-nizâm* savunusuyla ilişkili olarak ele aldım.

149 Fârâbî, *el-Medîne*, 90-91.

150 Fârâbî, *el-Medîne*, 100-104. Sudurun derecesine ilişkin daha ayrıntılı bir analiz, İbn Sînâ, *İşârât*, c. III, 242-260'ta bulunmaktadır.

151 Fârâbî, *el-Medîne*, 54.

olarak da isimlendirilir– faal bir akledileni idrak ettiği zaman akledilmiş olur. Bilkuvve akıl bilfiil akledilirleri idrak ettiğinde, akledilir formları artık "soyutlayabilen" bilfiil akla (*el-akl bi'l-fi'l*) dönüşür.

Faal akıl tarafından soyutlandıklarında, akledilir formların daha yüksek bir varoluş tarzına sahip olduklarına ve soyut cevherlere (*el-cevâhiru'l-mücerrede*) dönüştüklerine dikkat etmek gerekir. Akılda bilfiil akledilirler olarak mevcut olduklarında onlar, aklın soyut âlemine uygun bir varlık modalitesi edinir. Hatta bu soyutlama seviyesine ulaşıldığında, faal akıl Fârâbî'nin "kazanılmış akıl" (*el-aklu'l-müstefâd*) olarak adlandırdığı yüksek bir akıl düzeyine ulaşır.[152] Faal ve kazanılmış akıl arasındaki fark, ilki maddeye bir miktar bağlılığa sahip cevherleri düşünürken ikincisinin maddeye mutlak olarak hiçbir bağlantısı olmayan akledilir formları idrak edebilmesidir.[153] Kazanılmış akıl, beşerî aklın son aşamasıdır ve faal akılla *ittisal*e zemin hazırlar. Kazanılmış akıl faal akılla birleşince, daha güçlü olarak akledilir âlemden pay alır ve "belli bir biçimde (*ale'l-vech*) faal akılla birleşik (*müttahide*) hâle gelir".[154] Bu, bilmenin nihai amacıdır ve Fârâbî'ye göre bir peygamberin Cebrail'den vahiy alırken ulaştığı nokta, en yüksek beşerî kemal ve saadet derecesi de burasıdır.[155] Bu, ayrıca kişinin nefsinin ölümsüzlüğünü temin eden şeydir. Bu seviyeye ulaşmamış nefsler, ölümsüzlüğü tadamama riskini taşır.[156]

Fârâbî *el-Medîne*'de bu hususları şöyle özetler:

••••••

152 Krş. Fazlurrahman, *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy* (Londra: George Allen and Unwin Ltd., 1958), 12-14.

153 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 20-24.

154 Fârâbî, *el-Medîne*, 244. Walzer'in *ale'l-vech* ifadesini "olduğu gibi" (*as it were*) şeklindeki çevirisi uygundur. Bu son ifade Davidson tarafından da benimsenmiştir. Krş. Fârâbî, *el-Medîne*, 245 ve Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 54.

155 Fârâbî, *el-Medîne*, 52-53.

156 En azından bu, yaptığı çıkarımı Fârâbî'nin *Êthika Nikomakheia*'yı üzerine yazdığı kayıp risalesinden elde ettiğini öne süren İbn Bâcce'nin verdiği bilgi bağlamında Fârâbî'nin suçlandığı hususdur. İşin ilginci, bu durum Sadrâ'nın Fârâbî'yi eleştirdiği bir kaç noktadan biridir. Krş. *Esfâr*, c. IV-2, 150-151. Sadrâ, *Hudûs*, 193'te İskender'i (el-Rûmî) eleştirir. Fârâbî ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda bkz. Majid Fakhry, *al-Fârâbi: Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld, 2002), 119; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press), 111-112 ve Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 70-73.

İlk, madde olmayıp herhangi bir türden maddeye de sahip olmadığı için kendi cevherinde bilfiil bir akıldır; formun bir akıl olmasını ve bilfiil akletmesini engelleyen şey, içinde bir şeyin var olduğu maddedir. Bir şey varlığında maddeye ihtiyaç duymadığı vakit, kendi cevheri içinde bilfiil akla dönüşür ve İlk'teki durum da budur. O vakit cevheri yoluyla bir bilfiil akıl (*akl bi'l-fi'l*) ve bir akledilir olur, çünkü bir şeyin bilfiil akledilir ve kendi cevherinde bir akledilir olmasını engelleyen maddedir. Dolayısıyla Bir, akıl olması bakımından akledilirdir; hüviyyesi akıl olan Bir, hüviyyesi akıl olan Bir tarafından akledilir. Faal bir akledilir olmak için kendi dışında onu akledecek diğer bir zata ihtiyaç duymaz, ancak gerçekte kendi kendisini akleder. Kendi zatını aklederek bir akleden ve bilfiil bir akla dönüşüp akleden zatı sayesinde bilfiil bir akledilene dönüşür.[157]

Fârâbî'nin kendi ittihad delilini izah için benimsediği çerçeve, maddeden soyutlanan herhangi bir şeyin soyutlamaya ve dolayısıyla akletmeye kabiliyeti olduğu düşüncesine dayandığından, kuşku götürmez bir biçimde aynı anda hem Aristotelesçi hem de Yeni-Eflâtuncudur. Bu görüş uyarınca, bir şey maddî varlığın sınırlarından ne kadar sıyrılırsa kendi kendini akletmeye de o kadar yakın olur. Duyularlar, akledilirlerin eksik taklitleridirler, çünkü tümellerin aksine onlar değişim ve bozulmaya tabidirler. Duyusal algı birey, iklim koşulları, duyulanın konumu vb. şartlara göre değişir. Buna mukabil kavram ve hükümlerin de içinde bulunduğu akledilir cevherler, sabitlik ve tümellik ilkesine göre hareket ederler. Madde ve maddesellikten soyutlandıkları derecede, evrensel geçerlilik ve uygulama kazanırlar. Bu sebeple epistemolojik bir bakış açısından Eflâtun'un ideleri ya da formları, duyulur objelerden bilişsel açıdan daha güvenilirdir.[158] Aslında Fârâbî duyuluları aklî algı yoluyla "bilemeyeceğimizi", çünkü aklın yalnızca maddî objelerden soyutlanan formları algılayabileceğini söyleyecek kadar ileri gider: "Formun akılda oluşmasına gelince, bir şeyin formu akılda maddeden soyut ve müstakil olarak (...) ve bağlantılı olduğu her şeyle bağlantısız olduğunda gerçekleşir. Kısaca, duyulur nesneler bilinmez; duyulur nesneler (akıl yoluyla) bilinebilecek olan şeylerin misalidir (temsilidir)."[159]

Gayrimaddîlik olarak akletme, soyut cevherlerin kendi kendini düşünme biçimindeki fıtrî kabiliyetinin temelini oluşturur. Bu da İlk'le alakalı

157 Fârâbî, *el-Medîne*, 70.

158 Kenny, *Mystical Monotheism*, 4.

159 Fârâbî, *Cevâbât li-mesâ'il sü'ile anh*, *Risâletân felsefiyyetân* içinde, ed. Ca'fer Âl-i Yasin (Beyrut: Daru'l- Menâhil, 1987), 104.

olarak kendi kendini akletmeyi akleden ve akledilenin birliğinin temeli olarak ortaya koyar; İlk, maddî olmaması nedeniyle sürekli olarak kendi kendini akletme hâlindedir. Fârâbî kendi bakış açısını şöyle ifade eder:

> Buna ilaveten bilfiil akıl ve bilfiil bir akleden olması koşuluyla akleder ve hariçten elde edeceği bir zata ihtiyaç duymaz. Daha ziyade kendi zatını akletmeyle bir akıl ve bir akledendir; bu yüzden akledilen zat akledendir ve bir akledilir olması bakımından bir akıldır. Dolayısıyla tümü tek bir zat ve bölünmez tek bir cevher olan akıl, akledilen ve akledendir. Mesela insan akledilendir, ancak onun durumunda akledilen bilfiil olmayıp sadece bilkuvve bir akledilendir. Bu durumda 'insan', akıl onu aklettikten sonra bilfiil bir akledilen olur. İnsanın durumunda akledilen, daima akleden değildir. Bir akıl olması hasebiyle aklımız akleden değildir. Cevherimiz bir akıl olduğu için değil, akıl yoluyla aklettiğimiz cevherimizi oluşturan şey olmadığı için akledeniz. Lakin İlk böyle değildir; İlk için akıl, akleden ve akledilen tek anlama sahiptir; O tek ve bölünemez cevherdir.[160]

Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*'da "akıl" kelimesinin altı anlamını tanımlar ve farklı kullanımlarına işaret eder. İlk anlam cumhurun akıl kelimesinden anladığı yani akıllı, mantıklı, anlayışlı vb. kimselerdir.[161] Fârâbî aklın anlamını "iyi olma" ve hayırla şer arasında doğru ahlâkî seçimi yapmaya bağlar. Bu anlamda "cumhurun akıl kelimesiyle kastettiği, Aristoteles'in akletme (*et-ta'akkul*), yani basiretli ve ihtiyatlı olarak çevrilebilecek *fronêsis*le kastettiği şeyle aynıdır. Buna göre akıllı insan (*el-müte'akkil*), "doğru görüş"e sahip kimsedir.[162] Bu tarifle yakından bağlantılı olan husus, kelamcıların argümanlarında kullandıkları aklın ikinci anlamıdır. Genel olarak akl-ı selimle özdeş biçimiyle basiret ve ihtiyat olarak akıl, akıllı ya da akıllı kişiyi ahlâken doğru seçimler yapmaya yöneltir ya da onu kötülükten alıkoyar.

Aklın üçüncü anlamı, tabiî ya da fıtrî idrak olarak tanımlanabilir. Ruhun aklî analiz ya da analojiye başvurmaksızın ispat ilkeleri ve genel olguları fıtrî olarak bilme kabiliyetini ifade eder. Burada Fârâbî Kur'an'da

••••••

160 Fârâbî, *el-Medîne*, 70-72. *Uyûnü'l-mesâ'il*'de, Fârâbî *mahz* sıfatını ekler: "[Zorunlu varlık] saf iyiliktir; saf akıl, saf akledilir ve saf akledendir; onda bu üçü bir ve aynıdır." Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâ'îl, el-Mecmû* içinde, ed. Ahmed Nâcî ve Emin el-Hancî (Kahire, Mısır: Matba'atu's-Sa'âde), 67.

161 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 4. Akıl sözcüğünün çoklu anlamlarına ilişkin kısa bir bahis de İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-Hudûd*'unda görülmektedir. İngilizce çeviri için bkz. Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy* (Londra ve New York: Routledge, Curzon, 2003), 102-104.

162 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 7.

geçen ve Tanrı'nın insanları kendisi vasıtasıyla yarattığı asli tabiat anlamındaki *fıtrat* ifadesini zikreder. Aklın bu anlamını Aristoteles'in *Analitika Hüstera*'sına (*Kitâbü'l-Burhân*) dayandırırak, bu fıtrî ve çıkarımsal olmayan ilkelerin, nazarî ilimlerin temeli olduğunu belirtir.[163] Fıtrî ve sezgisel idrak olarak akıl, ayrıca tam bir ahlâkî ve aklî seçim melekesi olarak şekillenir. Bu da Fârâbî'nin Aristoteles'in *Êthika Nikomakheia*'sına (*Kitâbü'l-Ahlâk*) dayandırdığı *el-akl* kelimesinin dördüncü anlamıdır. Bu akıl nefsin bir parçası olup aklî-ahlâkî düşüncenin evrensel ilkeleri büyük bir tecrübeyle birleştiğinde, faal bir melekeye eklenir.[164]

Aklın beşinci anlamı, kuşkusuz bu altı anlamın en önemli ve en anlaşılır olanıdır. Fârâbî bu aklı bilkuvve (*el-akl bi'l-kuvve*), bilfiil (*el-akl bi'l-fi'l*), edinilmiş (*el-aklü'l-müstefâd*) ve faal (*el-aklu'l-fa'âl*) olmak üzere dört kategoriye ayırır. Fârâbî'nin bu dört aklı ele alışı, Kindî'nin ele alış biçiminden esasen farklı olmasa da, o daha açık ve ayrıntılı bir analiz sunar. Fârâbî'nin "kozmolojik akla" karşı psikolojik akılların dört anlamına ilişkin ustalıklı analizi İslâm felsefesinde o denli kalıcı bir etki bırakmıştır ki Molla Sadrâ *Esfâr*'da aklın farklı anlamlarını ele alırken, *Risale fi'l-akl*'dan büyük bir bölümü neredeyse harfi harfine alıntılamıştır.[165]

Sadrâ, Fârâbî'nin akla ilişkin ayrıntılı analizini kendi akılcılığıyla birleştirme ve onu ittihad delilinin bir savunucusu olarak kabul etmeye istekli olduğundan, Fârâbî'nin bu dört akılla ifade ettikleri bizim için özel bir önem taşımaktadır. Akledilirlerin maddî objelerden soyutlanması gerektiği fikri, deneysel bilginin temeli olarak duyulardan gelen verilerin aslen bir akledilirlikle dolu olduğunu belirtir. Bu akledilir formlar tamamen faal olan bir akıl nedeniyle maddî yüklerinden soyutlandıklarında, bilkuvve akıl faal bir akla dönüşür. Bilkuvve akıl, bilfiil akledilirlerin ontolojik tarzına uygun yüksek bir varlık tarzı üstlenir. Bunu aklın akledilirler âleminde özümsenişinin ilk aşaması olarak kabul edebiliriz. Fârâbî'nin "kazanılmış aklı", aklın herhangi bir maddî ve bedensel sıfattan tamamen sıyrılmış şeylerin akledilir formlarını kavrayabileceği daha yüksek bir aklî uygulama biçimine işaret eder: Duyuların aracılığı olmadan kavram ve yargıları oluşturabilir. Bu da edinilmiş akla ulaşan kişiyi, onu kazanamayan kişinin üzerine çıkartır; Fârâbî'de bu durum kimi siyasî imalara da

••••••

163 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 8-9.

164 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 9-12.

165 *Esfâr*, c. III, 421-427.

sahiptir.[166] Kısaca insan aklı faal aklın doğrudan aracılığıyla tamamlanır ve mükemmel hâle gelir.[167]

Fârâbî'nin akıl kavramının önemli bir bileşeni de *bilkuvve* ve *bilfiil* çerçevesidir. Bu Aristotelesçi kavram, Müslüman filozofların ontolojik ve epistemolojik varsayımlarının önemli bir bölümünü oluşturarak bilfiilliğin kemali ve bundan hareketle hiyerarşiyi ima ettiğini belirtir.[168] İbn Rüşd de *Peri Psükhês* üzerine yazdığı şerhte "kabiliyet", "kabul" ve "kemal" kelimelerinin maddî varlıklara tatbik edildiğinde eşanlamlı olarak kullanıldığını söyler.[169] Sonuç olarak aklî idrak bilfiilliği ve bilfiillik de kemali ifade eder. Bu da faal aklın rolünü her şeyden önemli kılıp onu Meşşâî fiziği ve kozmolojisine bağlar.

Fârâbî'nin aklın altı tipine ilişkin tespitleri, küllî akıl ya da onun ifadesiyle "ilk akıl"da (*el-aklü'l-evvel*) doruğa ulaşır. Bu, büyük ihtimalle Kindî'den alınmış bir ifadedir.[170] Diğer tüm akıllar hiyerarşik bir biçimde küllî akıl'la kenetlenir. Burada bilfiil-bilkuvve çerçevesi, bilgi spektrumunun tümünde işleyen küllî akıl'a mükemmel biçimde uyar. Fârâbî ilahî zatı kozmolojik yaratmayla sonuçlanan akletmenin somut örneği olarak tanımlayarak, ilk aklı beşerî ya da semavî tüm akledişlerin başlangıcı ve sonu farz eder. Dahası ilk akıl, "tüm ilkelerin ilkesi" (*mebde'ü'l-mebâdî*) ve tüm varlıkların ilk ilkesidir. Bu da Aristoteles'in *Metafizik*'te *Lâm* harfinde (*Lambda*) bahsettiği akıldır. Bu akılların her biri bir akıldır; ancak bu İlk Akıl, İlk Varlık (*el-mevcûdu'l-evvel*), İlk Tek (*el-vâhidu'l-evvel*) ve İlk

•••••

166 Fârâbî'nin filozof-kralı, bu şekilde diğerlerine karşı üstünlük elde edip siyaset kurumuna çeki düzen verir: "Bu kişi, kendisine hiç bir surette hükmedilmeyen reis'tir. O imam'dır. Faziletler şehrinin ilk reisi, faziletli ümmetin reisi, üzrinde yaşanan tüm âlemin reisidir." (Fârâbî, *el-Medîne*, 246; krş. Mahdi, *Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy*, 132.

167 Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 52-55.

168 St. Thomas Aquinas "fiilde bulunan, üzerinde fiilde bulunulandan daha soyludur; faal bir ilke maddesinden daha soyludur" ve "makuliyet fiiliyete bağlıdır" derken bu hususu yineler. Bkz. Thomas Aquinas, *Aristotle's De Anima in the Version of William of Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas*, çev. K. Foster ve S. Humphries (New Haven, CT: Yale University Press, 1954), paragraf 725, 424 ve paragraf 733, 428.

169 İbn Rüşd, *L'intelligence et la pensée*, çev. Alain de Libera (Paris: GF Flammarion), 97. İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Peri Psükhês* şerhinin Arapça orijinali kaybolmuş olup yalnızca Latincesi bulunmaktadır. Libera tarafından yapılan Fransızca çevirisi, İbn Rüşd'ün *Peri Psükhês*, III. Kitabının (429a10-435b25) mevcut Latince metnine dayanmaktadır.

170 Krş. Kindî, *Fi'l-Akl*, 2.

Hakikat'tir (*el-hakku'l-evvel*). Diğerleri yalnızca belli bir düzende onun vasıtasıyla akla dönüşebilir.[171]

Sadrâ, Fârâbî'nin *Risâle fi'l-akl*'ından önemli bir bölümü aktardıktan sonra, Fârâbî'nin ittihad delilini desteklediğini söyler. Bununla birlikte Fârâbî'nin metinleri bu çıkarımı teyit etmemektedir. İttihad delili söz konusu olduğunda, Fârâbî ilk aklın ittihadını küll'ün akledilmesinin bir koşulu olarak kabul etmekten daha öteye geçmez. Ayrıca onun "resim" (*irtisâm*) olarak bilgiye dair Meşşâî düşüncesini sahiplenmesi, Sadrâ için ciddi tehlikeler ortaya koyar. Gerçekte Sadrâ, Fârâbî'yi Tanrı'nın eşyaya dair bilgisi hakkında böylesi bir "yanlış" teoriyi teklif ettiği için hararetle tenkit eder.[172]

Ancak kendi amaçları için bir silsile oluşturmaya çalışan Sadrâ, Fârâbî'nin ittihada yönelik kısmi desteğinden çokça yararlanır. Sadrâ için özellikle önemli olan husus, insanın kendinde tüm akledilirlerin birleştiği bir basit faal akla dönüşmeye kabiliyetli olduğu düşüncesini ispatlamaktır.[173] Fârâbî'nin küllî akıl görüşü, basit bir aklın "basit bir tarzda" akletmenin tüm seviyelerini içerdiği basitlik ilkesi için ikna edici bir durum oluşturur. Akledilirler ve varlıkların bir haznesi olarak küllî akıl, kendi mutlak birliğini tehlikeye atmadan akledilir cevherleri kuşatır. Böylece ittihad fikri bir kez daha dile getirilir. Bu ayrıca Tanrı'nın zatının isim ve sıfatlarıyla özdeşleştirilmesiyle de vurgulanır.[174] Sonuç, herhangi bir çokluk belirtisi olmaksızın küllî aklın kendi muhtevasıyla ittihadıdır.[175] Sadrâ bu çıkarımı bir adım daha ileri taşıyarak onu insanın akletmesine uygular; Fârâbî ise bunu yapmada kararsız görünür. Fârâbî'nin ontolojik basitlik fikrini beşerî akla tatbik etmekteki isteksizliği, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'le daha kuvvetli hâle gelir. Bununla birlikte Sadrâ, Fârâbî'yi bu konuda kendisiyle mutabık olarak yorumlar ve böylece bize hermenötik sahiplenmelerinin kayda değer bir örneğini sunar.

c. İbn Sînâ: Sadrâ'ya Karşı En Büyük Meydan Okuma

İbn Sînâ'nın akıl kavramı, asıl itibarıyla Fârâbî'ninkinden farklı değildir. Diğer birçok örnek yanında İbn Sînâ, İslâm felsefesinde ittihad delili-

171 Kindî, *Fi'l-Akl*, 35-36. Ayrıca krş. Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 67.

172 Krş. *Esfâr*, c. III-1, 180.

173 *Esfâr*, c. I-3, 427.

174 Sadrâ burada isimlerin çokluğunun özlerin çokluğu anlamına gelmediği görüşünü desteklemek için Fârâbî'yi zikretmektedir. Krş. *Esfâr*, c. III-1, 121.

175 Krş. Sadrâ'nın bu konuda Fârâbî'den yaptığı alıntı; *Esfâr*, c. III-1, 217.

nin tarihi açısından bir dönüm noktasını temsil eder. Teoriyi bir zorunluluk hissiyle açıklayıp reddeder; zira bu teorinin kabulü ya da reddi nefsin ölümsüzlüğü, akledilirler âlemiyle ilişkisi, tüm varlıkların en basiti olarak Tanrı'nın birliği ve bütünlüğü dâhil geleneksel felsefedeki birçok mesele için geniş kapsamlı bazı sonuçlar içerir.[176] İbn Sînâ'nın meseleyle alakası, tarihsel olmanın ötesindedir. Genel felsefî bir kavram olarak ittihada yönelik eleştirisi, elbette ona karşı en ciddi karşı çıkışı teşkil eder. İbn Sînâ'nın İslâm felsefesindeki otoritesini göz önüne alınca, bu durum ittihad düşüncesini savunan herhangi bir kişi için özel bir meydan okumaya dönüşür. Bu, Sadrâ'nın İbn Sînâ'nın eleştirilerine en ufak ayrıntısına kadar cevap bulmaya çalışmak için neden yoğun bir çaba içine girdiğini de izah eder. İbn Sînâ ittihad delilini savunanları eleştirmede acımasızdır. Eğer Sadrâ ittihadı bütünüyle anlamlı bir düşünce olarak sürdürecekse, *eş-Şeyhu'r-Reîs* engelinin üstesinden gelmek zorundadır.

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin başka bir şeyle, bunlardan biri ortadan kalkmadan, özdeş olabileceğini iddia etmek, ancak şiirsel bir ifade olabilir. Bu noktadaki duruşunu şöyle formüle eder:

> [Aristoteles'in öğretilerini] sürdürme [iddiasında] olan bir grup,[177] akleden cevherin akledilir bir formu aklederken, onunla [aynı] hâle geldiğini düşünmüşlerdir. Akleden cevherin A'yı düşündüğünü farz edelim. Onların iddiasına göre [akıl] A ile yani akletme objesiyle (*el-ma'kûl*) aynı hâle gelir. Bu, onun A'yı düşünmemesiyle aynı şey midir ya da [bu varsayıma göre] bu akletme olmamıştır. Eğer bu, önceki [yani akletmeden öncesi] gibiyse, o hâlde akletmiş olmasıyla olmaması pek bir fark oluşturmaz. Eğer onda bu durum gerçekleşmemişse, o hâlde ona dönüşmemiştir ya da kendisiyle aynı şeydir. Eğer onda bir değişiklik yapmış ve hüviyyeti (*zâtı*) aynı kalmışsa, o hâlde onların iddiasının aksine bu, tıpkı diğer dönüşümler (*istihâlât*) gibidir. Eğer kendisi kalırsa, zatı kaybolmuş ve başka bir şey zuhur etmiştir; başka bir şeye dönüşmüş değildir. Bunu tefekkür edecek olursan, bu [dönüşümün] müşterek bir maddeyi (*heyûlâ müştereke*) ve basit değil karmaşık bir yenilenmeyi gerektirdiğini fark edersin.

••••••

176 J. Finnegan, "Avicenna's Refutation of Porphyrius", *Avicenna Commemoration Volume* içinde (Calcutta, 1956), 197.

177 *Mütasaddirîn* sözcüğü bazı elyazmalarında *mütakaddimîn* yani "kadimler" olarak görünmektedir. *Şifâ*'dan yaptığı alıntıda, Sadrâ ikinciyi kullanmaktadır; Krş. *İttihâd*, 80. Finnegan ise bunu "Porfiriciler' şeklinde okumaktadır"; bkz. Finnegan, "Avicenna's Refutation of Porphyrius", 187.

> Ayrıca (akleden bir cevher) önce A'yı sonra da B'yi aklettiğinde, A'yı akledişiyle aynı mı kalır? B'yi akledip etmemesi ya da başka bir şeye dönüşmesi –ki bu durumda [bir sorun olarak] ifade edilenler zorunlu olarak eski hâline gelecektir– bir fark oluşturmaz.
>
> (...)
>
> Şunu iyi bil: Bir şeyin ne bir hâlden diğerine dönüşüm yoluyla ne de ondan üçüncü bir şey husule getirecek şekilde onunla ittisal yoluyla değil tek bir nesnenin diğer müstakil bir nesneye dönüşmesiyle başka bir şey olduğu iddiası, anlamsız bir şiirsel safsatadır.[178]

İbn Sînâ'nın itirazının özü, "bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi" (*yesîru*) tanımında görülebilir. Sadrâ'nın ifade ettiği gibi İbn Sînâ yalnızca iki tür "dönüşüm"e müsaade eder. İlki bir cevherin kendi asli hüviyetini muhafaza ederken –örneğin siyah bir objenin beyaza ya da sıcak bir objenin soğuğa dönüştüğünde– yeni bir nitelik ya da nicelik üstlendiği değişim türüdür. İbn Sînâ'nın "bir hâlden diğerine dönüşüm"le kastettiği budur. Nicel değişime uygulandığında bu durum "çözülme" (*tahalhul*) ve "yoğunlaşmaya" (*tekâsüf*) tekabül eder.[179] Aynı benzetme suyun buza dönüşmesi ya da buharlaşması için de geçerlidir.[180] Bu tür değişimin esasen cevherlerin arızî niteliklerindeki artma ya da azalma durumlarında söz konusu olduğunu belirtmekte yarar var. Dolayısıyla bu, bir cevherin olduğu şey olmasının nihayet bulduğu ve niceliğindeki kimi radikal değişimler nedeniyle başka bir şeye dönüştüğü toptan bir dönüşümü ifade etmez. Bu anlamda cevherler, cevher oldukları sürece değişmeyip yeni ve ilave nitelikler üstlenirler. Bu noktayı vurgulamak için İbn Sînâ "dönüşüm"ü (*istihâle*), oluş (*kevn*) ve bozuluştan (*fesâd*) ayırır. Hemen sonrasında yeni nitelikler üstlenmenin cevherdeki dönüşümü ifade etmediği ilavesinde bulunur: "Bu dönüşüm, *tür*lerin [belli bir cevherin ait olduğu] tabiatını geçersiz kılmadığından, bu durum cevherde gerçekleşen bir dönüşüm değildir."[181]

••••••

178 İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, 292-295. Nasîrüddin Tûsî, bu paragrafa ilişkin yorumunda akıl ve akletme objeleri arasında bir birlik tesis etmenin Meşşâîlerin genel bir görüşü olduğunu kaydetmektedir. İbn Sînâ, *İşârât*, c. III, 293.

179 İbn Sînâ, *Necât*, 186-187. Ayrıca krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, *Books of Definition in Islamic Philosophy* içinde, Kiki Kennedy-Day (Londra ve New York: Routledge, Curzon, 2003), 112.

180 İbn Sînâ, *Tabî'iyyât*, 81-82.

181 İbn Sînâ, *Tabî'iyyât*, 129. Krş. A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne)* (Paris: Desclée de Brouwer, 1938), 99-100.

İkinci değişim türü, ilkinin daha radikal bir versiyonu olarak tanımlanabilir; burada iki cevher birleşir ve ilk ikisinden öz bakımından farklı üçüncü bir cevher doğar. Bu, baştaki iki cevherin yok olmasını ve yeni bir cevherin doğması ya da oluşmasını gerektirir.[182] İbn Sînâ şu sonuca ulaşır:

> Bir şey başka bir şeye dönüştüğü vakit, o şey olur; ya mevcuttur ya da mevcut değildir. Eğer mevcut (farz edilirse), ikinci şey ya mevcuttur ya da mevcut değildir. Eğer mevcutsa, tek bir mevcut değil, iki [ayrı] mevcutturlar. Eğer mevcut değilse, bu mevcut olan diğer bir mevcuda değil yokluğa dönüşür. Bu da imkânsızdır. Eğer ilk şey yokluk olmuşsa, yokluktan gayrısına dönüşmemiş olup farklı bir şey hâsıl olmuştur. Bu durumda nefs nasıl eşyanın suretlerine dönüşebilir?[183]

İbn Sînâ'nın burada nefsin akledilir cevherleri bildiğinde onlarla özdeş olduğu iddiasını reddetmek için dile getirdiği husus, işte bu değişim biçimidir. İbn Sînâ tarafından öne sürülen iki "dönüşüm" tanımı, bir cevherin önemli bir dönüşüm geçirdiği zaman gerçekleşen fizikî yok oluşu ifade eder. Bu, yeni arazlar edinmekten daha fazla bir durumu işaret eder.[184]

Bu noktada, İbn Sînâ ittihad ve ittisal arasında keskin bir ayırımda bulunur –bu fark İbn Sînâ külliyatının bütününde yer almaktadır. Ona göre ittihadın tam anlamı sayı olarak tek bir varlığın çok sayıda varlığın birleşmesinden (*ictimâ*) ve "bir insanın beden ve ruhtan mürekkep oluşu gibi özne ve yüklemin tek bir özde birleşmesinden" oluşmasıdır.[185] Buna ilaveten İbn Sînâ ittihadı "eşyanın tek bir asli ya da arızî hükme iştirakindeki gibi mantıksal hüküm" olarak kabul eder.[186] Bu son alıntı özellikle İbn Sînâ'nın ittihadı kabul ettiği mantıksal bağlamı ifade etmektedir. Sadrâ varlığın önceliğini (*asâletü'l-vucûd*) merkeze alan ontolojik bir çer-

••••••

182 *Tabî'iyyât*'ın ikinci kitabı (s. 77-198) kevn ve fesad konularına ayrılmıştır; İbn Sînâ burada Aristoteles'ten itibaren Meşşâîler için sorun teşkil ettiği bilinen nicel ve nitel değişimle alakalı çeşitli teori ve görüşlerin kapsamlı bir analizini sunar. İbn Sînâ'nın bu konuyla alakalı düş kırıklığı açıktır: "Bu meselelerin birbirlerine atfedilişi hakkında kapsamlı bir şey söyleyemeyiz. Bu, kesinlik taşımayan tartışmalı bir meseledir. Bu meselenin bütününü açıklamak isteyen kişi güçlük çekecektir. Ona dair işittiklerimiz, bizi ikna edememiştir; meseleyi bütünüyle anlamış değiliz. Bir başkasının onu [anlaşılması gerektiği gibi] anlamasını umuyoruz." İbn Sînâ, *Tabî'iyyât*, 195.

183 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 239-240.

184 Krş. Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, 16-17.

185 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, 99, Goichon, *Lexique*, 428'de alıntılanmıştır.

186 Goichon, *Lexique*, 429.

çevede ısrar ederken, İbn Sînâ ifadelerini katî bir mantıksal ve yüklemsel atıf çerçevesiyle sınırlar; bu atıf çerçevesinde bir şeyi birden fazla niteliğe sahip olması, bizi "ontolojik yoğunlaşma" (*teşeddüd*) fikrine götürmez. Sadrâ'nın ittihadın asıl ontolojik anlamı olarak tesis etmeyi arzuladığı da budur. İbn Sînâ ittihadı mantıksal hükümle sınırlayarak, ona herhangi bir ontolojik anlam ve işlev atfetmekten kaçınır.

İbn Sînâ daha sonra ruhun herhangi bir akledilir formla "aynı" olamayacağını öne sürer; aksi takdirde, onda diğer formları almak için hiçbir boşluk olmayacaktır. Ayırımı olmayan böylesi bir ittihad senaryosunda, hem nefs hem de akledilir formun ne işeler o olmaları son bulur. İbn Sînâ'ya göre aksini iddia etmek, aklı terk edip salt şiire, "mistik ifadelere" ve safsataya sığınmaktır. Bu nitelikler İbn Sînâ'nın ittihad ilkesine radikal bir biçimde karşı çıkışını ifade ederken, aynı zamanda ittihad delilinin mistik imalar barındırdığı gerçeğini de teyit eder. Hepsinden önemlisi, İbn Sînâ'nın *ittihad*a karşı *ittisal*de ısrar etmesi, Plotin ve Porfiryus'a yönelik dikkatlice hesap edilmiş bir tepki olarak görülebilir.[187] İbn Sînâ, Porfiryus ve Porfiryusçuları bu "metafizik aldanma"nın kaynağı olarak tanımlar:

> Aralarında Furfûriyûs [Porfiryus] olarak bilinen bir adam vardı; akıl ve akledilirler üzerine yazdığı kitap Meşşâîler tarafından methedilmektedir. Kitabın tamamı anlamsız sözlerle doludur. Çok iyi biliyorlar ki ne onlar ne de Furfûriyûs bu meseleyi anlamışlardır.[188]

> Nefs kendini idrak eder ve bu idrak onu bir akıl, akleden ve akledilen kılar. Ancak bu formları idrak etmesi, onu böyle yapmaz. Nefsin esası bedende [olduğu sürece] bazısı [akledilirler] bakımından bilfiil olsa bile daima bilkuvve akıl olarak kalır. Nefsin bizzat akledilirlere dönüşmesi hakkında söylenenler, bana göre mümkün değildir. Onların [aslî hüviyet bağlamında] bir şeyin başka bir şeye dönüştüğü iddialarını ve bunun nasıl gerçekleştiğini ise hiçbir zaman anlayamadım.
>
> (...)
>
> Bu meselede insanları en çok yanıltan[189] kişi, onlar için *İsâgûcî*'yi kaleme alan kişidir. O [yani Furfûriyûs] hayalî sözler ve sufiyane şiirler söyleme-

187 Krş. Walzer, "Aristotle's Active Intellect", 433.

188 İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, 295.

189 Sadrâ'nın alıntıladığı bu pasajda, *hevvese* fiili (İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 240) *beyyene* fiiliyle değiştirilmiştir; krş. *İttihâd*, 21.

ye ve kendini ve başkalarını havalle memnun etmeye mevillidir.[190] Bunun için tefrik ehli, onun akıl ve akledilene ilişkin kitapları yanında nefs üzerine yazdıklarına işaret etmektedir. Elbette eşyanın formları nefsin tabiatında bulunmakta ve onları ihtiva edip güzelleştirmektedir. Nefs, maddî akıl vasıtasıyla onlar için bir mekân hâline gelmektedir. İmdi, eğer nefs bilfiil bir mevcut için bir forma dönüşecekse ve form da bilfiil zatı tarafından akla dönüşecekse, buna ilaveten eğer form herhangi bir şeyi alma kabiliyetine sahip olmayacaksa –zira alma kabiliyeti, alan kişidedir– o hâlde zorunlu olarak nefsin diğer bir formu ya da diğer bir şeyi kabul etme kabiliyetine sahip olmadığı neticesi çıkacaktır; oysa sen onun bundan başka bir form aldığını görürsün. Eğer bu diğeri [yani ilk suret] bu [yani ikinci] suretle çelişmezse, hakikaten tuhaf bir şey hâsıl olur; zira bu durumda alma ve almama aynı şey olacaktır. Eğer onunla çelişmezse, o hâlde nefs –eğer akledilir formsa– kendisinden başka bir şeye dönüşmüş olur.[191]

İbn Sînâ'nın itirazlarına daha yakından bakmadan önce şunu ifade etmek gerekir ki Sadrâ'ya göre İbn Sînâ'nın herhangi iki şey arasında ittihadı inkâr etmesi, onun eşyanın varlığında yoğunlaşmaya ve zayıflamaya müsaade etmeyen ünivokal ontolojisinden kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ ontolojisinde bir şey diğer bir şeye dönüştüğü zaman, bu dönüşüm o şeyin varlığının yoğunlaşma ya da ontolojik zayıflaması yoluyla olmaktan çok ilk cevherin yok olması (*fesâd*) ve yeni birinin ortaya çıkması (*kevn*) yoluyla gerçekleşir. Bu durumun bilincinde olan Sadrâ, İbn Sînâ'nın ittihada yönelik özel delillerine cevap vermeden önce varlığın *asâlet* ve *teşkîk*ini vurgular. eş-Şeyhu'r-Reis'in eleştirilerine yönelik duruşunu şöyle savunur:

> Şeyh ve diğerlerinin genel ve hususi bir biçimde akleden ve akledilir arasındaki ittihadı reddetmek için söylediklerini ele almaya başlamadan evvel, bilmemiz gereken iki nokta bulunmaktadır. İlki, her şeydeki varlık, varoluştaki başlıca hakikattir ve onun esası, mahiyetinin kaynağı ve zatının mertebesidir. Varlık, kemâl ve noksanlık bağlamında yoğunlaşma ve zayıflamaya müsaade eden eşya kategorisine ait olup daha önce olduğunun aksine her yoğunlaşma ve zayıflama derecesinde asli sıfat ve cihetlere sahiptir.

•••••

190 Bu, Sadrâ'nın Porfiryus'la alakalı söylediklerinin tamamen zıddıdır: 'Bu anlam –yani akleden ve akledilenin birliği– Meşşâîlerin en önde geleni yani en kadim muallim ve en büyük filozof Aristoteles'in en mükemmel öğrencisi olan Porfiryus için açık bir hususdur." (*İksîrü'l-ârifîn*, 58) Porfiryus'la alakalı benzer bir açıklama için bkz. *Hudûs*, 232-233. İbn Sînâ'nın Porfiryus'la alakalı olarak *sufi* ifadesini kullanması ve böylece sufiler ile Porfiryusçular arasında bir ilişki imasında bulunması ilgi çekicidir.

191 *İttihâd*, 81-82 (*Şifâ*'dan alıntı); krş. Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, 16.

> İkinci [nokta], hareket ve dönüşüm nicelik ve nitelikte gerçekleşirken, ayrıca belli bir tarzda maddeyle bağlantılı surî cevherde (*el-cevheru's-sûrî*)[192] vuku bulur. Her sınıftaki hareket, sürekli münferit ve teşkîkî bir varlık tarafından zorunlu kılınıp bu hareketin farz edilen her anında varlığın sınırları arasında ne ondan [hareketten] önce ne de sonra mevcut olan açık bir tahddidi haizdir.[193]

İbn Sînâ ittihadı mantıksız olduğunu ileri sürerek reddederken, herhangi iki şey arasındaki özdeşlik ilişkisini izah etmek için ittisal modelini teklif eder. İttihadın aksine ittisal, iki ya da daha fazla şeyin yekdiğerine ya da diğer bir şeye dönüşmeksizin bitişmesi ve bir araya gelmesinden oluşur. Mantıksal hüküm bağlamında, kısaca bu şekilde birleşen iki şey arasında "müşterek bir tanım"ın (*had müşterek*) mevcut oluşunu ifade eder.[194] Bu bakımdan ittisal sürekliliği vurgularken, onun karşıtı ayrılma (*infisâl*) ise süreksizliği ve kesintiyi vurgular.[195] İbn Sînâ, nefs ve faal akıl arasındaki ilişkiyi izah ederken bu kavramı kullanır. Aslında o, nefsin akledilir formları faal akılla ittisali yoluyla bildiği düşüncesini benimser. Ancak bu, ittihada ulaşacak kadar ileri gitmez:

> Onlar [yani ittihadı benimseyenler] ayrıca akıl sahibi nefsin bir şeyi aklettiğinde, onu faal akılla ittisali yoluyla aklettiğini de söyleyebilirler. Bu kesinlikle doğrudur. [Ancak] onun faal akılla ittisalinin faal akla dönüşecek kadar olduğunu iddia ederler; çünkü kazanılmış (*müstefâd*) akla dönüşmüştür. Bunun sebebi, faal aklın nefsle ittisal etmesi ve nefsin [bilkuvve akıl olarak] kazanılmış akla dönüşmesidir. Dolayısıyla ya faal aklı bölünebilir kılarlar – ki burada bir varlık diğeriyle ittisal eder– ya da tek bir ittisalden bahsederler ki burada nefs, [faal akılda mevcut olan] her akledilene ulaşabilen kâmil bir varlığa dönüşür.[196]

Bu pasaj, İbn Sînâ'nın ittihad deliliyle alakalı düşüncelerinin ana hatlarını ortaya koymaktadır. Eğer nefsin "Porfiryusçuların" anladığı şekliyle faal akılla ontolojik olarak birleşmesine müsaade edilirse, iki ciddi sonucu

••••••

192 Bu, Sadrâ'nın "cevherî hareket" (*el-hareketü'l-cevheriyye*) teorisine bir atıftır. Buna göre değişim, cevher dâhil tüm kategorilerde gerçekleşir.

193 *İttihâd*, 82.

194 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, bl. 777 ve 778, 268.

195 Goichon, *Lexique*, 434-435.

196 İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, 294.

kabullenmek durumunda kalırız.[197] Her şeyden önce faal akılla ittihada ulaşırsak, faal akılda mevcut akledilir hakikatler silsilesinin bütününü bilecek bir konumda oluruz.[198] Ancak bu mantık dışıdır; çünkü hiçbir sonlu varlık, bilenebilecek her şeyi bilemez. Dahası, eğer faal akılla tam ittihad bize bilinebilirler âlemini bütünlüğü içinde kavrama imkânını verirse ve akledilirler ahlakî içerikten yoksun değilse, o zaman insanların bütünü tarafından ulaşılabilecek tüm faziletlere de ulaşabiliriz demektir. Bu öncülün eskatolojik sonucunu görmek zor değildir: Eğer faal akılla ittihad, faal akılda mevcut olan tüm suretler, bilgi ve faziletlerle birleşmemizi mümkün kılarsa, o hâlde bizden önce faal akılla birleşmiş olan tüm "kâmil nefsler"le de birleşebiliriz. Nasîrüddin Tûsî'nin söylediği gibi "tüm akleden varlıklarla birleşmiş"[199] olursak, o zaman faal akılla ittihada ulaşmış nebi ve filozoflarla da birleşebiliriz.[200]

İkinci sonuç, hiçbir ortaçağ filozofunun inanmayı istemediği bir imkâna ilişkindir: Faal aklın bölünebilirliği. Eğer her akıllı nefs yani faal akıl vasıtasıyla kazanılmış bir akıla (*el-aklu l-mustefaa*) dönüşen maddî akıl onunla ittihada ulaşırsa, faal akıl onunla birleşmesi beklenen çok sayıda bilkuvve akıl uyarınca bölünebilir hâle gelir. Ancak faal akıl tamamen maddeden bağımsız olup bölünme yalnızca maddî şeyler için söz konusu olduğundan, böyle bir netice kabul edilemez. İbn Sînâ'nın toptan reddettiği daha önceki netice gibi bu görüş de teolojik imalarla doludur. Eğer faal aklın bölünebilmesine müsaade edilirse, diğer tüm ayrık varlık-

•••••

197 Sadrâ bir problemden daha bahseder. Ona göre şayet "faal akıl ya da ayrı cevherlerin herhangi birisi bilfiil varlıklarıyla ruh için bir forma dönüşürse", o zaman faal aklın bilfiil varlığı aynı anda yalnızca bir varlıkla birleşebilir, diğer tüm ruhlar ondan yoksun olup tümüyle cahil olurlar. Krş. *Şerh*, I, 606. Sadrâ'nın yukarıda geçen iki konuyla alakalı yorumu için bkz. *Esfâr*, c. I-3, 335-336.

198 İbn Sînâ aynı argümanı *et-Ta'likât*, 93'te zikreder.

199 İbn Sînâ, *İşârât*, c. III, 295.

200 Burada, ittihad delilinin bizi getirdiği monopsişizmin kıyılarına ulaşırız. İbn Rüşd ve onun Latin takipçilerine atfedilen bu düşünceye göre insanlık için tek ruh söz konusudur. Bu görüş Latin skolastisizminde o denli uzun tartışmalara yol açmıştır ki St. Thomas Aquinas bunu reddetmek için müstakil bir risale yazmaya zorunlu hissetmiştir. İlginç bir olay bu sorunun belirsiz doğasını ortaya koymaktadır: Paris'te İbn Sînâcıların argümanını işitip günahlarından tevbe etmeye isteksiz olan bir asker şöyle demiştir: "Eğer Aziz Peter'ın ruhu bağışlanmışsa, ben de bağışlanırım; zira eğer tek bir akılla biliyorsak, aynı kaderi paylaşacağız." Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect against the Averroists*, çev. B. H. Zedler (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1968), Önsöz'de eski bir Thomas Aquinas biyografı olan Toccolu William'dan alınmıştır.

lar (*el-mufârakât*) bölünmeye karşı hassas olur. Bu, yalnızca İbn Sînâ'nın metafiziğinin büyük bir bölümünü işlevsiz bırakmakla kalmaz –zira akledilirliğin temeli maddî olmayıştır– ayrıca ayrık varlıkların en yücesi olan Tanrı'nın birliğini de tehlikeye sokar.[201] Hepsinden önemlisi, bir olan faal akıl çok sayıda akıl onunla ittisal ettiğinde, sayısal olarak "çok" olmaz. Bu noktada Aristoteles'in kullanıp İbn Sînâ'nın tekrarladığı ışık benzetmesi yerinde olacaktır: Nasıl ışık çok sayıda nesneyi parlatıp onlardan etkilenmeyerek "aynı" kalıyorsa, faal akıl da "ışığı akıl melekesi üzerinde parladığında" birliğini muhafaza eder.[202]

İbn Sînâ'nın yukarıda zikredilen itirazları, onun ittihad delili bir zihin hâli ya da "zihindeki bir oluş" olarak anlaşıldığında, bilkuvve aklın faal akılla birliğini reddettiğini düşünmemize yol açmamalıdır. Kuşkusuz İbn Sînâ Aristoteles'in *Peri Psükhês*'te "maddeye sahip olmayan şeyler" bağlamında ittihadın bu anlamını desteklediğinin farkındadır. Sonuç olarak bu sınırlı anlamında ittihadı bir tarafta cüzî akla, diğer tarafta küllî Akla tatbik etmede tereddüt etmemiştir. *et-Ta'likât*'ta şöyle demektedir:

> Onların [ittihad delilini savunanların] akıl, akleden ve akledilenin birliğiyle alakalı söyledikleri, yalnızca akıl durumunda doğrudur. Diğer şeylerde akıl ayrı, akleden ayrı, akledilir ayrı bir şeydir. Aristoteles'in burada ve diğer yerlerde bilgi ve bilinenin aynı olduğu görüşü ise tıpkı duyulurun formunun duyulara hamledilişi gibi bilinenin [zihnî] formunun bilene hamledilişini ifade eder.[203]

Ancak tüm bunlarda kazanılmış akıl, nefsin ulaşabileceği en yüksek aklî kemâli temsil eder, zira "kazanılmış (*müstefâd*) akıl sayesinde hayvan cinsi ve insan türleri tamamlanır ve böylece beşerî (akletme) melekesi, bir bütün olarak varlığın temel ilkelerine benzer hâle gelir.[204] Kısacası faal akıl ve nefs arasında ittisal, "dokunma", aydınlanma ve tesir ilişkisi vardır ama hiçbir ontolojik özdeşlik söz konusu değildir.

•••••

201 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, bl. 713, 242'de, İbn Sînâ ayrıntıya girmeden ittihad delilini savunanların diğer bir eleştirisinden bahsetmektedir. Zorunlu varlık'ın diğer şeyleri kendi özü yoluyla bilmediği iddiasına karşılık, İbn Sînâ böylesi bir teoriyi Mutezililer ya da Yunanlardan duymadığını ancak sonraki bazı filozofların ona atıfta bulunduğunu belirtir. Ona göre Tanrı'yı eşyayı bilmenin dışında tutan bu 'yeni' teori, iitihat deliline yakın düşmektedir.

202 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 235.

203 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 105; krş. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 48.

204 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 50.

Ancak mesele bununla bitmez. İbn Sînâ küllî akletmeye yönelik farklı bir yaklaşım benimser ve Fârâbî gibi küllî aklın aklettikleriyle aslî birliğini öne sürer. Aristoteles'in maddî olmayan bir sevin özünde akledilirliğe sahip olduğu fikrini izah ederken, Tanrı'yı hem zatıyla akıl (*akl bi'z-zât*) hem de zatıyla akledilir (*ma'kûl bi'z-zât*) olarak ifade eder. Tanrı kendisini ve eşyayı, kendisi yoluyla ya da daha tam olarak kendi ilmiyle bilir. Tanrı bazı objeleri düşünen bir süje değildir; aksi takdirde kendi zatının dışında bilgi objelerini düşünmeden önce Tanrı'ya bilgisizlik atfetmek zorunda kalırdık. İbn Sînâ bu konuda *el-Mebde ve'l-me'âd*'da "zorunlu varlık, bizatihi akledilir ve bizatihi akıldır. (...) Maddede olmayan her form bunun gibidir; akıl, akleden ve akledilen birdir"[205] demektedir.

Buna ilaveten İbn Sînâ hem *en-Necât* hem de *er-Risâletü'l-Arşiyye*'de bu noktaya geri döner ve Sühreverdî'nin *ta'akkul* ve *el-ilmu'l-huzûrî* kavramını çağrıştıran bir dil kullanır. İbn Sînâ burada bilgi kavramına ve türevlerine yer vermektedir. Ancak onun işaret ettiği gibi bu noktada "bilgi" ve "akıl" kavramları birbirinin yerini tutabilir. Aşağıdaki pasaj bütünüyle aktarılmaya değerdir:

> Bil ki O, zatıyla ve ilmiyle bilir. Bilinmesi (*ma'lûmiyyetuhû*) ve bilmesi (*âlimiyyetuhû*) aynı şeydir; O, kendisinden gayrı her şeyi ve bilinebileceklerin tümünü bilir. Her şeyi tek bir ilimle bilir ve onları ilminin bilinenin varlığı ve [veya] yokluğu uyarınca değişmediği bir tarzda bilir.
>
> Bunun izahı şöyledir: Şu ana kadar zikrettiklerimiz uyarınca O, birdir ve tüm sebeplerin fevkindedir. İlmin anlamı, cismanî vücudun perdelerinden mücerred olmuş bir hakikatin inşasıdır. O'nun bir olduğu ve cismanî vücudla onun sıfatlarından tecerrüt ettiği ortaya konduğu vakit, bu hakikat belli bir biçimde O'nun için inşa edilmiş olur; bu soyutlanmış (*tecerrüd*) hakikat her kim için inşa olursa, o bir bilen (*âlim*) olur. Bu [*ilim*] O'nun zatı ya da O'ndan gayrısı olmak zorunda değildir. Zira O'nun zatı O'ndan [yani kendinden] gaib değildir.
>
> O'nun ilim, âlim ve malum oluşu şöyle izah edilebilir: İlim mücerred hakikatten ibarettir. Bu hakikat [maddeden] mücerred olduğunda, ilme dönüşür. Bu mücerred hakikat O'nun için ve O'nun önünde hazır olursa ve O'ndan gizlenmemişse, o âlimdir. Bu mücerred hakikat ancak kendisiyle

••••••

205İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, ed. Abdullah Nûrânî (Tahran: Dânişgâh-i Tehrân, 1363hş), 6. İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr hocasıyla aynı fikirdedir; bkz. Behmenyâr, *Kitâbü't-Tahsîl*, ed. M. Murtaza Mutahhari (Tahran: The University of Tehran Press, 1375hş), 573-574.

> elde edilebildiğinde, o muhtelif ifadelerle bilinebilir. Onun zatı söz konusu olduğunda ilim, âlim ve malum birdir.[206]

İbn Sînâ Tanrı'nın eşyaya dair ilmini "bilen kişideki hazır oluş" olarak hakikat kavramı temelinde ifade ettikten sonra bilen ve bilinenin birliğinin bir paradigması olarak kendi kendini bilmeye döner. Kişinin kendisi hakkındaki aracısız bilinci, mükemmel bir bilişsel birlik oluşturur.

> Senin nefsin [bu hususu ispatlamaya] kabiliyetlidir: Sen nefsini bildiğinde, bildiğin ya sensindir ya da başka bir şeydir. Eğer bildiğin sen isen, hem bilen hem de bilinen sensindir. Nefsinin sureti nefsinde şekillenmiş olsa, nefsin ilim olurdu. Tefekkür ederek dönüp kendi nefsine baktığında nefsinin hakikatini ve mahiyetinin temsilini seni birkaç nefsin şuuruna sevk edecek şekilde ikinci bir defa bulamazsın.[207] O'nun kendi zatını aklettiği ve zatını akledişinin O'nun zatına bir şey katmadığı sabit olunca, bu sıfatlar yoluyla O'na herhangi bir çokluk katılmaksızın O, âlim, ilim ve malum olur. Âlim ve akleden arasında hiçbir fark yoktur. Zira her ikisi de maddenin mutlak olarak yokluğundan oluşur.[208]

Bu alıntı, İbn Sînâ'nın ittihad düşüncesini bütünüyle kabul ettiğini ispatlar görünmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın "Porfiryusçular"ı şiddetle reddettiği göz önüne alındığında, düşüncesinde bir tür kopukluk olduğu da dikkat çeker. Eğer ittihad safsata ve şiirsel zırvalık olarak herhangi bir sınırlama olmaksızın reddedilecekse, neticede İbn Sînâ'nın kendini bilme ve ilahî akletme durumunda ittihadı desteklemesini nasıl anlayacağız? Burada üç olasılık düşünülebilir. İlki İbn Sînâ'nın kendisiyle çeliştiği ve sonuçta ittihad delilini kabul ettiğini söylemektedir. Sühreverdî ve Sadrâ bu görüşü paylaşırlar.[209] Sühreverdî *et-Telvîhât*'ta İbn Sînâ'nın aklın akledilenle birliğinin imkânına ya da eksikliğine ilişkin görüşünü ele alır ve "Sonraki filozofların en büyüğü olan İbn Sînâ bu görüşü Porfiryus'tan nakletmiş ve her ikisinin ululuğuna uymayan bir biçimde onu küçük dü-

• • • • • •

206 İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşiyye fî tevhidihi teâlâ ve sıfâtihi*, ed. S. Zeynel Âbidîn el-Mûsavî (Haydarabad: Dâ'iretü'l-Ma'arifi'l-Osmaniyye, 1353), 8.

207 Krş. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, bl. 427, 106; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 241.

208 İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşiyye*, 8. *er-Risâletü'l-Arşiyye*'nin kısmi İngilizce çevirisi için bkz. A. J. Arberry, *Avicenna on Theology* (Westport, CT: Hyperion Press, Inc., 1994), 33-34. İbn Sînâ, *en-Necât* 280-281 yukarıda alıntıda bulunulan *Arşiyye* ile neredeyse özdeş bir bölüm içermektedir. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşârât*, c. II, 292. Ben-bilgisi burada tekrar ele alınmaktadır.

209 Krş. *İksîrü'l-ârifîn*, 4.1.10. Chittick edisyonu, 58'de.

şürmüştür. Buna rağmen *el-Mebde ve'l-me'âd* yanında diğer bazı kitaplarında açıkça ruhun akledilen suretle birliğini iddia etmiştir. Sonunda bu görüşün yanlışlığını fark etmiştir" der.[210] Benzer bir tarzda Molla Sadrâ, İbn Sînâ'nın çelişkili duruşuna olan şaşkınlığını ifade eder ve Nasîrüddin Tûsî'nin İbn Sînâ'nın görüşünü tasdik ettiğini, çünkü *el-İşârât* şerhindeki asıl amacının eş-Şeyhü'r-Reis'i tenkit etmekten ziyade Aristoteles felsefesinin ilkelerini açıklamak olduğunu öne sürer.[211]

İkinci olasılık, bunu İbn Sînâ'nın bu meseleyi düşünüşündeki bir evrim olarak görmektedir. İbn Sînâ'nın sonraki eserlerinde görülen ittihad delilinin kendi kendini bilmeye ve Tanrı'ya uygulanışı, bu hipotezi doğrular görünür. İbn Sînâ düşüncesinin böylesi bir evrimi gösterdiği örnekler bulunmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da nefs bedende olduğu sürece –yani söz konusu ittihadın zihnin faal akılla ittihadını değil zihnin dâhilî bir hâlini kastettiği sürece– akıl, akledilen ve akletmenin birliğine ilişkin görüşleri bu hipotezi de çürütür. Dahası İbn Sînâ'nın "Porfiryusçular"a karşı itirazları sonuna kadar değişmeden kalır.

Diğerlerinden daha mantıklı görünen üçüncü olasılık, İbn Sînâ'nın başlangıçtan itibaren ittihad delilinin iki anlamı ve uygulaması arasında ayırımda bulunup onları iki farklı seviyede geçerli kabul etmesidir. Açıktır ki ittihad *bilkuvve* akıl olarak nefse tatbik edildiğinde, İbn Sînâ onu reddeder; zira yukarıda zikredilen argümanlara ilaveten nefste daima bazı kuvveler bulunmaktadır. Kazanılmış akıl –eğer bu bizzat faal akılla ittihad olarak anlaşılıyorsa– akledilirlerle bir olamaz. Ancak eğer kastettiğimiz kazanılmış aklın faal bir aklediliri algılaması bağlamında akledilirle ittihadı ise, buna müsaade edilir; çünkü bu İbn Sînâ'nın zikrettiği problemlerden herhangi birine neden olmaz.[212] Bu, açıkça İbn Sînâ'nın nefsin kendini bilmesi ve bundan hareketle Tanrı'nın eşyayı bilmesi hakkında verdiği örneklerde açıkça belirtilmiştir. Özetle İbn Sînâ'nın ontolojik özdeşlik olarak ittihada dair başlıca kaygıları ortadan kaldırıldığında, onun

• • • • • •

210 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, *Ouevres philosophiques et mystiques* içinde, ed. Henry Corbin, c. I (Tahran-Paris, 1976), 69.

211 *İttihâd*, 91-92.

212 Behmenyâr'ın yorumları bu noktayı tasdik eder. Krş. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 573- 574. Bu anlamda, Gardet'nin İbn Sînâ'nın ittihadın ilk anlamının onun sözde mistisizmine destek verdiği yorumu yanlış yerde durmaktadır; krş. Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sînâ)* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951), 153-157. Fazlurrahman'ın Gardet'ye cevabı için bkz. Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, 27-28, not 29. Ayrıca Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 105, not 125.

bilişsel bir ittisal olarak ittihada başvurması gayet tabiidir. Bu anlamda İbn Sînâ problemin Muallim-i Evvel'in formüle ettiği şekliyle, idrak anında nefsin akledilirle ittihadı biçimindeki temel hâline geri dönmüş görünür. Ancak Aristoteles'in bu konudaki görüşü –ki *Peri Psükhês*'te ortaya koyduğu argümanı için ikincil önemdedir– Yunan ve İslâm felsefesinin Yeni-Eflâtuncu dönüşümü noktasında o denli karmaşık olmuştur ki, İbn Sînâ buna kayıtsız kalamamıştır.

Müslüman Meşşâîler üzerine olan bu bölüme son vermeden evvel, "şârih" İbn Rüşd'ü kısaca ele almamız gerekmektedir. Sadrâ, ittihad delili silsilesinde İbn Rüşd'ü zikretmez. Gerçek şu ki İbn Rüşd adı, esasen Sadrâ'nın külliyatında pek geçmemektedir. İbn Rüşd'ün isminin geç dönem İslâm felsefesinin büyük bölümünde geçmeyişinin nedenleri, burada ele alamayacağımız kadar karmaşıktır. İbn Rüşd'ün bir tarafta Yeni-Eflâtunculuk öncesi Aristoteles'e dönmek için tek başına verdiği mücadele, diğer tarafta İbn Sînâ sonrası İslâm felsefesinin seyri, İbn Rüşd'ün gelecek kuşaklar arasında popülaritesinin azalmasına katkıda bulunmuş görünmektedir. İbn Rüşd, Aristoteles'in İskenderiyeli şârihlerinin Meşşâî düşüncesiyle soktuklarına inandığı "mistik" eğilimlerden oldukça kuşku duymaktadır. Bu "sapma"yı o denli eleştirmektedir ki, bazen hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'yı "İskenderci" olmakla ve Muallim-i Evvel'in gerçek öğretilerini saptırmakla suçlamıştır.[213] İbn Sînâ gibi İbn Rüşd de bir beşerî bilgi koşulu olarak faal akılla ittisal düşüncesini kabul eder. Ancak faal aklın ayrıca maddî aklın formel ve nihai sebebi olup olmadığı konusunda kararsızdır. Muhtemelen bir düşünce objesi olarak faal akla sahip olmanın ittisalden ziyade daha kuvvetli ittihad kavramına –genelde eserlerinde yaptığı bir ayırımdır– sevk edeceğinden endişe duymuştur.

Sonunda İbn Rüşd faal akılla ittisal imkânını kabul eder; ancak maddenin suretle ittisaline benzer şekilde nefsin faal akılla nasıl bir ilişkiye sahip olacağı konusunu cevapsız bırakmıştır.[214] Daha önce İbn Sînâ'da

•••••

213 İbn Rüşd, *L'intelligence et la pensée*, 101 ve 261, not 389'da. İbn Sînâ'nın Aristotelesçi şârihlere yönelik eleştirel ve bazen de müphem tavrına ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Gofferdo Quadri, *La Philosophie arabe dans l'europe medievale: des origins à Averroès* (Paris: Payot, 1960), 158-160 ve Arthur Hyman, "Averroes' Theory of the Intellect and the Ancient Commentators", *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress ve Jan Aersten (Leiden: Brill, 1999), 188-198.

214 Bu konuda daha fazlası için İbn Rüşd, *Telhîs Kitâbi'n-Nefs*, 128; İbn Rüşd, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd* ⇒ *with the Commentary of Moses Narboni*, ed. Kalman P. Bland (New York: The

gördüğümüz karşı delillere ilaveten, İbn Rüşd ittihada karşı bir nedensellik delili ortaya koyar. Nefs, faal akılla mükemmel bir birliğe sahip olamaz, çünkü faal akıl maddî akıl için bir sebeptir. Bir sebep, sonucu oluşturabilir ancak onun yerini *alamaz*. Böylece mesele, bilkuvve ve fâni bir cevherin faal ve ayrılabilir bir cevherle ittisali yoluyla nasıl fiilî ve ölümsüz bir varlık hâline geldiği meselesine dönüşmektedir.[215]

d. Sühreverdî: Sadrâ'ya Giden Yol

Meşşâî gelenek dışında ittihad deliline yönelik en önemli itiraz, İşrâkî ekolün kurucusu Şihâbüddin Sühreverdî'den (ö. 587/1191) gelmiştir. Sühreverdî'nin Meşşâîlerin açık bir müttefiki olarak mücadeleye katılması biraz şaşırtıcıdır, zira İslâm felsefe sahnesine Sühreverdî'yle güçlü bir giriş yapan *huzûrî bilgi* ve *kendini bilme* kavramları, en azından Sadrâ'ya göre ittihadın toptan kabulünü gerektirir görünmektedir. Bu noktanın altını çizen Sadrâ'nın ilk tepkisi, Sühreverdî'nin itirazlarının Meşşâî spekülasyonlardan ibaret olduğunu söyleyerek onların vurgusunu azaltmak ve Sühreverdî'nin bu meseledeki İşrâkî görüşlerinin ittihad deliline destek verdiğini ima etmek olmuştur. Gerçekte Sühreverdî Tanrı'nın eşyaya dair bilgisini ele alırken *el-Meşâri ve'l-mutârahât*'ı bir Meşşâî eseri olarak kaleme aldığını ve konuyla ilgili görüşlerinin *Hikmetü'l-işrâk*'te bulunabileceğini söylemiştir.[216] Bu da Sühreverdî'nin aslen İşrâkî eserlerinin tamamen farklı bir yaklaşım içerebileceğini düşünmemize yol açabilir. Ancak

••••••

Jewish Theological Seminary of America, 1982); İbn Rüşd, *Epitome of Parva Naturalia*, çev. Harry Blumberg (Cambridge, MA: The Medieval Academy of America, 1961), 43-44; Edouard Weber, "L'Identité de l'intellect et de l'intelligible selon la version latine d'Averroés et son interprétation par Thomas D'Aquin", *Arabic Sciences and Philosophy*, 8 (1998): 233-257; Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Surrey: Curzon, 1998), 102-103; Ovey N. Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy* (Ontario: The Canadian Corporation for Studies in Religion, 1984), 123-125.

215 Bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 323-324; Hyman, "Aristotle's Theory of the Intellect", 183-185; Paul Sydney Christ, *The Psychology of the Active Intellect of Averroes* (Philadelphia, 1926), 34-56; Richard Taylor, "The Future Life' and Averroes's Long Commentary on the De Anima of Aristotle", *Averroes and the Enlightenment* içinde, ed. M. Wahba ve M. Abousenna (New York: Prometheus Books, 1996), 263-277.

216 Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri ve'l-mutârahât*, *Ouevres philosophiques et mystiques* içinde, ed. Henry Corbin, c. I (Tahran-Paris, 1976), 483. *Kitâbü'l-Meşâri*'in girişinde Sühreverdî okuyucularına *Hikmetü'l-işrâk*'ına başlamadan önce ona ait "Meşşâî" eserlerini okumalarını önerir (Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri*, 194).

birazdan göreceğimiz üzere, Sühreverdî'nin en önemli İşrâkî eseri olan *Hikmetü'l-işrâk*'ta, onun bilgi sürecindeki bir imkân olarak ittihadı benimsediğine dair çok az şey buluruz.

Sühreverdî Meşşâî eserlerinde, Meşşâî fizik ve ontolojisinin ana hatlarını izlerken, iki şey arasındaki herhangi bir ittihadı açıkça reddetmektedir. Sühreverdî iki varlık arasında *imtizâc*, *ittisâl* ya da *et-terkîbü'l-mecmû'î*den (birleştirici terkip) bahsedebileceğimizi ancak ittihaddan bahsedemeyeceğimizi söyler. Önümdeki bir ağacı bildiğimde, yani ağacın akledilir formuna ilişkin doğrudan bir tasavvura sahip olduğumda, ne ben sona ererim ne de ağacın ağaç olması sona erer. Her ikimiz de süreç boyunca ayrı ve bütün olarak kalırız. Sühreverdî, aslen İbn Sînâcı bu noktayı *et-Telvîhât*'ta şöyle ifade eder:

> [54] Kimileri idrak eden kişinin bir şeyi idrak ettiğinde onunla [aynı] hâle geldiğini düşünmüşlerdir. Diğerleriyse nefsin eşyayı faal akılla ittihadı yoluyla idrak ettiğini düşünmüşlerdir. Önceki tartışmalardan iki şeyin imtizâc, ittisâl ya da terkîbu'l-mecmû'î haricinde bir ve tek olamayacağını öğrendin. Bu [cismanî] bedenlerin sıfatlarından biridir. A, B'ye dönüşür dediğimizde, A aynı kalır ve sonra B kalır; böylece her ikisi de çok sayıda varlığa mı dönüşürler? Yoksa A yok olmuş ve B vücuda gelmemiş olup bu durum da ikisi arasında ittihad yok mudur? (...) Nefs A'yı düşündüğünde, önceki gibi [onu düşündüğündeki gibi] mi kalır? Eğer böyleyse [yeni bir varlıkla] ittihad ya da birleşme yoktur. Ya da belki nefs yok olmuş ve başka bir şey vücuda gelmiştir ki bu durumda da [nefs ve aklettiği arasında] ittihad yoktur.[217]

Sühreverdî diğer bir Meşşâî eseri olan *el-Meşârî ve'l-mutârahât*'ta, bu defa bizzat idrake odaklanarak aynı konuyu benzer bir biçimde ele alır:

> [201] Bir grup idrakin şu tabiatta olduğunu düşündüler: Şöyle ki, birisi idrak ettiğinde, o şeyin suretine dönüşür. Bunun yanlışlığını bir şeyin kendi başına başka bir şeye dönüşemeyeceğine telmihle daha önce söylenenlerden bilirsin. Eğer ilk şey ikincisinin oluşmasıyla kalırsa, bu durumda iki ayrı şeye sahip oluruz. İlki yok olur ve ikincisi husule gelirse –ya da ilki kalır ve ikincisi husule gelmezse– ne o ne de diğeri birbirine dönüşmez. Siyahın beyaza ve havanın suya dönüştüğü itirazı gelebilir. Ancak siyah olarak siyah, beyaza ya da su olarak su, havaya dönüşmez. Daha ziyade bu form, su olma-formunun taşıyıcısından kaybolur ve onda havalık gerçekleşir. Aynı şekilde siyahlıkla tavsif edilen bedenden siyahlık kaybolur ve onda beyazlık vücuda gelir. Her iki durumda da (formların) mahalli aynıdır. İmdi eğer bir nefs de-

••••••

217 Sühreverdî, *Telvîhât*, 68-69.

> ğil fakat bir form meydana gelmişse –ya da form değil, nefs aynı kaldığında– o hâlde ikisi de mevcut demektir. Buna ilaveten, kendinin şuurunda olan cevherin, sürekli değişmez. [Bu cevher] bir formu [idrak ettikten] önce ya da idrak esnasında veyahut sonrasında tek ve sürekli varlık ve form, onun sürekliliği sayesinde var olur. İdrak olsun veya olmasın, sen kendinsin. Bu yüzden burada ittihad diye bir şey söz konusu değildir.[218]

Yukarıdaki iki pasaj, Sühreverdî'nin "ittihad" sözcüğünü hangi manada kullandığına açıklık getirmektedir. Sühreverdî'ye göre iki şey arasındaki ittihad, iki farklı cevherin yok olup yeni birinin vücuda gelmesini gerektirir. Bu anlamda oluş (*kevn*) ve bozuluş (*fesâd*) olmadan ittihad mümkün değildir.[219] Sühreverdî aynı ilkeler dizisini zihnin eşyayı nasıl idrak ettiğine tatbik ederek İbn Sînâcı bir başka hamlede bulunur ve genel olarak İbn Sînâ'nın nefsin faal akılla ittihadı hakkında söylediklerini tekrarlar:

> [202] Bir grup, nefslerimiz bir şeyi idrak ettiğinde, onu faal akılla ittihad yoluyla idrak ettiğini, öyle ki nefslerin faal akla dönüştüğünü düşünmüşlerdir. Bu [görüş] batıldır. Daha önce de izah ettiğimiz gibi iki şey ittisâl, imtizâc veya et-terkîbü'l-mecmû'î [biçiminde] olması dışında aynı ve özdeş olamazlar. Başka bir yol mümkün değildir. Ayrık varlıklar (*el-mufârakât*) ve gerektirdikleri şeyler bakımından ittihadın anlamına değineceğiz. Faal aklın tahassus etmesi iddiasına gelince, bu görüş nefsin parça parça faal akılla ittisal ettiğini, bir şeyin ardından diğerini idrak ettiğini [öne sürer]. Ya da nefs bir şeyi idrak edip [faal akılla] bir olduğunda, bu [idrak] yoluyla diğer şeyleri de idrak eder. Her iki görüş de batıldır.[220]

Benzer bir husus, *el-Meşâri*'nin sonlarına doğru Sühreverdî'nin kitabına vasiyetiyle son vermesinden hemen önce müstakil bir bölüm (prg 221) ilave edip buna "Hukemâ-i Müteellihînin Yoluna Dair" ismini verdiği bölümde de geçer. Bu paragraf mevcut tartışmamız için özellikle önem taşır. Zira Sühreverdî zevk ve idrak arasında İşrâkî bir irtibat kurduktan sonra

•••••

218 Sühreverdî, *Telvîhât*, 68-69; krş. Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri*, 474-475. Sühreverdî düşüncesinde bu noktanın bir değerlendirmesi için bkz. Ziai, *Knowledge and Illumination*, 143-145.

219 Sühreverdî'nin nitel dönüşümü (*istihâle*) ele alışından bu görüşüne ilişkin bir ipucu elde edinilebilir: "İstihâle denen şey, belli bir varlıkla ilişkilendirilen bir nitelik yok olup yerini diğer bir nitelik aldığında gerçekleşir. *Oluş* ve *bozuluş* ise [bir şeyle ilişkilendirilen] bir form, onu terk edip onun yerini diğer bir form aldığında gerçekleşir." Sühreverdî, *Pertevnâme*, trc. Hossein Ziai (Irvine, CA: Mazda Publisher), 20.

220 Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri*, 475.

ittihad meselesine tekrar döner: "Kimi insanlar bu nurlarla (*envâr*) kastımızın, nefsin yaratıcıyla (*el-mübdî'*) ittisal ve ittihadı olduğunu düşünmüşlerdir. Daha önce ittihadın her ikisi de kendi içinde bâtıl olan fizikî ittisal ve imtizaçla değil ayrılmış varlıklara (*el-mufârakât*) uygun bir ruhanî hâl kastedilmesi dışında imkânsız olduğu ifade edilmiştir."[221]

Yukarıdaki iki alıntı da Sühreverdî'nin ayrık ve tamamen ruhanî varlıklar söz konusu olduğunda, ittihada ilişkin farklı bir görüş benimsediğini düşünmemize neden olabilir. Hatta Sühreverdî "ayrık nurlar arasında mevcut olan ittihadın, fizikî (*cirmî*) değil aklî bir ittihad" olduğunu söyler. Ancak aklî bir ittihadla neyi kastettiğini açıklamamaktadır. Aşağıdaki paragrafta tespitini şöyle tanımlamaktadır:

> Soyut nurların [maddeden] sıyrıldıktan sonra bir olduklarını düşünme; zira iki şey bir olmaz. Eğer her ikisi de [aynı] kalırsa, o hâlde ittihad yoktur. Eğer her ikisi de yok olursa, ittihad olmaz. Eğer birisi [aynı] kalır ve diğeri yok olursa, yine ittihad olmaz. Cismanî bedenler dışında ittisal ya da imtizaç yoktur. Ayrık hakikatler yok olmaz ve kendilerinin, nurları ve işraklerinin şuurunda olmaları yoluyla aklen tefrîk edilirler.[222]

Yukarıdaki alıntılar, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Sühreverdî'nin ittihadı, özellikle asli özdeşleşme manasında kullanıldığında İşrâkî eserlerinde bile açıkça reddettiği iddiamızı destekler görünmektedir. İbn Sînâ'da olduğu gibi Sühreverdî'nin da ittihadı kesin olarak reddetmesi tesadüfî bir karar değildir. Bu daha ziyade onun mahiyetin asâletine dayalı ontolojisinin temelini oluşturan temel varsayımlarla alakalıdır. İşte bu yüzden tıpkı İbn Sînâ gibi Sühreverdî de fiilî idrak anında zihnin "aklî" hâli anlamında ittihada müsaade eder. Bunun başlıca delilleri nefsin bilgisi ve bundan hareketle Tanrı'nın eşyaya dair bilgisidir. Her iki durumda da bilen/idrak eden ve bilinen/idrak edilen arasında hiçbir bilişsel boşluk yoktur. Kısaca ifade edecek olursak, Sühreverdî'nin kendini bilme argümanı, insanın ben-bilincinin birincil derecede (yani doğrudan) bir bilgiye dayanmasından kaynaklanır ki, burada "benlik"ime (*eneiyye*) dair bilincim, fiilî benliğimden farklı değildir.[223] Ben kendimi ikincil bir suret ya da

221 Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri*, 501.

222 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, *Ouevres philosophiques et mystiques* içinde, ed. Henry Corbin, c. II (Tahran-Paris, 1976), 228-229. Krş. Sühreverdî, *The Philosophy of Illumination*, ed. ve çev. John Walbridge ve Hossein Ziai (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1999), 148.

223 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, bl. 115 ve 116.

form (*misâl*) yoluyla değil, bu zorunlu benlik vasıtasıyla doğrudan bilirim; bunun tek istisnası ikincil derecede bir kavram olarak bu formu tefekkür ettiğim zamandır. Aksi takdirde Kutbüddin Şîrâzî'nin de işaret ettiği gibi kendime "ben" değil "o" olarak (yani bir nesne olarak) atıfta bulunmak durumunda kalırım.[224]

Buna ilaveten bilgi herhangi bir perde olmaksızın bilen tarafından bilinen şeylerin varlığı (*huzûr*) olduğundan ve kişi ontolojik olarak kendisinden asla gaip ve saklı olmayacağından, kendini bilme, bilenle bilinenin zorunlu özdeşliğine dayanır. Bu nedenle Sühreverdî "Her kim kendisini saf bir nur olarak idrak ederse, her saf nur da kendine zahir olur ve kendi özünü idrak eder" demektedir.[225] Sühreverdî'nin biyografisini yazan ve ilk şârihi olan Şehrezûrî, bu paragrafı şerh ederken "tıpkı akıl, akleden ve akledilenin bir oluşu gibi idrak eden, idrak edilen ve müdrike de birdir" der.[226] Sühreverdîci olmaktan çok İbn Sînâcı renkler taşıyan *Dürretü't-tâc* adlı eserinde Kutbüddin Şîrâzî, Şehrezûri'nin çıkarımıyla hemfikirdir; ancak daha açık bir analoji kullanır: "O'nun [*vâcibu'l-vucûd*un] diğer şeylerle ilişkisi, güneşin ışığının kendinden başka şeylerle ilişkisi gibidir ve onlar bununla aydınlanmış olurlar. Ancak O diğer şeylere muhtaç değildir. (...) Bilinmelidir ki maddeden sıyrılan bir varlık, kendine perdeli değildir. Dolayısıyla varlığı, tam olarak akledilirlik ve akliyetinin kendi zatıyla aynı oluşu gibidir. Bu sebeple varlığı; akıl, akleden ve akledilendir."[227]

Burada gördüğümüz şey, İbn Sînâ'da karşılaştığımız şeye oldukça benzerdir: İdrak anında zihnin dâhilî bir hâli olarak ittihad, hem Meşşâî hem de İşrâkî epistemolojilerinin zorunlu bir unsurudur. Tanrı eşyayı özlerinden ayrı "formlar" yoluyla düşünmeyip ya da bilmeyip, onları doğrudan ve "huzûrî" olarak bildiği için, ittihad Tanrı'ya da tatbik edilir.[228]

••••••

224 Kutbüddin Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, ed. Muhammed Mişkât (Tahran: İntişarât-ı Hikmet, 1369hş), 694. Krş. Aminrazavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 102-117; Ziai, *Knowledge and Illumination*, 147-166; John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardî and the Heritage of the Greeks* (Albany: State University of New York Press, 2000), 164-171.

225 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, bl. 118.

226 Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, ed. Hüseyin Ziai (Tahran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), 301.

227 Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, 830.

228 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, bl. 160-12. Sühreverdî burada Meşşâîlerin soyutlama yoluyla bilme kavramını *selbî* (olumsuzlama) olarak eleştirir. Bu, Sadrâ'nın İbn Sînâ'ya yönelttiği başlıca eleştirilerden biridir. Bu konuya sonraki bölümde döneceğim.

Sühreverdî'deki önemli bir yenilik ise faal akılla ittihadın İşrâkî geleneğinde büyük bir rol oynaması nedeniyle İbn Sînâ'nın "Porfiryusçular"in fikirlerini ateşli bir biçimde çürütmesi, Sühreverdî ve şârihlerinde görülmez. O hâlde Sadrâ için büyük bir problem olarak duran şey, Sühreverdî'nin ittihada ihtiyaç duymayan ve ona atıfta bulunmayan bir bilgi teorisi geliştirmesidir. Sadrâ'nın başlıca itirazı, onun geniş ölçüde Sühreverdî'nin huzûrî bilgiyi mahirane analizine dayanan bilgi teorisinin ittihadı gerektirdiğini göstermektedir. Sadrâ'nın bunu yapabilmesinin tek yolu, ittihad delilini ontolojisiyle ilişkilendirmektir. Bu anlamda Sadrâ, Sühreverdî'nin ittihad reddiyesini yalnızca mahiyetlerde teşkîke müsaade eden asâlet düşüncesinin zorunlu bir sonucu olarak alır. Bu oldukça geniş konuya giriş yapmanın bir yolu da öncelikle farklılığın nasıl gerçekleştiğini izah etmektir. Şehrezûrî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ı üzerine yazdığı şerhe üzerine yazdığı haşiyede, Sadrâ bu hususu şöyle izah eder:

> Şeyh (Sühreverdî) iki şey arasında farklılığın (*tefâvüt*), fark (*fasl*) ya da arızîlikle alakalı diğer herhangi bir koşul olmaksızın ortak mahiyetlerindeki kemal ve kusur bağlamında gerçekleştiğini farz etmiştir. Hakikat ise tek bir kavramın, onun anlamı bakımından farklılığa sahip olmayışıdır. Farklılık yalnızca gerçekleşme (*el-husûlât*) ve varlık tarzları yoluyla yoğunlaşma ve zayıflamayla alakalı olarak söz konusu olabilir; zira varlık, kemal ve kusur [bakımından] farklılığa müsaade eder.[229]

Böylece Sadrâ ontolojik yoğunluk (*teşeddüd*) kavramına geri döner ve onunla Sühreverdî arasındaki farkların, ontolojik farklardan kaynaklandığını ifade eder. Sadrâ, Meşşâî ve Sühreverdî fiziğinin katı kategorilerinin üstesinden gelmek için bir dizi yeni formülasyonu ortaya koyar ve teşkîkî ontolojisini tam manasıyla ortaya koymak için fizikî dünya düzenini katı ve mekanik bir nitelikten kurtarmaya ve onu "akışkan hâle getirmeye" çalışır. Önceki filozofların ittihad fikrini kabul etmeyişleri ya da isteksizliklerini izah için varlık konusuna dönmesi de bu yüzdendir. Burada kesin olan husus, ittihad delilinin ancak bilgi, varlık ve "varlık modaliteleri" (*enhâü'l-vücud*) bağlamında yeniden tanımlanırsa savunulabileceği şeklindeki Sadrâcı görüştür. *Esfâr*'daki tipik bir pasajda, Sadrâ, ittihad delilinin olmazsa olmazı olarak *teşkîkü'l-vucûd*u şöyle ifade eder:

• • • • • •

229 Sadrâ, *Haşiye Şerh Hikmeti'l-işrâk*, 210, Gulâm Hüseyin İbrahim Dînânî, *Felsefeyi Sühreverdî* (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1376hş), 217'de alıntılanmıştır.

> Bu meselenin [yani akıl ve akledilenin ittihadının] kavranması, ancak bu kitabın [*Esfâr*] başlarında zikrettiğimiz varlığın hakikatteki tek gerçeklik olduğu ve mahiyetin ondan türetildiği ilkesiyle mümkündür. Şurası muhakkaktır ki varlık, *teşeddüd* ve *tezâu'*fa (yani ontolojik yoğunlaşmaya ve seyrelmeye) müsaade eder; varlıkta güçlü olan her şey, küllî anlamları ve soyutlanmış aklî mahiyetleri daha kapsayıcı ve kuşatıcı hâle gelir. Varlık, cismanî beden ve mikdariyet âleminden tamamen sıyrılan basit akıl seviyesine ulaşınca, onların dayandığından da faziletli ve şerefli bir tarzda akledilirlere ve eşyaya dönüşür. Bu yolu tecrübe etmemiş kişi, tüm tafsilî ilimlerin menşei olan basit aklı anlayamaz. İşte bu sebepledir ki, çoğu faziletli kişinin bu görüşe *el-Mutârahât, et-Telvîhât* ve *Hikmetü'l-işrâk*'ta karşı çıkan Şeyh Sühreverdî, İmam [Fahreddin] Râzî ve onların hâl ve sınıfından olan diğerleri gibi hikmet ilimlerine tabi oluşlarına rağmen bunu güç bulduklarını ve ispatlayamadıklarını görürsün.[230]

***

Bu bölümün amacı, ittihad olarak bilgi kavramının hem klasik hem de ortaçağ filozofları için çetin bir mesele olduğunu göstermekti. Burada gördüğümüz üzere kavramın tanımı ve farklı felsefe alanlarına tatbiki, bir filozoftan diğerine değişiklik arzetmektedir. Bununla birlikte ittihad delilinin lehinde ya da aleyhinde bir tavır alma, her zaman düz bir mantık izlemez. Bir filozofun onu tasdiki ya da reddi, kendi içinde onun daha geniş metafizik faraziyeleri hakkında çok şey ortaya koyabilir ya da koymayabilir. Geleneksel bilgi teorisindeki merkezî konumuna rağmen bu konu bir filozofun felsefî tercihlerinin kolayca ayırt edilebileceği güvenilir bir ölçü değildir. Fikri savunan İskender Afrodisî ve İbn Sînâ kadar bu fikre şiddetle karşı çıkan Sühreverdî de bu noktayı teyit etmektedir. Dahası bazı filozoflara göre ittihad düşüncesi asli bir mesele değildir. Bazıları bu konuda hiçbir şey söylememiş bazıları ise tâli bir mesele olarak tartışmışlardır.

Mamafih Sadrâ'yla birlikte ittihad delilinin tarihi doruğuna ulaşır. Sadrâ'nın başlıca felsefî iddialarından birçoğu ya ittihad deliline geri döner ya da ondan neşet eder. Aslında Sadrâ'nın bilgiyi, vücut ve modaliteleri bağlamında iddialı bir şekilde izah etme girişimi, ittihad delili olmadan mümkün olmazdı. Sadrâ bunun o denli bilincindedir ki ittihad deliliyle ilgili her ayrıntılı tahlil ve değerlendirmesinden önce teşkîkî ontolojisini yeniden ifade eder. Bu, ittihad deliline bir şekilde dayanmadan Sadrâ'nın

••••••

230 *Esfâr*, c. I-3, 373-374.

düşünce sisteminde vücut ve bilgi arasındaki bağlantıyı kurmasının mümkün olmadığını göstermektedir. İttihad düşüncesini savunan ya da reddedenlere yönelik tarihî referansları da bu hususun altını çizmektedir. Bizim bu düşüncenin tarihine olan ilgimiz –ki burada yalnızca genel bir çerçeve sunduk– esasen Sadrâ'nınkiyle aynıdır: Tarih, bizi ele aldığımız felsefî problemi anlamamıza yardım ettiği ölçüde ilgilendirmektedir. Bu konuyu bir sonraki bölümde ele alıp ittihad düşüncesinin Sadrâ ontolojisiyle nasıl iç içe olduğunu göreceğiz.

İkinci Bölüm
Molla Sadrâ'nın Bilgi Teorisi ve İttihad Delili

2.1 Sadrâ'nın Ontolojisi

Sadrâ'nın ittihad delili savunusu, onun genel ontolojisine dayanmaktadır. Bilginin varlığın (*vucûd*) bir "modalitesi" olarak tanımlanması, epistemolojiyi varlık ve modaliteleri bağlamında yeniden tanımlama girişimidir. Bu anlamda Sadrâ'nın bilgi teorisi, onun "teşkîkî ontoloji"sinin bir uzantısıdır. Sadrâ'nın belirli bir epistemolojik problemi ele almadan önce sıkça kendi ontolojisine değindiğine tanık oluruz. Mahiyete karşı varlığın önceliğine (*asâletü'l-vücûd*) sürekli referansta bulunuşu da Sadrâ düşüncesinin ontolojik ağırlığını teyit eder. Bu nedenle, önce Sadrâ'nın ontolojik varsayımlarıyla başlayıp daha sonra bilgi teorisi ve ittihad delilini ele alacağız.

Sadrâ'nın varlıkla (*vucûd*) ilgili yaptığı ilk gözlem, varlığın apaçık (*bedîhî*) olduğu önermesidir. Bu konu İslâm felsefesinde oldukça yaygın bir tema olmasına karşın, Sadrâ'nın mahiyete karşı varlığı temel bir gerçeklik olarak ortaya koyma amacı bakımından özel bir öneme sahiptir. Sadrâ şu şekilde özetlenebilecek bir delil dizisi geliştirir: Varlık hakkındaki önermeler, gündelik düşünüşte özel bir problem arz etmezler. "Bahçede bir ağaç var" ya da "Yıldızlar mevcuttur" dediğimizde, bu yargıların an-

lamlarına ilişkin sezgisel bir kavrayışa sahip oluruz. Bir ağaç, bir at, yıldızlar, komşum, alt sokaktaki okul binası "mevcut"tur, yani bunlar somut ve keşfedilebilir bir varlık alanı *içindedirler*. Eşyanın somut gerçekliğine ilişkin bu asgari sezgi, insan zihninin zorunlu bir koşuludur; zira tüm varsayım ve yargılarımız ona dayanır. Sadrâ bu noktayı vurgulamak için İbn Sînâ'nın[1] "resim" (*mürtesime*) terimini ödünç alarak bu açık ifadelerin ikinci derecede kavramsallaştırmaların yardımı olmaksızın zihinlerimize nakşedildiğini belirtir. Burada sözü edilen ağacın, orada duran bir varlık olduğunu biliriz; diğer bir deyişle ağaç kendisini bilişsel bir tarzda bize sunmaktadır. Onun gerçekten var olup olmadığı konusunda somut varlığından emin olma dışında, bu ağacın varlığının anlamını açıklama gereği duymayız. Temel kavramları tanımlamak için tüm girişimler ya sonsuz bir zincirleme (*teselsül*) ya da totolojiyle (*devr*) sonuçlanacağından, bu kavramları bedihî kabul ederiz.[2]

Etrafımızdaki varlıkları bilmenin bu olağan biçiminde, eşyanın *varlığı* bilişsel bir problem olarak ortaya çıkmaz. Bir şeyin var olduğunu basit bir biçimde biliriz. Fakat *-dır* ve *vardır* –yani koşaçlar (copula)– sözcüklerinin anlamını izah ederken bizi çetin bir görev beklemektedir. Kant'ın daha sonra ifade edeceği gibi koşaç, bize konumuzla alakalı yeni bir bilgi sağlamaz. Önümdeki ağacın var olduğunu söylediğimde, bu yargı, ağacı diğer tabii varlıklardan ayıran özelliklere ilişkin bize yeni bir şey söylemez. İkinci olarak Arapçada koşaç bulunmaması, koşaca yer vermeden varlık ve modaliteleri hakkında konuşabilmemizi daha da güçleştirmektedir. Üçüncü olarak Sadrâ, bilmediğimiz bir şeyi, daha iyi bildiğimiz şeylerle karşılaştırarak bilebileceğimizi söyler. Bununla birlikte sezgisel olarak varlıktan daha iyi bilinen bir şey olmadığını da ilave eder. Sadrâ'nın ünlü şârihi Sebzevârî'nin ifadesiyle, "varlık mefhumu (kavramsal anlamı) en iyi bilinen konulardan biridir, ancak hakikati sırrın derinliklerindedir".[3]

Varlığı mantıksal tanım (*hadd*) ve açıklama (*tasvîr*) yoluyla bilinir kılmaya (*ta'rîf*) çalıştığımızda, benzer bir güçlükle karşılaşırız.[4] Mantıksal tanım, *cins* ve *fasl*a (ayırt edici özellikler) dayanır. Örneğin insanı "akleden hayvan" olarak tanımladığımızda, onun "hayvan" cinsine ve diğer-

.....

1 *Esfâr*, c. I-1, 27. Krş. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, 29. Fârâbî *merkûza fi'z-zihn* terimini kullanır. Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 65.

2 *Esfâr*, c. I-1, 83. Ayrıca krş. *Şerh*, c. I, 66 ve 101.

3 Sebzevârî, *The Metaphysics of Sabzawari*, çev. M. Mohaghegd ve T. Izutsu (New York: Caravan Books, 1977), 31-32.

4 *Esfâr*, c. I-1, 25.

lerinden ayırt eden "akıllı" (*nâtık*) niteliğine atıfta bulunuruz. Tanımlar bireylere değil sınıflara tatbik edildiğden *cins*in "insan"ın ait olduğu genel kategoriyi, *fasl* ise ona özgü nitelikleri ya da "hayvan" kategorisindeki ortaklarından farklılığını ifade ettiği görülür. Ne var ki bu mantıksal tanım, *varlığa* tatbik edilemez. Zira varlık ne *cins* ne de *fasl*a sahiptir. Bunun nedeni, bir *cins* veya *fasl*a sahip olmanın, bir şeyleri ihtiva edip diğerlerini dışarıda tutmayı ifade etmesidir. Mantık bağlamında bir "hayvan" olmak, bir taş ya da yıldız olma imkânını dışarıda tutmak anlamına gelir. Oysa sezgisel olarak bildiğimiz üzere *varlığın* dışında hiçbir şey mevcut değildir ve var olan her şeyin temeli olarak varlık, hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz. Sadrâ'nın ulaştığı sonuç şudur: "Vücud, varlıklar arasında en genel ve en kapsayıcı şey olduğundan onun *cins*, *fasl* ve *tarif*i yoktur."[5] Dolayısıyla "varlığı başka şeylerle izah etmeye çalışan kişi büyük bir yanılgıya düşer, zira varlık onlardan daha açık-seçiktir".[6]

Varlık "tarif" de edilemez; çünkü *tarif,* tanımlanan şeyden daha açık olan kavram ve tanımlara dayanır. Sadrâ'nın vurguladığı gibi varlığı her zaman kesin terimlerle ifade edemesek de, ondan daha aşikâr ve açık olduğu bilinen hiçbir kavram ya da terim yoktur. Bu da varlığın ancak kendisi aracılığıyla izah edilebileceğini gösterir. Dolayısıyla bu bir tanım değil kanıtsamadır (*müsâdere ale'l-matlûb*; *petitio principi*); bir şeyi kendisiyle tanımlamak, kısır bir döngüye neden olacağından, Sadrâ varlığın ne tarifi ne de burhanı olduğu sonucuna ulaşır.[7] Kısaca ifade etmek gerekirse varlık, tüm kavramların en açık-seçik olanıdır. Ancak bu çıkarım yanlış olmasa bile yanıltıcıdır; çünkü varlığı somut bir gerçeklikten çok bir kavram olarak ifade etmektedir. Ne var ki bu durum, bilmeyi varlık ve modalitelerine dayandırmak isteyen Sadrâ'nın kaçınmayı arzuladığı bir sonuçtur. Dolayısıyla Sadrâ'nın varlığın hakikatine giden yegâne yolun "işrâkî huzûr" ve "doğrudan müşahede" (*şuhûd aynî*) ol-

5 *Esfâr*, c. I-1, 25.

6 *Esfâr*, c. I-1, 26.

7 *Esfâr*, c. I-1, 26. Sadrâ'nın "tarifi olmayanın varlığı da yoktur" ifadesinin anlamı, tarife sığmayan herhangi bir gerçekliğin niçinliği (*lime*) açısından hiçbir ispat ya da delile ihtiyaç duymamasıdır; diğerleri için bizzat kendisi ispattır. Bu düşünce Meşşâîlere dek uzanır. Krş. Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 67 ve İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, 29. Ayrıca Sadrâ'nın "vücudun kendisinden gayrı bir gayesi yoktur ve tüm faillerin faili, tüm formların sureti ve tüm gayelerin gayesidir" ifadeleri de bu anlamdadır. Dolayısıyla kendisinde tüm gerçekliklerin zeval bulduğu nihai gaye ve mutlak iyi'dir (*hayru'l-mahz*). (*Esfâr*, c. I-1, 54; ayrıca 340).

duğu iddiasını, ancak varlığın somut bir gerçeklik olduğunu kabul ettiğimiz zaman kavrayabiliriz.[8]

a. Mâhiyet ve Varlık (*Vucûd*)

Sadrâ'nın kavram ve gerçeklik arasında yaptığı ayrım büyük bir öneme sahip olup düşünce düzeni ve varlık düzeni arasındaki ayrımın bir uzantısı olarak da kabul edilebilir. Zihinsel bir kavram olarak varlık, genel bir önermeye benzetilebilir; birçok objeye tatbik edilebilir; soyut ve cins olarak kalır ve bir bireyden çok bir kategori veya bir sınıfı ifade eder.[9] "Bir kavram olarak varlık, *bi't-tevâti'* (aynı manada) değil *bi't-tefâvüt* (farklı olarak) somut varlıklara yüklenen cins bir kavramdır."[10] Varlık, var olan tüm şeylere uygulanırken mahiyet *cins* ya da tür (*nev*) gibi sınırlı sayıda varlığa uygulanır. Bir mahiyet olarak *insanlık*, belli şeyleri içerip diğerlerini dışarıda tutar. Ancak varlıkta durum böyle değildir. Varlık, tanımı gereği herhangi bir şeyi dışarıda tutamaz. Hatta Sadrâ *yokluk* ve *zihni varlığı* (*el-vucûdü'z-zihnî*) bile varlığın özel bir biçimi olarak kabul eder. Mahiyet, çok sayıda süje tarafından paylaşılır; bununla birlikte Allah kendi türünün yegâne misali olup diğer hiçbir varlık O'nun mahiyeti olarak idrak edilen şeyden pay alamaz.

Zihin tarafından varlığın gerçekliği biçiminde idrak edilen şey, yalnızca onun bir temsilidir ve bu da bizi eşyanın fiilî gerçekliğinden uzaklaştırır. Bu, kaçınamayacağımız bir durumdur; bununla birlikte bir şeyin gerçekliği ve kavramı arasındaki ayırımı anladığımızda bunu da kavrayabiliriz:

> Zihinde gerçekliğiyle resmedilen her somut varlığın, kendi varlık modalitesindeki değişime rağmen mahiyetini muhafaza etmesi gerekir. Varlığın hakikatinin dış dünyada olması, onun tabiatındandır. Hakikati dış dünyada olan şeylerin zihinde [oldukları gibi] bulunmaları imkânsızdır; aksi takdirde bu, varlığın kendi hakikatinden [başka bir şeye] dönüşmesi (*inkılâb*) neticesini ortaya çıkartır. Dolayısıyla varlığın hakikatinin (bizatihi) herhangi bir zihinde hâsıl olması mümkün değildir. Varlığın tümellik ve genellik ile tavsif olunduğu nefste temsil edilen şey, varlığın hakikati olmayıp onun isimlerinden ve mahiyetinin cihetlerinden biridir.[11]

••••••

8 *Meşâ'ir*, 24

9 *Esfâr*, c. I-1, 49.

10 *Esfâr*, I-1, 37.

11 *Esfâr*, c. I-1, 37-38.

Varlığın dış dünyadaki gerçekliği, bu tür ikinci düzey kavramsallaştırmalara imkân vermez. Sadrâ her cevherin, varlığın her şeyi kuşatan gerçekliğinden pay alan biricik bir varlık olduğu görüşünü savunur. Her şey kendini sayısız yöntem, tarz, hâl ve derecede izhar eden varlığın bir temsil ve "tahassus"udur; yani hususi ve sınırlı hâle gelmesidir.[12] Bir kavram olarak varlığı ifade için kullandığımız genel nitelikler, bizzat varlığa ait değildir. Yalnızca "iniş dereceleri"yle yani varlığın çeşitli biçimlerde tecessüm ve tahassus etmesiyle ilgilidirler. Sadrâ'nın *irtisam* teorisine yönelik eleştirel tavrı, resmin (yani zihinde temsil edilen şeyin) gerçekliğin yerini alacağı korkusunun yanı sıra eşyayı "anlam" ve kavramlar yoluyla zihnimizde resmetmenin onların gerçek doğasını ortaya koyacağı biçiminde bir yanılgıya düşme endişesinden kaynaklanır:

> Varlığın hakikati genelleme (*ıtlâk*) ve sınırlama, tümellik ve tikellik, genel ve özel oluşla sınırlı değildir. O, ne kendisine eklenen [rakam olarak] bir olur ne de çokluk sayısıyla çoğul hâle gelir... Varlık, zatında bir tahassül ve bilfiillikten başkası değildir. Bu mümkün anlamları, tümellik kavramları, rasyonel düşünme özellikleri ve zihninsel analiz nitelikleri, mertebe ve makamları bakımından ona ilave edilirler.[13]

Sadrâ, varlığın hakikati ve mefhumunu, birbiriyle yakından ilişkili iki bakış açısı bağlamında ele alır. İlki varlıkla alakalı olarak yukarıda zikredilen ortak bir bakış açısına, yani varlığı münferit misalleri üzerinden ele almaya referansta bulunur. Bunu açıklamak için sıkça kullanılan iki örnek, eşyanın tümel niteliklerinden çok tikel yönlerinin incelendiği matematik ve tabii bilimlerdir. Sadrâ bu Aristotelesçi bakış açısını[14] şöyle açıklar: "Matematik, konuları ve onların kendilerine has özellikleri matematikte talim edilir... Tabii cisimlerin kendi arazları vardır ve tabii ilimlerde talim edilirler. Buna ilaveten varlığın kendine has yönleri vardır ve bunlar metafizikte (*el-ilmu'l-ilâhî*) talim edilir."[15]

•••••

12 Krş. *Esfâr*, c. I-1, 44-46. Ayrıca bu konuya ilişkin kısa bir açıklama için bkz. *Kudsiyye*, 207-208.

13 *Esfâr*, c. I-1, 259.

14 Krş. Aristotle, *Metaphysics*, 1003a ve İbn Sînâ, *Necât*, 235.

15 *Esfâr*, c. I-1, 24. Benzer bir beyan için bkz. *Şerh*, c. I, 16. Sadrâ burada kati bir terim olarak varlık ilmini açıklamak üzere "ayrı varlıkların bilimi" (*fennu'l-mufârakât*) terimini kullanmaktadır.

Bu da bizi metafiziğin temel konusunun *varlık olarak varlık* (*el-vucûd bimâ hüve'l-vucûd*)[16] olduğu tahlilinin ikinci bağlamına taşır. İlk durumda varlığı, kendisinden pay alan örnekleri yardımıyla ele alırız. Var olan herhangi bir şey, varlığın bir örneği olarak alınabilir ve bu da bize varlığın çeşitli hâl ve tarzlarına ilişkin bilgi sağlar. Ne var ki varlığın hakikati, onun örneklerinin toplamına indirgenemez. Varlık, onu tanımlamada başvurduğumuz şeylerin bir niteliği değildir; tersine eşyanın kendisiyle var olduğu temel gerçekliktir. Varlık, kendine özgü tezahür biçimlerinden daha fazla bir hakikate sahiptir. Quine ve Rorty'nin aksine, varlık ne bir "şey"dir ne de "şeyler"in bir özelliğidir; dolayısıyla "bir değişkenin değeri" olarak yorumlanamaz.[17] Şeylerin sıfatları *var*dır ancak varlıkları söz konusu olduğunda onlar yalnızca *var* olabilirler. Sadrâ'nın varlığa ilişkin aşağıdaki izahı, bu noktaya açıklık getirmektedir:

> Varlık, varlık olması hasebiyle kendisinden sâdır olduğu bir faile, kendisine dönüştüğü bir maddeye, içinde bulunduğu bir özneye, kendisi için büründüğü bir forma yahut [matuf olduğu] bir gayeye sahip değildir. Bilakis varlık tüm faillerin faili, tüm formların formu ve tüm gayelerin gayesidir.[18]

Varlığın kendi içinde ve kendisiyle alakalı mutlak bir kavram olarak ele alınması, Yunan ve İslâm felsefe geleneklerinin klasik ontolojisinde sıkça rastlanan bir durumdur. Aristoteles "varlık olarak varlık" kavramını[19] ortaya atmış ama bunun mantıksal sonuçlarını tam olarak ortaya koymamıştır. Bu durum kısmen *olmak* (to be) fiilinin Yunancada kendine özgü

•••••

16 Sadrâ, *Esfâr*, c. I-1, 24. Sadrâ'nın *vücud*dan ziyade "var olan" anlamındaki *mevcûd* sözcüğünü kullanmasına karşın, sözcük bu bağlamda varoluş anlamını vermektedir. Zira Zencânî'nin bu ifadeyi şerhinde işaret ettiği gibi (*Esfâr*, c. I-1, 24, not 2), Sadrâ bazı durumlarda *vucûd* ve *mevcûd* sözcüklerini birbirlerinin yerine kullanmaktadır. Dahası her iki sözcük de hakikî varlık için aynı anlamı vermektedir. Başka bir deyişle bu "hakikaten var olan şey" (*el-mevcûdü'l-hakîkî*) varlıktan (*vucûd*) başkası değildir: "Varlık, var olan ve onun hâlleri (*etvâr*), fiilleri (*şu'ûn*) ve modaliteleridir (*enhâ*)." (*Esfâr*, c. I-2, 341) Behmenyâr'da da benzer bir ifadeye rastlarız: "Bu ilmin ana konusu, herşeyi içeren genel mevzusudur; bu da varlık olarak varlık yani *vucûd*dur" (Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 279)

17 W. V. Quine, "On What There Is", *Contemporary Analytic and Linguistic Philosophies* içinde, ed. E. D. Klemke (New York: Prometheus Books, 1983), 385. Rorty'nin aynı konudaki pragmatist savunusu için bkz. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, xiv-xxi.

18 *Esfâr*, c. I-1, 54.

19 Krş. Aristotle, *Metaphysics*, 1003a.

doğasıyla ilgilidir. Yunancada genel bir terim olarak "var olma" anlamını taşıyan müstakil bir fiil bulunmamaktadır. Yunanlar "olmak" fiilini daha çok bir yüklem bağlamında, yani belli bir varlıkla alakalı olarak kullanmışlardır. "Olmak" daima bir ağaç olmayı, bir kalem olmayı, bir duvar olmayı yahut bir kadın olmayı ifade etmiştir.[20] Kahn'ın verdiği örneği kullanacak olursak, "bir ağacın var olması, onun canlı bir meşe ya da kestane olmasıdır. Beyaz için var olmak, bir renk olmaktır, yani belli bir cevhere ait bir nitelik olarak var olmaktır".[21] Varlık, Yunan felsefesinde ayrı bir problem olarak ortaya çıkmaz, çünkü Yunancada "olmak" fiilinin yüklemsel bağlamı, "x vardır" tarzındaki tüm önermeleri "x bir şeydir" formuna çevirmemize imkân verir. Diğer bir deyişle, varlığı ancak onun belli tezahürleri üzerinden ifade edebiliriz. Bu da Aristoteles'te "ilk felsefe"nin yani metafiziğin başlıca konusunun neden cevher olduğunu izah eder; zira cevher, kendisine çeşitli varlıksal özelliklerin atfedilebileceği belirli ve tanımlanabilir bir varlıktır.[22] Buna karşın Sadrâ varlığın ne cevher ne de araz olduğunu söyler, "çünkü her ikisi de bilfiil var olan şeylerin kısımlarıdır; ancak varlık, bilfiil var olan şeylerden ibaret değildir".[23]

Bu noktada İslâm felsefesi, Yunanların varlık kavramından büyük bir kopuşu temsil eder. Müslüman filozofların mantık ve fizikte varlığın yüklemsel bağlamını muhafaza ettikleri bir vakıadır. Sadrâ'nın yanı sıra ondan önceki diğer birçok filozofta da cevherler ve onların arızî özelliklerine ilişkin ayrıntılı tartışmalara rastlarız. Aslında klasik tabiat felsefesinin büyük bir bölümü, bu kavramlar etrafında şekillenmiştir. Bununla birlikte farklı bir felsefî problem olarak varlık, Yunan felsefesi Kahn'ın "yaratılış metafiziği" olarak adlandırdığı husus ışığında yeniden gözden geçirildiği zaman belirginleşir.[24] Bu yeni metafizik vizyon içinde arızî varlıklar, yaratılmış olmaları nedeniyle kendi varlıklarını nihai *olarak* diğer bir kaynaktan ödünç alırlar.

Tarihî açıdan bu durum, tam olarak Müslüman filozoflar, İslâm'da âlemin ontolojik arızîliği düşüncesini yaratılış doktrininin bir parçası olarak kabul ettiklerinde ortaya çıkmıştır. Yaratılışı Meşşâîler gibi *sudûr*, kelamcılar gibi *yoktan var etme* ya da sufîler gibi sürekli yaratılış ve "tecellî"

••••••

20 Kenny, *Mystical Monotheism*, 6.

21 Kahn, "Why Existence Does not Emerge", 15.

22 Aristotle, *Metaphysics*, 1028 a.

23 *Esfâr*, c. I-1, 258.

24 Kahn, "Why Existence Does not Emerge", 7.

olarak tanımlasak bile, radikal arızîlik düşüncesi, Yunanların *âlemin* (kökenine ve sebebine ilişkin herhangi bir izaha ihtiyaç duymayan) *verili bir varlık olduğu* fikrinden radikal olarak farklıdır ve onlardan önce gelir. Bu dinî-teolojik ilke, felsefe açısından önemli bir kazanıma tekabül eder: Âlemi olduğu şey kılan gerçeklik ve ilke olarak varlık, onun çeşitli ontolojik yönlerine (*enhâ*) ya da 'gerekli özelliklerine' (*levâzım*) indirgenemez. Var olmanın ne olduğunu anlamak için, ilkin başka yerlere bakmamız gerekir. Bu da bizi iki önemli çıkarıma götürür: (i) Âlemin ontolojik arızîliğini radikal bir biçimde tasdik; yani varlıklar şu andaki hâllerinden farklı olabilecekleri gibi hiç var olmayabilirlerdi de. (ii) Varlık, ait olduğu birey ya da sınıfların bir sıfatı olarak ele alınamaz. Cevher, varlığın anlaşılması için artık uygun bir başlangıç noktası değildir. Aristoteles'in yaptığı gibi varlığı fiilen varolan cevherlerin bir yan unsuru olarak yorumlamak yerine, Sadrâ resmi tersine çevirir ve tüm cevherleri varlığın bir modalitesine dönüştürür.

Diğer bir ayırım da *varlık* ve *mahiyet* arasında yapılmaktadır. Bu ayırımın ilk versiyonlarından biri Eflâtun'a (*Phaedo* 74a, *Devlet* 509b, *Timaeus* 50c) ve Aristoteles'e (*İkinci Analitikler* 92b-93a ve *Metafizik* 1003-1004) dayandırılabilir. Ancak söz konusu ayırım Fârâbî ve İbn Sînâ'ya gelinceye kadar felsefî bir önem taşımaz.[25] Fârâbî ve İbn Sînâ'yla söz konusu ayırım, varlığa ilişkin metafizik çalışmalarda bir köşe taşına dönüşür ve temel iki soruya dayanır: bir şey *var mıdır* ve varolan bu şey *nedir*? İlk soru dış dünyadaki şeylerin gerçekliğiyle alakalı olup onların varlığını *somut olarak* ortaya koyar. Bir dağı düşündüğümde, sorduğum ilk soru onun var olup olmadığıdır. Aynı soru zihinde var olan şeyler için de sorulabilir. Her iki durumda da bu soru, ontolojik teyit ya da nefyi ifade eder.

İkinci soru dağın *neliği* yani sorguladığım şeyin ne olduğuyla alakalıdır. Söz konusu dağın gerçekten ispat edilebilir bir biçimde var olduğunu göz önünde bulundurduktan sonra, bir sonraki sorum onun büyüklüğü, nitelikleri, rengi, konumu vb. ile alakalı olacaktır. İşte burada öz ya da mahiyet alanına girmiş oluruz.[26] Eşyayla ve onun sıfatlarıyla alakalı sorduğu-

25 İbn Sînâ için bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, c. II, 344 ve 347.

26 Bu noktada, mahiyet sözcüğünün iki anlamını açıklamamız gerekir: (i) Özel anlamında mâhiyet (*mâhiyye bi'l-ma'ne'l-hass*) "o nedir?" (*mâ hiye?*) sorusunun cevabıdır. İbn Sînâ'nın ifadeleriyle (*İlâhiyyât*, 31), mahiyetin bu anlamı bir şeyin belirli bir gerçekliğini dile getirir. (ii) Genel anlamında mâhiyet (*mâhiyye bi'l-ma'ne'l-âmm*) ise bir şeyi ne ise o kılan (*mâ bihi'ş-şey hüve hüve*) şeydir. Mahiyetin ikinci anlamı, o şeyin varlığından başkası değildir. Mantıksal özü ➞

muz sorular, bir şeyin varlığını ifade etmemize ve onun diğerlerinden farkını ortaya koymamıza yardımcı olur.[27] Bu geniş anlamında varlık, diğer tüm şeylerin kendisinden pay aldığı bir *cins* (genel) terimdir: insan, ağaç, at ve güneş, varlığın niteliğini *tek anlamlı* (*tevâtu*) olarak paylaşır. Onları bir diğerinden ayıran şey, "İnsan akleden bir hayvandır" ve "Arazlar kendi kendilerine var olmazlar" gibi tanım biçiminde verilen mahiyetleridir.

Bununla birlikte bilfiil mevcut şeyler iki şeyden, yani önceden bir araya getirip birbirine dönüştürdüğümüz bir tarafta "varlık", diğer tarafta "mahiyet"ten oluşmazlar. Durum bunun tam aksidir: Bunlar tekil birimlerdir, onları kavramsal analiz yoluyla kısımlara biz ayırırız. Dolayısıyla ayırım gerçek bir ayırım değildir. Bu, Sadrâ'nın *i'tibâru'l-akl* olarak isimlendirdiği şey olup[28] eşyanın genel özellikleri olarak yalnızca mahiyetleri idrak edebilen zihin tarafından tasavvur edilir.[29] Varlıklar (*mevcûdât*) bu genel niteliklerden etkilenmez:

> Varlıklar (*vucûdât*) kendi kendilerine taayyün eden hüviyetlerdir. Bir tür ya da cinse ait oldukları ya da onlara dışarıdan eklenen bir şey yoluyla duyulur hâle geldikleri anlamında cins, tür, tümellik ve duyulurlukla tavsif edilmiş değildirler. *Fasl* ya da *araz* yoluyla değil bizzat kendi kendilerine farklılaşırlar. Bu anlamda *cins*, *fasl* ya da *tarif*e sahip değildirler.[30]

Bilfiil mevcut varlıklar söz konusu olduğunda önümüzde duran şey kavramlar değil *tahassül* (somut bir varlık olarak gerçekleşme), *bilfiillik* (ontolojik manada fiili bir varlık hâline gelme) ve *zuhur*dur (ontolojik manada ortaya çıkış).[31]

Sadrâ bir adım daha ileri giderek mahiyetin, varlığa ait farklı tarz ve özelliklerden başka bir şey olmadığını öne sürer; zihin bu tarz ve özellikleri, *soyut* ve *cins* nitelikler olarak inşa eder. Sadrâ'nın öne sürdüğü şey, zihnî tahlil düzeyinde mahiyetin varlıktan önce geldiğidir; çünkü zihin yalnızca eşyanın genel niteliklerini idrak edebilir. Dağ örneğimize dönecek olursak, bir dağı onun somut varlığını dış dünyada "ispat" etmeksizin

---

ilgilendiren ilk anlam, genel ve ontolojik anlamda özden ayırt edebilmek için *mahiyet* olarak çevrilir. Krş. Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), 75.

27 *Esfâr*, c. I-1, 55-56, 61.

28 *Esfâr*, c. I-1, 46.

29 *Esfâr*, c. I-1, 54.

30 *Esfâr*, c. I-1, 53; ayrıca krş. 55 ve 61.

31 *Esfâr*, c. I-1, 259.

zihnimde canlandırabilirim. Çeşitli şekillerde ondan bahsedebilir ve "o var mıdır?" sorusunu sormadan onu ele alıp açıklayabilirim.[32] Bununla birlikte eşyanın gerçeklik düzeyinde varlık, mahiyetten önce gelir; çünkü şu ya da bu biçimde varlık bulmamış bir mahiyetin aslen bir mahiyet olduğu söylenemez. Sadrâ delillerini şöyle özetler:

> ... mahiyet varlıkla dış âlemde asli bir ittihad türünden birleşir. Zihin onları iki şey hâlinde tahlil ettiğinde, birinin diğerine somut olarak önceliğini ifade eder. İmdi, bu [diğerinden önce gelen hakikat] varlıktır, zira [ilk] kaynak'tan (*el-mebde*') sâdır olan hakikattir. Mahiyete gelince, iliştirilmiş bir araz gibi değil kendi hakikatinde varlıkla [aslen varlıkla birleşmiş olarak] birleşir ve ona yüklenir. Zihin söz konusu olduğunda, mahiyet ikincisinden [varlıktan] önce gelir, zira mahiyet zihnî hükümlerin kaynağıdır.[33]

Varlık eşyanın asıl gerçekliğini ifade ederken, mahiyet onların zihindeki varlığına atıfta bulunur. Sadrâ "varlığın gerçekliğinin ve hakikatinin zihinde bulunmadığını" vurgular; "varlıkla alakalı olarak zihinde ortaya çıkan şey, bir nevi zihinsel soyutlamadır. Bu, ayrıca varlığın tarzlarından birisidir".[34] Ancak sahip olduğumuz şey, iki farklı varlık olmayıp farklı iki bakış açısından görülen tek bir gerçekliktir. Bunlar Sadrâ'nın haricî ve zihnî varlık olarak isimlendirdiği şeye tekabül ederler; aralarındaki ilişki, bireylerin çokluğuyla ilgili bir genel özellik ve bu genel özellikten pay alan bir birey arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Sadrâ'nın ifadesiyle, "soyutlanmış varlığın (*el-vucûdü'l-intizâ'î*) hakikî varlıkla (*el-vucûdü'l-hakîkî*) ilişkisi, "insanlık"ın (*el-insâniyye*) bir insanla olan ilişkisi gibidir. Mahiyetle ilişkisi ise insanlığın gülen kişiyle ve beyazlığın karla olan ilişkisine benzer".[35] Bazı varlıklar zihinde birçok genel niteliğe sahip mahiyet biçiminde oluşturulurken, oldukları gibi hissedilir ve gerçek varlıklar olarak kalırlar. Bu "zihnî tesirler"in kaynağı, "haricî âlemde hiçbir maddî varlığa sahip olmayan aklî şeyler yani kavramsal varlıklar değil kendi kendilerine mevcut aynî hüviyetler (*hüviyye ayniyye*) olan hakikî varlıklar"dır.[36]

Zihinsel varlığın sınırları, bir şeyin mahiyetini kavramsal olarak bilmenin onun hakikatini bilmekle aynı şey olmadığını teyit eder. Sadrâ'nın

••••••

32 Krş. *Esfâr*, c. I-1, 59.
33 *Esfâr*, c. I-1, 56.
34 *Esfâr*, c. I-1, 61.
35 *Esfâr*, c. I-1, 65.
36 *Esfâr*, c. I-1, 65.

ifadesiyle: "Soyluluk, saadet ve neşenin, tümellerin mahiyetlerinde değil bizatihi varlıklarında bulunduğu açıktır. Buna ilaveten zevk, zevkli olanın mahiyetini idrak değil, idrak melekesiyle onun bilfiil tahakkukudur. Kudretin mahiyetini düşünen her kişi kral olmadığı gibi gücün mahiyetini düşünen her kişi de bir kahraman değildir."[37] Bu da eşyanın kavram ve gerçekliği arasındaki özsel farklılığı vurgular. Buna ilaveten Sadrâ'nın zihnî varlık ve "zihinde olan bir şey" arasında yapmış olduğu diğer bir ayırımı da işaret eder:

> Haricî âlemde mevcut olan bir şeyin anlamı, kendisinden küllî tesirlerin kaynaklandığı ve özel hâllerin (*ahkâm*) sâdır olduğu bir varlığa sahip olmasıdır. Zihinde olması böyle değildir. [Fakat] bir şeyin zihnî varlığının anlamı, onun sadece nefste ya da idrak melekesinde bulunması değildir; aksi hâlde nefste bulunan bilgi ve kudret gibi vasıflar, bilgi ve kudret sahibi kişiler için salt zihnî varlıklar olacaktır. Hakikatte bunun böyle olmadığı açıktır; aksi hâlde bu bir tezat teşkil edecektir.[38]

Yukarıdaki görüşlerden çıkarılacak sonuç, mahiyetin nihai *olarak* varlığa indirgenebileceğidir. Aşağıda göreceğimiz gibi Sadrâ'nın *asâletü'l-vucûd* görüşü, bizi bu sonuca götürür ve Sadrâ'nın bir varlık tarzı olarak bilgi tanımında merkezî bir rol oynar.

b. Varlığın Önceliği (*Asâlet*) ve *Teşkîki*

Varlığın mahiyete olan önceliği (*asâlet*), Sadrâ ontolojisindeki merkezi temalardan birisi olup onun bilgi kavramı bakımından da büyük önem taşır. Asıl anlamıyla *asâlet* sözcüğü, gerçek olan ve dış dünyada varlıklara bilfiil gerçekliklerini bahşeden şeydir.[39] Gerçekten mevcut varlıkların sahip olduğu iki nitelik olan ontolojik temel ve epistemik güvenilirliği ifade eder. Başlıca gerçeklik olarak varlık, şeyleri somut varlıklar hâline getirir ve onları anlamla bezer. Eğer bu önerme doğruysa, o zaman "başlıca gerçeklik"in ne olduğunu tespit etmek önemli bir mesele hâline gelir; zira bu karar bizi Sadrâ gibi bir "vücudçu" metafiziğe ya da Sühreverdî ve kelamcıların çoğunluğu gibi "özcü" (mahiyetçi) bir metafiziğe sevk edebilir.

Sadrâ varlık ya da mahiyetin dış dünyada kendilerine karşılık gelen bir gerçekliğe sahip olup olmadığı sorusunu sorar. Sadrâ'nın bu soruya verdiği

özcü – mahiyetçi
vücutçu

37 *Asâlet*, 190.
38 *Asâle*, 191.
39 *Esfâr*, c. 1-1, 38-39.

cevabı ele almadan önce, onun temel gerçeklik olarak varlığı savunurken hem Meşşâî hem de İşrâkî geleneği akılda tuttuğunu belirtmek gerekir. İbn Sînâ, varlık ve mahiyet arasındaki ayırımı asâlet meselesine başvurmaksızın basit bir biçimde ifade eder; çünkü onun başlıca alakası, varlığı *imkânsız, mümkün* ve *zorunlu* şeklinde üç kısma ayırmak ve son ikisi yani yaratılmış ve yaratıcı arasında kategorik bir ayırımda bulunmaktır.[40]

İbn Sînâ'nın eserleri, varlığın asâleti konusunda açık bir ifade içermezken, her iki görüşü de destekler mahiyette yorumlanabilir. İbn Sînâ'nın ortaçağda özellikle de Latin Batı'daki şârihleri için asıl mesele, onun varlığın arızîliğini desteklediği iddiasıdır. Sorun İbn Sînâ'nın varlığın mahiyetle nasıl ilişkili olduğunu izah eden karmaşık ve muğlak tahlilinden kaynaklanır.[41] Örneğin *Mübâhâsât*'ta "varlık, on mantık kategorisinde olduğu gibi varlığın ilave edidiği mâhiyetlere sahip olan şeylerde bir arazdır" der.[42] Daha sonra "ancak kendi kendisine mevcut olan şey, onun için bir araz olmak dışında bir varlığa sahip değildir. Dolayısıyla kendi kendisine mevcut olması zorunludur" diye ilave eder. Bu açıklamaya karşın St. Thomas Aquinas ve diğer skolastik filozoflar İbn Sînâ'nın varlığın eşyaya önceden verilen bir araz olduğunu öne sürdüğü yorumunda bulunurlar: Eşya mevcuttur ve mahiyeti, yalnızca bir araz ya da sıfat olarak varlığı gerektirir. İlginç olan İbn Sînâ'nın bu (yanlış) yorumlanışının İbn Rüşd'e kadar geri gitmesidir.[43]

•••••

40 İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, 38. Ayrıca krş. David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sînâ, Maimonides, Aquinas* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1986), 24-25.

41 İbn Sînâ ekolünün bir temsilcisi olan Behmenyâr'ın şu tespitlerine bir göz atalım: "Her bir varlığın mütalaa edilişi, onun süjesine izafe edilişi yoluyla olur. Diğer bir deyişle, süje ve illetine izafe edilerek var olur, ona dışarıdan eklenen izafeler yoluyla değil. Malulün *varlığı* bir *araz*dır ve her araz süjesindeki varlığı yoluyla varlığını sürdürür. Örneğin insanın *varlığı* onun insana izafesiyle ve Zeyd'in *varlığı* da onun Zeyd'e izafesiyle var olduğundan, aynı şey insanın *varlığı* için de geçerlidir." Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 282. (Vurgular tarafımızdan eklenmiştir). Sadrâ, Behmenyâr'ın sözlerinin özet bir versiyonunu *Kudsiyye*, 207'de aktarır.

42 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, ed. Muhsin Bîdâfer (Kum: İntişarât-ı Bîdâr, 1413), 154.

43 İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik itirazları için bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, ed. Süleyman Dünya, c. II (Kahire, 1964), 80; İngilizce çeviri *The Incoherence of the Incoherence*, çev. Van den Bergh (Londra: Luzac, 1978), 118. St. Thomas, İbn Rüşd'ü izleyerek bu yanlış okuma ışığında İbn Sînâ'yı eleştirmiştir. Krş. Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, çev. A. Maurer (Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983). Etienne Gilson, *Being and Some* ➡

Bununla birlikte Sadrâ ve onu izleyenler farklı bir yaklaşım benimsemişler ve İbn Sînâ'nın varlığın mümkün varlıklar (*mümkinü'l-vucûd*) bağlamında "hususi bir araz" olarak kabul ettiği yorumunda bulunmuşlardır; çünkü mümkün varlıkların varlığı, "ödünç alınmış bir varlık" olup varlıkları *vâcibu'l-vucûd*a dayanmaktadır.[44] Bu da arazların, varlığı diğer bir kaynaktan, yani zorunlu varlık'tan (*vâcibu'l-vucûd*) ya da teolojinin dilini kullanacak olursak "yüksek bir makamdan" aldığını ima eder. Varlık bu ontolojik düzende, zorunlu varlık olarak Tanrı tarafından mahlukata verilmiş bir "sıfat"tır. Ayrıca varlığı eşyada "tahakkuk eden" bir araz olarak da anlayabiliriz; zira eşyanın somut varlığı, zihnî soyutlama yoluyla ya da Aristoteles'in ifadesiyle tanımı gereği zorunlu değildir. Birazdan göreceğimiz gibi varlık yalnızca mantıksal tahlil bakımından ele alındığında bir arazdır. Bununla birlikte bilfiil varlık söz konusu olduğunda, varlık eşyaya *a posteriori* eklenmez. Aksi takdirde eşyanın "varlık" olmadan da "var" olabileceğini söylemek durumunda kalırdık; çünkü o sadece bir arazdır –bu mantıksal açıdan tuhaf bir çıkarımdır. Dolayısıyla Sadrâ ve İbn Sînâ bir şeyin varlığının onun mahiyetine eklenen bir şey değil bilfiil varoluştaki varlığı olduğu konusunda hemfikirdirler.[45]

Sorun, Sadrâ'nın bir defasında *eş-şeyhu'l-ilâhî* ve *işrâk sahibi*[46] olarak isimlendirdiği Sühreverdî tarafından farklı bir biçimde ele alınır. Sühreverdî, mahiyeti eşyanın hakikatini oluşturan yegâne fail olarak tanımlarken, bir mahiyetler metafiziği geliştirmiş ve varlığın asâletine yönelik iki itirazda bulunmuştur. Birincisi eğer varlığı, mahiyetin gerçek bir niteliği olarak alırsak, o zaman mahiyet bu niteliğe sahip olmak için varlıktan önce var olmak durumundadır; bu durumda varlık zaten var olan bir şeyin bir niteliği olacaktır.[47] İkinci olarak eğer varlık gerçek bir unsur

••••••

Philosophers (Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952), 52 ve *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Londra: Sheed and Ward, 1989), 190-191'de bu konuda Thomascı İbn Sînâ yorumunu izlemiştir. Ayrıca bkz. Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958): 1-16 ve P. Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, 92.3 (1972): 425-435.

44 *Esfâr*, c. I-1, 48. Ancak bir başka yerde Sadrâ bir araz olarak varlık görüşünü İbn Sînâ ve onu izleyenlere atfederek "hakikatten hayli uzak" olması nedeniyle reddeder; krş. *Esfâr*, c. I-1, 258.

45 *Esfâr*, c. I-1, 49.

46 *Esfâr*, c. I-1, 252.

47 *Esfâr*, c. I-1, 54-55.

olarak alınırsa, o zaman varlık zahirî gerçekliğin bir bileşeni olmadan önce var olmak zorunda olup bu ikinci varoluş var olmak zorunda olacaktır ki bu sonsuza kadar böyle devam eder.[48] Sonuç olarak varlık eşyanın gerçekliğini oluşturamaz.

Sühreverdî'nin ulaştığı sonuç, İslâm metafizik tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Sühreverdî varlığın yalnızca *cins* bir terim, nesnelerin çokluğuna tatbik edilebilen ancak bilfiil varlıkta kendisine somut hiçbir şeyin tekabül etmediği bir "ikincil akledilir" (*el-ma'kûlu's-sânî*) olduğunu öne sürer. Bir anlamda bu, yukarıda zikredilen koşacın (copula) kendine özgü tabiatının bir yeniden formülasyonudur; ontolojik açıdan konuşmak gerekirse koşaç, eşyaya ilişkin bilgilerimize hiçbir şey ilave etmemesi nedeniyle işlevsizdir. Sadrâ tıpkı "Beyazlık beyazdır" diyemeyeceğimiz gibi mantıksal açıdan "Varlık vardır" diyemeyeceğimizi belirterek bu çıkarıma karşı çıkar. Varlık kendi kendisine vardır ve haricî âlemde varlığın gerçekleşmesi başka bir şey vasıtasıyla değil kendi kendine gerçekleşir.[49] Dolayısıyla beyazlık, "beyazlığa sahip bir şey" olmadığı gibi varlık da "varlığa sahip bir şey" değildir.[50] Beyazlık eşyanın kendisiyle beyaz olduğu gerçekliktir. Aynı şekilde varlık da eşyanın kendisiyle var olduğu gerçekliktir.

Sadrâ'ya göre Sühreverdî'nin bu yanlış çıkarımı, onun varlığın kavram ve gerçekliği arasında ayırımda bulunamayışından kaynaklanır.[51] Sadrâ'ya göre varlık zihin tarafından idrak edildiğinde, bilfiil varlıkta kendisiyle örtüşen herhangi bir gerçeklik olmayan genel bir tasavvur olduğu doğrudur. Varlığı bir şeyin bir niteliği gibi algılayışımız, bu soyutlama düzeyinde gerçekleşir. Bu nedenle mahiyetleri, farklı âlemdeki varlıkla-

••••••

48 *Esfâr*, c. I-1, 40, 48. Ayrıca krş. Mahdi Aminrazavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 33-35.

49 Sadrâ, varlığın kendi kendine tahakkuk ettiğini ifade ettikten sonra uyarı niteliğinde bazı tespitlerde bulunmaktadır. Potansiyel olarak tehlikeli olan düşünce şöyledir: Eğer varlığın tahakkuku yine kendisine dayanıyorsa, varlığın Zorunlu Varlık'a (*vâcibu'l-vucûd*) benzer bir statü üstlendiği itirazında bulunulabilir. Sadrâ'ya göre "Zorunlu Varlık'ın anlamı, herhangi bir bilfiil fail ya da icracı ihtiyacında olmaksızın kendi varlığını ve gerçekliğini zorunlu kılmasıdır; öte yandan kendi kendine varlığın tahakkukunun anlamı ise o tahakkuk ettiğinde bunun ya Zorunlu varlık gibi kendi kendisine ya da tahakkuku kendisinin var ettiği diğer bir varlığa ihtiyaç duymayan bilffil bir fail yoluyla olmasıdır". *Esfâr*, c. I-1, 40-41.

50 *Esfâr*, c. I-1, 40.

51 *Esfâr*, c. I-1, 250-251.

rı olmaksızın düşünebiliriz.[52] O hâlde ikincil bir akledilir olarak varlığın bilfiil var olan şeylerin gerçekliği için bir temel olamayacağı çıkarımında bulunmak mantıklıdır.[53] Kavramsal analiz düzeyinde varlığa "varlığa sahip bir şey" (*şey lehu'l-vucûd*) denmesine müsaade edilse bile o, temel yapısı kendi kendisinde var olandır ya da varlık olarak varlıktır (*el-vucûd hüve'l-mevcûdiyye*).[54] Varlık, "dolaylı bir gerçekleşme değil, bizzat hakikat ve tahakkuk"tur.[55] Bu veçhile Sadrâ'nın çıkarımı Sühreverdî'nin çıkarımının tamamen zıddıdır: Varlık, varoluşa yükselen haricî bir nitelik olmayıp varlıkların kendisi sayesinde var oldukları gerçekliktir.[56]

Sadrâ, Sühreverdî'nin özcü ontolojisini reddederken, İslâm felsefesindeki eski bir meseleyi yineler ve varlığın bir yüklem olup olmadığını sorar. "Yüklem" kelimesi burada bilfiil mevcut şeylerin bir niteliği ya da özelliğini ifade eden mantıksal anlamıyla kullanılmaktadır. Müslüman filozoflar genellikle bu soruya olumsuz karşılık vermişler, varlıkla alakalı önermelerin mantıksal ve ontolojik anlamları arasında bir ayırımda bulunmuşlardır.[57] Mantıksal bir bakış açısından "Bu masa kahverengidir" cümlesini, bir özne ve bir yüklem biçiminde ele alabiliriz. Cümlenin öznesi olan "bu masa", bir isimdir ve yüklem olan "kahverengi" ise bir isim ve masayı niteleyen bir sıfattır.[58] Bir özne ve bir yüklemden oluşan bu cümleyi "Masa vardır", "Masa mevcuttur" ya da "Masa bir varlıktır" diyerek varoluşsal bir önermeye dönüştürebiliriz. Bu cümlelere mantık açısından baktığımızda, *-dır* yüklemiyle vurgulanan varlık, bir yükleme ve masayı niteleyen bir sıfata dönüşür. Ne var ki ontolojik bakış açısından sonuç anlamsızdır, zira bu yaklaşım masanın varlığını bir sıfat olarak varlığa sahip oluşundan önce farz eder.

••••••

52 *Esfâr*, c. I-1, 59.

53 *Esfâr*, c. I-1, 61. Ayrıca bkz. Tabâtabâî'nin 49'daki dipnotu.

54 *Esfâr*, c. I-1, 41; ayrıca 120.

55 *Esfâr*, c. I-1, 66; ayrıca 57.

56 Bu ilke Sebzevârî'nin *Şerhu'l-Manzûme*'sinde ilginç bir biçimde ifade bulur: "Varlık, kendinde tüm tanımların son bulduğu bütün izahların da kaynağıdır. Ayrıca tüm kaynak ve tanımların da kaynağıdır. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) 'Rabbini ne ile bildin?' diye sorulduğunda, 'Her şeyi O'nunla bildim.' cevabını vermiştir." Sebzevârî, *Şerhu'l-Manzûme*, c. II (Kum: Nâb Publications), 60.

57 Aynı duruş, modern felsefede de benimsenmektedir. John E. Smith, "Is Existence a Valid Philosophical Concept?", *Reason and God* içinde (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1961), 122.

58 Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, 3.

Bu güçlüğü ilk dile getiren kişi Fârâbî olmuştur. Fârâbî bu önermeleri ele alırken iki yöntem ortaya koymuştur. "İnsan vardır" önermesinde, varlığın hem bir yüklem olduğunu hem de olmadığını söyler. "Mantık açısından" (*en-nazaru'l-mantıkî*) cümlenin bir yüklemi vardır; çünkü özne ve yüklem isimli iki terimden oluşur ve doğru ya da yanlış olma ihtimali vardır. Bununla birlikte burada ontolojik bir bakış açısı anlamına gelen "tabii [ontolojik] bakış açısından" (*en-nazaru't-tabiî*) bir yükleme sahip değildir, zira "bir şeyin varlığı, kendisinden başka bir şey değildir".[59] Sadrâ'nın bu tahlilden çıkardığı en önemli sonuç, varlığın eşyaya daha önceden verilen bir sıfat olmadığıdır. Bu onların gerçekliğidir ve onları oldukları şey kılar. Sadrâ için bu, varlığın asâletinin diğer bir ispatıdır.

Sadrâ varlığı başlıca gerçeklik kıldıktan sonra bunun "varlık hisseleri" (*hısasu'l-vucûd*) olarak isimlendirdiği bireysel varlıklarla nasıl alakalı olduğu sorusuna döner. Sadrâ'nın yapmış olduğu tahlili şu şekilde özetleyebiliriz: Varlık somut olarak var olan tüm şeylere yüklenmiştir. Bu en genel anlamında varlık, eşyaya 'tek anlamlı olarak' (*haml bi't-tevâtu'*) hamledilir. Bununla birlikte bu yükleme, farklı yoğunluk derecelerinde gerçekleşir. Bir örnek verecek olursak, aydınlık ve parlaklık özelliklerinden pay almaları nedeniyle ışık; muma, aya ve güneşe hamledilir. Ne var ki bu varlıkların her biri ışığı yansıtmada farklı yoğunluk dereceleri sergilerler. Işık, güneşte en yoğun ve parlak hâlde olup ayın havuzdaki yansımasında ise en zayıf hâldedir. Bunun yanı sıra varlık, *zorunlu* ve *arızî* varlıklara açık bir biçimde yüklenir. Ancak varlıktan aldıkları payları aynı değildir; zira zorunlu varlık –örneğin Tanrı– ontolojik açıdan arızî varlıklardan önce ve üstündür. Varlığın en yoğun hâline sahip olan Tanrı, diğer şeylerden daha fazla "varlık"a sahiptir. Aynı benzetme sebep ve sonuç için de geçerlidir; çünkü sebep, tanımı gereği sonuçtan önce gelir: Sonucun olması gerektiği şey, onun varlık sebebidir ve bu ona yüksek bir ontolojik konum sağlar. Sadrâ bu türden yüklemeyi, teşkîkî yükleme (*haml bi't-teşkîk*) olarak isimlendirir.[60] Varlığa tatbik edildiğinde ise varlığın teşkîkî (*teşkîkü'l-vucûd*) olarak isimlendirilir.[61]

•••••

59 Fârâbî, *el-Mesâ'ilü'l-müteferrika*, ed. F. Dieterici, (Leiden, 1890), 90 ve *Cevâbât*, 91'de. Ayrıca bkz. N. Rescher, "al-Farabi on the Question: Is Existence a Predicate?", *Studies in the History of Arabic Logic* (University of Pittsburgh Press, 1963), 39-42'de ve "The Concept of Existence in Arabic Logic and Philosophy", *Studies in Arabic Philosophy* (University of Pittsburgh Press, 1966), 69-80'de.

60 *Esfâr*, c. I-1, 36-37.

61 Fazlurrahman, *teşkîk*i "sistematik belirsizlik" yahut "muğlaklık" (*systematic ambiguity*) olarak çevirir (*The Philosophy of Mullâ Sadrâ*, 11) fakat bize bu ➡

> Onun önceliği, kıdemi ve şiddetine gelince, bunun sebebi açıklayacağımız üzere varlığın bazı varlıklarda zatını zorunlu kıldığı, tabiatı bağlamında bazılarında önceliğe sahipken diğerlerinde daha tam ve kuvvetli olduğudur. Hiçbir sebebi olmayan bir varlık diğerleriyle karşılaştırıldığında, varoluş bakımından önceliğe sahiptir ve tabiatı gereği diğer tüm varlıklardan önceliklidir. Bunun yanında faal olan akılların her birinin varlığı, diğer akılların varlığına kıyasla bir önceliğe sahiptir ve cevherin varlığı, arazın varlığından önce gelir.[62]

Behmenyâr'dan[63] neredeyse harfiyen alınan bu paragraf, Sadrâ'nın *teşkîk*i mantıksal olmaktan ziyade ontolojik bir terim olarak kullandığını göstermektedir. Bu da Sadrâ'nın, varlıkları "ontolojik yoğunluk" ya da nakısalarına göre tanımladığı hiyerarşik bir varlık görüşü inşa etmesine yardımcı olur. Teşkîk, farklı varlık dereceleri ve seviyelerini ifade ettiği için, bunu "teşkîkî ontoloji" olarak isimlendireceğim. Sadrâ, *teşkîk*i, varlık dizisinin bütününe uygular: Varlığa farklı yoğunluk ve azalma, güçlülük ve zayıflık, öncelik ve sonralık, tamlık ve noksanlık derecelerinde iştirak eder. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu hiyerarşi ayrıca akledilirler düzenini de ifade eder. Aslında Sadrâ bilgi seviyelerini, varlık seviyelerini ifade ettiği tarzda izah etmektedir. Bu oldukça şaşırtıcı bir durumdur; zira Sadrâ akledilirleri varlığın bir yönü olarak tanımlamaktadır: Bir şey ne kadar "varlık dolu" olursa, o kadar fazla akledilirdir.

teşkîkî ontoloji

2.2 Varlık, Akledilirlik ve Bilgi

Bilgiyle hakkında kapsamlı bir tartışmaya girişmeden önce, Sadrâ bilginin anlaşılması güç ve "esrarengiz" doğası üzerine bir dizi gözlem-

••••••

kavramın kendisi muğlak görünmektedir. *Teşkîk*in anlamı Sadrâ'nın yazılarında oldukça açıktır: Teşkîk, öncelik ve sonralık, sebep ve sonuç, şiddetlenme ve zayıflama vb. bağlamında herhangi bir hiyerarşi ve derecelenme düzenini belirtir. Varlık bağlamında ise varlığın çeşitli dereceleri, hâlleri, tarz ve mertebelerini belirtir.

62 *Esfâr*, c. I-1, 36.

63 Şu paragrafla karşılaştırın: "Bil ki varlık kendi altındakine aynı manada değil, farklı olarak hamledilir. Bu da sebebi olmayan bir varlığın bir sebebe sahip varlıktan önce geldiği anlamındadır. Buna ilaveten cevherlerin varlığı, arazların varlığından önce gelir. Keza, bazı varlıklar daha güçlüyken bazıları da daha zayıftır. Varlığın mesela insanın, merkebin ve yıldızların varlığına sarı ve kırmızı renkler gibi farklı olarak yüklenen cins bir terim olduğu söylenemez. Göreceğin gibi bazı şeyler diğerlerinden önce gelir; bunun anlamı da o şeylerin varlığının (*vucûd*) diğer şeylerin varlığından önce geldiğidir; yoksa cisimliğin (*el-cismiyye*) kendi kendine cisimlikten önce geldiği değildir. Dolayısıyla sebep sonuçtan önce gelir dediğimizde, bunun anlamı, onun varlığının sonucun varlığından önce oluşudur." Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 281.

de bulunur. *Esfâr*'da "Aklın Makulle İttihadından Oluşan Taakkule Dair" başlıklı muhtasar bölümde, bilme kabiliyetimizi felsefenin en zor ve kafa karıştırıcı problemi olarak tanımlar. Kendimizi ve etrafımızdaki dünyayı bilme kabiliyetimizin bir sır olduğunu ve bu sırrın duyum ya da temsil olarak bilgi matrisi içinde çözülemeyeceğini belirtir. Buradaki zor soru, akıl ve onun akletme objesi arasında ne tür bir ilişki –mesela bir mütekabiliyet ya da irtibat ilişkisi– kurabileceğimizden çok nefsin akledilirleri nasıl idrak ettiğidir. Sadrâ buna cevaben tarihî bir aforizmaya başvurur:

> Nefsin varlıkların suretlerini akletme kabiliyetine sahip olması, en esrarengiz ve müphem felsefî mesele olup bugüne kadar hiçbir İslâm âlimi bu meseleyi çözememiştir. Bu meselenin güçlüğüne bakıp cevherle alakalı bilginin, cevher ve araz olduğu üzerinde düşününce, sorunun nasıl çözeceğini ve insanların [yani filozofların] kitaplarında özellikle de üstatları Ebû Ali'nin [İbn Sînâ] *eş-Şifâ, en-Necât, el-İşârât, Uyûnü'l-hikme* vb. kitaplarındaki susuzluğu neyin gidereceğini bulamadık. Behmenyâr,[64] stoacıları (*errivâkıyyîn*) izleyenlerin üstadı,[65] muhakkik Nasîrüddin Tûsî ve onları izleyenler arasında gördüğümüz şey, dayanabilecekleri herhangi bir şey teklif etmemiş olmalarıdır. [Felsefede] en mümtaz kabul edilen kişiler için durum buysa, evham ve hayale sahip olan insanlarla cedel ve münazarada önde gidenlerin hâlini varın siz düşünün.[66]

Söz konusu güçlük, bilginin varlık gibi kolay tanımlamalara uygun olmadığı gerçeğiyle daha belirgin hâle gelir: Bilginin tanımı dairevidir; çünkü tanımlamaya çalıştığımız zaman, bunu yine bilgi aracılığıyla yapmak durumundayız. "Bilgi" terimini, bilginin tanımı dışında tutamayız. Sadrâ bu bakış açısından ele alınan bilgiyle hiçbir tanıma sığmayan varlık arasındaki güçlü benzerliğe dikkat çeker. Bunu, bilgiyi "varlığın bir modalitesi" (*nahvü'l-vucûd*) olarak inşa etmede ilk adım olarak alır:

> Öyle görünüyor ki bilgi, *inniyet*i (varlığı) *mahiyeti*yle (özüyle) aynı olan hakikatler arasındadır. Bu nevi hakikatler tarif edilemez, zira tarif (*had*), her

.....

64 Behmenyâr'a olan bu atıf, Sadrâ'nın onun eserlerine ve özellikle *Tahsîl*'e olan aşinalığının bir göstergesidir. Behmenyâr Meşşâîlerin bazı anahtar düşüncelerini dile getirmede üstadı İbn Sînâ'ya oranla daha anlaşılır ve açık bir üsluba sahiptir. Sadrâ da onun eserlerinden serbestçe ve belli uzunluklarda alıntılar yapar; krş. *Esfâr*, I-1, 39 ve 48. Sadrâ burada Behmenyâr'ın varlığın bilfiilliği görüşünü varlığın önceliğiyle uyumlu olarak sunmaktadır.

65 *Esfâr*, c. III-1, 181'de tekrarlandığı üzere Sühreverdî'ye bir atıftır. Sadrâ birden fazla yerde Sühreverdî'ye stoacı (revâkî) olarak atıfta bulunmaktadır. *Esfâr*, c. I-3, 291. Sühreverdî'nin stoacılığıyla alakalı bir beyan için bkz. Walbridge, *The Leaven of the Ancients*, 187-190.

66 *Esfâr*, c. I-3, 312-313.

> ikisi de küllî olan cins ve fasldan oluşur. Öte yandan her varlık, kendi zatına özgü bir hakikattir. Bilgi, tam tarif yoluyla bilinir kılınamaz zira bilgiden daha fazla bilinen bir şey yoktur. Bilgi varoluşsal bir bilinç hâlidir (*hâle vicdâniyye*)[67] ve bilen özne bu hâli yaşayan bir varlık olarak hiçbir perde ya da müphemlik olmadan kendi özünde bulur. Daha aşikâr ve açık bir şey tarafından kendinin bilinmesine müsaade etmek, [bilginin tabiatından] değildir. Çünkü akıl için her şey, sahip olduğu bilgi yoluyla aşikâr olur. O hâlde bilgi, kendisinden başka herhangi bir şeyle nasıl daha aşikâr olabilir?[68]

Bilginin totolojik ve tanımsal olmayan yapısı, İslâm düşüncesinde genel kabul görmüş epistemolojiyi temsil etmesine ve çeşitli ekollerce paylaşılmasına rağmen,[69] burası Sadrâ'nın bilgiyi ve onunla alakalı diğer kavramları varlığın akledilirliği fikri altında sınıflandırarak gelenekten ayrıldığı noktadır. Sadrâ'ya göre bilginin nihai objesi varlıktır; çünkü bir şeyi bildiğimizi söylediğimizde, bir bilgi objesi olarak sunulan varlığın belli bir yönünü kabul ya da reddederiz.[70] Bu husus Sadrâ'nın varlık ve gerçekliği radikal bir biçimde özdeşleştirmesiyle ortaya konmaktadır: "Bir şeyin gerçekliği, ona kendisine özgü etkileri veren varlıktır; zira bir şeyin 'varoluş'u ve bir gerçekliğe sahip oluşu, aynı anlama sahiptir. Lafzen olması dışında ikisi arasında hiçbir fark yoktur."[71] Bu yüzden varlık bilginin daimi koşuludur ve bilen süjenin çıkarımsal mülahazalarına tekaddüm eder.[72]

Bunlara ilaveten bir şeyi bilmek, onun akledilir formunu (*es-sûretü'l-ma'kûle*) kavramak ve idrak etmektir. Sadrâ'nın kavramsal realizmi, onu akledilir formları yalnızca zihnin kavramları, tasavvurları ya da içeriğinden çok akledilirler âlemine ait cevherler olarak tanımlamaya sevk eder.[73]

••••••

67 *Vucûd* ve *vicdân* sözcükleri arasındaki etimolojik bağlantıyı ortaya koymak için *vicdân*ı "varoluşsal bir bilinç hâli" olarak tercüme edebiliriz. Her iki sözcük de 'bulmak' ve 'bulunmak' anlamına gelmektedir. Klasik yazarlar tarafından bazen Farsçaya *yaften* (buluş) olarak çevrilir. Bu sözcük ayrıca vücudun karşılığı olarak da kullanılmıştır. Krş. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 214. *Vecd* sözcüğü de aynı kökten gelir. İma edilen anlamı ise bulma'nın bir vecd hâlinde gerçekleştiğidir. İbnü'l-Arabî'yle birlikte diyebiliriz ki varlık (*vucûd*), ancak bir 'vecd' hâlinde bulunur.

68 *Esfâr*, c. I-3, 278.

69 Krş. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 48-49.

70 Krş. *Esfâr*, c. I-1, 114.

71 *Asâle*, 182.

72 Krş. *Şevâhid*, 14.

73 Krş. *Hudûs*, 177-178. Eflâtuncu Sadrâ, burada Eflâtun'un formlarının kısa bir savunusunu yapmaktadır. Sebzevârî'nin işaret ettiği gibi form (*sûret*) sözcüğünün iki anlamı bulunmaktadır. Biri Aristotelesçi anlamdaki form olup temsilî ➡

Asıl mesele aklın kendisinden akledilir formları elde ettiği akledilirler âleminin ontolojik statüsünü anlamaktır. Sadrâ, Yeni-Eflâtuncu geleneği izleyerek akledilirler âlemini, kendisinde bireysel varlıkların arketipsel gerçekliklerinin bulunduğu bağımsız bir varlık alanı olarak ortaya koyar. Duyulur objeler katı bir hiyerarşik varlık ölçeğinde daha alçak bir ontolojik düzleme yerleştirilir. Çünkü onlar Eflâtun'un ideler âleminin belirsiz yansımalarıdır. Sadrâ'nın ifadesiyle "maddî formlar, bu soyutlanmış formların suret ve şekillerinden başkası değildir".[74] Keza "ayrık varlık" (*el-vucûdü'l-müfârık*) maddî varlıktan (*el-vucûdü'l-mâddî*) [tahakkuk düzeyinde] daha kuvvetlidir.[75] "Akledilir formlar" bir bozulma ve oluşum âleminin üzerindeki değişmez bir âlemde var olduğundan, tümellik ve süreklilik isterler. Eflâtun ve takipçilerinin duyulurlar ve akledilirler arasında yaptıkları radikal ayırım, açık bir ontolojik üstünlük hissiyle birleşir: Akledilirler, kevn ve fesat ya da hareket ve sükun gibi maddî koşullarla sınırlı olmadığı için, daha yüksek bir ontolojik statüye sahip olurlar. Duyulurlar âlemi, varlıkların daimi-asli kimliklerinin temeli olmak bakımından geçici ve kırılgandır. Bu görüşün epistemolojik sonucu oldukça önemlidir: Akledilirler, formların değişmez dünyasına dayandığından, bilişsel açıdan da duyulardan daha güvenilirdir. Kendileri vasıtasıyla akledilirleri tecrübe edebildiğimiz duyular, eşyanın maddî gerçekliğini ispatlamamıza yardım eder. Bununla birlikte anlamları, yani akledilir yapıları, akıl tarafından akledilirler âlemine döndüğünde açığa çıkar.

Sadrâ, akledilirlere ilişkin yargılarının büyük bir bölümünü, akledilir formların realist ontolojisinden çıkarır. Ona göre akledilir formlara uygun varlık modalitesi, maddî cevherlere uygun varlık modalitesinden daha yüksek bir mertebeye sahiptir. İlk bakışta bu, yukarıda bahsi geçen *duyulurlar* (sensibilia) ve *akledilirler* (intelligibilia) arasındaki ayırımın yeniden formüle edilmesinden çok farklı değildir. Ancak Sadrâ'nın bunu kullanma biçimi, varlık ve modaliteleri bağlamında bilgi problemini hangi düzeyde formüle etmeyi arzuladığını da ortaya koymaktadır.

Burada akledilirler düzeninin, maddîliğin sınırlarını aşması nedeniyle daha yüksek bir ontolojik statüye sahip olduğu varsayımı esas alınmış-

••••••

bilgi teorisinde (*el-ilmu'l-husûlî*) soyutlanmış kavramların tekabül ettiği formdur. İkinci anlam ise zihnin bir soyutlanışı olarak mahiyet anlamında değil akledilir âleme ait somut özler anlamındaki 'öz'dür. Krş. *Esfâr*, c. III, 284, not 3. Ayrıca bkz. Fazlurrahman, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ*, 214.

74 *Esfâr*, c. I-3, 304.

75 *Esfâr*, c. I-1, 36.

tır. Akledilir formlar kendilerine ait somut bir varlığa sahiptirler; aslında maddî cevherlerden daha somut ve "güçlü"dürler. Sadrâ'nın ifadeleriyle "Cevherî idrakte idrakî formların tahakkuku, madde ve türlerinin tabii formlarındaki tahakkukuna nazaran *tahsil* ve *tekmil* bakımından daha kuvvetlidir."[76] Bu da Sadrâ ve ondan önceki Eflâtunculara göre "aklî at"ın (*el-feresü'l-aklî*), yani atın akledilir gerçekliğinin, niçin ahırdaki fizikî attan daha "gerçek" olduğunu açıklar: Aklî at kendi basitliğinde "atlığın" daha aşağı tür ve misallerini içeren basit ve münferit bir varlıktır.[77] "Gerçek" at, et ve kemikten oluşan fizikî at olmayıp maddî varoluşun karmaşıklığından ayrı ve bağımsız arketipsel attır. Bireysel bir at ölebilir, ortadan kaybolabilir ve süreksizlik ve eksiklikle malül farklı renk, büyüklük ve tiplerde görünebilir. Buna mukabil "aklî at", sürekliliğini muhafaza eder ve fizikî ata farklı "anlam-sıfatları" atfettiğimiz bağlamı tesis eder. Sadrâ bunu şu şekilde ifade eder:

> Bu *müsüller* [arketipsel formlar] aşağı varlıklarda bulunanlardan daha yüce ve mümtazdır. Mütenakız sıfatlar ve sürekli değişimdeki formlardan oluşan bu canlı hayvan, basit hayvan için bir örnek ve eser olup onun üzerinde daha yüksek bir [hayvan] vardır. İmdi, bu basit, tekil ve basitliği içinde kendi türünden maddî ve zihninsel varlığın tüm şahsî misalleri ve sınıflarını ihtiva eden, aklî hayvandır. Bu ise onun tümel arketipi yani aklî atıdır. Bu durum tüm hayvan türleri ve diğer varlıklar için geçerlidir... Bir şeyin varlığı yoğunlaşırsa, her yoğunlaşma mevcut türleriyle tam bir ilişki içinde gerçekleşse bile mevcut cinsinden daha yüksek bir cinse geçer.[78]

Sadrâ varlıkların ontolojik statüsünü "daha fazla" ve "daha yüksek" olarak ortaya koymak için Aristoteles'in meşhur ilkesini[79] benimseyerek akledilirliği soyutlanma ve gayrımaddîlik olarak tanımlar. Meşşâîlerin soyutlanma (*tecerrüd*) ontolojisinde, bir şey maddîliğinden ne kadar sıyrılırsa o kadar fazla anlam ya da anlam özelliklerine sahip olmaya yaklaşır. Diğer bir deyişle, bir şey maddî arazlardan (*avârız*) ve ona eklenenlerden (*levâhık*) ne kadar uzaklaştırılırsa, o kadar gerçek olur; çünkü surî gerçek-

••••••

76 *Esfâr*, c. I-3, 321.

77 "Bir şeyin zihnî formu, onun haricî gerçekliğinden daha üstün olabilir." *Kâşâniyye*, 131.

78 *Esfâr*, c. I-3, 304.

79 Krş. Aristoteles'in cevherî formların küllî oldukları bahsi. (*Metaphysics*, XII, 1034-1035). Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Necât*, 207-209. İbn Sînâ burada idraki tecrid sınıfları (*esnâfu't-tecrîd*) ile bağlantılı olarak ele almaktadır. Aynı konu *Şifâ*'da geçmektedir; bkz. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 58-60.

liğine daha yakındır. Bir cevherin akledilirlikte daha yoğun hâle gelme olasılığı, onun maddî varoluşun sınırlamalarından soyutlanmış ve ayrılmış olmasıyla orantılıdır. Böyle bir şey, daha fazla akledilirlik niteliği içermesi anlamında daha fazla gerçekliğe sahiptir.[80] Ontolojik yoğunluk ve epistemik güvenilirlik arasındaki simetrik ilişki, "her varlık kendi varoluşunun bir şahidi olduğu –onun bir işareti olduğu– gerçeğinden doğmuştur". "[Tahassül bağlamında] varlığa yakın olan şey, onun daha tam ve kâmil bir şahididir."[81]

Tikel cevherler ile onların tümel özellikleri arasındaki ilişki, felsefenin meşhur sorunlarından biridir. Aristoteles, gerçek tümel bilgiyi varlığın tümel ilkelerine dayanarak tanımlamanın zorluklarını kabul eder.[82] Bu durum, yukarıda sözü edilen ontolojik ve aklî olanın birliğinin tipik bir örneği olarak yorumlanabilir. Ancak cevaplanması gereken soru şudur: Aristoteles'e göre gerçekten ve esasen mevcut olan bir cevher, daha az tikel ve daha çok tümel olduğunda nasıl daha "gerçek" olabilir? Eğer İbn Sînâ'nın dediği gibi "her idrak tikelse ve maddî bir vasıta yoluyla gerçekleşiyorsa",[83] o hâlde bazı tümel niteliklerin onlara yüklenmesi gerçeğine karşı tikel varlıkların biricikliğini nasıl açıklarız? Aristoteles'te ya da onun Müslüman takipçilerinde bu muammaya tatmin edici bir cevap bulmak her zaman kolay olmamıştır. Sonuç olarak bu durum empirisistler için her zaman bir meydan okuma olmuştur.[84]

Soyutlanma ve akledilirlik arasındaki asimetrik ilişki, bizi İslâm felsefesindeki formülasyonu İbn Sînâ'ya kadar uzanan üç kısımlı bir bilgi tasnifine götürür. Bir cevher tamamen madde ve maddîliğe gark olursa,

.....

80 Sadrâ aynı ilkeyi bilene yani âlime uygular: Akledilir formları idrak için maddî varoluşun sınırlarından ayrılınmalıdır. Burası Sadrâ'nın felsefî düşünceyi, ruhun arındırılmasıyla ustaca harmanladığı noktadır. Farklı aforizmalarında dile getirdiği gibi, kişi kendini varoluşun devasa hâllerinden sıyrılmadan akledilir âlemle, felsefenin nihai amacıyla birleştiremez. Faal aklın aracılığıyla akledilir âlemle birleşmede madde, ruh için bir engeldir. Krş. *Esfâr*, c. I-3, 369'da Sadrâ'nın tespitleri. Bu konuyu sonraki bölümde ayrıntılarıyla değineceğim.

81 *Şerh*, c. I, 81.

82 *Metaphysics*, 1087b'de "bilginin tamamının tümel olduğu, öyle ki şeylerin ilkelerinin de ayrı cevherler değil tümel olduğu beyanı, aslında, bahsettiğimiz tüm noktalar arasında en müşkil olanıdır" demektedir. Krş. Edward Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 5-6.

83 İbn Sînâ, *Necât*, 210.

84 Krş. Goodman, *Avicenna*, 129-131.

"duyu" adını alır ve idrakin temelini oluşturur. İbn Sînâ ve Sadrâ'ya göre bu seviye, varlık ve bilginin asgari tarifini temsil eder: Duyusal idrak yalnızca idrakin "en zayıf" biçimi olmakla kalmayıp ayrıca varlığın en alt seviyesine tekabül eder. Bir cevher kısmen maddeden soyutlanırsa, "hayal" olarak isimlendirilir ve maddeyle saf akledilirler arasındaki ara aşama ya da berzahı temsil eder. Bu da bizim bütünüyle duyulur ve maddî olandan akledilir ve manevî olana hareket ettiğimiz *mundus imaginalis* yani hayal âlemine (*âlemü'l-hayâl*) tekabül eder. Son olarak bir şey maddî ilavelerinden tamamen kurtulduğunda, bir akıl ve akledilire dönüşerek akletmeyi mümkün kılar.[85]

a. Gayrimaddîlik Olarak Akledilirlik ve Bilginin Teşkîki

Bu noktayı daha ayrıntılı biçimde ele almak için, Sadrâ, varlığın teşkîki konusuna döner ve şeylerin varoluş seviyeleri uyarınca şiddetlenme (*teşeddüd*) ve zayıflamaya (*tezâ'uf*) tâbi olduklarını öne sürer. Sadrâ bunu kendi teşkîkî ontolojisi bağlamında Aristoteles'in bilkuvve ve bilfiil cevherler çerçevesini yeniden tanımlayarak yapar. Ayrıca teşkîk ilkesi içinde cevherlerin farklılaşan varlık ve akledilirlik derecelerine ait olduğu hiyerarşik bir dünya düzeni inşa eder. Bir varlık, uyku hâlindeki potansiyelliklerini gerçekleştirip bilfiil hâle geldiğinde, basitçe daha maddî ya da duyulur özellikler edinmez. Daha ziyade, varolma derecesinin şiddeti artar. Sadrâ bunu daha açık bir şekilde ortaya koymak için bilinen ontolojik kuralları tersine çevirir. Eşyanın zorunlu varoluş özelliklerini (*levâzimu'l-vucûd*) bir cevher tarafından edinilmiş nitelikler olarak tanımlamak yerine, onları varlığın farklı hâl ve tarzları olarak yorumlar. Bir kırmızı elma olgunlaştığında, varlığı nicel olarak "daha kırmızı" olmayıp yalnızca "kırmızılığı" artar. Buna ek olarak cevherler imkânlarını tahakkuk ettirip daha mükemmel olduklarında, sonuç olarak varlıkları da artar. Bu da Yeni-Eflâtunculuktaki "bilfiil oluş kemali ifade ederken, imkân yokluk ve eksikliği gösterir" ilkesine dayanır. Yunan ve Müslüman Yeni-Eflâtunculaların dilinde bilfiil oluş, tam tahakkuk anlamına gelir; çünkü böylesi bir cevher, sahip olabileceği gerçek niteliklerden hiçbir zaman yoksun değildir. Buna mukabil mümkün bir cevher yalnızca imkânlarını idrak ettiği ölçüde gerçekten ne ise o olabileceğinden, noksanlıkla malul olur ve bu faal hâle ulaşmak için dışarıdan bir faile yani daha hakikî bir cevhere ihtiyaç duyar.[86] Yalnızca Tanrı, tam olarak faal ve kâmil olarak isimlendirilebilir,

••••••

85 *Esfâr*, c. I-3, 286.

86 *Esfâr*, c. I-3, 343-344. Ayrıca Bâkıllânî bilkuvveyi yokluk (*adem*) kategorisine yerleştirir. Bkz. *Kitâbü't-Temhîd*, 34-44, Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, ➥

çünkü mümkün varlıkların aksine Tanrı'nın varlık ve mahiyeti arasında hiçbir ayırım yoktur.[87]

Sadrâ'nın bazı değişikliklerle benimsediği *bilkuvve-bilfiil* çerçevesi, ayrıca Meşşâîlerin hilomorfizm düşüncesiyle de vurgulanır. Hilomorfizm, eşyada iki ilke ayırımında bulunur: Madde (*hylé*) ve suret (ya da form, *morfos*). Madde şeylerin fizikî oluşumunu belirtirken, form onlara yapı, düzen ve anlam veren ilkedir. Burada şunu vurgulamak gerekir: Aristotelesçi hilomorfizm madde ve sureti, "eşya" ya da varlıklar olarak değil, bilfiil cevherleri ortaya çıkartan varolma *ilkeleri* olarak vazeder. Sadrâ'nın revize ettiği versiyonda bir surete bürünüp bilfiil hâle gelme, yeni bir varlık tarzına bürünmekle eş anlamlıdır. Nitekim *hylé* ya da ilk madde (*el-mâddetü'l-ûlâ*), maddî varlıkların ortaya çıkmasını sağlayan unsurların toplamından ibaret bir şey değildir. Bu madde daha ziyade saf kapasitedir (*isti'dâd mahz*)[88] ve yalnızca uygun bir suretle birleştiğinde gerçekleştirilebilir.[89] Aynı şekilde suret, 'şekil' de değildir; suret, bir şeyi ne ise o kılarak ona anlam verir.[90] Özü itibarıyla ontolojik ve Eflâtuncu olan bu suret tanımı, mahiyetin anlamına yaklaşır: Suret, bir şeyi kendisi kılan şeydir. Sadrâ, sureti varlığın belli bir modalitesiyle eş tutmakta tereddüt etmez.

> Bize göre bir şeyin suretinden maksat, onun kavramı ve tümel anlamı değil, varlığıdır. [Bu anlamda] suret, her şey için bir ve basittir. Ancak farklı anlam ve kemal sıfatlarına tatbik edilir hâle gelebilir. Ya da durum böyle olmayabilir; bunun nedeni, varlığın [tahassül düzeyinde] kuvvetli ve şiddetli ya da zayıf ve nakıs olabilmesidir. Varlık daha kuvvetli ve şiddetli olduğunda,

.....

216'da alıntılanmıştır. Varlıksal bilfiilliğin mükemmellik olduğu düşüncesi tüm ortaçağ felsefesinin ortak paydasıdır. Bu yüzden Thomas Aquinas " ... bir şeyin bilfiil olduğu oranda mükemmel olduğu söylenir" der. Krş. *Summa Theologica*, Bl I, Soru 4, Madde, 1.

87 AzizAnselm'in, "En mükemmel varlık olarak Tanrı, varolmamaktan ziyade varolmak durumundadır, çünkü mükemmelik, varlığı ima eder" argümanı Yeni-Eflâtunculaların 'hakikat metafiziği' ile alakalı aynı sezgilerine dayanır.

88 *Esfâr*, c. II-2, 67. Sadrâ'nın daha sıklıkla kullandığı diğer bir terim de *kabiliyyet*-tir. *Esfâr*, c. II-2, 70.

89 William Charlton, Aristoteles'teki ilk madde nosyonunun karşısında olmuştur. Charlton'ın bu konuda Aristoteles'e ilişkin geleneksel okumaları eleştirisi, ciddi bir incelemeyi hak etmektedir. Zira ilk madde "kavramsal analizle keşfedilebilecek nihai olarak belirsiz bir madde"yi ima eder; bu da Aristoteles'in bilfiil cevherlerin metaziği arayışına dair ana endişenin aksi bir durumdur. Charlton'ın bahsi için bkz.Charlton, "Did Aristotle Believe in Prime Matter?", *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 129-145.

90 *Esfâr*, c. I-3, 434.

> daha fazla [epistemik] anlam ve [ontolojik] etkilere (*âsâr*) sahip olabilir ya da bunun zıddı söz konusu olabilir.[91]

Zihnin tam olarak bilebileceği şey, bu "anlam ve etkiler"dir, zira tikel varlıklarda tümel olana bunlar tekabül ederler. Zihin yalnızca suretleri bilir, çünkü suretler hem bilfiil (*actual*) hem de maddeden ayrıdır. Bir soyutlanma (*tecerrüd*) ve akledilirlik tarzı olarak suret, Sadrâ'nın "bir şey maddî varlığından ne kadar fazla sıyrılırsa o kadar saf akledilir olmaya yakın olur" ifadesini teyit eder. Akledilirler soyutlanma ve tümellikle ayırt edilirken, duyulurlar maddeye ait olarak tanımlanır.[92] Tipik bir pasajda, Sadrâ bu durumu şöyle açıklar:

> Eşyanın sureti iki türlüdür. İlki madde, konum, mekân vb. ile var olan maddî surettir. Bu suret türü maddî varlık tarzı sebebiyle, ne bilfiil akledilir olabilir ne de arızî olmak dışında hissedilir olabilir. İkinci tür; madde, konum ve mekândan ya tamamen ya da kısmen soyutlanmıştır. Tamamen soyutlanması durumunda bilfiil akledilir bir surettir; kısmen soyutlanması durumunda bilfiil hayalî ya da duyulur bir surettir. Hükemânın tamamının görüşüne göre, bilfiil akledilir suretin varlığı ve akleden için varlığı, bir bakıma bir ve aynı şeydir. Keza duyulur olması sebebiyle hissedilenin varlığı, hisseden cevher için onun varlığıyla aynıdır.[93]

Bu yüzden bir akledilirlik koşulu olarak soyutlanma, varlık adı altında tüm bilişsel terimleri kapsamaya doğru atılmış önemli bir adımdır. Bununla birlikte burada kısaca bahsedilmesi gereken diğer bir yön daha söz konusudur. Ontolojik açıdan yüksek bir cevher, varoluşsal yapı bağlamında kısaca "daha fazla" biçiminde tanımlanır. Ancak böyle bir cevher aynı zamanda daha mükemmel, daha gerçek, daha güvenilirdir ve bu özelliklerinden dolayı filozofun ilgi alanına girmesi daha muhtemeldir. Hatta diyebiliriz ki ontolojik açıdan daha yüksek varlıklar, Eflâtun'un sırasıyla bilgi, ahlâk ve estetiğe tekabül eden gerçek, iyi ve güzel biçimindeki üç kriterini karşılamaya yakındır. Bu da Sadrâ'nın varlığı niçin *nur* (ışık) olarak tanımlayıp "varlık ve nur aynı şeydir" dediğini açıklar.[94] Nur "iyilik"i temsil eder; bu da *adem-i vücûd* (yokluğa) ve *nisbî şerre* tekabül eden

•••••

91 *İttihâd*, 90. Ayrıca krş. *Şerh*, c. I, 40.

92 Sadrâ, formu maddeden ayrılmayan bir cevherin bilinemeyeceğini, çünkü maddenin bilgiyi ifade eden 'nur' ve 'huzûr'un aksine 'karanlık' ve dolayısıyla da cehalet anlamına geldiğini belirtmektedir. *Esfâr*, c. I-3, 387 ve c. IV-1, 69.

93 *Esfâr*, c. I-3, 313- 314.

94 *Mezâhir*, 88.

karanlığın daima zıddıdır. Sadrâ, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'den ödünç alınan diğer bir terminolojiyi kullanarak varlığı *el-hayru'l-mahz* (*summun bonum*) yani 'salt iyilik' olarak tanımlar, çünkü varlık yalnızca duyular için ontik bir zemin olmayıp ayrıca gerçeklik, anlam, iyilik, güzellik ve mükemmellik gibi değersel niteliklerin da kaynağıdır. Bu, farklı ontolojik mertebelere ilişkin terminolojinin, nitel ve değersel tanımlarla dolu olduğu anlamına gelir. Ontolojik mertebeler, aksiyolojik niteliklerle iç içe geçmiştir.

Aşağıda Sadrâ'nın *Esûlûcyâ*'dan alıntıladığı akledilir âlem tasviri, varlığın aksiyolojik içeriğinin muntazam bir özetini sunmaktadır:

> Ulvi âlem, içinde her şeyin ihtiva edildiği kâmil bir varlıktır [gerçekliktir], zira ilk kâmil kaynaktan hâsıl olmuştur. Onda her nefs ve her akıl bulunur; onda hiçbir fakr ve ihtiyaç bulunmaz, çünkü burada her şey zenginlik ve hayat ile doludur; bu âdeta sınırların ötesine taşan bir hayat gibidir. Bu şeylerin hayatı tek bir sıcaklık (ısı) ya da tek bir rüzgârdan (koku) değil tek bir kaynaktan neşet eder. Bilakis tamamı, içinde her yiyeceğin [her gıdanın] bulunduğu tek bir vasıftır.[95]

Sadrâ kendi versiyonunu şöyle sunar:

> İki âlem vardır: Akıl ve nefse tekabül eden ayrı (tecrid olmuş) cevherler âlemi ile aydınlık ve karanlık varlıklar âlemi. Ayrı cevherler âlemi, bilgi ve hayatiyet âlemidir. Bu, Allah'ın fizikî varlıklar âleminde bulunanlara karşılık hayatları ve tezahürlerinin aynası olan idrakî, aklî ve hayalî bir form yarattığı bir âlemdir. Kur'an-ı Kerim buna şöyle atıfta bulunur, "Rablerinin huzûruna korku içinde çıkanlar için iki (cennet) bahçe[si hazırlanmıştır.]" (55: 6) Bu konuyla alakalı olarak Eflâtun-ı İlahî, iki tür âlem olduğunu söylemiştir: İçinde aklî formların (*müsül*) bulunduğu akıl âlemi ve içinde duyuların sırlarının bulunduğu duyu âlemi.[96] (...) Akıl âleminin varlığı diğer tüm varlıkların ilkesi, sürdürücüsü, faal ilkesi ve nihai amacıdır. Açık (*vâzıh*) bir şekilde görülmeleri, tezahürlerinin şiddetinden ve maddî varlıkların insanın zihnini dağıtmasından dolayı insandan gizlenmiştir. Haklı olarak bu âlemle içindeki her şeyin basitliğinin birliğine ve cüzlerin sayısı bakımından bu [fizikî varlıklar] âleminin çokluğuna işarette bulunabiliriz. Eflâtun'un nurlu formlarının kendi içlerinde cevher oldukları ve varlıklarının da bu âlemin cevherleri ve mahiyetlerinin kaynağı olduğu bilinmelidir. Ayrıca bunlar, duyulur varlıkların hakikatleridirler.[97]

•••••

95 *İttihâd*, 100; krş. *Esfâr*, c. I-3, 340.

96 Krş. *Şevâhid*, 205.

97 *Esfâr*, c. I-3, 503-504. Sadrâ'nın Eflâtun'un formlarına ilişkin ayrıntılı açıklamaları için bkz. *Şevâhid*, 156-162. Sadrâ'da Eflâtun'un formları gerçek ➡

Bir anlam ve değer kaynağı olarak akledlirler âlemi bütünlük, mükemmelik, faallik ve anlaşılırlığı belirtir. Sadrâ, "semavî küreler [akledilir formların mekânı olarak] ulvî ruhlara sahiptirler" derken, akledilirler âlemini ifade için kendine özgü bir varlık dili kullanır.[98] Bu anlamda Sadrâ'nın teşkîkî ontolojisi, Leslie'nin *axiarchism* olarak isimlendirdiği "evrenin değere dayandığı ve varlığının hakikatinin de esasen değersel bağlamda izah edilebileceği" düşüncesi üzerine bina edilmiştir.[99]

Ontoloji ve aksiyoloji arasındaki bu buluşma, Sadrâ'da sıkça rastlanan bir tema olup onun bilgi teorisi için büyük anlam taşır. Varlık, mahiyet itibarıyla akledilir ve neticede tüm bilişsel terimlerin kaynağı olduğundan, değere dayanmasının zorunlu oluşu da doğaldır. Sadrâ kendi bilgi kavramı için bu önermenin yerindeliğini göstermek adına birçok örneğe yer verir. Kullanmaktan hoşlandığı bu örneklerden biri de insan ve onun bitkiler ve hayvanlar âlemiyle olan ilişkisidir. Yüksek bir varlık mertebesi olarak "insaniyet", hayvan ve bitki türlerinin varlığına ait her şeyi ihtiva eder. Nebatat, bitkilerin sahip olduğu en önemli *fasl*dır (*differentia*). Hayvanlar, hareketlilik ve duyum gibi bitkilerde olmayan diğer birçok niteliklerle birlikte bitkisel melekeye de sahiptirler. Nihayet insan da hayvanlar ve bitkilerde bulunmayan konuşma, akıl ve hür irade yanında tüm bu nitelikleri ihtiva eder. Bu yüksek varlık mertebesini vurgulamak için Sadrâ ontolojik 'basitlik' (*simplicity*) kavramını kullanır. Basitlik, bir cevherin herhangi bir kırılma yahut kopma olmaksızın çok sayıda varoluşsal niteliği içerdiği yoğun bir varlık hâlini ve mertebesini ifade eder. İnsan, bitki ve hayvan sıfatlarının basit bir tarzda bütünlüğünü içerir ve altındaki basit mertebelerler karşılaştırıldığında basit bir cevher olarak daha yüksek bir ontolojik statü elde eder. Sadrâ'nın ünlü "Gerçekliğin basitliği, her şeydir" (*basîtu'l-hakîka kullü'l-eşyâ*) ifadesi, bu ontolojik basitliği vurgular.[100] Bu ifade her ne kadar tüm şeylere uygulanabilecek genel bir ilke anlamına gelse de, yalnızca kullanıldığı bağlamda netliğe ulaşır. Örneğin onu insan kavramına uyguladığımızda, "insanlığın"ın "bitkilik" ve "hayvanlık"a ait

••••••

şahıslardır: "... her varlık için, o (Eflâtun) ilahî âlemde bir şahıs (*şahsen*) oluşturmuş ve bu şahıslara Eflâtun'un formları adı verilmiştir." *Hudûs*, 177.

98 *Şevâhid*, 239.

99 Plotin, bu noktanın dikkatli bir analizini sunar. Krş. Kenney, *Mystical Monotheism*, 104. *Axiarchism*in savunusu ve onunla alakalı daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Leslie, *Value and Existence*.

100 *Esfâr*, c. I-3, 324-325 ve *İttihâd*, 93-94. Ayrıca bkz. *Esfâr*, c. I-2, 368; c. I-3, 338; c. II-2, 216-218. Sadrâ burada söz konusu düşünceyi Eflâtun'a dayandırmaktadır ve c. III-1, 110'da bu ilke, Tanrı'nın şeylere ilişkin bilgisine uygulanmaktadır.

tüm özellik ve nitelikleri içerdiğini belirtir. Diğer bir örnek ise onun nur ve yoğunlaşma dereceleridir. Bir mum ışığı, ay ışığıyla karşılaştırıldığında nakıstır. En şiddetli ışık kaynağı olan güneş, ontolojik olarak diğer tüm ışık biçimlerinden yüksektir.

Bu ontolojik basitlik tasavvuruyla varlığın teşkîki (*teşkîkü'l-vucûd*) arasında bir ilişki olduğunu görmek zor değildir;[101] Sadrâ bunu herhangi bir önkoşul olmadan akledilir cevherlere uygular. Varlık düzeni gibi akledilirler âlemi de şiddetlenme (*teşeddüd*) ve zayıflık (*tezaüf*) bağlamında teşkîke müsaade eder: Akledilir bir cevher kendi cinsindeki tüm akledilir gerçeklikleri içerdiğinde, daha şiddetli ve daha yüksek hâle gelir. Önceki örneğimizi kullanacak olursak, insan kendisinde tüm akledilirlik düzeylerini, hayvan ve bitki hâllerinde mevcut anlamları içerir. İnsanlık ya da insanlığın ne olduğundan bahsederken, onu hayvanlık ve bitkilik tanımlarına ait herhangi bir şeyin dışında tutmayız. Akledilir bir form olarak insaniyet, "basit bir tarzda" anlamın tüm aşağı ve eksik hâllerini içerir. Sadrâ bu ontolojik basitlik ilkesini akledilirler âlemine uygularken, kısaca varlığı akılla değiştirir: "Basit bir akıl, akledilirlerin bütünüdür" (*akl basît kullü'l-ma'kûlât*)[102]. Bu da bir ağaç ya da atla karşılaştırıldığında, insan gibi basit bir cevherin daha fazla anlam yüklü ve yüksek bir akledilirlik düzeyine sahip olduğunu ifade eder. İnsanın akletmedeki noetik üstünlüğü, bitki ve hayvanların sahip olmadığı aklının bir sonucu değildir. Daha ziyade insanın diğerlerinden daha "varlık dolu" olduğu gerçeğinin zorunlu bir sonucudur. Yine burada Sadrâ, akledilirliği bilen süjenin söylemsel ustalığından çok varlık dereceleri bağlamında tanımlar.

Bu çıkarımı sağlayan diğer bir ilke daha söz konusudur. Eğer bilgi Meşşâîlerin öne sürdüğü gibi tümel olacaksa, eşdeğerdeki bir gerçekliğe karşılık gelmesi gerekir. Bu durumda Müslüman filozoflar tarafından ittifakla kabul edilen idrakin üç modalitesi, varlığın üç farklı modalitesiyle örtüşmek zorundadır. Sadrâ, İbn Sînâ'yı izleyerek soyutlanmanın ilgili üç safhasıyla birlikte varlığın üçlü bir tasnifini ortaya koyar.[103] Maddeden ayrılışları (*nez'*) nicelik, değişim, zaman vb. gibi sıfatlarla belirlendiği için *duyulurlar*, maddî varlıkları kapsar. Sadrâ bu ayrılma türünü "nakıs ve şartlı" olarak isimlendirir. Hayalî formlar, madde ve akledilirlik arasında

••••••

101 Krş. *Esfâr*, c. I-3, 373.

102 *Esfâr*, c. I-3, 377.

103 İbn Sînâ gibi Sadrâ da metafiziğin konulara ayrılmasının bir kriteri olarak soyutlanmayı kullanır. Krş. *Şerh*, c. I, 69-70.

duran şeyleri kapsar. Sadrâ onların soyutlanma tarzını his ile akıl arasında bulunan anlamında "vasat" (*mütevassıt*) yani orta olarak isimlendirir. Nihayet aklî formlar maddî ve hayalî varlığın sınırlamaları üzerinde olan şeylerin akledilir gerçekliğini ifade ederler. Onların soyutlanma tarzı "kâmil" ya da "tam" olarak isimlendirilir, çünkü bu teşkîk seviyesinde hiçbir şey, eşyanın ontolojik tanımı dışında bırakılmaz.[104] Nefs ya da bilfiil akıl bu safhaya ulaştığında, *mukarrebûn melekler* âlemine doğru daha da yüksek bir yolculuğa hazır hâle gelir:

> Bu anlamlar öyledir ki ilk ilke'den [arş-ı ilahîye yakın olan] *melâiketü'l-mukarrebûn* olan akıllara ve İlk'ten sonraki melek olan nefislerden semavat ve unsurlara (*el-anâsır*) doğru aklî bir düzen içinde bilen bir akla dönüşmek nefsin şanındandır[105] ve nefs, ilk akl'ın (*el-aklü'l-evvel*) nuruyla aydınlanmak suretiyle bilir ve akleder.[106]

Sadrâ, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*'ta metafiziğin konusunun ele alındığı ilk bölüm üzerine yazdığı önemli bir şerhte, "metafizik ilmi"nin (*ilm mâ ba'de't-tabî'a*) anlamını soyutlanma bağlamında izah eder. Varlık ve idrakin dikey ve yatay mertebeleri, yukarıda değinilen noktayı tasdik eder: Herhangi bir idrakin epistemik manada güvenilir olabilmesi için, benzer değerdeki bir hakikate tekabül etmesi zorunludur. *İhsâs*, fizikî nesnelerde duyuyu konu alan şeylere karşılık gelir. *Taakkul* ise onlardaki akledilir şeyle ilgilidir. Ancak bu vasıflara sahip olma biçimleri ve onları algılama biçimimiz asimetriktir. Kendilerinde algılanabilir şeylerin ilk ciheti, onların akledilirlikleri yani akledilir formlarıdır. Ne var ki insan açısından bu husus, algı düzeninde sondadır; zira insan zihni, duyulurlarla başlar ve akledilirler âlemine doğru yol alır:

> Şeyler kendi içlerinde ve bizimle alakalı olarak bir varlığa sahiptirler. Kendi içlerinde varlık düzenleri söz konusu olduğunda ilkin akledilirler, sonra hayalî ve vehmî suretler, sonra da duyulurlar gelir. Bu yüzden "duyusu[nu] kaybeden bilgi[sini] de kaybetmiştir" denmiştir.[107] Bunun nedeni, varlığı-

••••••

104 *Esfâr*, c. I-3, 362 ayrıca 416.

105 *Mukarrebûn*, Kur'an-ı Kerim'de Allah'a en yakın varlıklar olarak tanımlanan melekler, peygamberler ve velilerie atıfta bulunur. Krş. Kur'an-ı Kerim, 4: 172; 7: 114; 26: 42; 56: 11 ve 83: 21.

106 *Esfâr*, c. I-3, 362.

107 İbn Sînâ bu sözü bilinmeyen bir kişiye atfederken, Nasîrüddin Tûsî onu Aristoteles'e atfetmektedir. Krş. İbn Sînâ, *Mantık*, 22 ve Nasîrüddin Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, ed. Takî Müderris Radve (Tahranb: Dânişgâh-ı Tahran, 1988), 375.

> mızın duyulurlarla başlamasıdır; duyulurları algılamamız tamamlandığında, 'yayılan ilkeden' (*el-mebde'ü'l-feyyâz*) hayalî ve vehmî tikelleri algılamaya kabiliyetli hayat nurlarını ve hayvanî nefsin güçlerini elde ederiz. Tedricî bir tarzda hayvanî mertebeyi tamamladığımızda, tümel ve soyutlanmış aklı [formları], algılamaya kabiliyetli aklî nefsin güçleriyle de aklın nurlarını elde ederiz.
>
> İdrak eden (*müdrik*), idrak edilenin türünden başkası olamaz. Zira insanın varlık düzeni, varlık ilkesinden başlayan zincirdeki gerçekleşmiş hakikatten (*el-hakku'l-vakı'a*) sâdır olan şeyler düzeninin zıddıdır; dönüş zincirinde en üst varoluş gerçekliğine doğru hareket ettiğinden, onun eşyaya dair bilgisinin varlığıyla orantılı olması şaşırtıcı değildir. Aslında bilen için bir şeyin bilgisi, onun varlığından başka bir şey değildir. O hâlde onun için hissî ve hayalî formların varlığı, varlıklarından önce gelir. Bu sebeple onun bu şeylere ilişkin bilgisi, "fizikten sonra gelenin bilgisi" (*ilm mâ ba'de't-tabî'a*) olarak isimlendirilmiştir.[108]

Sadrâ'nın bu varlık ve akledilirlik görüşünden çıkardığı sonuç hayvanlar, bitkiler ve madenler dâhil tüm şeylerde "bilginin sirâyeti" (*sirâyetü'l-ilm*) olarak isimlendirdiği şeydir. Vücudun her şeye sirayet etmesi gibi varlığın bir yan tesiri olarak akledilirlik de eşyada farklı şiddet ve hakikat derecelerinde bulunur. Her ne kadar "taşlar ve maddî cisimler" varlığın en aşağı seviyesini temsil etseler de, bir şekilde akledilirlik niteliğine sahiptirler: "İlim tek bir hakikattir. Zorunlu varlık'ta vacibdir ve varlığın hakikati uyarınca arızî varlıklarda arazdır. Daha önce değindiğimiz gibi bilgi, irade vb. şeylerin kaynağı varlıktır, ancak akıllılar arasında bazı kimseler bilgi, kudret ve iradenin tüm varlıklara sirayet ettiğini –kezâ varlığın onlara sirayeti gibi taş ve maddî cisimlere sirayet ettiğini– anlamada kabiliyetsiz olabilirler."[109] Dolayısıyla basit akıl, basit varlıkla yakından bağlantılıdır. Sadrâ bunu şu şekilde ifade eder:

> Nefs kuvveden fiile geçtiğinde, basit akıl olur ki bu da eşyanın tamamıdır. Bu, bize göre kati olarak sübut bulmuş bir meseledir. Bunun izahı şöyledir: Bilgi ve akletme, varlığın bir modalitesidir ve varlık mahiyetle birleşmiştir. Aynı şekilde bilgi, bilinenle (*el-ma'lûm*) birleşiktir. Bazı varlıklar derece bakımından alçak ve zayıfken, diğerleri yüksek ve kuvvetlidir. [Derece açısından] alçak olanlar, anlamda (*me'ânî*) çok küçük bir paya sahip olup tek bir nicelik gibi tek bir anlamla sınırlıdır. (...) Diğer taraftan [mertebe açısından]

••••••

108 *Şerh*, c. I, 90.

109 *Esfâr*, c. III-1, 335-336. Ayrıca krş. *Esfâr*, c. IV-1, 163-164.

yüksek olanlar, sayıca küçük ya da akledilir nefs gibi hiçbir kemmiyete sahip olmasalar bile bütün anlamların özüdür. Bunlara ilaveten bilginin bir bölümü duyum gibi derece bakımından alçak olan farklı türlere sahiptir, [zira] tek bir duyum yoluyla çok sayıda duyuluru hissetmek imkânsızdır. [Ancak] bazıları tek bir aklın basit akıl durumunda söz konusu olduğu gibi sonsuz sayıda makulatı akledişe yeterli oluşu sebebiyle akıl gibi mertebe açısından yüksektirler. Kısacası bir şey varlıkta bilgi gibi yüksek bir mertebeye sahip olursa, mahiyet ihtiva etmede daha şiddetli ve bilgiye [ulaşmada] daha kabiliyetli olur. (...) Bir şeyi, tam tarifi vasıtasıyla bildiğimizde, onun tüm kısımlarını ilk planda ve bir defasında tamamen bilemesek de, yine de hakikatini ve gerçekliğini idrak ederiz.[110]

Tarihi bir notla sona eren aşağıdaki paragrafta benzer bir işarette bulunulmuştur:

Bu meselenin [yani akıl ve akledilenin birliği] anlaşılması, bu kitabın başlarında varlığın varoluştaki asıl hakikat olduğu ve mahiyetin ondan sonra geldiği görüşüyle alakalı olarak zikredilen ilkelere başvurmadan mümkün değildir. Varlığın şiddetlenme ve zayıflamaya müsaade ettiği kesindir ve varlıkta kuvvetli olan şey (*kaviyyü'l-vucûd*), tümel anlamları ve soyutlanmış aklî mahiyetleri kuşatıcı hâle gelir. Varlık, cismanî varlık ve kemmiyet âleminden tamamen bağımsız olan basit akıl seviyesine ulaşınca, dayandığı şeylerden daha değerli ve yüksek bir tarzda varlıkların tamamı ve eşyanın bütününe dönüşür. Bu yolun zevkine varmayan kişi, tafsilî ilimlerin (*el-ulûmü't-tafsîliyye*) kaynağı olan basit aklı anlayamaz. İşte bu sebeple faziletli kimselerin ekseriyetinin onu güç bulduğunu ve bu görüşü açıkça reddeden Şeyh Sühreverdî'nin *el-Mutarahât*, *Telvîhât* ve *Hikmetü'l-işrâk*'ının yanı sıra İmam [Fahreddin] er-Râzî ve onların mertebesinde olan kimselerin hikmetli ilimleriyle derin meşguliyetlerine rağmen onu tasdik edemediklerini görürsün.[111]

Sonunda Sadrâ varlığın ve akledilirliğin koşulları arasındaki ilişkiyle alakalı ilk faraziyesine döner. Akledilirlik belli bir varlık seviyesine tekabül ettiğinden, artık zihnin bir özelliği olarak algılanmaz. Bu konuya aşağıda Sadrâ'nın kendinden önceki bilgi teorilerine ilişkin eleştirilerini tartışırken döneceğiz. Sadrâ'nın görüşü, akledilirliğin hakikati oluşturan unsur olduğudur. Akledilir formlar yalnızca kendileriyle dış gerçekliği bil-

110 *Esfâr*, c. I-3, 377-379.

111 *Esfâr*, c. I-3, 373-374. Sühreverdî'ye yönelik aynı eleştiri, *Esfâr*, c. IV-1, 26'da tekrar edilmiştir.

diğimiz kavramsal araçlar değildirler. Daha ziyade âlemle eş-değerlidirler (*co-terminous*) ve onları kavramsal olarak bilebilmemizi sağlayan şey de bu eş-değerliliktir. Akledilir formlar olmadan "âlem" adını verdiğimiz bir şeyin olamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu da "gerçeklik"in akledilirliğe tekaddüm etmediğini gösterir. Gerçeklik adını verdiğimiz şey, akledilirlikten yoksun ve anlam ve önem dizilerinin *a posteriori* olarak sonradan yüklendiği bir objeler bütünü değildir. Sadrâ bu noktayı tasvir için fizikî araçlar ve nur örneğini kullanır. Ona göre akledilir suretler, ellerimizle kullandığımız ama bizatihi vazgeçilmez olmayan el aletleri gibi değildir. Suretler, daha ziyade görmeyi mümkün kılan nur/ışık gibidirler:

> Bu suretlerin nefsin kendisinden gayrı şeyleri akletmesi için araç olduğu söylenemez. Daha ziyade onlara nefsin dışında tekabül eden [dış gerçeklikteki] şeylerin, nefs için onlar yoluyla akledilir hâle gelişi anlamında akledilirdirler. Çünkü bu suretler öncelikle nefs için akledilir değillerse, onun tarafından idrak edilemeyecekler demektir. Bu suretlerin eşyayı idrakteki aracılığı, bedenî işleri (*el-a'mâlü'l-bedeniyye*) gerçekleştirmede el aletlerinin (*el-âlâtü's-sınaiyye*) aracılığı gibi değildir; önce ışığın görülüp sonra da onun vasıtasıyla diğer her şeyin göründüğü, görünür şeyleri idrak etmemizi sağlayan duyulur ışık gibidir.[112]

b. Dört Bilgi Teorisi ve Eleştirisi

Sadrâ, Meşşâîler ve kelamcılara karşı ontolojik ve noetik olan arasındaki bağlantıyı görememeleri nedeniyle köklü eleştiriler yöneltir. Kendisinden önceki çeşitli filozof ve kelamcılara atfettiği dört bilgi teorisini eleştirirken başlıca hedefi, esasen Müslüman Meşşâîlerce geliştirilen irtisamî yani resmetmeye dayalı bilgidir (*el-ilmü'l-irtisâmî*). Sadrâ'nın en rahatsız edici bulduğu şey, İbn Sînâ'nın bilgiyi bir taraftan olumsuz bir anlam ve eksiklik, diğer taraftan irtisam olarak tarif etmesidir. "Soyutlanma"nın (*tecerrüd*)[113] 'eksiklik' yahut "ademiyet" (*privation*) olarak tanımlanması-

••••••

112 *Esfâr*, c. I-3, 318.

113 Tecerrüd sözcüğünün çevrilmesi güç bir terim olduğu bilinmektedir. *Ce-re-de* fiil kökü 'soymak', 'soyunmak' ve 'yoksun bırakmak' anlamlarını içerir. Teknik bir terim olarak şeylerin 'maddi varlığın sınırlamalarından kurtulduğu' bir hâli belirtir. İngilizcede 'abstraction' kelimesi, *tecerrüd*ün bir şeyi onun arızî özelliklerinden ayırma anlamına geldiği bazı bağlamlarda doğru ve geçerlidir. İbn Sînâ, *Necât*, 205-210; İbn Sînâ, *Avicenna's Psychology*, 35-42. Gazâlî de terimi bu anlamda kullanmaktadır. Krş. Farid Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali* (Beyrut: Publications de L'Université Libanaise, 1970), 52. Ancak 'abstraction' ➥

na yönelik eleştirisi, onun teşkîkî ontolojisini bilgiye ve akletmeye uygulamasından kaynaklanır. Sadrâ bu vesileyle kendini bilmenin önceliğini ve Sühreverdî'nin huzûrî bilgi (*el-ilmü'l-huzûrî*) olarak isimlendirdiği teoriyi tasdik eder. Aslında Sadrâ'nın eleştirilerinin büyük bölümü, huzûrî bilgiye dayanır; irtisam ve mütekabiliyet olarak bilgi tanımının güçlü bir ontolojik noetiği izahta nasıl başarısız olduğuna vurgu yapar.

Sadrâ'nın eleştirdiği dört bilgi teorisi aşağıdaki şekilde özetlenebilir. İlki bilmeyi bir "olumsuz iş"e (*emr selbî*) dönüştüren soyutlama olarak bilgidir. İkincisi zihindeki akledilir formların "tesir"ini öne süren irtisamî bilgi teorisidir. Sadrâ'ya göre ilkiyle yakından bağlantılı olan bu görüş, bilgiyi zihnî bir yapıya dönüştürür ve varlıkla olan ilişkisini izahta başarısız olur. Üçüncü teori, bilginin süje ve obje arasında varlığını sürdüren bir bağıntı olarak tanımlanışıdır; Sadrâ bunu esasen kelamcılara atfeder. Dördüncü teori, bilgiyi zihinde bulunan bir araz olarak tanımlar. Bu dört teoriyle alakalı olarak Sadrâ vaktinin büyük bölümünü ikincisine sarf eder; zira asıl amacı Meşşâîlerin soyutlama olarak tanımladığı bilgi kavramıdır. Sadrâ, Sühreverdî'nin bilgiyi "zuhur" olarak tanımlaması konusunda, bilginin asli bir yönünü yani huzûru açığa çıkarması nedeniyle bu tanımı bazı revizyonlar yaparak kabul eder.[114]

••••••

(soyutlama) özellikle 'somut'un zıddı olarak anlaşıldığında, 'maddî gerçeklik'le kastedilen anlamı aktarmada yetersiz kalır. *Mücerred* bir varlığın, zihinde bir soyutlama olarak mevcut bir şey olması zorunlu değildir. Tanrı, melekler ve akıl durumunda olduğu gibi bu, somut bir gerçeklik de olabilir. Sadrâ'ya göre böylesi bir varlık, fizikî cevherlerden daha gerçek ve somut bir gerçeklik olabilir. Sadrâ'da tecerrüdün bu anlamı için bkz. *Esfâr*, c. I-3, 360-366. İbn Sînâ'nın eserlerinin Latince çevirileri, *tecerrüd* için iki sözcük kullanmaktadırlar: *abstractio* ve *denudate*. Goichon haklı olarak *tecerrüd*ü "l'état de non-mélange avec la matiére" biçiminde çevirmektedir. Krş. Goichon, *Lexique*, 38. İbn Sînâ *mücerredât*ın özünde akledilir olduğunu çünkü maddî varlığın sınırlamalarından özgür olduklarını söylerken kelimeyi bu anlamda kullanmaktadır. Krş. *el-Mebde ve'l-me'âd*, 15 ve 96. Çağdaş literatürde *tecerrüd* sözcüğü ve ondan türetilen sözcükler faklı şekillerde çevrilmiştir; *abstraction* (soyutlama) en yaygın terimdir. Bkz. Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, 211 ve 233-234. Bir varlığın somut gerçekliğinden daha az olan bir şey olarak *abstraction* kelimesine ilişkin problemler göz önüne alındığında, sanırım *denudate* sözcüğü, Sadrâ'nın kullandığı anlamda *tecerrüd*e en yakın olan kelimedir. *Tecerrüd* ifadesi Meşşâîlerdeki anlamıyla kullanıldığında, *abstraction* kelimesini kullanmayı tercih ettim. Fakat *tecerrüd*ün bir şeyi diğer varlıklardan ve arazlarından soymak ve ayırmak anlamına geldiği yerlerde, *disembodiment* kelimesini kullandım. Sadrâ'nın *tecerrüd* kelimesini varlığın teşkîki bağlamında kullandığı yerlerde *disembodiment* kelimesini tercih ettim.

114 *Esfâr*, c. I-3, 284-285.

İlk teoriyle başlayacak olursak, Messâîlerin "soyutlama" (*tecerrüd*) kavramı, akledilir formların maddî özelliklerinden sıyrıldıklarında bazı niteliklerden *mahrum* olup zihindeki soyut tasavvurlara dönüştüğü düşüncesine dayanır. Örneğin at kavramı gerçek attan soyutlandığında, zihnî bir temsil ve tasvire dönüşür; bu da zamanla gerçekten var olan atla karşılaştırıldığında, daha küçük bir ontolojik konuma sahip olur. Sadrâ bunu minimalist bir bilgi tanımı olarak alır; zira bu durum akletmeyi, bilgiyi fiilî bilgi objesinden (*ma'lûm*) daha küçük bir şeye dönüştüren bir eksiltme süreci (*emr selbî*) kılar. Bununla birlikte bilginin amacı, *eşyayı oldukları gibi* yani tümel anlam özelliklerine sahip somut ve tikel varlıklar olarak bilmektir.

Sadrâ "soyutlama"nın eksiltme şeklindeki bu anlamının aksine, onu tecerrüd yani bir tarafta varlığın teşkîki, diğer tarafta gerçek hareket yoluyla varoluşsal (*vucûdî*) bir şiddetlenme (*teşeddüd*) süreci olarak tanımlar. Bu yüksek soyutlanma sürecinde, akledilir formlar daha "yoğun" yani daha fazla anlam içerebilir hâle gelirler. Bir şeyi onun akledilir suretiyle bildiğimizde, bilgimiz onun bilfiil hakikatinden daha azı olamaz, zira o şeyin hakikati onun akledilir suretinde *basit bir tarzda* zaten mevcuttur. Sadrâ maddî varlıklarından daha hakikî ve somut olan akledilir suretlerini idrak ettiğimizde, eşyayı kendi içinde bilebildiğimizi söyler: "Akletmeyi bir *emr-i selbî* olarak tarif etmek açıkça yanlıştır. Bir şeyi aklederken şuurumuza yöneldiğimizde, şuurumuzda bir şeyin bizden vazgeçtiğini değil bizim için vaki olduğunu görürüz."[115] Sadrâ, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının *İlâhiyyât* bölümü üzerine yazdığı şerhte, bu görüşünü benzer şekilde yeniden vurgular: "Bir şeyi sonradan bildiğimizde, bunun şahsımız üzerinde bir tesiri olması gerekir. Aksi takdirde hâlimiz [o şeyi] idrak esnasında ve öncesinde aynı kalacaktır. Bu tesir, varlıksal bir konudur (*emr vucûdî*). Şuurumuz yoluyla biliriz ki, biz bir şeyi bildiğimizde, bizde bir nevi kemâl (*emr kemâlî*) vuku bulur, yoksa bizden bir şey kaybolmaz."[116]

Sadrâ'nın *nefy* ve *selb* olarak soyutlamaya şiddetle karşı çıkışının iki ana sebebi vardır. Öncelikle Sadrâ bilgiyi olumlu ontolojik nitelikler marifetiyle tanımlar. Bir şeyi bildiğimizde, varlığın belli bir yönüne ulaşıp onu idrak etmeye başlarız. Varlık tüm hakikatlerin en somut, kâmil ve faali olduğundan, algılanması da ancak daha yüksek bir şuur hâline sevk eder ki, bu da olumsuzluğa mahal bırakmaz. Sadrâ için her algı eylemi

••••••

115 *Esfâr*, c. I-3, 286-287.

116 *Şerh*, c. I, 618-619.

madde, his, cehalet, iştiyak ya da hata gibi büyük niteliklerin varlığıyla engellenmemesi şartıyla algılanan şeyin varlığının gerçekliğine doğru bir adım daha yaklaşmayı ifade eder. Bu anlamda bizi bilgiye ulaştıran bütün idrak biçimleri, varlığın sübutuna dayalı bir süreçtir.[117] İkinci olarak Sadrâ Meşşâîlerin eksilme olarak akletme kavramını eleştirirken, bilgiyi akıl ve akledilenin birliğinden doğduğu biçimindeki tanımlama girişiminin temeli olan huzûrî bilgiyi göz önünde bulundurmaktadır.

Sadrâ bu tür bilginin önceliğini örneklendirmek için, Allah'ın eşyaya dair bilgisine ve insanların kendilerini bilmelerine atıfta bulunur. Allah'ın bilgisi hiçbir eksiklik, potansiyalite ve olumsuzluk ihtiva edemez. İlahî bilgi, varlıksal kemale, sübuta ve şümula dayanır. Sadrâ'nın aktardığı ayet, "Hiçbir şeyin O'nun ilminin dışında olamayacağını" vurgular. *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye*'de "Allah'ın Zatı ve Eşya ile Alakalı İlmine Dair" ismini taşıyan önemli bir bölümde, Sadrâ varlığı nurla bir tutar ve Kur'an'dan birkaç ayet aktarır:

> Varlık ne yoklukla karışır ne de örtü, perde veya müphemlikle gizlenir. Hiçbir karanlık onu perdeleyemez. Dolayısıyla kendisine aşikârdır ve kendisinden asla gaip olamaz. Kendisi bilgi olup bizzat bilen ve bizzat bilinendir. Bu sebeple varlık ve nur aynı şeydir: "Allah göklerin ve yerin nurudur." (24: 35). Yokluk ve noksanlık yoluyla olması dışında asla gizli değildir... Şanı Yüce *vâcib*[*u'l-vucûd*] yokluk, cisimlilik, bileşiklik ve kuvve perdesinin fevkinde olduğundan, bir idrak eden (*müdrik*) ve idrak edilen olmanın yanında bir akleden ve akledilen olmanın en üst mertebesindedir: "Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır." (67: 14)[118] "...Yerde ve gökte hiçbir zerre Rabbinden gizli değildir. Bundan daha küçüğü veya daha büyüğü şüphesiz apaçık bir kitaptadır." (10: 61).[119]

Bir akledilirlik şartı olarak "huzûr" ve kemal"e olan bu vurgu, yukarıda zikrettiğimiz bilmenin idrakte olumlu yani sübuti bir uygulama olduğu şeklindeki tanımıyla bağlantılıdır. Kendini bilmek, kişinin kendinin bilincinde olmasının asla son bulmayacağı şeklindeki Aristotelesçi-Sühreverdîci ilkeye dayanır.[120] Birincil bir tecrübe hâli olarak kendini

•••••

117 *Esfâr*, c. I-3, 278, 297 ve 317.

118 Sadrâ ve diğer filozoflarca tefsir edilen bu ayet, ayrıca Allah'ın şeylere dair bilgisinin üretici kuvvetine bir telmihtir: Allah'ın şeylere dair bilgisi, onların varlığıdır. Krş. Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşâri*, c. I, 488.

119 *Mezâhir*, 88-89.

120 *Esfâr*, c. I-3, 451 ve 465.

bilme, süreklilik ve devamlılık içerirken, Sadrâ'ya göre ikincil bir kavram olarak ifade edilmesi, süje ve kendi şuurunda olma arasında bilişsel bir kırılmayı vurgulayan irtişam fikrine bizi geri götürür.

Kısaca Sadrâ'nın asıl amacı, idrak ve bilme sürecinde pozitif olarak bir şey elde ettiğimizi göstermektir; bu da bilgimizin artıp bildiğimiz şeyin akledilir gerçekliğini üstlendiğimiz olumlu bir süreci vurgular. Mesela sıcaklık kavramı, bizzat sıcak değildir; aksi hâlde zihnimizde onu düşünürken ısınırdık. Bu, eşyanın kavram ve gerçekliği arasındaki farklılığı ifade etmenin diğer bir yoludur. Ne var ki Sadrâ eşyanın akledilir formlarında ihtiva edilen anlamın bilişsel değerinin yok olmayacağında ısrar eder. Daha ziyade maddîlik, karanlık, hamlık gibi nakıs vasıfları geride bırakarak daha yoğun hâle gelir. Bu anlamda bilgi bir *sübut meselesi*dir (*emr subûtî*). Sadrâ bu durumu Sühreverdî'nin bilgiyi berraklık ve huzûr olarak tarifini tasdik edişinde açıklar:

> *Hikmetü'l-işrâk*'ın sahibi *eş-Şeyhu'l-maktûl* [Sühreverdî] bilginin *zuhur*dan ve zuhurun da nurdan ibaret olduğunu ifade eder. Ancak nur kendisi için veya diğer bir şey için bir nur olabilir. Eğer kendisi içinse (*nefsehu*), kendisini idrak eder; eğer başkası içinse bu [nur] ya kendisi için ya da kendisinden başkası için bir nurdur... Böylece o [Sühreverdî] bir şeyin kendisiyle bir şeyi bilmesinin, onun kendisi için bir nur olmasından ibaret olup bir şeyin diğer bir şeyle bilmesinin nurlu şeyler arasında nurlu bir bağıntıdan oluştuğu neticesine ulaşmıştır. İlk bakışta bu görüşler çelişik görünebilir, ancak onları bir bakış açısında toplayacak şekilde tevil etmek mümkündür. Bu da gerçek bilginin, soyutlanmış (*tecerrüd*) bir şeyin varlığını kapsadığı düşüncesidir; burada varlık ister kendisi için isterse de bir başka şey için bilgiyi temsil etsin, her tür muğlaklık ve karanlıktan arınmıştır. Eğer bu kendisinden noksanlıkların (*selb*) izale edildiği soyutlanmış varlık bizzat varlıksa, o hâlde kendisi için bir akıl olur. Eğer arazlar gibi başka bir şey için bir varlık olursa, o hâlde diğer bir şey için bir akıldır veya hayalî yahut duyulur bir [formdur].[121]

Bilgiyi zihnî bir temsil olarak yorumlayan irtisam teorisi, felsefî kurguya dayanmayan, genel geçer sağduyu (*common sense*) epistemolojisi olarak isimlendirebileceğimiz şeyin temelini oluşturur. Sadrâ'ya göre bu ancak belli obje türlerinin sebebi olabilir, zira süje-obje ayrışmasına dayanır. Zihin fiilen mevcut objelerle karşılaştığında, tümelleri ve bir cinse ait ibareleri kullanarak hayal ve temsilleri oluşturur. Bu da bizi ünlü "uy-

121 *Esfâr*, c. I-3, 285-286.

gunluk teorisine" (*correspondence theory of truth*)[122]* götürür: Eşyaya dair hakikî bilgi, bilen öznenin inşa ettiği zihnî imgeler dış dünyadaki objelere tekabül ettiğinde tahakkuk eder. Ancak Sadrâ'nın özellikle İbn Sînâ'ya atfettiği bu görüş, *kavramların bilgisini* içermez; zira kavramlar, cisimler gibi haricî âlemde değildir.[123] Dahası uygunluk teorisi süje-obje ikiliğine dayanır ve bilen süje ile bilinen obje ikilemini aşan ben-bilgisi kavramını izah edemez. Ben-idraki ve ben-bilgisi, bilen özneyle ona yüklenen sıfatların bir ve aynı şey olduğu fikrine dayanır ve buradaki birincil kavramsal çerçeve bu düşünme tarzını mümkün kılar. Wittgenstein'ın daha sonra detaylandıracağı gibi "acı içindeyim" dediğimde, bu cümleyi söyleyen ben ve acı içinde olan kişi/ben arasında bir fark yoktur.[124] Kendinin bilincindeki ben, tümel ya da cins özelliklerin daha önce atfedildiği biricik bir varlıktır; aynı şey kendini bilme için de geçerlidir.

Burada temsil olarak bilgi ben-bilgisindeki süje ve objenin asli birliğini izah etmekten uzaktır. Sadrâ'nın "zihindeki irtisam" olarak bilmeye cevabı şöyledir:

> Bilgiyi akla nakşedilen (*müntabi'a*) bir suret olarak kabul eden ikinci ekol ise, üç bakımdan reddedilir. İlkin, eğer akıl akledendeki bir suretten hâsıl olsa, kendi zatımızı akledemeyiz. Şuur[umuz]un zorunlu olarak ortaya koyduğu gibi burada öncül de netice de batıldır. Kendi kendimizi akletmemiz ya kendi zatımızdır veya kendimizde kendimizden diğer bir suret hâsıl olur. Her iki kısım da batıldır... İkinci olarak bu da bir şeyin bir cevher ve bir araz olmasıyla zorunlu kılınır, çünkü bizim suretimiz, zatımız gibidir... Üçüncü olarak tüm zihnî suretler bin defa parçalara ayrılsalar bile tümeldirler ve bu, onların tümel olup çokluk tarafından paylaşılmasını engellemez. Lakin kendimizi [diğer süjelerle] paylaşmaya ihtiyaç duymadan tek bir şahıs olarak biliriz. Bize [bilgimize] eklenen herhangi bir şeye "o" diye atıfta bulunurken, kendimize 'biz' olarak atıfta bulunuruz. Eğer kendimizi bilmemiz bize ilave edilen bir suret yoluyla olsa, kendimize "o" olarak atıfta bulunurduk ki burada öncül gibi çıkarım da yanlıştır.[125]

•••••

122 Türkçede *uygunluk teorisi* olarak da ifade edilen bu bilgi teorisi, bilen öznenin zihnindeki temsillerin dış dünyadaki gerçekliğe tam manasıyla tekabül etmesi fikrine dayanır. Bu manada bu teoriyi *mütekabiliyet teorisi* olarak da ifade etmek mümkündür. Fakat yaygın kullanımı esas alınarak burada uygunluk teorisi ifadesini tercih ettik. (Çevirenin notu)

123 *Esfâr*, c. I-3, 292.

124 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1968), bl. 246.

125 *Esfâr*, c. I-3, 288-289.

Sadrâ süje ve obje arasında bir bağıntı ve ilişki (*izâfe*) olarak bilgi kavramına itiraz ederken de benzer bir konuya değinir. Sadrâ'nın ilişki kavramlarıyla alakalı genel ilkesi, bilgiyi bir ilişki olarak tanımlama imkânını reddeder; çünkü tamlanan "(*el-muzâf*) bağımsız değil bağımlıdır. Eğer süjesi hareket ederse, o da hareket eder; eğer süje hareketsiz kalırsa, o da hareketsiz kalır. Süjesi artarsa, o da azalır ve azalırsa o da azalır. Süje yoğunlaşırsa, o da yoğunlaşır ve süje yok olursa, o da yok olur."[126] Bunun ilişki olarak bilgi için anlamı, bir akleden olmadan akledileni kavrayamayacağımızdır. Bir şeyin bilinen olması için bir bilen olması zorunludur. Dışarıdan bakıldığında bu önerme mantıklı görünmektedir. Bilenin bilinenle buluştuğu noktada bilgiye ulaşırız. Bu, Fahreddin Râzî'nin akletmeyi bir bilen ve bildiğinin zihni temsili arasında bir bağıntı ve ilişki olarak tarif ederken öne sürdüğü şeydir.[127] Daha yakından bakıldığında, önermenin hatalı olduğu görülür; zira bu, akletmeyi bilenin idrak eylemine bağımlı kılar.

Sadrâ'nın tüm anlamlı ifadelerin temeli olarak vazettiği akledilirlik ilkesi, kendisine özgü bir varlığa sahiptir ve bilene ayrıcalıklı bir konum sağlamaz. Sadrâ bilgi ve akledilirliğin birbirinin yerine geçebileceğini ve bilinenin *muhtevasının* bilenden önce geldiğini kabul eder. Eğer bilgi ve akledilirlik ancak bilenle ya da bilenin bilinenle buluşması sonucu var olsaydı, bu durum bilginin bütününü bilenin bir sıfatına ya da Sadrâ'nın "nefsin keyfiyeti" (*keyfiyye nefsâniyye*) dediği şeye dönüştürürdü. Bu da bilgiyi "bilinen şeyler kategorisinde tamamen zihnî bir şey hâline getirir. Ancak her kategoriye ait bilgi, kendi içinde ve zatında bir varlığa sahip olmaksızın bu kategoriden başkası değildir".[128]

Bilgiyi bir ilişki olarak tanımlamanın başka güçlükleri de vardır. İlahî bilgi, bunun örneklerinden biridir. Eğer bilgi bir ilişki olsaydı, Tanrı'nın eşyaya dair bilgisi, O ve bildiği arasında arızî ve *a posteriori* bir hâl olurdu. Bu durumda Tanrı'nın mümkün varlıklara dair bilgisi, "O'nun zatına eklenen bir vasıf olurdu; oysa O'nun Zatı kendi kendine tek olarak vardır ve kemâl sıfatlarından birinin en zayıf mahluklardan [yani mümkün varlıklardan] gelmesinden münezzehtir". Teolojik açıdan belki de en tehlikeli netice, bu görüşün Tanrı'nın bilgi objesi olan bir şeyle ilişkiye geçmeden önce O'nu bir bilmeyen, yani cahil hâline getirmesidir. Tanrı'nın varlığı,

••••••

126 *Esfâr*, c. I-3, 186; ayrıca 79.

127 Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, 450.

128 *Şerh*, c. I, 569.

O'nun diğer tüm sıfatlarından önce gelir; bu da "eğer bilgi süje ve obje arasındaki bir ilişkiden ibaret olsaydı, o zaman Tanrı bu sıfatı [*ilim*] almadan önce herhangi bir şey bilmiyor olacaktır" anlamına gelir. Dahası bu görüş, Tanrı'nın bilgisini O'nun yarattığı mümkün varlıklara bağımlı kılmaktadır. Bu batıldır, çünkü "diğer şeyler için kemal kaynağı olanın, diğerlerinden kemal alması imkânsızdır".[129] Aynı şekilde bilgi kendisinden bir şey elde ettiğimiz bir kemal hâlini ifade ederken "ilişki (*izâfe*), tek başına herhangi bir şey için bir kemal vasfı değildir".[130] Son olarak bilgiyi ilişki olarak kabul etsek bile bu, bir ilişkinin iki unsuruyla sınırlı değildir; zira bu ikisi arasında hüküm vermemizi mümkün kılan bir üçüncü unsurun varlığını zorunlu kılar. Dolayısıyla "hareket eden bir varlığın hareket edenden, babanın oğuldan ya da sinirli bir kişinin sinirlendiği kişiden farklı olduğuna hükmettiğimizde, tüm bunları [*ilişkinin, izafetin*] iki tarafının kavramları dışındaki bir (üçüncü) burhan yoluyla biliriz".[131] Diğer bir deyişle iki şey arasındaki ilişki, her zaman bu iki şey hakkında bir bilgi sağlamaz.

Aşağıdaki paragraf, Sadrâ'nın ilişki olarak bilgiye yönelik genel eleştirisinin kısa bir özeti niteliğindedir:

> Üçüncü görüş ise bilginin diğer herhangi bir hâl olmaksızın bilen ve bilinen arasındaki bir ilişki olmasıdır ki bu da batıldır. İlişkiye dair bölümde açıkladığımız üzere, ilişkinin şartları bağımsız bir varlığa sahip değildir ve iki ilişki şartı dışında gerçekleşmez. Ayrıca idrak ettiklerimizin çoğunluğu, dış dünyada somut bir varlığa da sahip değildir. Kendimizi idrak ettiğimizde [idrak eden] biz ve [idrak edilen] biz arasında [zihindeki] itibarî [ayrımın] dışında hiçbir yüklem [hamletme ilişkisi] yoktur. Eğer kendimiz hakkındaki bilgimiz kendimizin kendimizle olan ilişkisinden ibaret olsaydı, o zaman ben-bilgimiz ancak zihni tahlil ve kıyas yoluyla elde edilebilirdi. Ancak daima kendimizin şuurunda olduğumuz için, durum böyle değildir.[132]

Bunu, ben-bilgimizin kendimizden farklı olmadığı hususu izler; kendini bilmede, bilen ve bilinen bir ve aynı şeydir. Kavramsal analiz yoluyla nefs hakkında bir *kavrama* sahip olabileceğimiz doğrudur. Ne var ki bu ikincil bir düzlemde kavramsallaştırma olup ben-bilgisinde hem süje hem de obje olan bilfiil nefsi ifade etmez. Böylesi bir analiz süje-ob-

••••••

129 *Esfâr*, c. I-3, 291.
130 *Esfâr*, c. I-3, 345.
131 *Esfâr*, c. I-3, 346.
132 *Esfâr*, c. I-3, 290.

je ikiliğini aşamaz; çünkü kendini bilmeyi bir tür obje bilgisi olarak ele alır. Sadrâ'nın ulaşmak istediği netice, ben-bilgisini, dış dünyada mevcut şeylerin temsilî bilgisini somutlaştırdığımız gibi somutlaştıramayacağımızdır. Sadrâ bu kaideyi hem ilişki hem de temsil olarak bilgi kavramına teşmil eder:

> Tahkik edilmesi gereken şey, idrakin izafî bir hâl olduğunu söylediğimizde veya müdrikte idrak edilenin temsilinden oluştuğunu söylediğimizde, bir şeyin kendisini nasıl bildiğidir. Eğer bilgi bir ilişki hâli olsaydı, o hâlde iki şey arasında ilişki olurdu; oysa bir şey kendisine bu manada bağıntı edilemez ki bu durumda kendisini bilmeyecektir. Eğer temsilden oluştuğunu söylersek, bir şey diğer bir şey için temsil edilir ki bu durumda, kendisi için bilinen olmayacaktır.[133]

Özet olarak Sadrâ'nın kaygısı, bilgiye dair izafî ve ilişkisel değil sübutî ve asli bir formülasyon üretmektir. Sadrâ gibi bir ontoloji üstadı için "ilişki", bir varlık modalitesi olarak bilgiye hakkını verecek güçte değildir. Bu yüzden aynı gerekçelerle bir araz olarak bilgi kavramını da eleştirir. Her şeyden önce bilgiyi bir araz olarak tanımladığımızda, onu *zihindeki* bir araz olarak tanımlarız. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu durum bilgiyi bilenin sahip olduğu bir şey kılar ki, Sadrâ bunu öznel (*subjectivist*) bir bilgi görüşü olduğu için reddeder. Sadrâ'nın bu konudaki ısrarı, "akledilir formların zihindeki varlığının arazların cevherlerindeki varlığından farklı olduğu" gerçeğinden kaynaklanır.[134] Aksi takdirde idrak ettiğimiz her şeyin ancak araz olduğunu söylememiz gerekirdi. Ya da bildiğimiz her şey zihnî varlık hâline geldiğinde bir araza dönüşür ki, bu durumda "zihnî varlıkta, cevher ve araz arasında hiçbir fark olmayacak, fark sadece haricî varlıkta söz konusu olacaktır". Ne var ki bu durum Tanrı, kendimiz, faal cevherler[135] ve ayrık akıllar için geçerli değildir, zira bunlar araz olarak idrak edilmezler. Bu durumda asıl soru, bir cevherin zihinde bilindiği zaman nasıl bir araza dönüşeceğidir. Burada Sadrâ'nın asıl hedefi olan Fahreddin Râzî, "bir şeyin zihnî varlık bakımından bir araz ve fiilî (haricî) varlık bakımından bir cevher olması"nda hiçbir problem görmez.[136] Buna

••••••

133 *Esfâr*, c. I-3, 353-354.

134 *Esfâr*, c. I-3, 309.

135 "Yüksek cinsler, kendi şahıs ve türleri için bilfiil özlerdir (*zâtiyyet*). Bilfiil özler kendi varlık tarzlarını değiştiremezler; aksi takdirde bilfiil bir öz kendisi olamaz." *Esfâr*, c. I-3, 311.

136 Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, 458.

mukabil Sadrâ "cevherin bilgisi cevherdir ve arazın bilgisi de arazdır" der.[137] Dış gerçeklikte cevher olarak bildiğimiz şey, zihinde bir cevher olarak kalır. Yegâne fark, "zihindeki bir cevherin" (*fi'z-zihn*) üstlendiği yeni varlık mertebesidir.

Bu noktada "hariçte" ve "zihinde" ifadelerini belirginleştirmek önemlidir. Sadrâ'nın terminolojisinde bu ifadelerin hiçbiri eşyanın "içinde" bulunduğu bir mekânı kastetmez. Daha ziyade farklı varlık modalitelerini ve varolma tarzlarını ifade ederler. *Hariç* eşyanın içinde mevcut olduğu bir "mekân" değildir. Aksi takdirde bu mekânı diğer yere ve o yeri de sonsuza kadar diğer bir yere koymamız gerekir. Bu yüzden *fi'l-hâric* ifadesini "haricî âlem"den ziyade "haricen" ve *fi'z-zihn* ifadesini de "zihinde"den ziyade "zihnen" şeklinde anlamak daha uygundur. Aşağıdaki açıklamaların ifade ettiği üzere bunlar, farklı varlık tarz ve seviyelerini ifade ederler.

> Aynî [yani haricî] varlık (*el-vucûdü'l-aynî*) ile kastımız, onun neticesi olan [*aynî*] bir zatın gerekleridir (*levâzım*). Siyahlık haricî âlemde bulunduğunda, onun tabiatı görmenin yokluğuna (yani karanlığa) sebep olmaktır. Sıcaklığın etkisi ise sıcaklığa sebep olmaktır. Ancak nefste vuku bulduklarında, bu gerekler onların peşinden gelmez. İlkini "[aynî] varlık" ve ikincisini "zihnî varlık" olarak isimlendiririz.[138]

> "Bu âyânda (dış dünyada) mevcuttur" ve "Bu zihinde mevcuttur" dediğimizde, "âyân" ve "zihinle" kastettiğimizin tek bir tabaka, mekân ya da fail olmadığı açıktır. Daha ziyade hariçte mevcut bir şeyin anlamı, (varlığın) tesir ve hâllerinin gerçekleştiği bir varlığa sahip oluşudur. Zihinde var oluş ise aksi anlamdadır. Eğer varlık bir mahiyetin tahakkuku dışında bir hakikate sahip değilse, hariç ve zihin arasında hiçbir fark kalmayacaktır.[139]

Sadrâ'nın "bir suretin zihindeki varlığı" ile kastettiği, nefsin bizzat suretleri oluşturması değildir. Aksi hâlde bu, tüm biliş ve bilgiyi zihnin bir ürünü kılar. Daha ziyade nefsin oluşturduğu şey, zihinde mevcut şeylere uygun varlık tarzıdır.[140] Bu da idrak ettiğimizin bizzat cisim olmayıp

• • • • • •

137 *Şerh*, c. I, 571.

138 *Esfâr*, c. I-3, 312. Bu paragraf herhangi bir atıf olmaksızın kelimesi kelimesine Râzî'nin *Mebâhis*, c. I, 459'dan alınmıştır. Aynı konu için ayrıca bkz. *Esfâr*, c. I-1, 287, 289, 311; Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, 215-216.

139 *Meşâ'ir*, bl. 22, 12.

140 Fazlurrahman, nefs "bu formları kendi içinde oluşturur ya da daha ziyade bizzat bu formlardır. Bu da düşünce ve varlığın hüviyyetinin anlamıdır" derken Sadrâ'ya ilişkin minimalist bir yorum sunar. (Fazlurrahman, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ*, 213) İki sayfa sonra nefsin bildiği formları "Eflâtuncu bir ➞

gerekli koşullar sağlandığında ona uygun suret olduğu genel ilkesine dayanır. Sadrâ'dan alıntı yapacak olursak "hariçte var olan şeyin idrak edende bir varlığı yoktur. Bilakis [idrak] nefsin, zaruri şartlar sağlandığında, hariçte olan ve ayrıca nefste bulunan şeye tekabül eden bir sureti kavramasıyla vuku bulur."[141] Birinci bölümde dile getirdiğimiz gibi Sadrâ, Meşşâîleri izleyerek, maddeyi bilemeyeceğimizi ifade eder; zira madde kuvvedir ve ancak belli bir suretle birleştiğinde bilinebilir. Şeylerde akledilir olan madde değil onların sureti olduğundan, biz yalnızca suretleri kavrayabiliriz.[142] Bununla birlikte bu, bir şeyi bildiğimizde, bildiğimiz şeyin o şeyin kendisi değil yalnızca soyut bir sureti olduğu anlamına da gelmez. Böylesi bir çıkarım bizi radikal bir kavramsalcılığa ve sonunda da dış gerçeklikle olan ilişkimizin zihnimizin içeriğiyle sınırlı olacağı kuşkusuna sevk eder. Sadrâ buna İbn Sînâ'nın bilgi kavramının neticelerinden biri olarak atıfta bulunur; bu anlayışa göre "bilen özne, ister bir nefs, ister akıl isterse de Tanrı olsun, sadece kendisini veya kendisine ait bir özelliği akledebilir".[143] Buna mukabil Sadrâ şeyleri suretleri ya da dış gerçeklikteki fiili varlıkları "temsil eden" (*mümessile*) belli bir suret yoluyla bilsek bile, bildiğimiz şeyin soyut bir mefhum olmayıp varlıksal niteliklere sahip belli bir varlık olduğunda ısrar eder. Sadrâ bu formların fonksiyonunu renklerin algılanışıyla aşağıdaki şekilde karşılaştırır: "Hariçteki renklerin gözle münasebeti, hariçteki mahiyetlerin aklî suretlerle münasebeti gibidir."[144] Diğer bir deyişle, bildiğimiz şey salt bir kavram olmayıp bizzat o şeydir, zira sureti onun bizatihi hakikatidir. Bir dağı idrak ettiğimizde, bir cisim olarak dağ zihne nakşedilmez. Ancak dağ olarak bildiğim şey, dağın hakikatinden daha az bir şey değildir.[145]

Sadrâ bu hususu her defasında dile getirmekten geri durmaz. *eş-Şifâ*'nın *İlâhiyyât*'ı üzerine şerhinde şöyle der: "Zatların muhafaza edilmesi şöyledir: Zihin bir şeyi kavramsallaştırdığında, bu zihnî surete onun zihindeki *taayyün*ü açısından değil haricî varlığı açısından bakar; ait oldu-

••••••

anlamda kendi kendilerine mevcut" varlıklar olarak tanımladığında kendisini düzeltmiş (ya da kendisiyle çelişmiş?) görünmektedir.

141 *Şerh*, c. I, 596.

142 *Esfâr*, c. I-3, 360; *Şerh*, c. I, 613.

143 *Şerh*, c. I, 617.

144 *Esfâr*, c. I-3, 463. Benzer bir örnek için bkz. *Şevâhid*, 246.

145 Sadrâ, "idrakî formların ruhta ve maddedeki bilfiil gerçeklikteki varlığı" arasındaki farkı belirtmek için sekiz cihetten bahseder. *Esfâr*, c. I-3, 300-304. İlk beşi neredeyse kelimesi kelimesine Râzî'nin *el-Mebâhis*, c. I, 453-454'den alınmıştır.

ğu sınıf, onun bir cevher, bir cisim ve uyuyan bir varlık oluşu gibi belirgin hâle geldiği ve kendisi vasıtasıyla fiili hakikatinin gereklerinin hamledildiği sınıftır."[146] Bu da şeylerin asıl tabiatının zihinde soyut ve genel kavramlar olarak idrak edildiklerinde bile "zat"larıyla muhafaza edildiklerini akla getirir. Bir cevherin özü zihne nakledildiğinde değişmez: Bir baba babadır, yani hem hariçte hem de zihinde bir oğulun babasıdır. Bir mıknatısın fiziki özellikleri zihne nakledilmez. Ancak zatı, yani diğer metal nesneleri çeken metal obje olması, zihinde aynı kalır. Mıknatıs, bir kişinin cebinde olup metal nesneleri çekmesi yani hariçteki asli işlevini gerçekleştirmesi engellense bile hâlen bir mıknatıstır. Bu sebeple "dış dünyada mevcut cevherler aklî suretleri, bu varlıkların ve özlerinin bizatihi anlamlarıdır" neticesine ulaşılır.[147]

Şu ana kadar sureti, yani dışarda gördüğümüz atın anlamını ve özünü neden yaratma iddiasında bulunamayacağımız açık hâle gelmiş olmalıdır. Sadrâ'ya ve ondan önceki tüm Eflâtunculara göre atın akledilen sureti, onu algılayışımızdan bağımsız olarak mevcuttur. Aksi takdirde akledilir suretlerin duyulurlardan yani fizikî objelerden soyutlanmasının (*tecerrüd*) anlamını açıklayamayız. Bu sınırlı anlamda, Meşşâî gelenek de akledilir suretlerin bağımsız mevcudiyetini kabul eder. Zihin eşyayı akledilir suretlerini maddelerinden çıkararak bilir. Bu yüzden Sadrâ *bekâ* kelimesini tesadüfen kullanmamıştır: *bekâ*, fizikî cisimlerin zihin tarafından oluşturulmasını değil, zihindeki varlık tarzlarını ifade eder. Yine burada ışık tasviri faydalı olacaktır: Işığın görmeyi mümkün kılması gibi, akledilen suretler de bilmeyi mümkün kılar. Sadrâ'nın ifadesiyle "[akledilir suretler] aslında aklî nurun nefste parlayışı gibidir; güneş ışığının görülebilir şeyleri gören görme melekesini aydınlatması gibi aklî ışıkla da varlıkların özleri görülür."[148]

Bu nokta bizi Sadrâ'nın nefs kavramının iyi anlaşılması gereken bir cihetine sevk eder. Genel anlamıyla nefs, ihtiva ettiği fikirlerdir. Bir tarafta nefsin müstakil bir öz, diğer tarafta ise sahip olduğu fikir ve kavramların ayrı varlıklar olması söz konusu değildir. "Özü itibariyle nefs, idrak hâllerinden (*el-meşâ'iru'l-idrâkiyye*) ibarettir."[149] Nefsin diğer şeyleri

••••••

146 *Şerh*, c. I, 601.

147 *Esfâr*, c. I-3, 307.

148 *Şerh*, c. I, 585.

149 *Tasavvur*, 59. Aynı konu *Esfâr*, 8, 221 ve 9, 56'da işlenmiştir.

akletmesi ve "kendisi için bilinir oluşu, onun varlığıyla aynı şeydir".[150] Sadrâ'nın ifadesiyle "nefs, duyuları ve hayalî [cevherleri] idrak ettiği zaman, onunla baki olan formları da aklеder.[151] Ancak bu bir arazın bir faildeki bekası gibi olmayıp edilgen bir failin etken bir faille bekası gibidir. Bu bağlamda zihinde sübut bulan şey, zatta iki ayrı şey olması değil onunla baki olan şeydir."[152] Sadrâ "nefsteki hissedilir ve hayalî formların bekasının, *hulul* yoluyla olmadığı"nda ısrar eder.[153] Buna göre idrakin "akledilir bir suretin nefste hululü yoluyla değil zihinde mevcut *suret*ler ve nefsin onlarla ittihadı yoluyla" gerçekleştiğini söylemek daha uygun olacaktır.[154]

Sadrâ'nın ilişki olarak bilgi eleştirisine dönecek olursak, Sadrâ iki ilişki türü arasında bir ayırımda bulunur. İlki hem hariçte hem de zihinde, misali baba ve oğul arasındaki bağıntıyı sağlayan ilişkidir. İkincisi ise hariçte değil zihinde var olan ilişkidir. Zat ve varlık arasındaki ayrım, bu tür bir ilişkidir. Zihinde ya da hariçte hiçbir ayrımın gerçekleşmediği üçüncü bir tür ayrım daha vardır; bu da Sadrâ'nın ilişki olarak bilgiye karşı sunduğu diğer bir delildir:

> Bilgi, fiilî bir şeyin diğer bir şey için varolmasından ibarettir. Ayrıca deriz ki, varlık kendisine veya gayrısına ait olsun, bu maddeden soyutlanmış şeyin varlığıdır. Eğer diğer bir şey içinse, o hâlde kendinden gayrısı için bilgidir; eğer diğer bir şey için değilse, o hâlde kendisi için bilgidir. Varlığın ilişkisi gibi bunu da ilişki (*izâfe*) olarak isimlendiririz. Nefsin varlığı, bizzat kendisi için veya diğer bir şey için var olabilir. İkincisi, arazların failleriyle karşılaştırıldığındaki varlığı gibidir; ilki ise cevherlerin varlığı gibidir. [O cevherlerin] varlığı, diğer şeyler için değil kendileri için değişmezdir. Bununla birlikte varlık ve mahiyet arasındaki nispet sadece mecazidir ve aslında aklî tahlil yoluyla olması dışında ikisi arasında hiçbir ayrılık yoktur. Dolayısıyla söz konusu ilişki iki tarafın farklılığını zorunlu kılıyorsa, bunu hariçteki tahakkuk bağlamında zorunlu kılar. Eğer ilişki baba-oğul ve yazar-yazı durumunda olduğu gibi dış gerçeklikte vuku buluyorsa, [aralarındaki] ayrım hariçte gerçekleşir. Bu sebeple o babayla ilişkili olan baba ve oğlu için tek bir varlık

••••••

150 *Şerh*, c. I, 605.

151 Bu bağlamda *tef'alu*yu *ta'akkal* şeklinde okumak daha anlamlı görünmektedir.

152 *Şerh*, c. I, 575-576.

153 *Şerh*, c. I, 581. Bu, zihinde ve haricî âlemde akledilir formların varlığı için *hulul* sözcüğünü kullanan Râzî'ye açık bir atıftır. Krş. *el-Mebâhis*, 453. Buna mukabil Sadrâ *huzûr* ve *husul* sözcüklerini kullanmaktadır.

154 *Esfâr*, c. I-3, 382.

olmaları imkânsızdır. Ancak nispet hariçte değil sadece zihinde gerçekleştiğinde, iki tarafın farklılaşması sadece bu *nispet* hâlinde söz konusu olur.[155]

Bununla birlikte bu tür ilişkilerin aksine somut olarak varlıkta veya zihinde ikiliği kabul etmeyen diğer bir tür ilişki vardır. Sadrâ'nın görüşüne göre, tek bir varlık, atıf ve yüklemenin getirdiği ikilik ya da kesret olmadan çoğul anlamların taşıyıcısı olabilir. Sıkça kullanılan bir örnek, canlılık (*hayevân*) ve mantık/konuşma (*nutk*) sıfatlarına aynı anda sahip olan insandır. İnsanı akıllı bir hayvan olarak tanımladığımızda "insan", "akıllı" ve "hayvan" isimli üç ayrı şeye atıfta bulunmayız. Bunlar bir bütün olarak bize "insan" kavramını verirler. İnsanın bilfiil hakikati söz konusu olduğunda, "insan", "akıllı" ve "hayvan" arasında yine hiçbir ayrım yoktur. Önümüzde duran şey tek bir birimdir. Bu yüzden Sadrâ, kendimiz hakkında bir tarafta bilen ve bilinen, diğer tarafta bilginin mahalli olarak söz ettiğimizde, bunun "hakikatte ve aklî tahlilde çokluğa" sevk etmeyeceğini belirtir.[156]

Bu argümana göre akletme kabiliyeti ve bunun uzantısı olarak akledilirlik, fail olmanın (*agency*) daimi koşuludur; zira insanın konuşma ve akıl vasıflarını teyit etmeden, ondan bir fail olarak bahsedemeyiz. Bilgiye tatbik edildiğinde bu, mevcut bir şeyin akledilir olduğunu ve varoluştaki payı oranında kendisi tarafından bilinebileceğini ima eder: "Bilgi ne maddeden soyutlama (*tecerrüd*) gibi nefyi bir şeydir, ne de ilişkidir (*izâfe*). Bilakis varlıktır. Her tür varlık olmayıp bilkuvve değil bilfiil varlıktır. Herhangi bir varlık değil, bilfiil ve potansiyel olmayan varlıktır. Yokluğun nakısalarından arınma seviyesine göre, bilgide [yani akledilirlikte] daha şiddetli hâle gelir."[157] Böylesi durumlarda bir şeyle onun akledilirliği arasında hiçbir izafilik söz konusu değildir. Tanrı söz konusunda olduğunda bilgi, O'nun *basit* olan varlığı tarafından zorunlu kılınır; varlık zira tanımı gereği, şuuru ifade eder ve akledilirliğin asıl mahallidir. Genel bir kaide olarak varlığın bilişsel (*cognitive*) içeriğini kabul etmeden varlığın kemalinden ve tamlığından bahsedilemez.Sadrâ, bu noktayı açıklamak için çoklu anlamların Tanrı'nın mutlak birliğine halel getirmeden O'na nasıl hamledildiği meselesine döner:

••••••

155 *Esfâr*, c. I-3, 354-355.
156 *Esfâr*, c. I-3, 346.
157 *Esfâr*, c. I-3, 297.

> Zikri celil olsun, Bârî Teâla kendi zatıyla mevcut, kaim ve âlim olarak tavsif edildiğinde veya "kudret, irade veya hayat sahibidir" dediğimizde hakikatte hiçbir nispet, tavsif, irtibat, arızîlik veyahut herhangi bir bağıntı ve nispet olmayıp sadece bizzat ilmin, kudretin, iradenin hayatın ve diğer kemal sıfatlarının mahalli olan bir varlık söz konusudur.[158] O'nun mevcudiyetinin O'nda bir sıfat ve mevsufu zorunlu kılmayışı gibi, hakikatte O hiçbir araza, araza konu olana ve dolayısıyla hakikat veya zihinde hiçbir arızîliğe sahip değildir. Aynı şey, hükmü varlık gibi olan diğer isimler için de geçerlidir, çünkü onlar da varlıktan başkası değildir. Ancak zihin burada bir sıfat, mevsuf ve ikisi arasında bir bağıntı varsayar. Bu yüzden [hatalı bir şekilde] O'nun vücut, ilim ve irade sahibi olduğunu söyleriz. Hak Teâlâ ile zatı arasındaki bu bağıntı, zihnin Allah'tan başka şeylerde gördükleriyle kıyasta bulunarak ispat ettiği şeydir... Buradaki bağıntı ancak mecazidir ve kaynağı, O'na bileşiklik ve çokluk atfetmenin imkânsızlığıdır.[159]

Sadrâ'nın duruşunu şu şekilde özetleyebiliriz: Tek bir varlığın birçok anlam üstlendiği durumlarda ilişki, zihinsel bir kavramdır. Zihin, bir varlıkla onun çeşitli sıfatları arasında bir dizi ilişki algılar, ancak gerçekte sahip olduğumuz şey tek bir merkezî varlıktır. Bu da en çok kendini bilme durumunda aşikârdır. Geriye dönük olarak "Kendimi biliyorum" önermesi üzerine düşündüğümde, kendim ve kendime dair *bilgi*m arasında bir ilişki kurabilirim. Ancak bu ilişki zihnî olmak durumundadır, aksi takdirde kendimle kendim arasında bir ilişkiye sahibim demek durumunda kalırım. Bazı durumlarda, Sadrâ bunu varlık ile mahiyet arasındaki ayrımla karşılaştırır. Ayrım tamamen zihnî olup haricen herhangi bir hakikî şeye tekabül etmez. Hakikaten mevcut olan şey, birçok anlam ve sıfata sahip olan varlıktır. "İlişkinin yalnızca bir metafor oluşu" işte bu anlamdadır.

Bu sonuca Sadrâ'nın "tam soyutlama ve tam akledilirlik, yüksek varlıkların birçok sıfat ve anlam üstlenmelerini mümkün kılar" genel ilkesiyle de ulaşılabilir. Burada *anlam* kelimesinin, Sadrâ'nın Eflâtun'un formlarına ilişkin realist ontolojisi ışığında anlaşılması gerektiğini söylemeye bile gerek yok. Bu varlıklar, varlığın teşkîkî ve varoluşsal hareket yoluyla yüksek soyutlanma seviyelerine ulaşınca, onlara daha fazla araz ilave edilmesinden ziyade varlık bakımından artarlar. Bu da tüm ikilik ve

•••••

158 Krş. *Meşâ'ir*, 54-58. Sadrâ burada onun Allah'ın isim ve sıfatlarının O'nun Zat'ına *a posteriori* eklenen sıfatlar olmayıp kendi isim, sıfat ve fiilleri yoluyla O'nun iradi sınırlama ve özbilincinden etkilenmeyen Zat'ının farklı hâl ve tarzları olduğu görüşünü yineler.

159 *Esfâr*, c. I-3, 355-356.

ilişkileri zihnî ayrımlara indirger. Örneğin isim ve isimlendirilenin ikiliği, yalnızca maddî varlığa bağlı kalıp dolayısıyla şeffaflık ve parlaklık konumlarında eksikliği olan varlıklar için gerçekleşir. Bu ikilikler, varlıklar ontolojik açıdan daha basit ve daha kıvamlı hâle geldiklerinde kaybolur. İlim, hayat, irade vb. gibi sıfatlar onların içinde bulunan sıfatlar olmayıp basit cevherlerin unsurlarıdırlar:

> Bize göre bilgi, maddeden soyutlanmış varlıktır. Bu varlık zatıyla var olduğundan, zatıyla da akledilirdir. Varlığın bizatihi mevcudiyeti, akli mülahaza dışında, ne kendi zatında ne de onun (zihnî) tahlilinde ikiliği gerektirir; aynı şekilde bizatihi akledilirliği, ne özde ne de (ontolojik) cihetler ve zihnî mülahazalar bağlamında bir farklılığa yol açar. İhtilaf, sadece kavramlar düzeyinde ortaya çıkar. Daha önce öğrendiğin üzere farklı kavramlar, tek bir varlık ve hakikatte birleşebilir. [Ontolojik] basitliğe sahip ve her tür müphemlik ve terkipten uzak olan bir varlık, birden fazla mefhumun (mananın) misdak ve mahalli olabilir. Bu mefhumlar, farklı mahallerde yani dış dünyada farklı varlık biçimleriyle yahut zihinde farklı yönleriyle bulunsalar bile, tek varlıkta birleşmiştir. Bu şekilde cevher kavramı basit ve soyut bir öze, bir mahalden tecerrüt ettiği için, uyarlanabilir. Maddeden soyutlanmış bir suret olduğundan akıl kavramı ona uyarlanır. Kendi zatının sureti olduğundan, akledilir kavramı ona uyarlanabilir. Dahası başkası değil kendisi için varolduğundan, âkil kavramı da ona tatbik edilir. Kötülüklerden arınmış olduğu için o mahbubdur. Bu iyiliği idrak edebildiğinden o, kendisi için sevilen bir varlıktır. İşte bu şekilde bütün bu nisbi anlamlar tek bir varlığa tatbik edilebilir. Ve bu, hakikatte ve kavramların kendilerinde herhangi bir çokluk ve ya farklılık gerektirmez.[160]

Sadrâ'nın yukardaki eleştirilerinin ana fikri, bilginin yardımcı ve izafî bir terimden çok cevherî bir terim olarak anlaşılması gerektiğidir. Sadrâ'ya göre bilginin soyutlama, irtisam, ilişki ve araz gibi tariflerinin tamamı, akledilirlik ve idrakin gerçek doğası için yeterli değildir.

c. İdrak Biçimleri ve Basit Akıl

Sadrâ, Meşşâî geleneğini izleyerek[161] algıyı *ihsas, tahayyül, tevehhüm* ve *taakkul* olmak üzere dört kısma ayırır. Bu biçimlerin her biri bir varlık mertebesine veya –daha tam olarak ifade etmek gerekirse– bir soyutlama derecesine tekabül eder. Sadrâ zihnin eşyayı zihnî temsiller olarak nasıl

160 *Esfâr*, c. I-3, 356-357.
161 Krş. İbn Sînâ, *Necât*, 207-210.

algıladığına yönelmekten çok bu varlık mertebelerinden zihne doğru ilerler. Dört soyutlama biçimi, hem idrak tiplerini hem de onların derecelerini ifade eder. Bu noktanın önemi üzerinde ne kadar dursak azdır; zira Sadrâ'ya göre eşyayla olan bilişsel temasımıza bir idrak hiyerarşisi aracılık eder: Zihin varlıkları farklı yol ve yöntemlerden ziyade farklı mertebe ve derecelerde bilir.[162] Bu hiyerarşi her bir idrak düzeyi belli bir varlık modalitesine tekabül ettiği için aslında ontolojiktir. Sadrâ'nın idraki eşyayla onto-epistemik bir karşılaşma (*encounter*) olarak tarif etmekteki gayesi, tamamen ontolojik bir niteliğe sahiptir. İdraki bilene ait öznel bir hâl olarak yorumlamak yerine onu daha geniş olan ontolojik soyutlama (*tecrîd* ve *nez'*), işrak ve *vuzuh* bağlamı içine yerleştirip idraki bilen öznenin zihin düzlemiyle varlığın öznel olmayan (*non-subjectivist*) alanı arasında bir yerde konumlandırır. Bu, subjektif-psikolojik bir idrak tasavvurundan, bilen öznenin yani *âkil*in idrak ve bilmenin yegâne merkezi olmaktan çıktığı yeni bir ontolojik bağlama doğru atılmış çok önemli bir adımdır.

Bu noktayı göz önünde bulundurarak, artık bu idrak biçimlerinin Sadrâ'nın epistemolojisinde nasıl bir işlev gördüğüne dönebiliriz. İlk tür duyum (*his*) olarak isimlendirilip beş duyu aracılığıyla edinilir. Sadrâ duyuları ele alırken, duyusal tecrübeyi mümkün kılan soyutlama türüne yoğunlaştığı kadar duyulara yoğunlaşmaz. Duyum, varlığın "maddeyle karışık" olarak algılanışıdır ve mekân, zaman, mahal, vasıf ve miktar gibi belirleyici faktörlere bağlıdır.[163] Duyulurlar, onlar olmadan var olamayıp bu maddî vasıflarla belirleneceğinden, soyutlamaları ve de algıları "eksiktir". Bu anlamda duyular zorunludur ancak surete, yani hissedilir niteliklerin anlamına ulaşmak için yeterli değildir.

Tahayyül, duyumla benzer özellikler paylaşmasına karşın daha yüksek bir idrak düzeyine tekabül eder.[164] İkisi arasındaki fark, tahayyül melekesinin duyulur nesnelerden ve niteliklerden bağımsız olarak tümel kavramları oluşturamaması, fakat duyulur bir nesnenin yokluğunda bir

.....

162 Hiyerarşik idrak görüşü Sadrâ'yı bilen süjeleri üç sınıfa ayırmaya yöneltir: hissî insan (*el-insânü'l-hissî*) yalnızca duyulur objeleri idrak eder; hayalî insan (*el-insânü'l-hayâlî*) duyulur objeleri ve hayalî formları idrak eder; son olarak aklî insan (*el-insânü'l-aklî*) ilk ikisinin yanı sıra akledilir formları da ayrı cevherler olarak idrak eder. (*Şerh*, c. I, 614-615)

163 *Esfâr*, c. I-3, 360.

164 Krş. İbn Sînâ, *Necât*, 208-209. İbn Sînâ burada suretleri muhafaza etmek için hayal melekesinin maddeye ihtiyaç duymadığını vurgular. Fazlurrahman'ın İngilizce çevirisi için bkz. İbn Sînâ, *Avicenna's Pscychology*, 39-40. Ayrıca bkz. Fazlurrahman, *Avicenna's De Anima*, 59-60 ve Goichon, *Lexique*, 442-444.

sureti yahut fikri muhafaza edebilmesinden kaynaklanır.[165] Örneğin sıcaklık maddî varlıkların bir özelliği olarak anlaşıldığında, hissetme sıcak nesneye tamamen bağımlı kalır; oysa tahayyül, algılanan sıcak nesnenin ilk tecrübesine sahip olduktan sonra sıcaklık kavramını muhafaza edebilir. Bu anlamda tahayyül tamamen maddî ve tamamen aklî olan arasında bir aracı ve berzah işlevi görür; Sadrâ ise İbnü'l-Arabî'yi izleyerek tahayyüle varlığın iki alanını bağlayan ontolojik bir mertebe olarak yer verir.[166]

Tevehhüm, duyusal deneyim ve duyulurların yokluğunda, vehim kabiliyetinin (*kuvve-i vehmiyye*) formları düşünce ve kavram olarak sürdürebildiği yüksek bir idrak düzeyini belirtir. Ancak bu suretleri çok sayıda objeye uygulanabilir tümel nitelikler olarak oluşturmada yetersizdir. Tevehhüm melekesi anlamı yalnızca belli bazı duyulurlarla ilişkili olarak algıladığından, daha aşağı bir aklî meleke seviyesini temsil eder. Ne var ki Sadrâ sonunda "tevehhüm kuvvesi [yüksek] hâlinden düşmüş bir akıl gibidir" diyerek kendi idrak biçimleri listesinden tevehhümü çıkarır.[167]

Taakkul, bir şeyin "gerek kendisi yoluyla gerekse de diğer algısal bağıntılarıyla alınsın, diğer herhangi bir [düşünme] bakımından değil sadece zatı bakımından idrak edildiği" yüksek bir idrak biçimidir.[168] Taakkul ya da akletme, kendilerinde diğer tüm duyusal ve algısal nitelikleri "basit bir tarzda" ihtiva eden şeylerin özlerine ilişkindir. Akıl, anlam ve kavramları söz konusu anlamların uygulandığı duyulurların yokluğunda muhafazaya muktedir olur. Bir akledilirlik şartı olarak soyutlama, en yüksek yoğunluk ve soyutluk seviyesine akletmede ulaşır. Bu, eşyaya "oldukları gibi" veya *mahiyet olarak eşya* biçimindeki bakma şeklidir. Bu bağlamda eşyayı mahiyetleri yoluyla bilme, temsilî bilgi sürecini tersine çevirir: Akıl, eşyanın tabiatındaki form/anlamları aşağıdan yukarı giden bir soyutlama yerine, onları yukarıdan aşağıya giden bir düzende akledilen mahiyetleriyle birleşerek bilir. Tabii bu, "eşyayı, eşya olmadan bilme" gibi bir şeye işaret değildir. Bilakis eşyayı duyusal niteliklerinden çok yüksek bir onto-

• • • • • •

165 *Esfâr*, c. I-3, 360 ve c. IV-1, 211-212. *Mefâtîh*, c. I, 181'de Sadrâ bazı Meşşâî filozofların nefsin hatırladığı hayalî formların âlemü'l-hayâle ait oldukları fikrini reddeder. Şer ve şeytani hislerle hayal ve düşünceler, hayal âleminden nurlar olmayıp nefsin ürünleridir.

166 İbnü'l-Arabî, geniş bir anlamda *berzah* sözcüğünü kullanır ve onu ara hâllere tatbik eder. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 117-118.

167 *Esfâr*, c. I-3, 362.

168 *Esfâr*, c. I-3, 361. Krş. *Şevâhid*, 208-209.

lojik mertebeye sahip akledilir formlarında muhafaza edilen asli özellikleri yoluyla algılamayı belirtir.

Bu şekilde Sadrâ idraki üç biçime indirger; onları soyutlama ve ontolojik yoğunluk seviyeleri uyarınca sınıflandırır. Öz itibariyle bu durum İbn Sînâ'nın yeniden ifade edilişi olup Sadrâ buna çok az ilavede bulunur. Onun idrakin tüm biçimlerini varlık biçimlerine indirme girişimi, hiç de azımsanacak bir mesele değildir:

> Hakikatte üç âlem [yani duyusal, hayalî ve aklî] olduğu gibi üç idrak çeşidi vardır ve vehim, [yüksek] mertebesinden düşmüş akıl gibidir [bu yüzden müstakil bir yere sahip değildir]. Her idrakte, eşyanın hakikat ve ruhlarının cismin kalıpları ve maddenin heyâkilinden serbest kalışı (*nez'*) söz konusudur. Duyulurların formu –maddenin huzûru olmak kaydıyla– sadece nakıs olarak ayrılır. Hayalî form vasat olarak ayrılır ve bu sebeple duyulurlar âlemi ve akledilirler âlemi arasında bir âlemde yer alır. Aklî form maddeden alınan [ayrılan] formlar durumunda tamamen ayrılır. Bizzat akıl olan ise, akledildiği esnada bu ayrılıklardan herhangi birine ihtiyaç duymaz.[169]

Akletme fiilinde, nefs basitçe duyulurlardan belli nitelikleri soyutlayıp ayırmaz. Daha ziyade aklî bir dönüşüm geçirir ve cevheri hareket yoluyla varoluşsal nitelikler bakımından "daha fazla" hâle gelir. Nefsin aklî ve varoluşsal seyri, Sadrâ'nın "nefs, *hudûsunda cismanî ve bekasında ruhanî*'dir (*cismâniyyetü'l-hudûs, rûhâniyyetü'l-bekâ*) görüşüne dayanır. Sadrâ bu noktayı açıklığa kavuşturmak için yukarıda ele alınan soyutlama görüşüne atıfta bulunur:

> Akletme ve diğer idrak türlerinde soyutlamanın anlamı, ilavelerin (*zevâ'id*) kaldırılması şeklindeki yaygın kanaat gibi değildir. Nefsin sabit kalıp[170] idrak edilenlerin maddî mevzularından duyulara, duyulardan tahayyüle ve ondan da akla nakledilmesi vaki değildir. Daha ziyade hem idrak eden hem de idrak edilen birlikte soyutlanır, bir varoluştan diğerine geçer, bir inşadan diğerine, bir âlemden diğerine yolculuk eder, ta ki nefs hepsinde bilkuvve olduktan sonra bilfiil akıl, akleden ve akledilen olana kadar.[171]

Ontolojik mertebesine uygun bir soyutlama seviyesine ulaşan ve idrakin bilkuvve faili olan akıl, böylece tamamen tahakkuk eder ve "basit akıl" adını alır. Basit akıldan önce Sadrâ'nın üçe ayırdığı diğer birkaç akıl ya da

•••••

169 *Esfâr*, c. I-3, 362. Ayrıca bkz. *Esfâr*, c. III-1, 258.

170 Krş. *Şerh*, c. I, 617-618.

171 *Esfâr*, c. I-3, 366.

akletme mertebesi gelir. İlki, aklın bir akledilirle birleşene kadar bilkuvve olarak kaldığı bilkuvve ya da heyûlânî akıl (*el-aklü'l-heyûlânî*) mertebesidir.[172] Meşşâîler gibi Sadrâ da bilkuvve aklın, onu tahakkuk ettirmek için haricî bir faile gereksinim duyduğunu varsayar. Bu fail, onu idrak eden bir aklın varlık ya da yokluğuna bakılmaksızın bilfiil ve akledilir olan akıldır. Bir akledilen esasen soyutlanmış bir cevher olduğundan, ayrıca kendi kendisini de akleder ve bu Eflâtuncu düşünce ontolojisiyle bağlantılı olarak akledilirleri, bilen süjeden bağımsız kılar.

Akletmenin ikinci düzeyi, eşyanın soyut formlarının "sanki formlara ayrıntılı bir biçimde bakıyormuş [yani onları ayrıntılarıyla biliyormuş] gibi" tahayyül melekesinde sabit hâle geldikleri hayalî âleme aittir.[173] Üçüncü ve en yüksek akletme düzeyi ise bilkuvve aklın içinde varlıkların tamamen tahakkuk etmiş "anlam özellikleri" olarak sabit olduğu basit bir akla dönüştüğünde var olur. Prensipte basit akıl belirli örneklerin daha fazla tahlil ve tahkiki olmaksızın düşünce ve kavramları kavrayabilir. Bu, İbn Sînâ'nın "özet olarak bilgi"nin (*el-ilm bi'l-icmâl*) zıddı olarak "ayrıntılı bilgi" (*el-ilm bi't-tafsîl*) şeklinde isimlendirdiği şeydir. İkinci bilgi biçimi, ilave bir lafız gerektirir ve genellikle bir diyalogda tam kapsamıyla ifade bulur. İbn Sînâ'ya göre gelişigüzel bir biçimde birçok şeyi biliriz. Sorgulama ve istişare yoluyla fikirlerimizi dile getirdiğimizde, idrakimiz basit bilgi (*el-ilmu'l-basît*) düzeyine ulaşır. Sühreverdî iki bilgi biçimi arasında bir ayırımda bulunurken, İbn Sînâ'ya iştirak eder; insanlık kavramını düşündüğümüzde, onun kavramsal unsurlarının (*levâzım*) tamamını düşünürüz. Diğer bir deyişle insanlık kavramının tüm kapsamını kavrayabilmek için, ilave bir incelemede bulunmayız.[174] Bu da tek bir zihin ya da akılla birçok şeyi bilme imkânını açıklar. Fahreddin Râzî bu tartışmayı sürdürerek basit aklı keskin zekâ ve "hazırcevaplık" yani aklın her şeyi "bir defada" (*def'a vâhide*) bilme kabiliyeti olarak yorumlarken, ayrıntıyla akletmeyi (*et-ta'akkulü't-tafsîlî*) şeylerin "birbiri ardına" (*vâhide ba'de vâhide*) tedrici kavranışı olarak yorumlar.[175]

Sadrâ'ya göre basit akıl, tam anlamıyla bilfiilliği temsil eder ve faal akla benzer bir şekilde işlev görür. Ne var ki Sadrâ bunun basit aklın nefste bu-

• • • • • •

172 *Esfâr*, c. I-3, 368.

173 *Esfâr*, c. I-3, 369.

174 *Esfâr*, c. I-3, 374-375. Sadrâ burada Sühreverdî'nin *el-Meşâri*'sinden alıntı yapmaktadır.

175 *Esfâr*, c. I-3, 376.

lunan faal aklın kognitif bir benzeri olup olmadığını açıkça dile getirmez. Bunun yerine İbn Sînâ'yı basit akıl ile ittihad delili arasındaki bağlantıyı görmekte başarısız olmakla eleştirir:

> Bu basit aklı ispat etmek, daha önce gösterdiğimiz gibi akıl ve akledilenin birliği düşüncesine müracaat etmeden mümkün değildir. Asıl ilginç olan eş-Şeyhu'r-Reis'in [İbn Sînâ] bu mevzuları bu meyanda zikredip daha sonra ittihad delilini inkârda ısrarcı olmasıdır. Eğer basit aklın insanda ve cevherlerde kendinde akledilir anlamların (*el-me'ânî'l-ma'kûle*) tamamen farklılaştığı ceset ve maddeden bütünüyle farklı olan basit aklın varlığını kabul etmezsek, henüz gerçekleşmemiş olan şey basit akıldan nefsler üzerine nasıl sâdır olacaktır? Nefsleri, kendisinde sübut bulmamış [yani tamamen tahakkuk etmiş bir fail olarak fiilde bulunmamış] bir şey sayesinde kuvveden fiile nasıl sevk edecektir? Aynı şekilde varlıkların formları basitliğine rağmen onda nasıl muhafaza edilecek ve onları unutmuş olan nefs –eş-Şeyhü'r-Reis'in gösterdiği gibi– akletme haznesine (*haznetü'l-akliyye*) döndüğünde, onları basit akılda nasıl birikmiş olarak bulacaktır?[176]

Akledilen formların haznesi olarak basit akıl, yüksek aklî varlıkların "tam soyutlanması"nın mantıksal bir sonucudur, çünkü basit akıl eşyanın "bütünlüğü" içinde bilinebileceği en üst akletme basamağını ifade eder. Basit akıl, fizikî nesnelere erişimin mevcut duyusal verilere bağlı ve dolayısıyla belli bazı duyulur obje örnekleriyle sınırlı olduğu duyum deneyiminin aksine, prensipte algılanabilir objeler hakkında bilinebilecek her şeyi kapsayan aklî kavrayışı belirtir. Örneğin basit akıl insanlık "kavramı"nı bilme durumunda, insan olmanın ne anlama geldiğini ve ona ait tüm modalite ve ikincil hususiyetleri bilebilir. Basit akıl olarak zihin, bir bireyler dizisinin bütününü gözden geçirme durumunda olmadan böylesine mükemmel ve tam bir algıya sahip olabilir; çünkü bir şeyi basit bir tarzda bilmek, onun akledilir mahiyetiyle birleşmektir. Açıktır ki bu neticeye ancak Sadrâ'nın varlık ve teşkîki hakkında baştaki faraziyelerini kabul etme yoluyla ulaşılabilir. Bir kez daha eşyanın akledilir hakikatinin maddî kalıplarına oranla ontolojik açıdan daha hakikî ve epistemolojik açıdan daha güvenilir olduğunu hatırlamaktayız. Bu durum *mutatis mutandis* "basit bilgi" sağlayan basit akıl için de geçerlidir.

Sadrâ "basit akletme"ye öylesine önem verir ki bunu Tanrı'yı bilmenin yegâne münasip yolu olarak sunar. Tanrı tüm varoluşların nihai kaynağı olduğundan, duyulurların algısı bile zorunlu varlığın bir cihetinin idra-

••••••

176 *Esfâr*, c. I-3, 372.

kine dönüşür. Her tür idrakin bizi marifetullaha götürmesi gibi zahiren kaçınılmaz görünen bir çıkarımından kaçınmak için, Sadrâ, ilkin basit ve bileşik bilgi arasında bir ayrımda bulunur:

> Bil ki, bilgi cehalet gibi basit olabilir; idrak edilenin ne olduğunu tasdik etmeksizin ve bu idrakin şuurunda olmaksızın bir şeyin idrakinden oluşur. Veyahut bu idrakin şuuruyla ve idrak edilen şeyin şuuruyla bir şeyin idrakinden oluşur ve bileşik olabilir. Bunu anladığın vakit Hak Teâlâ'nın idrakinin bu basit yöne dayandığını ve herkes için fıtratının aslında hâsıl olduğunu ilave ederiz. Bunun sebebi, [bildiğimiz] her şeyde bizzat idrak edilenin (...) –bu idrak ister duyusal, hayalî veya aklî olsun ister *huzûr* ya da *husul* yoluyla olsun– bu şeyin varlık modalitesinden başkası değildir.[177]

Bu girişten sonra Sadrâ tüm bilme eylemini varlığın idraki altında tasnif etmek için asıl argümanına döner. Neticede "tüm idrak, yokluk ve maddî karanlıkla bulanıklaşan varlık [mertebesinden] daha yüksek ve aydınlık olan bir varlık modalitesi yoluyla gerçekleşir".[178] Bilincinde olsunlar veya olmasınlar, tüm insanlarda varlığın bu tabii ve sezgisel algısı bulunur:

> Arifler (*urefâ*) arasında muhakkiklere (*muhakkikîn*) ve hukemâ arasında *müteellihîn*e göre, bir şeyin varlığının onun hüviyyesinin hakikatinden başkası olmadığı açık ve sabittir; bu (*hüviyye*) kayyum olan Hakk'ın varlığıyla alakalı olup eşyanın varlığı için hükmün temelidir. Bunu izah etmenin en iyi yolu, [onların varlıklarının] faal hüviyetlerinin bir yönüdür ki, bu da vücud-i ilahîyle alakalıdır. Varoluş hüviyetlerinin, O'nun zatının tecelliyatıyla celal ve cemalinin nurları mertebesinde olduğunun delillerini ortaya koyacağız. Dolayısıyla her şeyin idraki, vâcib ile bağlantılı yani onun varlık ve varoluşuyla irtibatlı olarak bu şeyin mülahazasından başka bir şey değildir. Bu da Hak Teâlâ'nın zatını idrak etmeden mümkün değildir. Her kim şeylerden bir şeyi idrak ederse, el-Bârî'yi idrak etmiş olur. Emiru'l-Müminîn'den [Ali b. Ebî Tâlib] nakledildiğine göre, yüce Allah'ın veli kulları arasından seçkinler için olması dışında insanlar bu idrakten gafil olabilirler. Emiru'l-Müminîn şöyle demiştir: "Hiç bir şeyden önce, sonra, onunla ve onda Allah'tan gayrısını görmedim." Tüm bunlar [idrakler] haktır. Bu sebeple Hak Teâlâ'nın bu basit idrakinin kullarından her biri için var olduğu aşikârdır. Ancak bu Allah'ın zatının tam idrakine sevk etmez, zira bu daha önce ispatlandığı üzere mümkün değildir.[179]

••••••

177 *Esfâr*, c. I-1, 116.

178 *Şerh*, c. I, 615.

179 *Esfâr*, c. I-1, 116-117.

Basit bilgi ya da idrak, bize eşya ile "tabii" karşılaşmamızda ilk mertebede bir tecrübeyken, bileşik idrak bizzat idrakin üzerinde tefekkür edebildiğimiz ikinci mertebede bir kavramsallaştırmayı gerektirir.

> Bileşik idrake gelince, evliya ve ariflerde gerek *keşf* ya da *şühud* cihetine dayansın, gerekse de O'nun sıfat ve eserleriyle alakalı akıl sahibi mütefekkirler için hâsıl olduğu gibi istidlalî bilgiye dayalı olsun, herkes için zuhur etmez. Ayrıca bu kendisinde hem hata hem de sevabın var olduğu sorumluluk (*teklîf*) ve peygamberlik mahallidir; düşünmenin ve imanın hükmü de buraya döner. Arifler (*urefâ*) arasındaki faziletler ve insanlar arasındaki mertebeler de yine buradadır. Bu, içinde hata ve cehlin yeri olmadığı [idrakin] ilk yönünün aksinedir. Aslen Farsça ifade edildiği gibi,
>
> Daniş-i hakk-ı zevâti râ fıtrî est
>
> Danîş-i dâniş est kâne fikrî est
>
> [Zatın hakkını bilmek fıtrîdir
>
> Bu bilgiyi bilmek ise fikrîdir]
>
> Dolayısıyla diğer idrak kuvveleri gibi beş müdrikâtın ilahî hüviyeti –insanın ilk mahbubu ve kâmil maksududur– tezahür ettirdikleri aşikârdır.[180]

Üç idrak biçimi hiyerarşik olarak birbirleriyle ilişkiliyken, idrak sonuçta basit akıl olarak nefste gerçekleşir. Duyular, nefsin duyulurları kabulü için esasen hazırlık koşulları (*mu'iddât*) olarak işlev görürler, zira duyular algıladıklarını kendi kendilerine 'bilemezler'. Duyum, zihnin bir duyuluru anlamlı bir deneyim olarak algılamasını sağlayan şeyin duyular değil akıl olması nedeniyle bizzat akılla idare edilir: "Duyular veya duyulur nefs olarak duyulabilir nefs, duyulurların hariçte kendisine ait bir varlığa sahip olup olmadığını bilemez. Bu sadece tecrübe vasıtasıyla bilinebilir ve [bu hükmü vermek] his veya hayal melekesine değil akıl veya düşünen nefse aittir".[181] Buna mukabil basit bir akıl olarak nefsin sürekli bir biçimde ya da "tümüyle" akledilir zatları algılamasını engelleyen şey, hissî ve hayalî melekelerinin müdahalesi ve bunların yanında onlara tekabül eden varlık seviyeleridir. Mesela tahayyül melekesi akledilirler ve duyulurlar arasında bir aracı gibi fiilde bulunur ve akılla aynı mertebede maddî olmayan formları sürdürmez. Ancak akıl esasen akledilirler âlemine ait olduğundan, anlamların çokluğunu tümüyle hazır kılmaya (*istihdâr*) muktedirdir.

••••••

180 *Esfâr*, c. I-1, 118.

181 *Esfâr*, c. I-3, 498.

Şu sözde ifade edildiği üzere, "çokluğu birlik yapmak (*tevhîdü'l-kesîr*) aklın, birliği çokluk yapmak (*teksîrü'l-vâhid*) ise duyuların tabiatındadır."[182]

Bu noktada soru, tek bir cevher olarak nefsin sonsuz sayıdaki şeyi nasıl bilebileceğidir. Cevabın aklın maddî olmayan soyut bir cevher olduğunu, çoklu anlamları ihtiva ettiğini ve dolayısıyla birçok şeyi bilebileceğini söylemek olduğunu bekleyebiliriz. Bununla birlikte Sadrâ daha ileri giderek akıl ve akledilen arasında eşbiçimli (*isomorphic*) bir ilişki kurar –ve bu onun kozmolojisi için derin yankılara sahip bir çıkarımdır. Kısaca belirtmek gerekirse, bu eşbiçimli ilişki, bilen *antropos* ve bilinen *kozmos*un aynı hakikat alanını paylaştığını ifade eder. Aristoteles'in "Sadece benzer olan benzerini bilebilir" derken de kastettiği budur.[183] Nefs ya da basit akıl, farklı şeyleri bilmede tek ve 'basit' bir cevher (*el-cevheru'l-basît*) olarak kalır ve akletmedeki çokluk, duyu ve hayal gibi "bilişsel araçlara" atfedilir. Bu da Sadrâ'yı bir kez daha bilgiyi *vuzuh* ve *keşf* olarak tanımlamaya yöneltir:

> Aklîlik ve beşerîlik cilbabından soyutlanmış olarak çokça bilgiyi bilen nefs, bildiklerinden hali olmaktan ziyade keşf ve vuzuh olarak daha fazla [kavi] olur. Buna rağmen nefs, vakit ve mekân ihtilaflarının ötesine geçtiğinde varlıklar hakkındaki bilgisi bir defada (*def'aten vâhide*) mevcut hâle gelir; tıpkı [eşyaya ilişkin] bilgi kendilerinde kuvvenin belirsizliği olmadan bilfiil mevcut olan mufarakatın bilgisinde olduğu gibi.[184]

Nefsin basitliğinin delili, bizi Sadrâ'nın epistemolojisinin önemli bir yönüne ulaştırır. Bunu, birincil idraklerin özelliği olarak da adlandırabiliriz. Daha önce bir akledilirlik şartı olarak soyutlamanın, bilgiyi soyut bir kavram kılmayıp daha ziyade yüksek ontolojik yoğunluğu nedeniyle somut bir bilinç hâli olarak inşa ettiğini belirtmiştik. Bu anlamda varlık gibi bilgi de ikincil tahlil seviyesindeki zihnin bilgi bütününü tümeller başlığı altında toplamasına rağmen "basit şahsi bir hüviyet"tir (*hüviyye şahsiyye basîta*). Âlemle olan "sıradan" karşılaşmamız, birincil tecrübeler vasıtasıyla gerçekleşir. Tümellerin ikincil tahlili, kendi kendini tefekkür süreci yoluyla resme dâhil olur. Örneğin önümdeki ağacı algılarken bilgisel deneyimim bir tür sezgi içeren ve *cins*, *tür* ve *fasl* gibi tümellere yüklenmeyen doğrudan bir "görme" eylemidir. Soyutlama, kavram ve tasavvur

••••••

182 *Esfâr*, c. I-3, 380.

183 Aristotle, *De Anima*, 405b.

184 *Esfâr*, c. I-3, 379.

olarak akledilirler hakkında konuştuklarımız, ancak ikincil kavramsallaştırma düzeyinde ortaya çıkar. Bu ayrıca bir şeyin kendisine ve diğer şeylerle "huzûr"u ile ifade edilen şeydir; zira "huzûr", somut ve hususi bir şeyi ima eder.

Bu bilgi görüşünü, Aristoteles'e ait hakikî bilginin genelliği ve tümelliğiyle karakterize edildiği düşüncesiyle karşılaştırabiliriz.[185] Aristoteles ve onun Müslüman takipçilerine göre bilimsel bir önerme, belli bir duyulur objeye tekabül etmesi nedeniyle değil, bu objenin ait olduğu sınıfa ilişkin genel bir iddiada bulunması nedeniyle önemli ve yararlıdır.[186] Bunun nedeni, kısmen Meşşâîlerin bilginin daimi koşulu olarak "soyutlama" üzerindeki ısrarlarıdır; zira bu, tümel ve genel önermelere ulaşabileceğimiz yegâne yoldur. Mantık ve metafizik bize bu tür bir bilgi sağlar; fizikî âlemi oluşturan duyulurların ötesine geçebilmemiz için, her ikisine de ihtiyaç duyarız. İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi fizikî varlıkların farklı ve aşamalı izahları bize "âlem"i vermez, çünkü "bütün algılar tikeldir" ve "maddî bir araç vasıtasıyla" mümkün olur.[187]

Sadrâ, âleme dair bilgimizin bir parçası olarak "soyut" ve genel bilgiyi inkâr etmez. Ancak bu bilgi kavramının, bilmenin anlamına ilişkin önemli bir yönünü gözden kaçırdığını söyler. Bir şeyi bilirken onun somut, özel ve kendine özgü doğrudan tecrübesine de sahip oluruz. Kendi nefslerimiz dâhil, âlemle "sıradan" ya da tabii karşılaşmamız, ikincil kavramlar aracılığıyla gerçekleşmeyip birincil tecrübelerle belirlenir. Buna göre, varlık âlemine yönelik en temel ve en yakın duruşumuz her zaman somut ve spesifiktir. Akledilirler hakkında *tecrid* (soyutlanma), *mefhum* (kavram), *mana* (anlam), *malumat* (bilgi), *külliyat* olarak konuşmamız, sadece ikincil kavramsallaştırma seviyesindedir. Sadrâ bu noktayı ifade için "huzûr" (*presence*) dilini kullanır: Bir şey "huzur" olarak tarif edildiğinde, somut ve tikel bir şeyi ifade eder.

Sadrâ idrakin önemini ve bedihiliğini vurgulamak için Sühreverdî'nin *işrak* dilini benimser ve bilgi-tecrübesinin hususiyetini izah için *ibsâr* ve *müşâhede* kelimelerini kullanır.[188] Sühreverdî "Algı ancak nefste [bir şeyin somut] *ibsâr*ına sahip tümel bir form yoluyla değil, tikel bir form yoluyla

185 Krş. Aristotle, *Metaphysics*, 1087.
186 Krş. Goodman, *Avicenna*, 136.
187 İbn Sînâ, *Necât*, 210.
188 *Esfâr*, c. I-3, 296, 316-317 ve 385.

hâsıl olur. Onu, nefsin [*irtisamî*] bir formla sağlanmayan nurî ve huzûrî bir bilgisi takip eder" demektedir[189] Sadrâ, Sühreverdî'nin işaret ettiği noktayı "idrak, nefsin idrak edileni müşahede etmesi ve ona yönelmesidir. Müşahede tümel değil tikel bir surette gerçekleşir. Dolayısıyla nefs ona [daha önce] ilave edilen bir surete değil, zorunlu olarak nurî ve huzûrî bir bilgiye sahiptir" diyerek tamamlar.[190] Sadrâ'nın burada yapmayı arzuladığı şey, normalde maddî varoluşun sınırları olmadan duyusal deneyimle ilişkilendirdiğimiz biçimiyle akletmeyi tesis etmektir. Onun asıl ilgilendiği konu, aklı, tıpkı duyu algısı gibi somut ve gerçek bir tarzda eşya ile biricik, basit ve tikel bir karşılaşma olarak yorumlamaktır. Sadrâ şöyle der:

> Daha önce izah ettiğimiz üzere bilgi, maddî olmayan varlıktır ve varlık fasıllarla türlere veya taşahhusla şahıslara veya arızî durumlarla sınıflara ayrılsa bile, belli bir cins ya da türe ait tümellik çeşidi değildir. Her bilgi, bir zata ait tümel bir anlam [yani kavram] altında derc olunmayan basit ve şahsî bir hüviyettir.[191]

Bu da bizi Sadrâ epistemolojisinin diğer bir kaziyesine götürür: Tümellik ve somutluk birbiriyle çelişmez. Tamamen soyutlanmış cevherlerin algısı aynı anda hem somut hem de tümel olabilir. Sadrâ beşerî akıl ve ruh âlemi arasındaki ilişkiden bahsederken bilmeyi, nefsin hakikati kendilerini aynı anda hem tümel hem de somut kılan faal varlıkların manevî âleminden pay alması bağlamında tarif eder: "Bir kavram tikel şeylerin bir ismiyken, [bilgiye dair] bu fail ilke (*el-mebdeü'l-fâilî*) kendi kendisine bir hakikate sahiptir ve kendisinin taşıyıcısı ve muhafızıdır. Bu bakımdan tümellik nurî zatlar (*ez-zevâtü'n-nûriyye*), aklî hüviyetler (*hüviyye akliyye*), kutsî melekeler ve tabiat türlerinin rablerinin (*erbâbü'l-envâ'i't-tabî'iyye*) isimleridir."[192]

Sadrâ'nın buradaki radikal argümanı, duyulara veya akletmeye dayalı olsa da algının nihai olarak somut ve birincil bir tecrübe olduğudur. Bu nedenle Sadrâ "aklî teşahhüs, külliyat ve birden fazla tikellerin iştiraki arasında bir fark" görmez.[193]

•••••

189 Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşârî'*, 485.
190 *Esfâr*, c. III-1, 62.
191 *Esfâr*, c. I-3, 382.
192 *Esfâr*, c. IV-2, 144.
193 *Esfâr*, c. I-3, 365.

d. Faal Akıl, Sezgi ve Meşşâî Entelektüalizmi

Sadrâ'nın faal akıl tartışması, geniş ölçüde Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine dayanır. Bu tartışma yeni perspektifler sunup Meşşâîliğin bazı alanlarını revize etse bile, geleneksel açıdan aklın *bilkuvve, bilfiil, müstefad* ve *faal* şeklinde dört kısma ayrılmasına sadık kalmıştır. Bununla birlikte Sadrâ'da iki önemli yenilik söz konusudur. Her şeyden önce Meşşâîlerin psikolojik akıllarını varlık modalitelerinin (*nahv*) keşfinin safhaları olarak ifade eder. Akıl, basitçe akledilirleri somut şeylerden soyutlayıp onlar yoluyla zihinsel formlar oluşturmak yerine, akledilirler âlemine erişip akıl ve akledilen arasında hiçbir epistemolojik kopmaya mahal bırakmayacak biçimde onunla birleşebileceği bir konuma yerleştirilir. Bu husus *temellük* (appropriation) ya da "*pay alma* yahut *iştirak*" (participation) olarak isimlendirebileceğimiz bir yolla gerçekleşir. İkinci olarak Sadrâ akletme sürecinde faal akla daha az belirgin bir rol verir. Beşerî düşüncenin etkin bir kaynağı olarak geleneksel faal akıl tarifini kabul etse de, faal akıl onun bilgiyi varlığın bir ciheti ve doğrudan müşahedesi olarak inşa kaygısı yanında biraz gölgede kalır. Bu ikinci nokta ayrıca Sadrâ'nın bir yaratılış ve kozmoloji ilkesi olarak *sudur*u zımnen reddiyle desteklenir.

Birinci bölümde aklın dört çeşidini ele aldığım için, burada Sadrâ'nın geleneksel dörtlü tasnifini kendi bilgi kavramıyla birleştirmek için yaptığı değişikliklere odaklanacağız. Neticede genel bir kaide olarak Sadrâ'nın hermenötik stratejisi, Meşşâîleri toptan reddetmekten ziyade onların ittihad deliliyle hemfikir olduklarını göstermektir.[194]

Sadrâ'ya göre nefs bilkuvveden bilfiile geçtiğinde, varoluşsal bir dönüşüm geçirir ve anlamları elde etmede "daha şiddetli" ve "kuvvetli" hâle gelir. Bu da aklın "bireysel bir cevherin kendi cinsinden bir diğerine [daha yükseğe] –siyahlık ve sıcaklığın şiddetlenmesinde gördüğümüz gibi– tedricî ve sürekli bir tarzda hareketini mümkün kılan" teşkîke tabi olması nedeniyledir.[195] Sadrâ, nefs ve aklın akletme sürecinde değişmeden kalamayacağında ısrar ederek, Meşşâî seleflerinden ayrılır. Bu süreçte nefs ve akıl daha "şiddetli" olur; yani daha yüksek bir varlık tarzı üstlenir ve yeni anlamlara ulaşmada daha kabiliyetli hâle gelir. Üstelik nefs, teşkîkî yoğunluk safhalarından geçerek bir "basit akıl"a dönüşür ve "basit bir tarzda" tüm şeyleri bilmede tabii bir kabiliyet geliştirir. Nefsi, bilginin faili kılan şey, nefsin dışındaki bir şeydir; yani akledilir cevherdir. Bu, sadece

••••••

194 *Esfâr*, c. I-3, 418-427.

195 *Esfâr*, c. I-3, 434.

bir faal cevherin bilkuvve bir varlığı bilfiilliğe çıkartabileceği şeklindeki Aristotelesçi ilkeye dayanır.[196]

Faal aklın giriş yaptığı yer de işte burasıdır. Aristoteles'in İskenderiyeli ve Müslüman şârihlerinden bildiğimiz kadarıyla, faal akıl bilfiil akledilirliğin en yüksek mertebesini ifade eder. Nefs, akledilir cevherleri anlamaya başladığında, "faal akla oldukça yakın olan müstefad akla dönüşür. İkisi arasındaki fark, müstefad (kazanılmış) aklın bir zamanlar maddeye yakın olup farklı mertebelerde ilerledikten sonra ondan ayrılan ve maddî değil sadece gayrimaddî olabilen bir suret oluşudur".[197] Faal aklı bir bilgi *türü* olarak değil tümel bilginin *ilkesi* olarak anladığımızda, "asla maddî olmamış" şeklindeki vurgulu ifade, tümel bilginin ilkelerinin duyumdan çıkarılamayacağı ilkesinin diğer bir ifadesi olarak yorumlanabilir. 2+2=4 gibi matematiksel gerçeklikleri ifade ettiğimizde, duyusal verilerden çıkarılamayan evrensel bir aksiyoma iştirak ederiz. İbn Sînâ ve Sadrâ'ya göre bu *a priori* hakikatler, aklın kendisinin oluşturmadığı bilakis keşfetmeye başladığı bilfiil durumlardır. Bu da aklın akledilir formlar ve cevherlerle ilişkili olduğu ölçüde tam olarak mevcut olabileceğini akla getirir. Bu anlamda İbn Sînâ "küllî akıl, sübut etmiş bir hâl olarak tek başına mevcut değildir; daha ziyade kavramsallaştırmada var olur" demektedir.[198] Filozoflar söz konusu *a priori* hakikatlerle olan ilişkimizi "faal akılla ittisal" olarak isimlendirirler. Bir bilgi ve bilme ilkesi olarak faal akıl, hem bilişsel hem de metafizik bir terim olarak görünür. Sadrâ "faal aklın araştırılmasının uygun olduğu yer, ilkelerin çeşitli hâllerini (uygulamalarını) (*ahvâlu'l-mebâdî*) tahkik eden *ilahiyat* ilmidir" derken bu noktayı vurgulamaktadır.[199]

Bununla birlikte faal akıl için kullanılan şahsî (*pesonal*) ve şahsî olmayan (*non-personal*) farklı terminolojiler söz konusudur. İster kozmolojik bir ilke ister noetik bir fikir olarak kabul edelim, faal akıl, Yunan-İslamî fiiliyyet (*actuality*) metafiziğinin omurgasını oluşturur.[200] Sadrâ çoğunlukla buna referansta bulunurken şahsî olmayan bir dil kullanır.

••••••

196 *Esfâr*, c. I-3, 462.

197 *Esfâr*, c. I-3, 461. Krş. Sadrâ'nın faal aklı nefs için bir fail olarak ele alışı *Esfâr*, c. IV-2, 140-144.

198 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, 104.

199 *Şevâhid*, 245.

200 Krş. Sadrâ'nın *Esfâr*, c. I-1, 419'da İbn Sînâ'dan yaptığı alıntı. Aynı doğrultuda İbn Sînâ faal aklı "surî bir cevher" olarak tanımlamaktadır. Krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, 103.

Kısa tariflerinden birinde, "aklî algı, nefsin eşyanın sureti olan veya bu suretlerin kendisinde bulunduğu faal akılla ittihadı yoluyla vuku bulur" der.[201] Diğer bir bölümde "hukemânın çoğu bu şua ve nurları faal akıl olarak isimlendirmişlerdir. Muallim-i Evvel'in takipçileri olan Meşşâîler, bunları Allah'ın zatında mevcut ilmî suretler (*es-suveru'l-ilmiyye*) olarak isimlendirmişlerdir; Eflâtuncular ve o gruptan olanlar bunları nurî müsüller (*el-müsülü'n-nûriyye*) ve ilahî formlar (*es-suveru'l-ilâhiyye*) olarak isimlendirmişlerdir"[202] demektedir. Bu alıntıların açıkça ortaya koyduğu üzere, faal akıl, tekil bir şey veya bir bilgi paketi olmaktan ziyade bir fiili-soyut düşünme ilkesidir. Faal akılla ittisal ya da ittihad, "2+2=4" ya da "Tüm insanlar ölümlüdür" gibi tümel bilgi parçalarını elde etmek manasına gelmez. Faal akıl, filozofa bu tür bir bilgi ya da çıkarım veya herhangi bir kehanet sağlamaz. Eşyanın formu veya kendisinde bu formların bulunduğu şey olduğundan, "düşünce unsurunu ve soyut bilgiyi" kasteder. Bu anlamda faal akıl, zihnin 2'yi 2'ye bağlanmasını mümkün kılan ve doğru sonuca ulaşmasına neden olan tümel akletme ilkesidir. Dolayısıyla "içimizdeki faal akıl, âlemde var olan suretlerdeki tüm tümel anlamların bizzat haznesi olması anlamında her şeydir"[203] denmiştir.

Sadrâ, bir kişi faal akılla birleştiğinde nasıl hata işler sorusunu ele alırken, benzer bir göndermede bulunur. Deneysel bir ifadenin doğruluğunu veya yanlışlığını tahkik ettiğimiz süreci biliriz: Olguları fikirlerle kıyaslayıp bir hükme ulaşırız. Bu tür durumlarda hakikatin uygunluğu (mütekabiliyeti) teorisinden yararlanırız. Olgular ve fikirler değil fikirler ile fikirler yani kavramlar arasındaki ilişkiye dayanan aklî bilgide, farklı bir mütekabiliyet kriteri uygularız. Sadrâ'nın Allâme Hillî'nin *Şerhu Tecrîdi'l-akâ'id*'inden yaptığı alıntı, böylesi önermelerin gerçek değerinin onların faal akılda ihtiva edilen şeylerle olan mütekabiliyeti uyarınca belirlendiğini aşikâr kılmaktadır. Söz konusu alıntı şöyle başlar: "Zihindeki her suret veya sabit hüküm, faal akla nakşedilmiş suretlere tekabül eder. [Durum bu olduğunda söz konusu bilgi] doğrudur; aksi hâlde yanlıştır."[204] Sadrâ tümel açıdan doğru tüm önermeleri faal aklın bir parçası kılarak bu görüşe katılır. Bu durum, faal aklı aklî suretlerin haznesi olarak kabul ettiği-

•••••

201 *Esfâr*, c. I-3, 510.

202 *Esfâr*, c. II-2, 204.

203 *Esfâr*, c. I-3, 326; ayrıca bkz. 461. Bu görüş İbn Sînâ'ya aittir. Krş. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, 414 ve İbn Sînâ, *Necât*, 231. Ayrıca bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 78 ve 91.

204 *Esfâr*, c. III-2, 276.

miz zaman mümkün hâle gelir. Burada bu tür tümel ve doğru önermeler, mantıksal kıyasla elde edilen *tasavvur* ve *tasdik*ten farklı olarak *a priori* "ilk ilkelerin bilgisi" olarak kabul edilir.[205] Bu anlamda faal akıl "bütün akledilirleri kuşatır; aslında aklî varlığı açısından bakıldığında o, bütün varlıkların tamamını içerir".[206]

Faal aklın birliği, Meşşâî geleneğinin önemli bir öncülü olup saf aklî bilginin külli doğasını vurgular. Bununla birlikte aynı öncül, ortaçağın Müslüman ve Hristiyan filozofları için iki büyük probleme neden olmuştur. İlki, faal aklın varlıkların tamamı için nasıl bir hazne olarak kalacağıdır. Eğer çokluk içinde birlik durumunu tasavvur edersek, bu tasavvur faal aklı nasıl kapsayacaktır? İkinci problem çok sayıda beşerî akıl, aynı anda faal akılla ittisal ya da ittihad ettiğinde ne olacağı sorusudur. Faal akıl aynı mı kalacaktır? Eğer öyleyse doğru bir önerme iki ya da daha fazla bilen tarafından bilindiğinde, aklî bilginin birliği nasıl muhafaza edilecektir?

Sadrâ'nın iki soruya da cevabı varlığın teşkîkine dayanır. Daha önce ifade edildiği gibi ontolojik özellikler olarak "anlamlar" (*me'ânî*) maddî olmayan varlıklarda tek bir birlik gibi var olur. Bu anlamların çokluğu, maddî cevherlerde gördüğümüz farklılık türüyle karıştırılmamalıdır. Daha ziyade farklı cihetlerdeki formlarda dâhilî bir şiddetlenme ve kuvvetlenmedir:

> İdrâk edilebilen mümkünler dört kısımdır: İlki, varlığın ve bilinebilirliğin tamlığıdır. Bunlar akıllar ve bilfiil akledilirlerdir. Şiddetli varlık, nur ve safiyetleri sebebiyle cismanî sıfat, şekil ve sayıların üzerindedir. Çokluk ve bolluklarına rağmen hakikatleri arasında hiçbir fark olmadan tek bir varlık olarak var olurlar. Zira tümü ilahî denizde boğulmuşlardır.[207]
>
> Aklî âlem, varlıkların tamamının kendisiyle ittisal ettiği varlıktır. Herhangi bir çokluk ve ayırım olmaksızın tüm akledilirler ve mahiyetlerin aslıdır. Bir şeyin ondan taşmasıyla ondan bir şey azalmaz ve bir şeyin onunla ittisaliyle o ziyadeleşmez.[208]

İkinci soruya gelince, Sadrâ iki tür birliği ortaya koyar: "Sayısal birlik" (*vahde adediyye*) bir şeyin iki ya da üç değil bir olmasını ifade eder. Böy-

••••••

205 *Esfâr*, c. III-2, 278.

206 *Esfâr*, c. IV-1, 398. Sadrâ burada faal aklın niçin "faal" olarak isimlendirildiğine ilişkin üç neden aktarmaktadır.

207 *Esfâr*, c. I-3, 502

208 *Esfâr*, c. I-3, 336.

lesi rakamsal birimler toplandığında sayıca artarlar: İki ağaç bir ağaçtan fazladır ya da beş at yedi attan azdır. "Aklî birlik" (*el-vâhdetü'l-akliyye*), birliğin basitlik bağlamında tarif edildiği farklı bir tür birliği ifade eder; ona bir şeyler eklendiğinde ya da çıkarıldığında sayısal olarak artmaz veya eksilmez. Bunun bir örneği "insan" kavramdır: Ona ne kadar arızî özellik eklersek ekleyelim, insan tek bir birim olarak kalır. Farklı vasıflara sahip birçok insan olabilir. Ancak bu iki ya da daha fazla "insanlık"a yol açmaz. Hatta aynı durum sonsuz sayıda varlığın varoluşunun, varlığın asli birliğine tesir etmemesi nedeniyle varlık için de geçerlidir. Sadrâ nefsin bu tür bilişsel ya da aklî birlik yoluyla bildiğini iddia eder. O hâlde asıl nokta, nefsin bir şey bildiğinde bile nasıl bir kaldığıdır. Kezâ "aklî birlik" vasıtasıyla nefsin akledilir bir hakikat olarak bildiği şey, bir nefsten daha fazlası tarafından bilindiğinde çokluğa dönüşmez. Bu nedenle Sadrâ şöyle der: "Faal akılda olan aklî at ile nefste olan aklî at bilfiil akla dönüştüğünde, anlam ve hakikat bakımından çoğul hâle gelmez. Ancak tarifine ve kavramsal gerçekliğine bir şey ilave edilmesi bakımından çokluk olur. Dolayısıyla nefste olan ve faal akılda olan şey, bir ve tektir."[209] Kısaca ne faal akıldaki aklî formların çokluğu ne de bu formları bilen zihinlerin çokluğu, kavramsal bilginin birliğini bozamaz.

Faal akla ilişkin son bir mevzu, faal aklın Cebrail olarak sunulduğu vakit şahsî bir varlık dilinin kullanılmasıdır ve bu gelenek Fârâbî'ye kadar uzanır. Sadrâ Tanrı'nın her şeyi ya "zatı ya da celîl emri aracılığıyla" bildiğini ifade ettikten sonra, bunun "faal akıl ve ruh" olarak isimlendirildiğini söyler. Cebrail, "Rabbinin ordularını O'ndan başkası bilmez" ayetinde "Rabbin orduları" olarak işaret edilen çok sayıda meleği kapsayan ve Tanrı'ya en yakın olan melektir.[210] Ayrıca bu bağlamda faal akıl bazen çoğul hâlde kullanılır. Mesela Sadrâ "faal akıllar (*ukûl fa'âle*) Allah'ın kelimeleridir (*kelimâtullâh*)" der.[211] Bu durum faal aklı İslâmî söylem içinde bir meşrulaştırma girişimi olarak görülebilir. Bununla birlikte, filozofların buradaki muradını bir kenara bırakacak olursak, faal aklı vahiy meleği olarak farz etmek Meşşâî akılcılığıyla da uyum içerisindedir; zira eşyaya dair hakikî bilgi, ancak bilen öznenin dışında bir failin müdahalesiyle

•••••

209 *Esfâr*, c. I-3, 339.

210 *Esfâr*, c. I-3, 127. Müddessir suresinin 31.ayeti. Bir başka yerde Sadrâ filozofların nazarî hikmet dilinde faal akıl adını verdikleri şeyin dinî dilde *rûhu'l-kuds* olarak adlandırıldığını ifade eder. *Esfâr*, c. III-2, 24.

211 *Esfâr*, c. IV-2, 130. Ayrıca bkz. *Hudûs*, 139. Burada Eflâtun'un formları, ilahî bilginin muhtevası olarak ele alınmaktadır.

elde edilir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi bu tasavvur, Müslüman Meşşâîlerin 'aklî mistisizm'inde önemli bir rol oynar ve Sadrâ'ya mistik bilgi için daha kuvvetli bir delil ortaya koymada ilave gerekçeler sağlar.

Faal akıl, akledilir suretlerin mekânı olması hasebiyle kavramları bilmek için kaçınılmaz olsa bile, burada birkaç aşama daha bulunmaktadır. Sadrâ İbn Sînâ'yı izleyerek tüm kavramsal bilginin *âlemü'l-kuds* olarak isimlendirdiği kutsi âlemden geldiğini söyler. İnsanlar bu âlem tarafından aydınlatılırken, farklı kavrayış dereceleri sergilerler. Bu da çok çaba ve gayret sarf etmeden *a priori* hakikatleri bilmede tabii bir kabiliyet bahşedilmiş bazı insanların bulunduğu bir algı hiyerarşisine sevk eder. Bu kuvvet ya da kabiliyet, *hads* (sezgi) olarak isimlendirilir –*hads*, Sadrâ'nın İbn Sînâ'dan ödünç aldığı bir terimdir.

İbn Sînâ'ya göre *hads*, zihnin mantıksal bir kıyasta çok çaba sarf etmeksizin orta terimi bilme kabiliyetini vurgular: "Orta terimi talep etmeden onu hatırlamak"tır.[212] İşte bu yüzden *hads* kelimesi "çabuk kavrayış" olarak da çevrilebilir. Sadrâ *hads*i, nefsi "âlem-i melekûta bağlayan istisnai bir meleke" olarak ifade eder. Bu da birincil akledilirlerin sezgisel idraki ile melekût âleminden nur ve feyz alma arasında doğrudan bir bağlantı tesis eder.

> Bil ki bütün bilgilerin kaynağı, kudsî âlemdir. Lakin nefsin istidatları farklıdır. İstidatın tamamında birincil ve ikincil akledilirler arasında büyüklük bakımından fark yoktur. İnsan birincil akledilirleri anlamada nazarî meseleleri idrak ederken, orta terimi (*hudûdü'l-vasat*) anladığındaki gibidir; öyle ki idrak sanki bir sebep yokmuş gibi gerçekleşir; oysa bir sebep olmaksızın bir şeyin varlığı imkânsızdır. Ancak sebep bazen zahir ve görünür olup bazen de bâtını ve gizlidir. Bilgiyi istidatlı nefslere ilka eden, hakikatte duyulardan gizli sebebin kendisidir... Nefsler üzerinde tamamen gizli olmakla birlikte bazen bâtından zahiren bariz hâle gelir ve gayb mekânından şehadet âlemine çıkar. İlki enbiyanın durumu, ikincisi evliyanın durumudur (selam hepsinin üzerine olsun).
>
> Bir konuyu öğrenme, tekrar etme ve beşerî bir muallimi dinlemek gibi zahirî sebeplere gelince, bunlar onları icap ettiren şartlar değil hazırlık şartlarıdır. Bu husus şöyle izah edilebilir: Evveliyattan nazariyata her intikal ya beşerî bir muallim vasıtasıyladır veya değildir. Şayet bir muallim vasıtasıyla ise, bu şekilde gerçekleşmeyecek olanla [yani başka bir bilgi kaynağıyla] nihayet bulma durumundadır; [bu durumda] kişi kendi zatından sonuca ulaşır. Aksi takdirde öğrenim ve öğretim zinciri sonsuza kadar devam eder.[213]

••••••

212 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 107.

213 *Esfâr*, c. I-3, 384-385. Ayrıca Krş. *Esfâr*, c. I-3, 443-446.

Sadrâ sonsuza kadar teselsül imkânını bertaraf ettikten sonra kişinin evveliyatı idrak kabiliyetini, sadece sınırlı sayıda kişinin sahip olduğu dâhilî bir zihin melekesine atfeder. Bu kabiliyeti *hads* olarak isimlendirir; *hads* akledilir formların doğrudan bir tarzda kavranmasına yol açar. Bu istisnai vasıf, kişinin melekut nuruyla aydınlanmasını mümkün kılıp kutsî kuvvet (*kuvve kudsiyye*) olarak isimlendirilir.

> İmdi [nesneleriyle] mütenasip olan tasavvurlar, zihnin ikisi arasında bir ilişki tesis etmesine sebep olur. Çoğu durumda bir tasvirin anlamına bakar, zira tarifi onda [zihinde] mevcut olduğunda, onun tikel özelliklerini hisseder. Bu olduğunda zihin bir muallim, bir rivayet, bir üstad ya da adil ve zahiri bir tevatür yardımı olmadan bu tasavvur için zorunlu olarak yüklemi (*mahmûl*) oluşturur. Böylece insanın kendi kendine öğrenebileceği zahir olur ve bu gerçekleştiğinde buna *hads* ismi verilir. (...) Dereceler eşit olmayıp kalpler saflık ve puslu olma, zekâdaki kuvvet ve zaaf, hadsteki çokluk ve azlık bakımından muhtelif olduğunda, [âlemin] yüksekliği hususunda melekût âleminin nuruyla tamamen aydınlanmış ve hayr ile rahmetin kaynağından ifazat kabulünde seri olan nefsin yüksek varlığına tesir etmez. Bu, insan istidadının şiddetiyle hakikatlerin çoğunluğunu mümkün olan en kısa sürede idrak eder ve eşyanın hakikatini kavrar (...) onun nüfuz eden zihni, orta terim üzerinde çalışmadan neticelere ulaşır. Keza insaniyetin nihai gayelerini ihata edene kadar, bu neticelerden diğerlerine geçer. Bu kuvvete *kutsî kuvvet* (*kuvve kudsiyye*) adı verilir. [214]

İbn Sînâ ve Sadrâ'da gördüğümüz bu ve benzeri beyanlar, bizi akletme sürecinde bir tür gizemin olduğunu düşünmemize yol açar. İbn Sînâ tarafından kullanılan *el-aklü'l-kudsî* (kutsî akıl) ve *er-rûhü'l-kudsî* (kutsî ruh) gibi terimler, gizemli bir şeyleri çağrıştırsa da, Sadrâ'nın çokça kullandığı *Şifâ* ve *Necât*'ın dikkatli bir biçimde okunması, İbn Sînâ'nın bazı zihinlerin istisnai bir vasfı olarak "çabuk kavrayış" ve keskin zekâyı insanın ötesine geçmediğini gösterir. Bir yerde Sadrâ akıl ya da zekâyı "sezginin en şiddetli biçimi" olarak izah eder.[215] Aynı hususu hem İbn Sînâ hem de Sadrâ'nın *hads*i mantıksal kıyasta önemli ancak ara bir aşama olarak ele aldığı gerçeği teyit eder. *Necât*'tan alınan aşağıdaki paragraf, bu noktayı dile getirmektedir:

> Bil ki, gerek bir muallim olmadan gerekse bir muallimden elde edilmiş olsun, öğrenmenin farklı şekilleri vardır. Bir talebe [bir ibarenin mantıksal]

••••••

214 *Esfâr*, c. I-3, 385-386.

215 *Esfâr*, c. I-3, 516.

> tasavvuruna yakın olabilir, çünkü daha önce bahsettiğimiz kabiliyeti [almadan] önceki [şahsî] kabiliyeti daha kuvvetli olabilir. Bu kişi tasavvur ve kendisi arasında olanı kemale ulaştırmaya muktedir olduğunda [yani tam bir mantıksal tasavvur anlayışına sahip olduğunda], bu kuvvetli kabiliyete *hads* ismi verilir. Bu kabiliyet bazı insanlarda o kadar kuvvetli olur ki faal akılla ittisalinde önemli bir şeye, tahriç[216] veya talime ihtiyaç duymaz. Hatta bunda daha da kabiliyetli ve sanki her şeyi kendi kendisine öğrenmiş gibi olur. Bu söz konusu kabiliyetin en üst mertebesidir. Bilkuvve aklın bu hâli, kutsî akıl olarak isimlendirilmelidir.[217] Bu, bir çeşit meleke hâlinde akıl (*el-akl bi'l meleke*) olsa bile, herkesin paylaşmadığı [bir] yüksek [akıldır].[218]

Birkaç satır sonra İbn Sînâ *hads*e döner ve mantıksal kıyaslardaki rolünü izah eder. Bahsin sonunda *hads*e bir "nebevî kabiliyet" olarak atıfta bulunur ve onu "kutsî bir kabiliyet" olarak isimlendirir. İbn Sînâ şöyle devam eder: "*Hads* zihnin kendi kendisine orta terimi bulmasıdır. Dolayısıyla kavrama gücü bir sezgi yetisidir." Dahası *hads* "(kasten) onu elde etmeksizin hâsıl olan ve sadece bazı insanlara ulaşan ilahî feyz ve aklî ittisâl" olarak tarif edilir.[219] Bazı insanlar bu istisnai melekeye sahiptirler; öyle ki "aklî ilkelerle (*el-mebde'ü'l-akliyye*) ittihad edecek" bir noktaya ulaşırlar. Taklide dayalı bilgi "aklî yakin"e (*yakîniyye akliyye*) ulaştırmazken, derin kavrayışa dayalı *hads* "bir tür nübüvvettir. Aslında bu, nübüvvetin en yüksek melekesidir. Bu kabiliyeti kutsî bir kuvve olarak isimlendirmek daha münasiptir. Bu, beşerî [bilme] kabiliyetinin en yüksek düzeyidir".[220]

İbn Sînâ, *hads* ve "kutsî âlem"den bahsederken "aklî mistisizm"in sınırları içinde kalsa da, Sadrâ sonuç itibarıyla sezgisel idraki mistik bilgi bağlamında yorumlama fırsatını kaçırmaz. Sadrâ *Esfâr*'da zihinsel varlığın ele alındığı bir bölümde, zihnin hayal gücüyle oluşturduğu şeyin, zahirî âlemde bir tesiri olmadığını ifade eder ve iddiasını ispat için İbnü'l-

••••••

216 Lügatte 'dışarı çıkarma'. Hadis ilminde bir rivayetin kaynaklarının araştırıldığı alan.

217 Krş. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 239.

218 İbn Sînâ, *Necât*, 205.

219 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 107.

220 İbn Sînâ, *Necât*, 206. Krş. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 249-250. Ayrıca bkz. Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), 87-89. İbn Sînâ'nın eserlerinde sezgiyle alakalı materyallerin çevirisi için bkz Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 159-176. Ayrıca bkz. Gutas, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology", *Aspects of Avicenna* içinde, ed. Robert Wisnowsky (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2001), 1-38.

Arabî'nin desteğine başvurur. Ancak bunda önemli bir istisnada bulunup dış gerçeklikte fiilî tesirler oluşturmak için bazı insanlara özel bir kuvvet tahsis eder. Sadrâ açıkça ifade etmese de, bunun evliya tarafından gösterilen kerametlere bir atıf olduğunu görmek hiç de zor değildir:

> Kendilerini beşerî cilbabdan tamamen ayıran miraç ashabından bazıları, kendisinde (varoluşsal) etkilerin gerçekleştiği haricî hâlde mevcut şeyleri oluşturma gücüne sahiptirler. Bunun sebebi, kerametin mahalli (*mahallu'l-kerâme*) olan kutsî âlemle ittisallerinin şiddeti ve melekelerinin mükemmelliğidir. Kendisinde varoluşsal etkilerin gerçekleşmediği ve bu zuhûr biçimindeki nefsten sâdır olmayan varlık türüne gelince, ona zihnî ve gölge varlık adı verilir.[221]

Netice olarak faal akıl, bizi bilfiillik metafiziği (metaphysics of actuality) olarak isimlendirdiğim noktaya yöneltir. Faal akıl, bilkuvve cevherlerin sonsuz teselsülüne son verir; nefsi mantık ve metafiziğin *a priori* aksiyomlarıyla ilişkili kılar. Bununla birlikte beşerî düşüncenin kaynağı olarak faal akıl ile Sadrâ'nın bir varlık modalitesi olarak bilgi kavramı arasında bir gerilim söz konusudur. Sadrâ bir bilgi vasıtası olarak faal akıldan vazgeçebilir görünmektedir; zira Sadrâ'nın ittihad delilini ısrarla savunuşu, insanın akletme sürecinde faal akla hiçbir atıf içermemektedir. Aşağıda değineceğim gibi Sadrâ ittihadtan bahsettiğinde, insan ve faal akıllar arasında değil, akıl ve akledilen arasındaki birliği göz önünde bulundurmaktadır. Esasen Sadrâ yalnızca dolaylı olarak faal akılla ittisali (*ittisâl bi'l-akli'l-fa'âl*) ele alır ve bununla alakalı olarak söyledikleri İbn Sînâ'dan pek farklı değildir. Faal aklı akledilirlerle eşit kılmadığımız takdirde, Sadrâ'nın faal aklı sisteminde muhafaza etmesine gerek kalmamaktadır.

Bununla birlikte faal aklı –bir düşünce vasıtası olarak– ele almanın diğer bir yolu daha bulunmaktadır. Eğer faal akıl, akıl ve akledilen arasında birlik meydana getirecek bir vasıtaysa, o hâlde varlığın modalitelerini açığa çıkarmanın bir yolu olarak bilgiyle ilişkilendirilebilir. Bu durumda akıl ve akledilen arasındaki birlik söz konusu olacak ve faal akıl, akledilirler altında sınıflandırılacaktır. Mamafih Sadrâ bu ikisinin ilişkisi konusunda çok az şey söylenmektedir.

e. Akıl ve Akledilenin Birliği

Sadrâ'nın ittihad düşüncesini savunması, birçok eserinde görülür. *Esfâr* ve *Şevâhid*'deki ilgili bölümlerin yanı sıra *İttihâd* risalesi tamamen

••••••

221 *Esfâr*, c. I-1, 266.

bu konuya hasredilmiştir. Kapsamlı tartışmaların genelinde Sadrâ'nın ana hedefi, İbn Sînâ ve onun Porfiryus'a yönelik eleştirileridir. Kitabımızın sonunda *İttihâd*'ın tercümesi ek olarak verildiğinden, burada yalnızca Sadrâ'nın İbn Sînâ'ya yönelik ana eleştirilerine değineceğiz. Sadrâ'nın tahlillerinde aşikâr olduğu üzere İbn Sînâ'nın ittihadı reddetmesi, ontolojik düşüncelerinin bir sonucudur. Bu anlamda Sadrâ, İbn Sînâ'ya ayrıntılı bir karşılık vermeden önce teşkîkî ontolojisine döner.

İbn Sînâ'nın akıl ve akledilen arasındaki birliği reddetmesi, onun herhangi iki şey arasındaki birliği reddetmesinin bir uzantısıdır. Ona göre birlik ya da ittihad, söz konusu süjenin yok olup yeni bir cevherin oluşması anlamına gelir. Aristotelesçi-İbn Sînâcı niceliksel değişim kavramı bağlamında A ve B birleştiğinde, sonucun C adlı farklı bir cevherden ziyade A ya da B'nin daha yüksek bir yönü olduğu görüşünü kabul etmek mümkün değildir. Meşşâîlere göre iki şey birleştiğinde, yeni bir cevhere dönüşürler ve başlangıçtaki hüviyetlerini kaybederler. İbn Sînâ'nın ulaştığı radikal sonuç, Porfiryus ve takipçileri tarafından anlaşıldığı biçimiyle ittihadın "şiirsel metaforlar"dan başka bir şey olmadığıdır –bu, Meşşâî ontolojisinin sınırları içinde beklendik bir sonuçtur.[222] Tarihsel açıdan Aristoteles'in bu cevher kategorisindeki hareket noktası, belli bir cevher hangi arızî vasıflara sahip olursa olsun cevherin asli hüviyetini bozamadığıdır. Kindî, Aristoteles'i izleyerek cevherin "kevn ve fesada açık olmadığı"nı söyleyecek kadar ileri gider.[223] Benzer bir sorun, cevherler niceliksel olarak arttığında veya eksildiğinde ortaya çıkar. Sadrâ niceliksel değişimin neden olduğu meşhur güçlükleri aktarır ve Sühreverdî'nin bunu toptan reddetmeye mecbur kaldığını söyler: "Nicelik sınıfındaki hareket [yani değişim] meselesi, sonraki filozoflar için problem oluşturmuştur; öyle ki *Hikmetü'l-işrâk* müellifi ve onu takip edenler, belli bir miktara diğer bir miktarın ilave edilmesinin onun yok olmasını icap ettirdiğini söyleyerek değişimi reddetmişlerdir."[224] İbn Sînâ da benzer güçlüklerle karşı karşıya kalmıştır; zira cevherlerdeki niceliksel değişimi, varlıktaki

••••••

222 *Esfâr*, c. I-3, 322-324. Sadrâ burada *Şifâ*'nın ilgili bölümlerinden alıntı yapmaktadır. İşin ilginç yanı, 'şiirsel metaforlar' ifadesini Aristoteles Eflâtun'un *eidos*u için kullanmıştır. Krş. Taylor, *Aristotle*, 32. Râzî, *Mebâhis*, c. I, 459'de Aristoteles'le aynı görüştedir.

223 Kennedy-Day, *Books of Definition*, 23'de alıntılanmıştır.

224 *Esfâr*, c. I-3, 89-90. Krş. Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, 99-100. Sadrâ'nın tabiat felsefesindeki bu problemi için bkz. İbrahim Kalın, "Between Physics and Metaphysics Mulla Sadrâ on Nature and Motion", *Islam and Science*, c. I (2003): 65-93.

yoğunlaşmadan çok bir bozulma (*fesâd*) ve oluşum (*kevn*) alt sınıfı olarak kabul etmiştir.

Sadrâ bu eleştirilere cevap olarak iki ya da daha fazla şey arasında üç çeşit ittihadtan bahseder. Fakat İbn Sînâ'ya hususi cevaplar vermeden önce, varlığın asâleti ve teşkîkini tekrar ifade eder. Sadrâ'ya göre varlıkta ve çok sayıdaki cihetinin derecelerinde teşkîki kabul etmeden herhangi iki şey arasındaki ittihadı "varlıksal tahakkuk" olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu anlamda Sadrâ'nın İbn Sînâ'ya cevabı, İbn Sînâ ontolojisinin bir eleştirisini de kapsar:

> Şeyh'in (İbn Sînâ'nın) genelde iki şey arasında, özelde ise akıl ve akledilen arasındaki birliği nefyetmesini redde girişmeden önce, iki şeyin bilinmesi icap eder. Evvela her şeyin varoluşunun aslı, tikel hâle gelmesinin ilkesi ve mahiyetinin kaynağı, *varlık*tır. Varlık, şiddetlenme ve zayıflığa, kemal ve nakıslığa müsaade eder. Ve tikel bir varlık ne ise odur. İnsanın nutfeden cenine dönüşüp bir akleden ve akledilen hakikat olmaya yükselişinde, birçok aşamadan geçip çok sayıda dönüşüm (*tebdîl*) geçirirken, varlık modalitesini ve şahsiyetini muhafaza ettiğini görmez misin?
>
> İkinci olarak ittihad üç şekilde tasavvur edilebilir. Evvela bir varlık diğer bir varlıkla, iki şeyin varlığının bir olması nedeniyle birleşir. Kuşkusuz Şeyh'in birliği (*ittihâd*) nefyederken delillerinde zikrettiği gibi bu mümkün değildir.
>
> İkinci olarak [iddiaya göre] kendisinden farklı olarak bir kavram diğer bir kavrama, bir mahiyet de diğer bir mahiyete dönüşür, zira birincil asli yüklemleme (*haml zâtî evvelî*) yoluyla ilk kavram ikincisiyle ve ilk mahiyet de ikincisiyle aynı olur.[225] Bu da mümkün değildir. Farklı kavramlar bir olmaz; onlardan bazıları da diğerleri[yle birleşik] olamaz; zira her anlam –anlam olduğu ölçüde– diğerlerinden farklıdır. Mesela tek ve basit bir varlık, "bir akleden ve bir akledilen olabilir" [önermesinin konusu olmasına] rağmen,

•••••

225 Birincil yüklemleme (hamletme, *predication*), yüklemin öznenin tanımının zorunlu bir parçası olduğu yerdeki yüklemlemedir. Bu tür yüklemlemede, özne ve yüklem hem kavram hem de gerçeklik bakımından bir ve aynıdır. "İnsan insandır" gibi varoluşsal önermeler, bu türdendir. Varoluşsal önermeler totolojik olup yükleme ilişkin hiçbir bilgi sağlamamalarına karşın mantıkta önemli bir rol oynarlar. Bunlara ilaveten birincil yüklemleme ayrıca "rasyonel hayvan"ın *insan*ın tanımı için zorunlu olduğu "İnsan, rasyonel bir hayvandır" gibi önermelere de uygulanır. Ortak yüklemleme (*haml şey' sınaî*) ya da kısaca ikincil yüklemleme (*haml sânî*) olarak adlandırılan ikinci yüklemleme türü, yüklemin öznenin zorunlu bir niteliği olmadığı yüklemlemeyi belirtir. "İnsan, bir yazardır" önermesi bu türdendir; zira bir yazar olmak, bazı insanlarca paylaşılan bir nitelik olsa da insanın tanımının zorunlu bir parçası değildir.

bir akleden kavramı, bir akledilen kavramı hâline gelemez (onun yerine geçemez). Netice olarak varlığın modalitelerinin [*nahv*] çokluğunu gerektirmeden varlık bir ve [ona yüklenen] anlamlar da birden fazla olabilir.

Üçüncü [tür dönüşüm] bir varlığın dönüşümüdür; zira önceden var olmayan aklî bir anlam ve tümel bir mahiyet, onun varlığında gerçekleşen kemalin bir neticesi olarak ona yüklenir. İmdi bu [manadaki ittihad] imkânsız değildir. Aksine vakıadır; zira maden, bitki ve hayvanda ayrı hâlde bulunan tüm akledilir anlamlar, bir insanda bütün olarak bulunur.[226]

Sadrâ, ittihadı tek bir varlığın asli hüviyetini kaybetmeksizin birçok anlamı üstlenebileceği anlamda kullanır. "Ontolojik vasıflar" olarak anlamların çokluğu, bir varlığın asli birliğini kaybetmesine neden olarak onun farklı özelliklere sahip olmasına yol açmaz. Daha ziyade içinde ihtiva edilen anlam ve kavramların yoğunluğu nedeniyle daha yüksek bir ontolojik hâli oluşturan tek bir birlikle sonuçlanır. Bu yüzden Sadrâ için asıl sorun, bir varlığın hüviyet ve birliğini muhafaza ederken aklî varlığın anlam ve hâllerinin çokluğunu ihtiva etme imkânını göstermektir. Sadrâ'nın sıkça verdiği örnek, yine basit bir tarzda tümü ona yüksek bir ontolojik mertebe sağlayan maden, bitki ve hayvana ait varlık hâllerini ihtiva eden "insan"dır. Örneğin, insanın "akıllı bir hayvan" (*hayevân nâtık*) olarak tarifi iki ayrı kavramdan, yani "akıllı" ve "hayvan"dan oluşur. İnsanın varlığında birleştiklerinde, herhangi bir ikilik olmaksızın tek bir varlığı ifade ederler. Bu nedenle İbn Sînâ'nın iki şey ittisal ettiğinde, önceki varlıklarını kaybedip yeni bir varlığa dönüşürler şeklindeki itirazı, bu "anlam"lara (*me'ânî*) tatbik edilemez.[227]

Sadrâ, İbn Sînâ'ya itirazına yönelik diğer bir sebepten bahseder: Meşşâîlerin değişim ya da dönüşüm (*istihâle*) kavramı, nicel ya da nitel olsun teşkîkî değişimin bir dizi ani oluş (*kevn*) ve bozuluş (*fesâd*) yoluyla gerçekleştiği düşüncesine dayanır. Fizikî objelerde değişimin nedeni, birbirini izleyen oluş ve bozuluş aşamalarıdır. Meşşâîler aynı nedenle cevher kategorisinde değişimi de reddetmişlerdir: Cevherdeki değişim, yeni bir varlığın oluşumu anlamına gelir. Üstelik ontolojik bilfiillikler ola-

••••••

226 *Esfâr*, c. I-3, 324-325.

227 Sadrâ insanda çoklu varlık ve bilinç hâllerini şöyle açıklar: İnsan nefsi bilgi, irade, hareket, işitme, görme, hayat vb. niteliklerin tamamına sahip basit bir cevherdir; Sadrâ'ya göre tek bir varlığın çok sayıda 'anlam'ı, yani ontolojik 'basitlik' manasında varlığın çoğul tarz ve hâllerini nasıl üstlenebileceğinin en güzel örneğidir. Krş. *Esfâr*, c. I-3, 326.

rak cevherlerin sürekliliğini kesintiye uğratır.[228] Kısaca Aristoteles'in cevherler ontolojisi dinamik, dönüşümsel ve varoluşsal bir âlem kavramını reddeder; çünkü o katı ve sert maddelerden oluşan bir âlem tahayyül etmektedir. Buna mukabil Sadrâ, varlık ve modalieteleri ile eşyanın varoluşundaki yoğunlukları nedeniyle bir hâlden diğerine dönüşen mertebeler yoluyla ontolojik sürekliliği savunur. Buna "cevherî hareket" adı verilir ve Sadrâ bunu en maddî varlıklardan melekî varlıklara kadar her şeye uygular. Sadrâ'yı İbn Sînâ'dan ayıran şey, Meşşâîler âlemi bilfiil ve fasılasız cevherlerden oluşan bir yapı olarak kabul ederken Sadrâ'nın cevherleri farklı yoğunluk derecelerine sahip varlık hâlleri ve "misalleri" olarak katı ve cansız nesneler olmaktan çıkartma (*desolidify*) çabasıdır.

Beklendiği gibi bu zatî ve ontolojik değişim, fizikî ve fizikî olmayan arasında keskin sınırı yok eder. Bir anlamda Sadrâ tüm varlık sistemini, içinde teşkîkî varlığın (*el-vucûd bi't-teşkîk*) fiziksel ve metafiziksel olanı birleştirdiği şeffaf bir yapıya dönüştürür. Şeyler varlığa yakınlıkları veya ondan uzaklıkları uyarınca "maddî" ya da "gayrimaddî" olurlar. Fiziksel ve metafiziksel olan şeyler, yoğunluk ya da eksiklik seviyesi olarak yegâne ayırt edici faktör olan ontolojik bir süreç yoluyla var olurlar. Bu da fizikî düzeni fizikî olanın aksi değil düşük bir seviyede varlığın bir uzantısı kılar. Sadrâ'nın bu görüşü tatbik ettiği önemli bir mesele ise ruh ve beden arasındaki ilişkidir. Sadrâ'nın meşhur formülüne göre, insan nefsi[229] *hudûsu itibarıyla cismanî, bekası itibarıyla ruhanî*dir. Nefsi cismanî cevherden cismanî olmayan bir şeye dönüştüren şey, geçirdiği varoluşsal cevherî yolculuktur. Açıkçası, bu durum nefs ve beden arasında ontolojik bir süreklilik oluşturur ve deliden nebiye kadar tüm nefsler için geçerlidir.[230] Sadrâ bu süreci şöyle açıklar:

•••••

228 İbn Sînâ'nın meşhur örneği, "suyun kendi maddesinden (*heyûlâ*) *su*luk formunu (*es-sûretü'l-mâ'iyye*) geride bırakıp *hava*lık formunu (*es-sûretü'l-havâ'iyye*) tahakkuk ettirerek" nasıl hava hâline geldiğidir. *Esfâr*, c. I-3, 327 ve 329'da *Şifâ*'dan yapılan alıntı.

229 Bağlam bakımından belirtilmedikçe Arapçadaki *nefs* sözcüğü hem *ben* hem de *nefs* anlamına gelir. Ebû Hamid Gazâlî, *Me'âricu'l-kuds fî medâric ma'rifeti'n-nefs* (Bağdat el-Mektebetü'l-Alemiyye, 1990), 18-19'da nefs sözcüğünün Kur'an'da kalp, ruh ve akıl olarak insan nefsine atıf için kullanıldığını söyler.

230 Sadrâ, insan nefsinin bebeklikten yetişkinliğe doğru tedrici tekâmülünü ele alırken, "nefs ve gerçekliği söz konusu olduğunda, Peygamberlerin nefsleri (selam üzerlerine olsun) ile mecnun ve bebeklerin nefsleri annelerinin rahimlerindekiyle aynı derecededir. Fark, varlıklarına eklenen arazlardan kaynaklanır" demektedir. *Esfâr*, c. I-3, 328.

> Nefs bedenin maddesinden ilk zuhur ettiğinde, cismanî varlıkların formlarından birisi olmuştur. Aklî formlardan biri değil, duyulur ve hayalî formlarından biri gibidir. Tek bir cismanî cinsin [bir dizi] tekamül ve dönüşüm geçirmeden aklî bir formdan hâsıl olması ve cismanî bir varlık hâline gelmesi mümkün değildir Nefs, fıtratının başlangıç aşamalarında bu [cismanî] âlemin formlarından biridir; lakin, tedricî bir şekilde melekut âlemine yönelme istidadına da sahiptir. Evvela akledilir formları kabul kuvvetine sahip bir cismanî varlık formudur ve bu bilfiillikle kemali kabul arasında hiçbir zıtlık yoktur. Şeyh'in [İbn Sînâ] sözünden hareketle, bir şeyin diğer bir şeyden [hâsıl olması] ya dikey yolculuklar silsilesi (*sulûkü's-silsileti't-tûliyye*) olan kemal yoluyla ya da yatay yolculuklar silsilesi olan karşılıklı ifsat ve enha yoluyla gerçekleşebilir.[231]

İbn Sînâ'nın herhangi iki şey arasındaki ittihada karşı "genel delil"ine (*el-huccetü'l-âmme*) cevap verdikten sonra, Sadrâ, "hususî delil"ine (*el-huccetü'l-hâssa*) döner. İbn Sînâ'nın itirazı, eğer nefsin aklî bir cevherle birleşmesine müsaade edersek, onda zail olacağı ve bunun da nefsin sürekliliğini bozacağıdır. Bunun yerine İbn Sînâ akledilir formların nefste onun birliğine zarar vermeden ayrı cevherler olarak kalacağını öne sürer. Bu da ittihadından ziyade ittisali yoluyla gerçekleşir. Sadrâ bir şeyin herhangi bir ittihad sürecinde zeval bulacağı suçlamasını kabul eder, ancak bunun bilen aklın asil tabiatını değiştirmeyeceğini ilave eder; zira zail olan şey onu ya da herhangi diğer bir cevheri o maddede daha yüksek bir varlık hâline dönüşmesini engelleyen nefsin "selbî varlık cihetlerinden" başkası değildir.[232] Bu "selbî cihetler" geride bırakıldığında, nefs 'daha az' bir şey hâline gelmez. Tersine yüksek varlık ve bilinç düzeyine ulaşır. Nefs akledilir bir formu aldığında, gerçekleştirdiği varoluşsal biliş yoluyla "daha fazla" bir şeye dönüşür. Ayrıca nefsin kendisinden başka şeyleri bilmesini mümkün kılan, öznel olmayan âlemle eş biçimli birliğidir.

Bu durum, Sadrâ'nın nefsin bildiği şeyle nasıl bağlantılı olduğunu izah ederken çokça yararlandığı Aristoteles'in ünlü "Yalnızca benzer olan benzerini bilebilir" sözünün bir devamıdır. Aristoteles'in bilfiil ve bilkuvve dilinde, bu durum nefsin eşyayı akledilir bir form almadan önce bilme eğilimi olarak vurgulanır. Nefs bir formu maddeden çıkardığında, kendisi olması sona ermeyip daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaşır. Bu da "nefs" ve "âlem" arasında kuvvetli bir irtibat oluşturarak nefsi daha büyük bir

••••••

231 *Esfâr*, c. I-3, 330-331.

232 *Esfâr*, c. I-3, 327 ve 328.

varoluşsal ilişkiler bağlamına yerleştirir. Diğer bir deyişle bilen nefs, varlık ilişkisi ve anlam yapılarından oluşan bir âlemle karşılaşır. Akıl ve akledilen arasındaki birlik, anlamı yalnızca subjektif olmayan âlemle ilişkisini dile getirerek nefsi daha açık hâle dönüşebilecek bir gerçeklik kılar:

> Nefs bakımından akıldan [esasen] ayrı bir zat, zatı ondan farklı olan ve varlığı da onun varlığının dışında olan aklî bir formu nasıl düşünebilir? Maddeden ve bağıntılarından tamamen sıyrılmış aklî varlık içinde, kendisiyle bir akıl ve bilfiil bir akledilene dönüştüğü bu varlık gibi bir şey olmadıkça, herhangi bir şey için gerçekleşmesi söz konusu değildir. Bilfiil bir akledilen, sadece hâlihazırda bilfiil olan bir akledilir için sabit olabilir. Aynı şekilde maddî varlığın formu olan bilfiil akledilen, sadece maddî vaziyetler (*evdâ'*), yani cisimler (*ecsâm*) ve ölçüler (*mekâdîr*) gibi bilkuvve bir akledilen için sabit olabilir. Daha önce öğrendiğin gibi nefs bir akledilen olmadan önce, bilkuvve olmak dışında herhangi bir aklî formun faili olmaz. Bunu, faal aklın nuru hayal yetisiyle birlikte bu formlar üzerinde parlamadan önce, hayalî ve vehmî formlarda görürüz. Aklî formlara gelince, Allah'ın bana ilham ettiği burhandan, kâinatta onları akleden bir şey olsun veya olmasın zatlarında akledilir bir tabiata sahip olduklarını öğrendin. Dolayısıyla bu formlar [onları akleden] nefse bakılmaksızın kendi içlerinde akledilirdirler; kendi kendilerini aklettiklerinde, nefsin onlarla ittihadı imkânsız değildir.[233]

Sadrâ akıl (süje) ve akledilen (obje) arasında eş biçimli bir birliği inşa ederek bir tarafta kendini bilmenin, diğer tarafta huzûrî bilginin asâletini ifadeye yönelik önemli bir adım atar. Sadrâ'nın iddiası, bilginin bütününün kendini bilme vasıtasıyla gerçekleştiği ve buna ilaveten hakikî bilgi bütününün huzûrî ilimle sağlandığıdır. Sadrâ nefse dair bilgiyi akledilirlere vererek nefsi merkezden ayırır ve âlemi idare eden bağımsız bir fail olarak bilen süjenin odağını, daha büyük bir ontolojik akledilirlik bağlamı içine yerleştirilen nefse kaydırır.

f. Kendini Bilme ve Huzûrî Bilgi

İslâm felsefesinde "huzûrî bilgi" (*el-ilmü'l-huzûrî*) olarak bilinen husus, Sühreverdî tarafından irtisamî bilgi teorisinin bazı güçlüklerini aşmak için geliştirilmiştir. Sadrâ, Sühreverdî'nin "kendini bilme, nefsin zihindeki bir resmi (*irtisâm*) olamaz" varsayımını kabul eder; zira irtisam, süje-obje dikotomisini aşamaz. Nefs, kendisine dair bilgisini "Ben acı içindeyim" ya da "(Kendimi) sıcak hissediyorum" gibi birincil önerme-

••••••

233 *Esfâr*, c. I-3, 334.

ler bağlamında ifade ettiğinde, özne ve yüklem aynıdır. Sadrâ'nın ifade ettiği üzere, "Eğer bir şeyin idraki, müdrikteki formunun temsilinden ibaret olsa, kendisini idrak eden kişi (idrak) mahallinden [yani kendisinden] farklı olur. (...) Bu açık bir tezattır".[234] Kısacası "nefsin bilgisi bizzat zattan başkası değildir".[235] Bununla birlikte ikincil önermelerde hüküm nefsle alakalı bir açıklamaya dönüştürülerek nefs ve verdiği hüküm arasında bir ayırıma yol açar. Böylece Sadrâ "Birinin hüviyetinin idraki ve onun kendi mahiyetini huzûrî keşf (*el-keşfu'l-huzûrî*) yoluyla kabul etmesi başka bir şey, kendi mahiyetini idraki ise başka bir şeydir"[236] demektedir. Wittgenstein'in dediği gibi "Acı içindeyim" ve "Acı içinde olduğumu biliyorum" önermeleri arasındaki fark, ilk ve ikincil önermeler arasındaki bir fark olarak ifade edilebilir. Acısını vurgulayan süje söz konusu olduğunda, "acı içinde olduğumu biliyorum" ifadesi "Acı içindeyim" anlamına gelir. Birincil önermelerde "Acı içindeyim" gerçeği hakkında bir beyanda bulunurken, ikincil önermelerde 'acı içinde olduğumu biliyorum' gerçeğiyle alakalı bir beyanda bulunmuş olurum.

İbn Sînâ diğer birçok konuda olduğu gibi, bu tartışmanın da fitilini ilk ateşleyen kişi olarak görünmektedir. İbn Sînâ *el-Mübâhasât*'ta bir soruya cevap verirken (433 numaralı soru), nefsin dışındaki şeylere dair bilgimizle nefsin bilgisi arasında bir ayırımda bulunur. Soru şu şekilde formüle edilir: "Şayet akletme, bilen için bilinenin hakikatinin sağlanması ise, Allah'ı ve faal akılları aklettiğimiz zaman onların hakikati de bizde hâsıl olur. Her hâlükârda iki hakikate sahip olurlar. Niçin aynı şeyi, yani iki [ayrı] hakikatin bizim için hâsıl olduğunu söylememize müsaade yoktur?" İbn Sînâ "Soyut varlıkları akletmeye muktedir olduğumuzda, hakikatleri de bizde temsil olunur. Bu durumda iki hakikate sahip olurlar: Kendileriyle soyut hâle geldikleri kendi hakikatleri ve bizde (zihnimizde) temsil olunan hakikatleri. Ancak bu [bizim] akıllarımız için geçerli değildir "[237] diyerek cevap verir. İbn Sînâ aynı argümanı sürdürerek "Tabiî ya da kesbî bilgi vasıtasıyla kendimizi bilmek, tabiatımızın bir parçasıdır. Bazı şeyler kendi zat ve cevherlerini bilirler. Her kim bir şeyi bilirse, o şeyin hakikati onun için hâsıl olur. Keza kendi hakikatimiz de bizim için hâsıl olur, ancak iki defa değil; zira bir şeyin hakikati sadece bir defadır" der. [238]

••••••

234 *Şevâhid*, 211.

235 *Kâşâniyye*, 127.

236 *Kâşâniyye*, 128.

237 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 157-158.

238 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 155-156.

Bu da bildiğimiz her şeyin iki hakikati olduğunu akla getirir: Kendi zâtındaki hakikati ve bizdeki temsili. Ne var ki bu sonuç İbn Sînâ'nın daha önceki "Bir şeyin hakikati sadece bir defa hâsıl olur" ifadesinin hilafına görünmektedir. İbn Sînâ bu çelişkinin farkındadır ve kendimizle alakalı bilgimizin diğer şeylerle alakalı bilgimiz gibi olmadığı ilavesinde bulunur. Kendini bilme durumunda, kendimizi doğrudan biliriz. Diğer bir ifadeyle "kendimizin hakikati" sadece birdir ve "sadece akletme (*ta'akkul*) ya da bilince (*şu'ûr*) değil, idrakin tamamına uygulanır; zira bir şeyin hakikatini haricî âlemde değil içimizde olduğu oranda biliriz. Bu mülahaza, üçüncü bir varlık değil bizzat bizdeki intibaıdır. Aksi takdirde bu sonsuz teselsüle yol açar". İbn Sînâ'nın oldukça muğlak bir şekilde ifade edilen bu yaklaşımı, eşyayı bilme şeklimiz ve kendimizi bilme şeklimiz arasında bir ayrıma dayanmaktadır.

Birincil tecrübelerin önceliği, bedenimizdeki azalarımıza bağlı oluş şeklimizle de tasdik edilir. Görmeme "Gözlerim görüyor" ya da işitmeme "Kulaklarım işitiyor" olarak atıfta bulunmam. Bu tecrübelere atıfta bulunmanın uygun biçimi, "Bunu görüyorum" ya da "Bunu işitiyorum"dur.[239] Dolayısıyla ikincil önermeleri birincil önermelerin yerine koyamayız. Sadrâ ben-idrakimiz ya da "ben-bilgimiz" (*ilmunâ bi-zâtinâ*) "kendimizi bilmemizin bilgisi"nden (*ilmunâ bi-ilminâ bi-zâtinâ*) farklı olduğunu söylerken, ben-bilgisi bağlamında bu noktayı vurgular.[240] Dahası ikincil kavramlar, öznenin dış gerçeklikteki eşyaya bazı özellikler yüklediği irtisamî bilgiye uygulanır. Bu hem Sadrâ hem de Sühreverdî tarafından paylaşılan bir tema olsa da, her iki filozofun *huzûrî bilgiyi* nasıl ispat ettikleri konusunda temel bir fark söz konusudur.

Daha önce Sühreverdî'nin *asâletü'l-mâhiyye* ve Sadrâ'nın *asâletü'l-vucûd*u arasında büyük farklılıklar olduğunu ele almıştık. Genel bir kaide olarak Sadrâ *asâletü'l-mâhiyye*ye dönüp Sühreverdî'nin varlığı zihnî bir kavrama indirgemesindeki çelişkiye dikkat çeker:

> Eğer bir kişi varlık meselesinde gafilse, bilginin tüm temel ve düsturlarından da zorunlu olarak gafildir, zira her şey varlıkla bilinir; varlık, tasavvurun başlangıcı olup tasavvur sağlayan herhangi bir şeyden daha iyi bilinir. Birisi ondan gafil olduğunda, onunla beraber her şeyden de gafil olur. Daha önce zikrettiğimiz gibi, varlığın hakikî bilgisi sadece keşf ve müşahede yoluyla gerçekleşir. Bu sebeple "Keşfi olmayanın bilgisi de yoktur" denmiştir. Bu

••••••

239 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Harmondsworth, 1996), 160.

240 *Esfâr*, c. I-3, 295.

> büyük Şeyh'in [Sühreverdî] *et-Telvîhât*'ta varlığın hariçte hiçbir form ve hakikate sahip olmayan itibarî bir kavram olduğu şeklinde birçok delili ortaya koyduktan sonra, bu eserin sonlarına doğru nefslerin ve onların üzerinde olanların mahiyeti olmayan basit varlıklar olduğunu izah etmesi gariptir. Bu durum onun açısından açık bir tezat değil midir?[241]

Sadrâ'nın "mahiyetsiz basit varlıkları" varlığın bir tasviri olarak anladığı ve Sühreverdî'nin bu noktayı nasıl gözden kaçırdığını merak ettiği açıktır. Bunun bilgi açısından neyi ima ettiğini görmek güç değildir: Bilginin bir "varlık modalitesi" (*nahvü'l-vucûd*) olarak tarifi, ilmin nihai amacını hakikatler, kavramlar, bağıntılar hatta *a priori* hükümler değil varlık olarak ele almaktadır. Bu açıdan zihinde bir kavram olarak bilinen şey farklı bir tarzda olsa bile, varlıktan başka bir şey değildir. Sühreverdî'nin hatası, bu noktayı görmemekten kaynaklanır. Ancak bu önemli farka rağmen Sadrâ, Sühreverdî'nin nurî bilgi ve huzûrî bilgi hakkında söylediklerinin büyük bölümünü kabul eder. Sadrâ zatlar özcü bir kullanmaktan kaçınmak suretiyle Sühreverdî'nin mahiyetçi nur dilini kendi varlık diline çevirir: "Hakikat onun, kendisi için bir nur olması sebebiyle –zira nur, varlıktır– soyut cevherin kendisine dair bilgisiyle alakalı olarak söylediklerdir, bu da bizim daha evvel ifade ettiğimiz 'Bilgi varlık'tır görüşümüze dayanır."[242]

Sadrâ'nın kendisinin varlık olarak bilgi görüşüyle Sühreverdî'nin ben-bilgisi görüşünü nasıl birleştirdiğini görmek için, öncelikle Sühreverdî'nin nefs ve bilgi arasındaki bir birlik olarak ben-bilgisi kavramına bakmamız gerekir. Sühreverdî konuya şöyle başlar:

> Kendi zatımızı idrak ettiğimizde, bu idrak birkaç sebepten ötürü bir [temsilî] form yoluyla gerçekleşmez. Her şeyden önce nefste olan form, nefs gibi değildir; müdrik onun *enâiyyesi* yani *beni* ile aynı olan bir şeyi, ona karşılık gelen bir şey olarak idrak etmez. Müdrikin sahip olduğu her form, ona sonradan ilave edilmiş olup onun için bir "ben"e (*ene*) dönüşmeyecek bir "o" (*hüve*) olarak kalır. Dolayısıyla idrakin temsilî form yoluyla olmadığı neticesine ulaşırız.[243]

Sadrâ'nın bu konuda söylediklerini özetleyen argümanın ilk bölümü, ben-bilgisini temsilî olmayan bilginin mükemmel bir örneği kabul eder.

• • • • • •

241 *Şevâhid*, 14.

242 *Esfâr*, c. I-3, 291 ve 378.

243 Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşârî'*, 484. Ayrıca bkz. Aminrazavi, *Suhrawardi and the School of Illumination* (Surrey: Curzon, 1997), 103-105.

Ben-bilgisini nefsin kendisine bir temsilî olarak almak, kendini doğrudan bilmenin imkânını reddetmek anlamına gelir. Sühreverdî'nin argümanının ikinci kısmı, kendinin şuurunda olmanın somut ve duyulur doğasına ilişkindir: Kendimizi tümel değil somut tikel varlıklar olarak idrak ederiz. Sühreverdî şöyle devam eder:

> İkinci olarak eğer nefsin kendini idraki, temsili form yoluyla ise ve nefste hâsıl olan her form tümel ise, nefs birçok süjeye karşılık gelecektir. Tümellerin tamamını tek bir tikel yoluyla hâsıl olmuş olarak alırsak, tümel olmaları nihayet bulmayacaktır. Ancak herkes kendini [diğerleriyle] ortak özellikleri paylaşmaya (*şirket*) müsaade etmeyen bir tarzda idrak eder. Dolayısıyla onun tikel nefsini akletmesi, asla temsili bir form olamaz. Buna ilaveten nefs bedenini, vehim ve hayalî olarak idrak eder. Şayet bu şeyleri kendi içinde temsilî bir form vasıtasıyla idrak etse –bu formlar tümeldir– o hâlde nefs bir tümel bedeni hareket ettirip tümel bir kuvve üzerinde fiilde bulunacak ve kendi bedeniyle kuvvelerinin bir idrakine sahip olmayacaktır. Bu tamamen hatadır.[244]

Sühreverdî, 'acı' hissetme örneğini duyusal algı durumunun bir paradigması olarak sunar; acının algılanışının, algılayandaki *huzûr*u olduğunu öne sürer:

> İddiamızı destekleyen hususlardan biri de algılananın huzûrundan başka bir forma ihtiyaç duymayan algılara sahip olmamızdır: Bir kişi uzuvlarından birindeki bir kesik yüzünden acı çeker ve onu hisseder. Lakin bu kesik uzuvda veya bir diğerinde başlıca bir temsilî formu farz etmez. Daha ziyade algılanan şey bu kesiktir; o hissedilendir ve ondan hâsıl olan diğer bir formla değil kendi zatıyla acıdır. Bu da algılanan şeyler arasında algılanmaları, nefste olmaları ya da nefse has bir huzûr irtibatına sahip olmaları bakımından kendi zatları için yeterlidir.[245]

Bir duyu formu olarak acının ayrıca Wittgenstein tarafından süje ve obje arasındaki dikotomiye atıf için kullanılması kayda değer bir durumdur.[246] Duyulardan zihnî ya da sözlü temsiller değil varlık hâlleri olarak

•••••

244 Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri'*, 484. Ayrıca krş. Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 111 ve a.mlf., *Pertevnâme*, ed. and çev. Hossein Ziai, *The Book of Radiance* (Costa Mesa, CA: 1998), 39. Burada Sühreverdî, "zatı sende mevcut olmayan bir şeyin zatını idrak edemezsin, bu nedenle onun formunu (da) idrak edemezsin" demektedir.

245 Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri'*, 485.

246 Wittgenstein'ın 'acı dili' üzerine tespitleri, ünlü 'özel dil argümanı' tartışmasına yol açmıştır. Bu tartışma burada doğrudan bizim konumuz değildir. ➥

bahseden Wittgenstein, acı *içinde olmakla* acının *şuurunda olmanın* özdeşliğini savunur.[247] Acı söz konusu olduğunda, acı içinde olan ben ile acı içinde olduğunu söyleyen ben aynı şeydir. Acıyı, bir ağacın aklî suretini zihinlerimizde tasvir ettiğimiz gibi algıladığımızı iddia etmemiz mümkün değildir. Bunu yalnızca acı içinde olduğum gerçeği hakkında düşünmek suretiyle yapabiliriz.

Yukarıdaki örnek, acı içinde olmayla acının bilgisinin asli birliğini ispatlasa da sadece duyusal algıyla sınırlıdır. Ancak duyum tümel bilgi sağlamaz ve dolayısıyla hakikî bilgi için güvenilir bir temel olarak kabul edilemez. Bu uyarıyı göz önünde bulunduran Sadrâ, huzûrî bilgiyi hem duyusal algı hem de kavramsal bilginin sebebi olabilecek başlıca bir bilme tarzı biçiminde formüle etmeyi arzular.[248] Akıl ve akledilenin birliği, zaten bu öncülleri ima eder: Tam idrak, ancak bilen ve bilgi arasında hiçbir bilişsel kırılma olmadığında hâsıl olur.

Sadrâ delilini şu şekilde ortaya koyar:

> Bilgi basit bir şekilde soyut suretin (*es-sûretü'l-mücerred*) kavramından oluşmaz, zira bu sureti [zihinlerimizde] tasavvur ettiğimizde, zorunlu olarak onun bilgisini elde ederiz. Bilgi daha ziyade maddeden soyutlanmış bir şeyin varlık tarzıdır. Varlık, var olan *hüviyeti* yoluyla olması dışında kendi bütünlüğü içinde tasavvur edilemez.[249] [...]

••••••

Bununla birlikte Wittgenstein'ın yalnızca konuşan tarafından bilinebilen özel bir dili reddedişinin bir tarafta Kartezyen düalizme karşı bir reddiye, diğer tarafta 'dil oyunları'nın önceliğinin bir tasdiki olduğu unutulmamalıdır. Her iki tarafta da Wittgenstein'ın asıl kaygısı, âlemle olan 'birincil' ve doğal karşılaşmamız olarak duyusal deneyimin bile dil kuralları tarafından şekillendirildiğini göstermektir. Bu yüzden Wittgenstein "Duyular özneldir" (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, par. 248) önermesini reddedip "sadece bir insan gibi davranan varlığın acı *duyduğunu*" söyleyebileceğimizde ısrar eder (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, par. 283). Eğer özel bir dil diye bir şey yoksa, özel bir duyum diye bir şey de yoktur.

247 "Duyumlarım hangi anlamda özeldir? – Bilebileceğim yegâne şey, gerçekten acı duyduğumdur; bir başkası bunu ancak tahmin edebilir. – Bu bir açıdan doğrudur, diğer bir açıdansa yanlıştır. Eğer 'bilmek' sözcüğünü normalde kullanıldığı biçimiyle (başka nasıl kullanabiliriz ki?) kulanıyorsak, o hâlde diğer insanlar çoğu kez benim ne zaman acı duyduğumu bilirler. – Evet ama asla benim ildiğim kesinlikte değil! – Kendimle alakalı olarak (bir şaka olması dışında) acı duyduğumu *bildiğim* söylenemez. Kastedilmek istenen nedir, acı *içinde olduğum* dışında?" Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, par. 246.

248 Krş. Mahdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany: State University of New York Press, 1992), 61-64.

249 Bu paragrafı şerh ederken, Sebzevârî şöyle der: 'Yani yalnızca huzûrî bilgi yoluyla. Bu da yalnızca bir şeyin özü ve sebebinin bilgisine sahip olduğumuzda ➥

> Kendimize dair bilgimiz varlığımızla aynıdır. Öte yandan kendimize dair bilgimizin bilgisi, kendi varlığımız olmayıp ona ilave edilen zihnî bir formdur. [Bu zihnî form] bizim hüviyetimiz değildir ve kendi zihnî hüviyetine sahiptir. Buna ilaveten bu bilgi yoluyla sahip olduğumuz bilgi, bilginin önceki iki hüviyetine ilave edilen bir formdur.
>
> Nefsimize dair bilgimiz, zatımızın varlığı gibidir ve zatımızın bilgisine dair bilgimiz, zatımızın varlığının aynısı olmayıp bilakis ona ilave edilen zihnî bir formdur. [Bu zihnî form] şahsi hüviyetimiz değildir ve kendi zihnî hüviyetine sahiptir. Keza bilgimize dair bilgimiz, önceki iki bilginin hüviyetine ilave edilen zihnî formdur; bu durum, zihnî mülahazalar ve tasvir kesintiye uğrayana kadar devam eder. Bu, iki [zihnî] formun aynı mertebede birleşmesini gerektirmez, zira daha önce tekrar edildiği üzere varlık –zihnî veya aynî olsun– ayn'ı ve hüviyetiyle ona karşılık geln bir tasvir ya da bilgi formu değildir. Varlığımızın tikel hüviyetini (*hüviyyetünâ el-şahsiyyetü'l-vucûdiyye*) zait bir bilgiyle bildiğimizde, bu bilgi varlığımızla kaim bir arazdır ve varlığımızdan farklı olup nefsimizle kıyaslanamaz. Aynı [düstur] bilgiyle alakalı tüm ilimler için geçerlidir zira bilgi varlığın bir cihetidir; diğer bir [zihnî] formla değil bizzat kendisiyle elde edilir.[250]

Bu arka plana karşı Sadrâ bir adım daha ileri gider ve huzûrî bilginin sadece duyulurlara ve kendini bilmeye değil akletmenin bütününe uygulanabileceği biçiminde cesur bir iddia ortaya koyar. Duyusal algının "Acı içindeyim" diyen süjeyle gerçekten acı içindeki süjenin birliğine yüklenmesi gibi, aklî idrak bilende aklî formun huzûrunu ima eder. Daha önce gördüğümüz üzere bu, daha yüksek bir algı biçimini ve "zihnin" akledilirler âleminde zatlarıyla birleşme yoluyla eşyanın hakikî anlamını yani akledilir hakikatlerini ayırdığı daha yüksek bir akledilirlik seviyesini ifade eder.

İttihad açısından akıl, cismanî ağaç ya da atla bir olamaz; ancak onların akledilir formlarıyla birleşir, dolayısıyla süje ve obje arasındaki dikotomisinin üstesinden gelir –bu, huzûrî bilginin nihai amacıdır. Sadrâ'ya karşı bu akletme sürecinin akılda gerçekleştiği ve dolayısıyla ilmi, sonunda bilen zihnin dâhilî eserlerine indirgediği eleştirisinde bulunulabilir. Bununla birlikte bu eleştiri temelsizdir, çünkü Sadrâ akletmeyi, aklın zaten bireysel akıl dışında olan akledilirler âlemine bir "uzantısı" olarak

••••••

mümkündür. Dolayısıyla insanın varlığın hakikatine (*hakikatü'l-vücûd*) dair bilgisi, esasen onda yok oluşunda (*bi'l-fenâ fîhi*) gerçekleşir.' *Esfâr*, c. I-3, 294, not 3. Burada Sebzevârî'nin huzûrî bilgi yoluyla varlığın bilgisini izah ederken tasavvuftaki *fenâ* terimini kullanması dikkat çekicidir.

250 *Esfâr*, c. I-3, 295-296. Aynı konu Sadrâ tarafından *Avîse*, 26-28'de işlenmiştir.

tarif eder. Bu sonuç ayrıca Sadrâ'nın sıkça tekrarladığı eşyanın akledilen hakikatinin fizikî cisimlerinden daha hakikî ve somut olduğu görüşüyle de sunulur. Sadrâ şöyle der:

> *Ayn*da mevcut olan cevherlerin aklî formları, bu *ayn*ların anlamları ve hakikî zatlarıdır. Mesela bir cevher ya da cisim bir anlam ve forma sahiptir. İmdi onun duyulur formu, duyulur cevheridir ve aklî formu da cevherin anlamıdır. Aklın bizzat idrak ettiği işte bu aklî anlamdır.[251]

Sadrâ'nın kendini bilmenin tüm bilme tipleriyle bitişik ve yukarıda izah edildiği gibi kendi şuurunda olma düşüncesine dayandığı iddiası, bilginin temelini oluşturur; zira öncelikle bir biçimde kendimi bilmeden bir şeyi bilmem mümkün değildir. Haricî âlemde gerek nefs gerekse objelerle alakalı olsun bilgi, kendini bilme ve bilinç yardımıyla gerçekleşir.[252] Sadrâ'nın ifadesiyle "bir şeyin nefsî algısı onun zatıdır ve zatı daima kendisini algılar. (...) İnsanın kendine dair bilgisi ve zatı, tüm bilgilerden önce gelir ve onun için daima hazırdır."[253] Kezâ "melekeleri ve zatının bilgisi gibi hususi tesirlerle (elde edilen) nefsin bilgisi, huzûr yoluyla gerçekleşir; ayrıca husulle gerçekleşir. İlki zarurî ve sürekliyken ikincisi uygun zaman ve koşullara bağlıdır";[254] bunlara ilaveten nefs maddeden berî olduğu için kendisini soyut bir form yoluyla değil, kendi varlığıyla bilir.[255] Dolaysıyla kavramsal bilginin tümelliği ve genelliğinden, huzûrî bilginin özelliğine döneriz. Öyle görünüyor ki bu, Sadrâ'nın ulaşmayı arzuladığı sentezdir –bir tarafta Meşşâî ve İşrâkî gelenekleri arasında, diğer tarafta kavram olarak bilgi ve huzûr olarak bilgi arasında bir sentezdir.

g. Huzûrî Bilgi ve Tanrı'nın Eşyaya Dair Bilgisi

Sadrâ kendini bilme yanında huzûrî bilgiyi İslâm felsefesi ve kelamının en ihtilaflı problemlerinden birine, yani Tanrı'nın eşyaya dair bilgisine uygular. Eflâtun, İbn Sînâ, Sühreverdî, Nasîrüddin Tûsî, İbnü'l-Arabî ve Fahreddin Râzî'nin görüşlerini birleştirmeye çalıştığı için, Sadrâ'nın tahlili oldukça ayrıntılıdır. Bu sorunu burada yalnızca huzûrî bilgiyle ilgi-

•••••

251 Sadrâ, *Esfâr*, c. I-3, 307-308.
252 Krş. *Şevâhid*, 242-243.
253 *Esfâr*, c. I-3, 469.
254 *Kâşâniyye*, 130.
255 *Esfâr*, c.I-3, 451.

li olduğu ölçüde ele alacağım.[256] Sorun şu şekilde ortaya konabilir: Tanrı eşyayı Meşşâî filozofların iddia eder göründükleri gibi irtisam yoluyla mı bilir? Yoksa bizimkilerden farklı, doğrudan bir görmeye benzer bir bilme tarzına mı sahiptir? İlk faraziyeyi kabul ettiğimizde, ciddi bir kelam problemiyle karşılaşırız: İrtisam, bilen zihinde eşyanın formunun sonraki huzûrunu gerektirir ve Tanrı'yla alakalı olarak onun eşyayı kendisi dışındaki objeler olarak bildiği iddiasıyla aynı şeydir. Tanrı'nın eşyayı bilme şekli, esasen bizim haricî âlemde nesneleri bilme şeklimizden farklı değilse, o hâlde Tanrı'nın eşyaya dair bilgisini onların varlığından önce değil, sonra geliyor diye tarif etmemiz gerekir. Fakat eşyanın varlığı, onlara ilişkin bilgimizden önce geldiğinden, bu husus yaratıcı olarak onlara varlıklarını bahşeden Tanrı için uygulanmaz.

Dahası eğer Tanrı eşyayı irtisamla biliyorsa, o hâlde formların bilgi objesi olarak Tanrı'nın onları düşünmesinin hemen akabinde O'nun zihninde zuhur ettiğini kabul etmemiz gerekir. Ancak bu da Tanrı ve yarattıkları arasında epistemolojik bir mesafeyi farz eder ki, bu Tanrı'nın *el-Kâdir* ve *el-Âlim* sıfatlarının hilafınadır. Eğer Tanrı yarattığını biliyorsa, o zaman O'nun eşyaya dair bilgisi hadis olamaz. Ayrıca insan ya da Allah'ın zihnindeki temsilî formların izi yalnızca tümel ve soyut kavramlarla gerçekleşirken, hakikî bilgi daima tikel ve somuttur. Nihayet bir şeyi bilmenin bir sonucu olarak gerçekleşen değişim problemi vardır. Eğer Tanrı'nın değişen şeylere dair bilgisi O'nun bilgisinde bir değişime yol açıyorsa, O'nun birliğini nasıl muhafaza edebiliriz? Eğer "değişimin bilgisinin bilginin değişimi olduğu" kabul edilirse, ilahî bilginin tamamı zatta değişime yol açar.

İbn Sînâ Tanrı'nın zatında değişim olduğunu öne sürmekten kaçınmak için *küllî* (tümel) ya da *nahv küllî* (genel tarzda) bilen ibaresini kullanır.[257] İbn Sînâ'nın pek de tatmin edici olmayan çözümü, Tanrı'yı belli şeyleri yani tikelleri *bilme zorunluluğundan* tenzih etmektir. Eğer eşyanın yaratıcısı olarak Tanrı onları tümel bir tarzda biliyorsa, duyu ya da hayalin bazı koşullarına tabi olmayacaktır. Ne var ki bu, Tanrı için uygun olan bilginin, ancak O'nun kendi bilgisi olduğunu çağrıştırır görünmektedir. Ancak eğer Tanrı'nın bu değişmez bilgi yoluyla sadece kendisini ve diğer her şeyi bildiği söylenirse, o hâlde teolojik bir anlamda nasıl *el-Âlim* yani bilen olarak isimlendirilebilir? Sadrâ bu kelamî güçlükleri göz önünde

••••••

256Sadrâ'nın Allah'ın bilgisine ilişkin irtisam görüşünün ayrıntılı eleştirisi ve önceki filozofların görüşleri hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. *Esfâr*, c. III-1, 189-237.

257İbn Sînâ, *Necât*, 283.

bulundurarak, içinde Tanrı'nın eşyayı hem yaratıcı hem de bilen olarak mantıken bilebildiği bir bilgi teorisini dile getirme girişiminde bulunur.

Sadrâ konuya önceki filozoflara ait görüşlerin yararlı bir özetiyle girer ve bu görüşlerden yedisini ayrıntılı olarak aktarır. Fârâbî, İbn Sînâ, Behmenyâr ve Ebü'l Abbâs el-Levkerî'nin savunduğu ilk görüş, arızî varlıkların formlarının tümel bir tarzda zihnî irtisam yoluyla Tanrı'nın zatına nakşedildiğini öne sürer. İkinci görüş Sühreverdî ve İşrâkî ekolüne ait olup "haricî âlemde eşyanın formlarının varlığının –ister ayrı cevherler, isterse de bileşik veya basit cisimler olsun– O'nun eşyaya dair bilgisinin cihetleri" olduğunu benimser.[258] Porfiryus'a atfedilen üçüncü görüş ise Tanrı'nın akledilir formlarla ittihadına dayanır. Eflâtun'a atfedilen dördüncü görüş, ayrı formlar ve aklî arketiplerin (*müsül*) Tanrı'nın eşyayı bildiği ilahî bilgidir. Beşinci görüş Mu'tezile'nin olup Sadrâ'nın bazı sufilerin görüşleriyle karşılaştırılabileceğini ifade ettiği bir görüştür: Buna göre Tanrı arızî varlıkları ebediyette bilir. Bu görüşün sufilerinkiyle yakınlığı söz konusudur, çünkü onlar eşyanın haricî âlemde tahakkuk etmeden önce Tanrı'nın ilminde mevcut olduğunu benimserler. Bu da İbnü'l-Arabi'nin ünlü "Ebedî formlar [maddî] varlığın rayihasını koklamamışlardır" deyişine bir referans olarak alınabilir. Sonraki kelamcıların çoğu (*el-müteahhirûn*) tarafından paylaşılan altıncı görüş, Tanrı'ya iki bilgi tarzı atfeder: *icmalî* ve *tafsilî*. Tanrı'nın eşyaya dair tümel ve icmalî ilmi, onların somut olarak varlıklarıyla eş zamanlıdır. Önceki teorinin bir versiyonu olan son görüş, Tanrı'nın ilk tesiri tafsilî olarak ve geri kalan her şeyi tümel ve icmalî olarak bilmesi, Meşşâîler ve Eş'arîlerin görüşleri arasında orta bir yerde yorumlanabileceğini benimser.[259]

Sadrâ yukarıdaki görüşleri değerlendirirken, onları iki ana gruba ayırır: Tanrı'nın eşyaya dair bilgisini O'nun zatından ayrı olduğunu kabul edenler ve bunu kabul etmeyenler. Ayırım basit ama temeldir ve Sadrâ'nın bu sorunu ontolojik bir bağlam içine yerleştirmesine yardımcı olur. Sadrâ pozisyonunu şu şekilde ortaya koyar:

> Bu, insanlar arasındaki ortak görüşlerin ayrıntılı bir izahıdır. Allah'ın eşyaya dair bilgisini tasdik ederken mümkün iki yol bulunur: Ya O'nun zatından ayrıdır ya da değildir deriz. Ayrılık görüşünü benimseyenler ya Mu'tezilîlerdeki gibi haricî varlığa atfedilsinler veya meşhur kitaplarından

••••••

258 *Esfâr*, c. III-1, 181. Sadrâ'nın Sühreverdî'nin duruşuna ilişkin eleştirisi için bkz. *Esfâr*, III-1, 249-263.

259 *Esfâr*, c. III-1, 180-181.

> feyz alınan arif ve muhakkik Muhyiddin el-Arabî ve Şeyhu'l-Kâmil Sadreddin Konevî gibi bazı kimselerde olduğu gibi zihne atfedilsinler, madumların tasdik edilmesini veya edilmemesini kanıtlamaya çalışırlar. İkinci görüşe göre ya Allah'ın haricî varlıklara dair bilgisinin kendi kendilerine var olan formlar olduğu, O'ndan ve diğer şeylerden ayrı olduklarını –bunlar Eflâtun'un formları ve ayrı formlardır– söylemek zorundayız ya da O'nun haricî varlıklara dair bilgisinin bizzat eşya olduğunu söylemeye mecburuz. (...) [Allah'ın bilgisinin O'nun zatından] ayrı olmadığını savunanlar ya onun Allah'ın zatından ayrı olduğunu söylemeye mecburdurlar –ki bu Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşüdür– veya O'nun zatıyla aynı olduğunu söylemek zorundadırlar. İkinci durumda ya Porfiryus ve onun Meşşâîler arasındaki takipçileri gibi Allah'ın zatının aklî formlarla bir olduğunu ayırmak zorundadırlar veya bizzat zatıyla daha önce telmihte bulunduğumuz şekilde kendisi ve ilk tesirden [yani yaratılmış ilk şeyden] başka her şeyin bilgisinin hulasasına sahiptir demek zorundayız.[260]

Sadrâ bu tarihî arka planı zihninde tutarak iki ana argüman geliştirir. İlki ontolojik nedenselliğe dayanır; buna göre sebebin bilgisi sonucun bilgisinden üstündür. Tıpkı cevherin araz üzerinde ontolojik önceliğe sahip oluşu gibi, cevhere dair bilgimiz de hakikat ve akledilirlik dereceleri bakımından arazın bilgisinden önce gelir, zira tipik bir Aristoteles argümanı uyarınca (*Posterior Analytics*, 71b.10) bir sonucu, ancak onun sebebini bildiğimiz zaman layıkıyla bilebiliriz. Ayrıca Sadrâ'nın sıkça yinelenen ilkesi uyarınca, sebebin bilgisi sonucun bilgisine sevk eder, ancak tersi mümkün değildir. Ontolojik hiyerarşi bakımından sonuç, sebebi üzerinde hiçbir etkiye sahip değilken sebep sonucun varlık sebebidir.[261] Mesela bir binanın varlığını tasdik ettiğimizde, sezgisel olarak "binanın bilgisinin baninin bilgisini gerektirmediğini ancak banisi için bina ihtiyacının bilgiye sevk ettiği" çıkarımında bulunuruz.[262] Tanrı'nın yaratmış olduğu âlemle irtibatına uygulandığında, nedensellik dili nihai cevher olarak Tanrı'nın varlığıyla eşyayı bildiği ve idame ettirdiğini savunur. Tanrı tüm varoluşların temelidir, ancak daha önemlisi O'nun bilgisi tüm bilgilerin kaynağıdır. Eğer her şey sebebi bilindiğinde tamamen biliniyorsa, Tanrı da her şeyin sebebi olarak kendisini bilmeyle eşyayı bilir.

•••••

260 *Esfâr*, c. III-1, 181-182.

261 *Esfâr*, c. I-3, 387-395.

262 *Esfâr*, c. I-3, 397.

Eğer Tanrı'nın varlığı diğer tüm varlıklardan önce geliyor ve varlık da bilgi ve bilinci ima ediyorsa, O'nun bilgisinin haddizatında bilgiden önce gelmemesi için hiçbir sebep yoktur.

> Bilginin tekil taşıyıcılarına vaki oluşu[263] *teşkîk*, yani evveliyeti veya gayri-evveliyeti, kadim oluşu ya da olmayışı, şiddeti veya zayıflığı yoluyla onlar üzerinde varlığın vaki oluşu gibidir. Zat-ı Evvel Teâlâ'nın bilgisi, kendisi dışında [her şeyi idrak eden] bir bilgi olmada en evvel olanıdır. En kadim bilgidir, zira diğer tüm bilgilerin sebebidir; berraklıkta en şiddetli ve zuhurda en güçlü olanıdır. Bizden gizli (*hafî*) oluşuna gelince, daha önce öğrendiğiniz gibi bu, zuhurunun fazlalığı ve gözlerimizin O'nu idrakte zayıf oluşu sebebiyledir. Dolayısıyla O'nun *hafî*lik ciheti, O'nun vuzuh ve berraklığının cihetidir. Aynı şey illetin hakikatinin bilgisiyle kıyaslandığında, bir hakikatinin bilgisinin tamamı için de geçerlidir. Keza her cevherin hakikatinin bilgisi, her arazın hakikatinin bilgisinden daha şiddetlidir ve varlığı bu cevhere dayanan arazın hakikatinin bilgisinden daha evvel ve kıdemlidir.[264]

Sadrâ aynı noktayı biraz farklı bir delille –bu defa Tanrı'ın mutlak varlığı ve bağımsız oluşunu kullanarak– ifade eder. Tıpkı Tanrı'nın varlığının O'ndan başka hiçbir şeye bağımlı olmayışı gibi, O'nun bilgisi de her mümkün bilgi objesini kapsamada benzer bir ontolojik üstünlüğe sahiptir:

> Hakikatte bir şeyin bilgisi onun varlığıdır ancak bu ilahiyattaki en esrarengiz meselelerden biridir; bunu kemal mertebesine ulaşmış kimseler dışında kimse idrak edemez. Bunu inşallah Tanrı'nın bilgisini tahkik ederken izah edeceğiz. Kendi başına varolabilen ve sebebe ihtiyaç duymayan varlığa gelince, onun bilgisi ya kendi bilgisinden gizlidir veya esasen önceliklidir; ya da eserleri ve levazımı yoluyla istidatlar dışında onu tasdik etmenin bir yolu yoktur; bu durumda mahiyet ve hakikatin özü bilinmez. Ancak zorunlu birkaç açıdan hiçbir bilinene, tanıma ve dolayısıyla sebebe sahip değildir. Fail ve gaye gibi bir varlık sebebi yoktur, madde ve form gibi kıvam için bir sebebi yoktur, cins ve fasıl gibi mahiyet sebebi yoktur. Buna rağmen hiçbir şey O'ndan hali olmayıp O her şeyin delilidir ve her şeye en yakın olandır. Allah'ın (cc) buyurduğu gibi: "Çünkü Biz ona şah damarından daha yakı-

••••••

263 Burada Sadrâ'nın ontolojik kaygısını vurgulamak için kelimesi kelimesine bir çeviriyi tercih ettim: Bilgi, bilen süje tarafından zihnen edinilmekten çok 'kişide vaki olur' (*vukû' el-ilm*). Bu izlenmesi güç kabul edilen eşsiz sözcük dağarcığı, Sadrâ'nın tüm idrak ve bilgiyi varlığa dayandırmadaki yoğun çabasından kaynaklanmaktadır. Krş. Sadrâ'nın algıyı buluşma (*likâ*) ve vuslat (*vusûl*) olarak tanımlayışı, *Esfâr*, c. I-3, 507.

264 *Esfâr*, c. I-3, 383-384.

> nız." (50: 16). Yine şöyle buyurmuştur; "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir" (57: 4). O, kendizatının delilidir: "Allah, melekler ve bilgi sahipleri, ondan başka ilah olmadığına adaletle şâhitlik ettiler."(3: 18); "Rabbinin her şeye tanık olduğu(nu bilmeleri onlara) hâlâ yetmez mi?" (41: 53) ve "De ki: Hakikatin en güvenilir şahidi kimdir? De ki: Allah benim ile sizin aranızda şahittir" (6: 19)[265]

Sadrâ'nın öne sürdüğü ikinci delil huzûrî bilgidir; Sadrâ bunun irtisamî bilgi teorisinin "kötü neticelerden" (*umûr şenî'a*) [266] kaçınmanın yegâne yolu olarak kabul eder. Delilin ana iddiası, Tanrı'nın eşyayı O'nun her şeyi kuşatan bilgisindeki "huzûr"ları yoluyla bildiğidir: "Tanrı zatını ve her şeyi kendi zatından bilir."[267] Ne var ki bu onların Tanrı'nın bilgisinde huzûra "dönüştüklerini" söylemek anlamında değildir; zira onların huzûru vâcibu'l-vucûd olarak Tanrı'ya dayanır. Daha ziyade Tanrı'nn eşyaya dair bilgisi, onların varlık ve huzûrudur. Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'nın eşyayı onları "bilme"yle yarattığı teolojik açıdan yaratıcı bir fiildir. Tanrı'nın eşyayı ilkin kuvve olarak düşünüp daha sonra onlara varlık bahşetmesi söz konusu değildir, çünkü Tanrı'da hiçbir kuvve yoktur. Daha önce zikredildiği gibi bu, Tanrı ve mahlukatı arasındaki ontolojik ilişkiyi tersine çevirecek bir iddiadır. Tanrı'yı eşyayı bilmeye başlıyor olarak ifade etmek yerine mahlukata yönelik yaratıcı fiil olarak O'nun bilgisine bakmamız gerekir.

> Her kim akıl ve nefs gibi yaratmış olduklarından (*mec'ûlâtihi*) biriyle O'nun eşyaya dair bilgisini ispatlamaya çalışırsa veya onun mufassal bilgisi zatından sonradır derse, bu onun bakış açısının noksanlığı ve bilgisinin zayıflığı sebebiyledir. Bize göre felsefede derin olan kişi, O'nun çokluk ve ayrıntıyla eşyaya dair bilgisini O'nun zatında ispat eden kişidir; bu zatında herhangi bir değişim olmadan tüm levazım ve haricî varlıklardan önce gelir.[268]

Sadrâ'nın Tanrı'ın eşyaya dair bilgisinin eşyanın bizzat varlığı olduğu delili, bir tarafta Sadrâ'nın ontolojisine diğer tarafta huzûrî bilgiye dayanır. Sadrâ'nın benimsediği basit kıyas, onun teşkîkî ontolojisinin ağırlığını gözler önüne serer: Tanrı eşyayı zatıyla bilir ve zatı kendisinden asla gaip değildir; dolayısıyla Tanrı eşyayı aslen, esasen ve dolayısıyla zaman

.....

265 *Esfâr*, c. I-3, 399-400.
266 *Esfâr*, c. I-3, 317.
267 *Meşâ'ir*, 50.
268 *Esfâr*, c. III-1, 248-249.

aralığı olmadan bilir. Bu yüzden Sadrâ Tanrı'nın, bilgisinin objeleriyle ilişkisinin 'işrâkî ilişki' (*izâfe işrâkiyye*) olduğunu söyleyen Sühreverdi'nin argümanını bile yetersiz bulur. Sadrâ'nın diğer bağıntı ilkesi, bir bağıntı türünü varsayıp ayrılığa müsaade eder; oysa Allah asla kendisinden ve kendi bilgisinden gaip değildir.[269] Sadrâ huzûr ibaresini tekrarlar ve delilini huzûrî bilgiye dönerek özetler.

> Nefsimize dair bilgimizden daha kuvvetli hiçbir şey yoktur, zira zatımıza dair bilgimiz, varlığımızdır. Hiçbir şey kendisine kendisinden daha kuvvetli bir şey için hâsıl olamaz. Dolayısıyla nefsimizin kaynağına dair bilgimiz ve aslında varlığımızın başlangıcı, vâcibu'l-vucûd'a dayanır. Daha önce izah ettiğimiz gibi sadece vâcibu'l-vucûd, vâcibu'l-vucûd'un hakikatinin bilgisine sahip olabilir. O'nun buyurduğu gibi, "O, önlerindekini de, arkalarındakini de bilir. Onlar ise, bilgi bakımından O'nu kavrayıp kuşatamazlar.(Artık bütün) yüzler, diri, kaim olanın önünde eğik durmuştur ve zulüm yüklenen ise yok olup gitmiştir." (20: 110-111).
>
> Bazı *fukarâ*[270] bu müşkile bir çözüm yolu bulmuşlardır, ancak ibareler yolunun gizliliği ve usulünün inceliği sebebiyle onu hak ettiği bir şekilde ifadede yetersizdirler. Mamafih, ben-bilgimiz bizim varlığımızdır ve dolayısıyla nefsimizin kaynağının bilgisi –ki ben-bilgimiz buna dayanır– bu kaynağın varlığıdır. Bu, nefsimizin varlığını değil bizzat kaynak olan kaynağın varlığını ifade eder. Lakin hakikati bize dayanmaz, zira illetin varlığı malulün varlığına dayanır, kendi varlığına değil. Aynı husus iki bilgi türü için geçerlidir, çünkü bu iki varlık çeşidi gibidir. Ben-bilgimiz kaynağımızın (yani varlığımızın) bilgisinden geldiğinde, kaynağımıza dair bilgimiz kaynağımızın varlığı olur. Kaynağımızın bize olan ilişkisi yaratma (*îcâd*) ve *failiyet* ilişkisi şeklinde olduğunda, kaynağımıza dair bilgimiz kaynağımızın varlığıyla birlikte onun icat ve failiyet ilişkisi gibi olur. Dolayısıyla kaynağımıza dair bilgimiz zatımıza dair bilgimizden önce gelir, zira icat aracılığıyla bizden önceliklidir.
>
> Kısaca bilginin vezni kuvvet ve zaaf, illet ve maluliyet bakımından varlığın vezni gibidir. Şeyler malul zatlarında varlığa sahiptir, ancak sebep ve kaynaklarındaki varlıkları kendilerindeki varlıklarından daha kuvvetlidir. Bir şeyin kendi yaratıcısındaki varlığı vaciptir. Dolayısıyla vücub nispeti, imkân nispetinden daha kuvvetlidir ve her şey diğer herhangi bir şeyden daha ulvî ve yüksek (*erfâ*) bir tarzda [onların] tümel kaynağında bir varlığa sahiptir.

• • • • • •

269 *Esfâr*, c. III-1, 256-261.

270 Sadrâ'nın Kur'an'da geçen (35: 15) *fakîr*in çoğulu *fukarâ* sözcüğünü kullanması, yalnızca üslup nedeniyle değildir. Sadrâ'nın irfanî bir bağlamda ortaya koymayı amaçladığı ince bir noktayı da işaret etmektedir.

> En kâmil salat onun ve ailesinin üzerine olsun Nebi (s.a.s.) şöyle dua etmiştir: "Ey tüm mevcudattan önce var olan ve tüm mevcudattan sonra da var olacak olan!"[271]

Özetle, Sadrâ, Sühreverdî'nin Tanrı'nın birliğini ve her şeyi bilmesini *aynı anda* muhafaza etmenin ancak O'nu eşyadan önce ve ontolojik bir hiyerarşi içine yerleştirmekle mümkün olduğu görüşünü izler. Varlık diliyle ifade edildiğinde bu, "kadim" olan Tanrı'yla Tanrı dışındaki her şeyi (*mâ sivallâh*) kapsayan "sonradan yaratılmışlar" (*hâdis*) arasında ilişki kurma meselesine dönüşür. O'nun bilmesi bir yaratma fiili olduğundan, O'nun sonradan yaratılmışlara dair bilgisi de onların varlıkları gibidir. Sadrâ'ya göre bu, Tanrı'nın eşyayı bilmesinde hiçbir ikiliğin olmadığını ispata yeterlidir.

•••••

271 *Esfâr*, c. I-3, 400-403

Üçüncü Bölüm
Sadrâ'nın Sentezi: Tecrübe ve Varlık Olarak Bilgi

İslâm felsefe geleneğinde Sadrâ için en çetin iki problem, özcülüğün (*essentialism*) ve irtisamî bilgi teorisinin eleştirisi olmuştur. Sadrâ'nın düşüncesinin "polemikçi" yönü, diğer şeylerden çok bu iki meseleye odaklanır. Sadrâ'nın *hikmet-i mütealiye*sinin karşılaştığı temel mesele, varlık merkezli bir metafizik formüle etmek ve bunu geleneksel felsefe problemlerine uygulamaktır. Bilginin varlığın bir modalitesi olarak tanımı, bu kaygıya ilişkin önemli bir uygulamadır. Sadrâ burada varlık düzeni ile bilme düzeni arasındaki ayrımı aşmaya çalışır. Sadrâ hem klasik kelamın hem de modern akılcılığın öznelci (*subjectivist*) eğilimlerine karşın, başlangıç noktası olarak varlıkla başlar ve varlığın duyu, hayal, vehim ve akletme biçimindeki bilme süreçlerimizde ortaya çıkış biçimine geri döner. *Akledilirlerin* mahalli olarak zihin ve temsil olarak âlem, uygun bir ontolojik analiz için sağlam bir temel oluşturmaz. Yapılması gereken şey, işe varlıkla başlayıp sonunda yine varlıkla bitirmektir.

Sadrâ'nın bilgiyi varlık ve modalitelerine indirgeme çabaları, bazı ilim adamlarını onun düşünceleriyle modern felsefedeki bazı akımlar arasında karşılaştırmalarda bulunmaya yöneltmiştir. Heidegger'in varlık sorununu yeniden ortaya koyması, akla gelen ilk örnektir. Heidegger'in *Dasein* ve Sadrâ'nın *vucûd* (varlık) kavramları arasındaki benzerlikleri ortaya

koymak için bazı girişimlerde bulunulmuştur.[1] İkisi arasında temel bazı farklılıklar bulunmasına karşın, Heidegger'in Kartezyen *cogito*ya atfettiği modern epistemolojinin kusurlarını aşma girişimi, Sadrâ'nın bilme eylemini bütünüyle varlığa dayandırma projesiyle aynı amacı paylaşır. Bu husus Sadrâ'nın sıkça tekrarladığı "Varlığı salt epistemolojik bir bakış açısıyla bilmek imkânsızdır, zira onu 'nesnel' olarak bilmek için varlığın dışına çıkmak imkânı yoktur" kaziyesine dayanır. Varlık ve modalitelerini "öznesiz bir âleme" bakan "âlemsiz bir özne" zaviyesinden de ele alamayız.[2] Farklı öncüllerle başlayıp farklı çıkarımlara ulaşmalarına karşın hem Heidegger hem de Sadrâ bilginin bilene mahsus olmadığı sonucuna ulaşırlar. Varlığın bir "illet"i ve ciheti olarak tanımlanan bilgi, akledilirliğin yegâne mahalli olarak bilen öznenin herhangi bir merkezî rolü olduğunu reddeder. Sadrâ'nın akıl ve akledenin birliğini müdafaası, öznelci olmaktan tamamen uzaktır zira bilgiyi, zihnin iç prosedürlerine değil bilen özne, âlem ve akledilirler arasındaki etkileşimlere dayandırır ki, bunların tümü varlığın her şeyi kuşatan gerçekliği altında toplanmıştır.

Bununla birlikte Sadrâ ve Heidegger arasında yapılan karşılaştırmalar, burada son bulur. Sadrâ'nın varlık analizi, modern felsefenin ana dürtülerinden tamamen farklıdır. Öncelikle Sadrâ'nın felsefesi, geleneksel metafiziğin temel vizyonunu muhafaza eden ve genişleten bir "aşkınlık" kavramına dayanır. Modern anlamında bilen süje ya da "birey", geleneksel düşünürün temel meselesi olarak ele alınmaz; zira o, varlık ve akledilirlik çerçevesinin bir parçası olarak değerlendirilir. Hatta Sadrâ'nın aşkınlıkla kastettiği şeyle modern felsefede kullanılışı arasında önemli bir fark söz konusudur. Sadrâ, *aşkınlık*ı yalnızca şahsın ötesine geçen değil, ayrıca Tanrı'ya ulaşan bir şey olarak tanımlar. Buna mukabil modern felsefedeki yaygın bir eğilim ise aşkın olanı şahsın duyusal tecrübesinin ötesinde bulunan, ancak terimin metafizik ve dinî anlamında Tanrı'ya herhangi bir atıf içermeyen bir olgu olarak görmektedir. Aşkınlık, modern felsefede yapıldığı gibi bir ilişkiler, tarih, hafıza, hermenötik daire, vb. sistemi olarak tanımlanabilir; bu manada bu terimi dinî bir anlam yüklemeden

••••••

1 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. *Meşâ'ir*, 62-79; Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Sadrâ and Heidegger* (Malezya: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993). ve Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971).

2 Ernest Gellner'in 'dünyada olmayan aşkın bir ego' olarak adlandırdığı husus. Bkz. Ernest Gellner, *Words and Things* (Boston: Beacon Press, 1960), 134.

kullanmak mümkündür.[3] Fakat Sadrâ'nın *müteal* ifadesini kullanışı, terimin hem felsefî hem de dinî anlamlarına dayanmaktadır. Sadrâ ve diğer filozoflar arasında yapılan karşılaştırmalarda, bu hususlar göz önünde bulundurulmalıdır.

Sadrâ'nın aşkın metafiziğini ele alırken, iki ana sorun öne çıkar. İlki mistik bilgi ve Sadrâ'nın aşkın hikmetinin ne ölçüde mistisizmi desteklediği sorunudur. Sadrâ'nın akıl ve akledilenin birliğinin yanı sıra Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'den aldığı diğer birçok bilişsel kavramı müdafaası, onu bir sufi adayı kılmaktadır. Ancak Sadrâ ne salt bir Meşşâî-İşrâkî filozofu, ne de terimin geleneksel anlamında bir sufidir. Sadrâ'nın "sentez"i, onu İslâm entelektüel geleneği içinde yerleştirmek için farklı bir tipolojiyi gerektirir. İkinci sorun, Sadrâ'nın bilgiyi varlık bulmanın bir yolu olarak sunma iddiasıdır. Burada Sadrâ'nın kendimizi ve diğer varlıkları bildiğimizde, bizden daha büyük bir şeye karşılık verdiğimiz ve bu büyük bağlamın varlık ve onun *inbisat*, *izafe*, *sereyan* ve *taayyün* gibi çeşitli yönleri tarafından sağlandığı düşüncesini ele alacağım. Varlığa öncelik veren bir metafizik, bizi ilişkiler çerçevesi içinde yer alan bir ben kavramına götürür. Bu durum, eşyayı "âlemsiz bir özne" zaviyesinden görme ayrıcalığına sahip olduğunu iddia eden Kartezyen felsefenin "mücerred failine" (*disengaged agent*) karşıttır. Sadrâ'nın savunduğu bilgi tasavvuru, böylesi bir imkânı geçersiz kılar ve daha büyük ontolojik ilişkiler bağlamına ait bir ben kavramı inşa eder. Sadrâ'da "*nefs*" ya da ben, asla kendi içinde kapalı bir varlık olarak ortaya çıkmaz. Bu da kendini bilmeyi, salt bene ait bilgiden daha fazla bir şey kılar. Ben'le alakalı herhangi bir tartışma, ben'in dışındaki şeylerin varlığını da gerektirir.

••••••

3 Habermas'ın iletişimsel eylemin bağlamı olarak kullandığı aşkınlık kavramı, bunun bir örneğidir. Diğer eserlerinin yanı sıra bkz. *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity Press, 2003), 10-11. Kant'ın aşkın felsefesi, beşerî bilginin ampirik olmayan temelini güvence altına almayı arzular ve bu nedenle Sadrâ'nın aşkın felsefesiyle özellikle de dinî anlamlarıyla ele alındığında küçük bir benzerlik taşır. Bu durum Kant'ın *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (Londra: Macmillan, 1973), 1-7'de yer alan "aşkın bir felsefe fikri" tartışmasından doğmuştur. Bunun dışında aynı durum Husserl'ın fenomenolojinin yapısal bir kavramı olan "aşkın"a ilişkin derin analizi için de geçerlidir. Bkz. Husserl, *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, çev. ve giriş David Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970).

3.1 Manevileştirilmiş Epistemoloji: Mistik Bilgi Mümkün müdür?

Modern ilmî çalışmalarda, Sadrâ'nın aşkın hikmet kavramı iki farklı araştırmanın konusu olmuştur.[4] İlki Sadrâ'yı irfanî ve tasavvufî temalara ilgi duyan "ana akım" bir filozof olarak kabul eder. Bu görüşe katılanlar, Sadrâ düşüncesinin analitik yönlerine odaklanırlar ve onu bir İşrâkî-Meşşâî düşünür olarak sunarlar. Sadrâ'nın *varlık*, *mahiyet*, *cevher*, *araz* ve *illiyet* gibi geleneksel konulara ilişkin ayrıntılı tartışmalarının büyük bölümü orijinal olsa da neticede Meşşâî telakkiler olarak görülür.[5] Bu yorum, bir dereceye kadar makuldür ve Sadrâ'nın düşüncesini *Esfâr*'la sınırlandırdığımız takdirde savunulabilir. *Esfâr*, Sadrâ'yı mutasavvıflar mertebesine kolayca yerleştirebilecek birçok pasaj içerirken, diğer eserleri onu daha çok mistik bilgi arayışındaki bir kişi olarak ortaya koyar. Sadrâ *el-Mebde' ve'l-me'âd*'ın girişinde, *Esfâr*'ı "felsefî sorgulamada bulunan kişiler'i (*erbâbü'n-nazar*) göz önünde bulundurarak kaleme aldığını" söyler.[6] *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*'de "avam mutasavvıflar" (*âmmetü'l-mutasavvıfe*) ve sıradan vaizler (*avâmmu'l-vu'âz*)[7] olarak tarif ettiği kişilerle amansız bir mücadeleye girişirken, onları "Hak ve kalb ehli" insanlardan ayırır.[8] Dolayısıyla Sadrâ'nın birçok eserinin nefs tezkiyesi, seyrüsülûk, haşr, ahiret ve Allah'ı bilmenin yolları gibi bariz dinî konuları ele alırken irfanî ve tasavvufî referanslar içermeleri şaşırtıcı değildir.[9]

•••••

4 Bu, İslâm felsefesinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili büyük tartışmanın bir parçasıdır. İbn Sînâ'nın sadık bir Aristocu mu, gizli bir Eflâtuncu mu yoksa her ikisinden farklı bir yerde mi durduğu konusu iyi bilinen meşhur bir tartışmadır. Corbin ve Nasr'ın irfanî çalışmalarının aksine Hossein Ziai, Sühreverdî ile ilgili eserlerinde analitik bir yaklaşım benimser. Bkz. *Knowledge and Illumination*. Benzer ancak daha ılımlı bir bakış açısı için bkz. Aminrazavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, xvii-xxi ve 4. Bölüm. John Walbridge genel olarak Aminrazavi'yle hemfikirdir. Bkz. *The Leaven of the Ancients*, Bölüm 3.

5 İlk görüşün güzel bir örneği Fazlurrahman'dır. Bkz. *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, 3-7. Leaman *A Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Cambridge, MA: Polity Press, 1999), 96-100'de benzer bir yaklaşım sergiler.

6 *el-Mebde'*, 5.

7 *Kesr*, 44.

8 *Kesr*, 11.

9 Örneğin bkz. Sadrâ'nın *Mezâhir*, 8'deki girişi. Sadrâ burada hakikî hikmet yani ilahî biye ulaşmanın koşulu olarak takva, *vera* ve hakikî *zühd*den bahseder. Ayrıca bkz. *Kesr*, 43'deki zikr bahsi.

İkinci yorum çizgisi, Sadrâ'yı ciddi bir sufi düşünür ve arif olarak ele alır. Bu gruptakiler Sadrâ'nın felsefenin tüm anahtar konularında İbnü'l-Arabî'yi tasdik etmesini ve keşfî bilgiden bahsederken özellikle tasavvufî terminolojiyi kullanmasını delil olarak gösterirler.[10] Sadrâ açık bir felsefî tartışmanın ortasında çeşitli irfanî temaları ortaya koymaktan keyif alır ve bunu sıklıkla yapar. Dahası Sadrâ'nın eserleri Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Tâlib el-Mekkî, Gazâlî, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, Ferîdüddin Attâr, Ebû Hafs Ömer Sühreverdî, İbnü'l-Fârız, Celâleddîn-i Rûmî, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Dâvûd-i Kayserî ve Mahmud Şebüsterî gibi klasik tasavvufun önde gelen şahsiyetlerine atıflar içerir. Bu meyanda Sadrâ'nın Arapça yazılarının yanı sıra Farsça şiir divanında Arapça ve Farsça tasavvufî şiirleri sıkça kullanmasından da bahsedilebilir.[11] Bu referanslar Sadrâ'nın tasavvufa yönelik kuvvetli eğilimlerine işaret etmelerine karşın, son tahlilde onu tamamıyla mutasavvıf bir müellif olarak ifade etmede yetersiz kalırlar. Onun düşüncesinin analitik yönü, görmezden gelinemeyecek kadar fazla ve kuvvetlidir.

Her iki görüşün de Sadrâ'yı anlamada önemli imkânlar sunduğu söylenebilir. Arıcak Sadrâ düşüncesinin "sentetik" doğasını ortaya koymada başarısız olup onun klasik İslâm düşüncesinin çeşitli aşamalarını birleştirmedeki sürekli çabalarını gözden kaçırırlar. Aşkın hikmet, hem Meşşâî hem de İşrâkî metafiziği aşmayı hedeflediği için, Sadrâ Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bir Meşşâî kabul edilemez; fakat o, terimin geleneksel anlamında bir mutasavvıf olarak da görülmez. Onun eserleri İbn Sînâcı unsur-

••••••

10 Seyyid Hüseyn Nasr, ikinci görüşün en önde gelen savunucusudur. Bkz. *Sadr al-Din al-Shirazi and His Transcendent Theosophy* (Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997), 85-97; S. H. Nasr, "Mulla Sadrâ: His Teachings"; *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, c. I (Londra/ New York: Routledge, 2006), 643-644; S. H. Nasr, "Mulla Sadrâ and the Full Flowering of Prophetic Philosophy", *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* içinde (New York: State University of New York Press, 2006).

11 Sadrâ'nın şiirlerinin tahlili, mevcut çalışmamızın kapsamı dışındadır. Şiirleri ilk kez *Seh Asl*'da (Tahran, 1961) Seyyid Hüseyin Nasr tarafından yayınlanmıştır. Muhammed Hacevi, Sadrâ'nın çok sayıda şiirini *Mecmû'a-yi eş'âr*'da (Tahran, 1997) derleyip yayınlamıştır. Sadrâ'nın şiirlerinin en eksiksiz edisyonu, Mustafa Feyzî tarafından hazırlanan baskısıdır: *Mesnevî-i Mollâ Sadrâ* (Kum, 1997). Sadrâ'nın şiirleri felsefî, kelamî ve tasavvufî temaları birleştirir. Sadrâ'nın Ali b. Ebî Tâlib için yazdığı şiirin bir tahlili için bkz. Muhammad Ali Amir-Moezzi, "Le Combatant du ta'wil. Un poeme de Mollâ Sadrâ sur Ali (Aspects de l'imamologie duodecimaine IX)", *Reason and Inspiration in Islam* içinde, ed. Todd Lawson (London: I. B. Tauris, 2005), 432-454.

ları içermekle kalmaz, aynı zamanda geleneksel olarak klasik tasavvufla bağlantılı bazı görüşlerle de ihtilaf hâlindedir. Dahası ne Sadrâ'nın otobiyografisi ne de mevcut menakıplar, Sadrâ'nın bir müntesip olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca Sadrâ'nın eserlerinde onun *aşkın hikmeti*nin bir koşulu ya da sonucu olarak belli bir tarikatı savunduğuna dair herhangi bir işaret de yoktur. "Büyük, orta ve küçük irşad (*riyaset*)" şeklindeki üç aşamalı *nübüvvet*, *imamet* ve *şüyûhet*e ilişkin görüşleri bile herhangi intisaba işaret etmez.[12]

Felsefî ve amelî tasavvuf arasındaki bu fark, Sadrâ'nın içinde yaşadığı ve eserlerini kaleme aldığı Safevîlik bağlamıyla paralel görünmektedir. Bu dönemde nazarî irfan ve amelî irfan arasında yeni bir ayrımın ortaya çıktığına tanık olmaktayız. Ve bu ayrım, İran'da günümüze kadar felsefî düşüncenin bir özelliği olarak kalmıştır. Bu şayan-ı dikkat ayrım, bir tarafta Safevî idaresindeki İran'da Şiileştirme politikasına (*teşeyyû'*), diğer tarafta tasavvuf ve (Safevî) Şiîliği arasındaki ikircikli ilişkiye atfedilebilir. Safevîlerin bilinçli biçimde on altıncı yüzyılın ikinci yarısından sonra başlayıp on yedinci yüzyılda doruğuna ulaşan İran'ı "Şiî bir vatan" yapma çabaları, çoğunlukla Şiî-İran bölgelerinde Sünnî âlim, filozof ve tarikatların etkisinin azalmasıyla sonuçlanmıştır. Nefs tezkiyesi ve zahidane bir hayatın yüceliği gibi yaygın tasavvufî temalar Farsça konuşan birçok filozofun eserlerinde yer alırken, Safevî gücü ve İsnâaşeriyyeci Şiîlik arasındaki resmî bağlılığın önemli bir sonucu da belli başlı tarikatların doğuda yer alan Hindistan'a göç etmesi olmuştur. Safevîlerin Şiî bir güç olarak asıl rakipleri olan Sünnî Osmanlılara karşı yönetimlerini pekiştirme çabaları göz önüne alındığında, Sünnî tarikatların on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda İran'daki Sünnî İslâm'ın yegâne organize yapısı olması nedeniyle bu tarikatların güç ve nüfuzu zamanla azalmak durumunda kalmıştır.[13]

Bazı Şiî âlimlerin birçok tasavvufî görüş ve uygulamaya yönelik eleştirel tavrı, tarikatların *ehl-i beyt*e ve *on iki imam*a samimi olarak bağlılığı esas alan "Şia maneviyatı" olarak adlandırabileceğimiz olgudan bir sapma olarak yorumlanmasına katkıda bulunmuş görünmektedir. Şia maneviya-

••••••

12 *Kesr*, 21.

13 Safevîlerin entelektüel ortamına ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: University of Chicago Press, 1984) ve Hamid Dabashi, "Mir Damad and the Founding of the 'School of Isfahan'", *A History of Islamic Philosophy* içinde, ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, c. I (Londra: Routledge, 1996), 597-634.

tına özgü bu yön, farklı bir manevî bağlılık türünü öngören ve on iki imamın merkezî rolüne rakip olarak görülebilecek geleneksel tasavvufa çok az ve belki de hiç yer bırakmamış görünmektedir. Tasavvuf tarikatlarının Şiî topluluklarca kabul edildiği durumlarda bile Şiî *hadis*, on iki imam ve onların manevî-bâtınî fonksiyonları gibi Şiî unsurları birleştirerek Şiî bir renk almak durumunda kalmıştır. On yedinci yüzyıl ve sonrasında Sünnî tarikatların sayısı ve tesirleri Safevî İran'ında azalmış olup nazarî ve amelî hikmet arasındaki ayrım –ki bu İslâm dünyasında başka bölgelerde rastlamadığımız bir durumdur– daha da yerleşik hâle gelmiştir.

Sadrâ'nın kariyeri, Safevî İran'ındaki diğer bir önemli gelişimle paralel olmuştur: Şia'da Ahbâriyye-Usûliyye ayrışmasının ortaya çıkışı. Öncülüğünü Molla Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin (ö. 1624) yaptığı Ahbâriyye, Kur'an'ın yanında Hz. Peygamber'in ve Şiî imamların hadisleri dışındaki tüm bilgi kaynaklarını reddetmişlerdir. Onlara göre "ulema"nın rolü, mevcut metinleri kendi iç mantıkları ve lafzî anlamları uyarınca yorumlamaktır. Fakihler tarafından anlaşıldığı şekliyle içtihat bile, kaynaklarda olmayan bir şeyin kaynaklara ilave edildiğini öne sürmeleri nedeniyle lüzumsuz görülür. Bu düşünce biçimi Ahbârîleri teorik felsefe, metafizik ve tasavvufun büyük kısmını reddetmeye sevk etmiştir. Meşhur Ahbâriyye âlimlerinden Muhammed Bâkır Meclisî, (*haber*in çoğulu olan) *ahbâr*ın, yani önceki imamların ve âlimlerin beyanlarının, dini yorumlamak için yeterli bir temel olduğunu ispatlamak için meşhur *Bihârü'l-envâr*'ını –Şiî imamlar ve diğer Şiî âlimlerden nakledilen mevcut tüm rivayetleri 176 ciltte toplayan abidevî bir eserdir– kaleme almıştır.

Ne var ki Ahbâriyyenin *Ehl-i Hadîs*in bir bölümüyle karşılaştırılabilecek denli kuvvetli akılcılık karşıtlığı, Sadrâ'yı ya da hocası Mîr Dâmâd'ı kelam, felsefe, tasavvuf üzerine ciddi çalışmalarda bulunmaktan vazgeçirememiştir. Sadrâ'nın *Kesru esnâmi'l-câhiliyye*'deki sözde sufilere yönelik hücumu, Ahbâriyye arasında yer alan ve "zühde bağlı riyakârlar' olarak adlandırdığı kişilere yöneltilmiştir. Dahası Sadrâ bazı Hanbelî âlimlerinin katı lafzîliğini açıkça eleştirmiştir;[14] bu da Sadrâ ile o dönemde bariz farklılıklara sahip olan Ahbârîlere yönelik dolaylı bir referans olarak görülebilir. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Muhammed Bâkır Bihbehânî'nin eserleri yoluyla ve bazı tarikatların İran'a tekrar dönüşüyle

••••••

14 Sadrâ *Esfâr*, I-2, 344'de Hanbelîleri, Kur'an'daki alegorik ifadeleri (*müteşabihât*) yanlış bir biçimde lafzî olarak tefsir etmeleri nedeniyle Mücessime mezhebiyle aynı sınıfa koyar.

Usûliyye tekrar canlanmış olsa da, Şiî entelijansiyanın büyük bölümünün asıl ilgisi "nazarî hikmetle" sınırlı kalmıştır. Durumun bugün Farsça konuşan felsefe dünyasında önemli bir değişikliğe uğramadığını söylemek mümkündür.[15]

Bu kısa arka plan, Sadrâ ve Safevî dönemindeki emsallerinde kurumsal ya da "amelî" tasavvufun yokluğunu anlamamıza yardımcı olabilir. Ne var ki bunların hiçbiri, Sadrâ düşüncesinde tasavvufun varlığını yahut etkisini silmek için yeterli değildir. Bu sadece Sadrâ'nın sufi metafiziği kuvvetle tercih edişinin basit bir biçimde Safevî ya da Şia tarihi bağlamında izah edilemeyeceği nedeniyle değil, ayrıca Sadrâ'nın varlık ve bilgi anlayışının irfanî olmak durumundaki bir düşünce biçimine sevk etmesi nedeniyledir. Aşağıda ele alacağım gibi, felsefî-irfanî düşünce tabii ve neredeyse zorunlu olarak Sadrâ'nın varlık ve bilgi üzerine özenle ifade edilmiş fikirlerinden süzülmektedir. Burası Sadrâ düşüncesinin *hem* İbnü'l-Arabî tasavvufu *hem* de İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin tasavvufî-Yeni-Eflâtuncu eğilimleriyle yakından bağlantılı olduğu noktadır.

Bununla birlikte daha ileri gitmeden mistisizmle alakalı bir hususu dile getirmemiz gerekir. Mistisizmi tanımlamaya yönelik güçlükler malumdur. Mistisizm, geniş manada zâhidane bir hayat ve niyazlardan kerametlere, metafiziğe ve keşfî bilgiye kadar geniş bir yelpazedeki düşünce ve uygulamaları içerir. Bu husus Russell'in "bilimsel dürtü" olarak adlandırdığı şeyin zıddı olup onu eleştirenlerce bilişsel içerikten yoksun şiirsel bir tasavvur biçimi olarak sunulmuştur.[16] Mistisizm ayrıca müntesip olmayanın erişemeyeceği kapalı bir sistem olarak izah edilir. Sadrâ'da gördüğümüz tasavvuf ve irfan düşüncesi, bu tanımların herhangi biriyle tam olarak örtüşmemektedir. Ayrıca Sadrâ, Shankaracharya, Hallâc-ı Mansûr ya da Asisili St. Francis gibi bir mistik olarak da kabul edilemez. Onun düşünce biçimi "felsefî tasavvuf" yani irfanî düşüncedir: Bir biliş ve saf şuur tarzı olarak süje-obje ikiliğini aşmanın bir yöntemi olarak irfan ve

••••••

15 Ahbâriyye-Usûliyye tartışması için bkz. G. Browne, *A Literary History of Persia*, c. IV (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 374-376; David Morgan, *Medieval Persia: 1040-1797* (Londra ve New York: Longman, 1988), 159-161; Heinz Halm, *Shiism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 97-103; Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 403-412 ve Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School* (Leiden: Brill, 2007).

16 Bertrand Russell, *Mysticism and Logic* (New York: Doubleday Anchor Books, 1957), 1.

nihayet sezgisel bilgi yoluyla varlık düzeninde Tanrı'yı bulmanın bir yolu olarak irfan.

Sadrâ'da gördüğümüz tasavvuf türünün Fârâbî ve İbn Sînâ'nın "akılcı mistisizmi"nin mantıksal bir uzantısı olduğunu söyleyebileceğimiz bir durum da söz konusudur. Aklî prosedürler ve duyusal verilerden başka araçlarla bilgi edinmenin mümkün olduğunu kabul eden Müslüman Meşşâîler, bireyin dışındaki bir kaynaktan elde edilen bilginin, mistik bilgiyi geçerli bir bilişsel iddia olarak tanımaya yetecek kadar geniş bir bilgi tasavvuru olduğunu kabule doğru ilk adım olduğunu varsaymışlardır. Eleştirel filozof, bu iddiaların içeriğiyle hemfikir olmayabilir. Aslında şüpheci filozof, mistiğin bilgi iddiasına iki ana itiraz bağlamında karşı çıkabilir: İlki akıl ve tecrübe dışında herhangi bir kaynaktan bilgi edinmenin geçerliliğini ispatın imkânsızlığı ve ikincisi, burhan yoluyla sezgisel bilginin geçerliliğini ispatın imkânsızlığı.

Her hâlükârda mistiğin bilişsel bir iddiada bulunma girişiminin bir koşulu olarak mistik bilginin rolü, faal aklın öncelikli işlevine benzer bir biçimde gerçekleşir. Bu açıdan İbn Sînâ'ya ait "bilginin bir tarafta kıyasa diğer tarafta ne aklen inşa edilebilen ne de tecrübeden elde edilebilen bazı kontrol edilemez ve evrensel ilkelere dayandığı" şeklindeki çalışma prensibi, çoğu Müslüman düşünür için "akılcı" unvanını müphem kılmaktadır.[17] Aslında İbn Sînâ *İşârât*'ta mistiklerin gerçek bilgi iddialarının meşruiyetini keşfettiği ve neticede tasdik ettiği "Ariflerin Makamları" adlı meşhur bölümde, mistik bir bilgi *teorisi* inşasına girişir. Burada İbn Sînâ kendisini mistiğin gerçek bilgi olarak sahip olduğunu iddia ettiği şeyleri mükemmel bir biçimde anlayabilen, takdir eden ve "burhanî" bilgi verebilen bir filozof olarak sunar. Onun ifade ettiği gibi, "arifler, onları reddedenler tarafından reddedilen ancak onları gerçekten bilenler tarafından

••••••

17 Krş. Goodman, *Avicenna*, 147-148. İbn Sînâ üzerine çalışmalarda bulunan bir ilim adamı "... İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin temelleri, ondan önce Gazâlî'nin kaynakları gibi akıldan çok inanca dayanır" iddiasında bulunacak kadar ileri gider. Bu yorum bana göre basit ve doğrulanmamıştır. Bkz. Sari Nuseibeh, "al-'Aql al-Qudsi: Avicenna's Subjective Theory of Knowledge", *Studia Islamica*, 69 (1989): 41. İbn Sînâ'nın bilmenin kaynağı olarak sezgi (*hads*) savunusu için bkz. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 161-168'de İbn Sînâ'dan alıntılanan bölümler. Sadrâ'nın birincil akledilirleri (*el-evveliyât*) diğer herhangi bir kavram ve/veya deneyime indirgenemez olarak savunusu için bkz. *Esfâr*, I-3, 443-445; burada Sadrâ şüpheciliği bir "hastalık" olarak reddetmektedir.

methedilen bazı zahirî hâllere (*umûr zâhire*) sahiptirler".[18] Önemli olan husus, İbn Sînâ'nın bu olumlu olan tavrının yalnızca zühd ve takva olarak değil ayrıca bir bilgi tarzı olarak irfana teşmil edilebileceğidir.

Meşşâî epistemolojide faal aklın oynadığı merkezî rol, "aklî mistisizm" için ilave imkânlar sağlar; Sadrâ, daha mistik yorumlarında bundan çokça yararlanmıştır. Bilen süjenin dışında kalan akletme ilkesi olarak faal akıl ve onunla ittisal, akıl üstü ve birey üstü bir kaynaktan bilgi edinmenin imkânını tasdik eder. Faal aklın zihnin dışında bir bilme ilkesi olarak bilgi sürecine müdahalesi, akletmenin zihnin dâhilî bir prosedürüne dönüşmesini engeller. Bu faal akıl ile Sadrâ'nın ayrıntılandırdığı huzûr, keşf, işrak ve hads dili arasındaki temel bağlantıyı görmek güç değildir. Bununla birlikte faal aklı yalnızca epistemoloji bağlamında düşünmek yanlış olacaktır. İkinci bölümde ele aldığım gibi, Sadrâ faal aklı metafizik alanına yerleştirir ve ona açıkça irfanî ve vecdî bir işlev vermekten çekinmez. Bu durum Sadrâ'nın faal aklı, ilahî zatı (*ez-zâtü'l-ilâhiyye*) "şua, envâr ve âsâr" dâhil çeşitli isimlerle anılan Cebrail ile ilişkilendirmede Fârâbî'yle hemfikir oluşundan kaynaklanır.[19] Kısacası bir metafizik ilke ve bilgi koşulu olarak faal aklın işlevi, sezgisel bilgi için bir ikna durumu oluşturmada temel teşkil eder.

Son olarak Sadrâ'nın epistemolojisinde vahyin yerine kısaca değineceğiz. Eğer mistik, aklın ve duyuların sınırlı kapsamı dışında kalan bir bilgi türünün var olduğunu ve aklî analiz (*burhân*) yoluyla böylesi bir bilginin içeriğini ispatlayabileceğini ortaya koyabilirse, daha güvenli bir temel üzerinde olacaktır. Daha önce gördüğümüz gibi Sadrâ bu noktayı ispatlamak için birçok delil sunar. Şu hâlde mistik bir bilgi teorisinin durumu, teistik bir bağlamda daha iyi bir başarı şansına sahiptir; çünkü bir dinin vahiyde ihtiva edilen öğretileri, zaten akıl ve tecrübenin ötesine geçmektedir. Eğer hâlihazırda ilahî kelamın dışında oluşan akıl ve duyumdan başka geçerli bir bilgi biçimi varsa, niçin bir diğeri de olmasın? Sadrâ vahiy ve ilham arasındaki kategorik ayırıma dayanırken, aklî

••••••

18 İbn Sînâ, *İşârât*, 48. Ariflerin Makamları'nın (*Makâmâtu'l-'ariftn*) İngilizce çevirisi için bkz. Shams Inati, *Ibn Sînâ and Mysticism: Remarks and Admonitions* (Londra ve New York: Kegan Paul International, 1996), özellikle 81-95. İbn Sînâ alegorik bir dil kullanarak *Risâletü't-tayr*'da benzer bir tema geliştirir. Metnin Arapça edisyonu için bkz. Shokoufeh Taghi, *The Two Wings of Wisdom: Mysticism and Philosophy in the Risalat ut-tair of Ibn Sînâ* (Stockholm: Uppsala University Library, 2000), 63-69; İngilizce çeviri, 70-74. Ayrıca bkz. H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (New York: Pantheon Books, 1960).

19 *Esfâr*, II, 2, 204.

olmayan bilgi biçimlerinin geçerliliği için vahyedilen bilginin imalarının da bilincindedir. Müslüman bir düşünür olarak vahyin felsefeye yönelik epistemolojik itirazına kayıtsız kalmamıştır. Fârâbî'nin vahyi, bilgi sürecinde beşerîleştirme girişiminin aksine, Sadrâ vahyi kendi bağlamında anlaşılması gerekli özel bir bilgi türü olarak ele alır. Elbette bu ilhamî ya da keşfî bilgi için önemsiz bir husus değildir. Bu nedenle Sadrâ Tanrı'yı metafizik ilminin hakikî kurucusu olarak görür: "Bu, bir beşer tarafından oluşturulabilecek bir ilimden daha ulvîdir, zira Allah onu nebilere –selam üzerlerine olsun– verilen vahiy ve ilham yoluyla tesis etmiş olup önceki filozoflar bu ilmin düsturlarını nübüvvet kandilinden (*mişkâtü'n-nübüvve*) almışlardır."[20] Kısacası metafiziğin temeli ne akıl ne de keşftir; daha ziyade vahiy ve nebilerle hükemânın ondan çıkardıkları şeydir.[21]

Özel bir bilgi türü olarak müstakil bir konuma sahip olan vahyin dışında, yukarıdakilerin tümünde Eflâtun akılcılığının bir unsuru bulunmaktadır. Eflâtun'un eşyanın gerçek bilgisinin, eşyanın dışında ve üzerinde bulunduğu şeklindeki temel anlayışını kabul ettiğimizde, bilginin yalnızca inşa edilmeyip ayrıca keşfedildiği ve kabul edildiğini söylemek mantıklı hâle gelir; bu da İslâm felsefesinde akıl ve çıkarım-ötesi bilgi biçimleri için önemli bir varlık sebebi teşkil eder. Sadrâ gibi bir filozofun yapması gereken şey, bir sonraki adımı atıp bu özel bilgi türünün kaynağının yani mistik hayal ve tecrübenin duyum yanında burhan yoluyla ulaşabildiklerimizden daha hakikî ve güvenilir olduğunu ilan etmektir. Hem akledilirler hem de duyulurlar, nihai olarak rasyonel ve deneysel bilgiyi dünyayla olan bilişsel meşguliyetlerimizde yeterli kılan bir tür sezgiye dayandığından, bizi akıl-ötesi bir bilgi eşiğine yönlendirirler.

Ne var ki mistik bilginin doğruluğu için bu "rasyonel" izah, bir mistiğin belli bir bilgi biçimine sahip olduğu iddiasına farklı nedenlerle itiraz edilebileceği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Sûfîler arasında epistemik iddialara ilişkin farklılıklar meşhurdur. Bu meşhur olaylardan birisi, İmâm-ı Rabbânî'nin *vahdetü'l-vucûd*u kendi tevhit anlayışının bir alt mertebesi olarak reddetmesi ve bunu *vahdetü'ş-şühûd*la tashih etme düşüncesidir. Merkezî öğretilerinin ilkelerini bir mistik deneyim ve sezgi türüne dayandırma iddiası taşıyan filozoflar arasında özellikle anlamlı olan bir durum da Sadrâ ve Sühreverdî arasındaki ihtilaflardır. Her iki düşünür de

••••••

20 *Şerh*, c. I, 99. Sadrâ daha sonra Aristoteles'in tüm kısımlarıyla metafizik bilimini bulan ilk kişi 'olarak göründüğünü' ekler.

21 Sadrâ'nın bir 'vahiy filozofu' olarak analizi için bkz. Jambet, *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadrâ* (New York: Zone Books, 2006).

benzer bir "tadılan" ve "tahakkuk eden" bilgi türünden yola çıkıp felsefî çıkarımlarını özdeş olmasa bile benzer "müşahede" deneyimleri etrafında inşa ederler. Ancak sonuç iki farklı ontolojik sistemdir: Sühreverdî'nin 'özcülük'üne karşı Sadrâ'nın 'varoluşçuluk'u. Bu yüzden mistik tecrübeye dayalı mistik bilgi türlerinin farklı şekillerde yorumlanması sık rastlanan bir durumdur. Bununla birlikte benzer ya da özdeş deneyimlerden çıkarılabilecek farklı, hatta çelişkili çıkarımlar, mistik bilginin meşruiyetini geçersiz kılmaz. İkincil bir önermede dile getirildiği zaman, sadece onun hassas tabiatını vurgularlar. Bu, mistik deneyime sahip olduğu iddiasındaki bir filozofun çıkarımsal akıl yürütme alanına yeniden girdiği ve tasavvurlarının rasyonel temelini kanıtlama girişiminde bulunduğu yerdir. Sadrâ'nın "tecrübe olarak bilgi"nin sadece akıl yoluyla elde edilemeyeceği ancak müntesip olmayan bir kişiye izah edilebileceği iddiası, onun tüm mistik deneyimler için rasyonel bir temel sağlama çabasının altını çizmektedir. Sadrâ'nın sıkça dile getirdiği "hakikî burhan, keşfe dayalı şühutla (*eş-şühûdu'l-keşfî*)[22] çelişmez" ilkesi, mistik deneyimle onun felsefî dilde dile getiriliş biçimi arasındaki önemli bir fay hattına atıfta bulunur.

Şimdi Sadrâ'nın bilginin temeli olarak mistik deneyimi nasıl ispatladığına dönelim. İkinci bölümde Sadrâ'nın epistemolojisinin felsefî yönlerine odaklanıp Sadrâ'nın *irtisam*ı yalnızca ikincil kavramsallaştırmalara tatbik edildiğinde meşru bir bilgi biçimi olarak kabul ettiğini vurgulamıştık. Sadrâ irtisam olarak bilgiye karşı iki alternatif sunar: Akıl ve akledilenin birliği ile huzûrî bilgi. Her iki görüş de Sadrâ'nın teşkîkî ontolojisinden çıkmış olup bir keşif ve müşahede biçimi olarak bilgiyle neticelenmiştir –bunlar Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî tarafından kullanılan mistik epistemolojinin iki terimidir. Nefs/ben, bir varlık hâlinden diğerine –örneğin duyudan hayale– geçtiğinde, sadece kavramları tahlil için yüksek bir bilişsel yetiyi edinmekle kalmaz, ayrıca varoluşsal anlamda "daha fazla" hâle gelir. Nefs daha yüksek bir ontolojik mertebeye ulaşarak "basit akıl"a (*aklü'l-basît*) dönüşür ve kendisinde "tüm akledilirleri" ihtiva eder.

Nefsin eşyanın akledilir formuna karşılık gelen bir faili hâline dönüşmesini sağlayan şey, onun akledilir âlemle eş-biçimli (*isomorphic*) birliğidir. Ancak nefs bu safhaya nasıl ulaşır? Maddî ve duyulur olan bir şey, maddî olmayan bir şey için nasıl bir hazneye dönüşebilir? Sadrâ'nın

••••••

22 *Esfâr*, I-2, 315 *Kesr*, 13'te Sadrâ Hallâc'ın *burhan*la alakalı bir soruya verdiği cevabı aktarır: "Burhan kalbin üzerine inen (*vâridât*) ve zihnin inkâr edemeyeceği şeydir."

cevabı, onun sıkça dile getirdiği nefsin *hudûsunda maddî ve bekâsında ruhanî/aklî* bir varlık olduğu düşüncesiyle özetlenen manevî entelektüalizminde yatar. Nefs, cevherler arası hareketi yoluyla maddî bir cevher olarak zuhur eder ve akledilir formların algısına doğru ilerlerken yavaş yavaş fizikî varlık niteliklerinden sıyrılır. Nefsin *hudûsunda* (yani ortaya çıkışında) *maddî* olduğu düşüncesi, Sadrâ öncesi bir düşünce olup tarihi Aristoteles'e kadar uzanır. Ancak Sadrâ'yla daha da önemli bir rol üstlenerek nefsin/benin, bilgi yoluyla aklî ve ruhanî dönüşümünü açıklar: Nefs/ben ne kadar fazla bilirse, akledilirler âlemine ontolojik yakınlık bağlamında o kadar yoğun ve basit hâle gelir. Bilgi, akledilirler âlemine bir iştirak yolu olup Sadrâ'ya göre bilen üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Zira böylesi bir iştirak ya da ittihad, nefsi daha yüksek bir biliş düzeyine yükseltir.

Varlık ve akledilirlik hiyerarşisindeki bu yükselme, Sadrâ'nın daha önce etraflıca ele aldığım soyutlanma (*tecerrüd*) öğretisiyle yakından bağlantılıdır. Akledilirliğin soyutlanma olarak tanımı, "maddî âleme bağlı olmayış" (*disembodiment*) fikrine dayanır: Nefs basit bir varlığa dönüşür ve nihayet teşkîk ve soyutlama yoluyla faal akılla birleşir. Buradaki anahtar düşünce, kelimenin en geniş anlamında maddeden *soyutlanma*dır. Bu, sadece zihnin saf akledilirler üzerine katışıksız ve sürekli yoğunlaşmasını gerektirmeyip ayrıca nefsin onu "kutsalın dünyasına" tam iştirakini engelleyen maddî zevklerden ayrılmasını da gerektirir. İbn Sînâ ariflerin (*el-ârifûn*) mertebelerini izah ederken, "maddî âleme bağlı olmamayı" mutluluğa ulaşmanın bir koşulu olarak öngörür: "Eğer arifler ve nâkıslığın fevkinde olanlar kendilerini bedenle irtibatın kirliliğinden sıyırıp onunla meşgul olmaktan özgür kalırlarsa, kutsiyet ve saadet âlemine ulaşırlar ve onlara en yüce kemâl nakşedilir."[23] İbn Sînâ'nın ariflerin aklî ve manevî tahakkuka nasıl ulaştıklarını izahı, mutasavvıfların bu konuda söylemiş olduklarıyla tam bir uyum içindedir. Ancak Sadrâ, İbn Sînâ'nın atmadığı adımı atar ve bu, diğer bilme biçimlerinden üstün olarak tahakkuk etmiş bilgiyi ispat eden bir hamledir. Bu nokta, bir akledilirlik koşulu olarak soyutlanmanın manevî bir arınma metoduna dönüştüğü yerdir. Sadrâ'nın sıkça ifade ettiği gibi eşyanın anlamı, onun bir tarafta akledilirler âlemiyle diğer tarafta ayrı ruhanî gerçekliklerle (*mücerredât*la) birliği yoluyla bilene

••••••

23 İbn Sînâ, *İşârât*, c. III, 353-354.

ilham edilir.[24] Tüm bunlar kişinin kendisini –terimin hem bilişsel hem de manevî anlamında– maddî varlığın sınırlarından azad etmesine bağlıdır.

Sadrâ bu ilkeyi beşerî bilgiye uygulayarak epistemoloji ve mistik bilgi arasında güçlü bir bağ oluşturur: Kişinin manevî kemâl hâli, onun akledilirler âlemiyle olan yakınlığıyla orantılıdır. Bu ayrıca filozofun "hakikî mutluluğa"e giriş yeridir. Sadrâ Yeni-Eflâtuncu geleneği izleyerek maddî âlemden ayrılığı mutluluğun bir koşulu ve nihai sonucu olarak tanımlar. Unutulmamalıdır ki mutluluk, geleneksel olarak duyusal zevkin zıddı olarak görülür ve manevî bir bilinç hâli olarak tanımlanır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle "dâhilî zevkler (yani idrake dayalı fikrî haz), duyuların zevklerinden daha yüksektir".[25] Tamamen tahakkuk etmiş ve faziletli olan nefsler, bedeni terk ettikleri ölüm esnasında en yüksek noktaya ulaşırlar –saf akledilirler âlemi ve ruhanî cevherlerle birleşmede asıl engelleri bedendir. Kişinin şuur ve saadet hâli, söz konusu nefsin hâlihazırda bir ruhanî ve ahlakî kemal hâline ulaşması koşuluyla fizikî ölüm sonrasında en yüksek noktasında olur. Sadrâ'nın ifadeleriyle, "nefsin varlığı bedene eklendiği sürece, tam aklî hâle ulaşamaz ve hayvanî melekeler üzerinde olması haricinde gücünü kullanamaz".[26]

Bu bağlamda "ölüm" (*el-mevt*) kelimesi, hem fizikî hem de ruhanî anlamlarda ele alınmalıdır. Tüm ölümlü varlıklar için geçerli olan fizikî ölüm, nefsin nihai hakikat ve mutluluk kaynağı olan Allah'a kavuştuğu diğer âleme geçişini ifade eder. Mistik, manevî yeniden doğumun takip ettiği manevî ölüm durumunda, bu hâli "bu anda" bir imkân olarak kabul eder. Dolayısıyla manevî ölüm, varlığın aşağı seviyelerinden ve egonun maddî arzularından nefsin sıyrılması olarak tanımlanır. Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e de atfedilen[27] meşhur Sokratçı-Eflâtuncu "Ölmeden önce ölünüz" sözü, aynı düşünceyi vurgulamaktadır. Sadrâ "aklî hayatı-

••••••

24 Krş. Sadrâ'nın idrak alanlarını dörde ayırması, *Esfâr*, c. I-3, 502-503.

25 Inati, *Ibn Sînâ and Mysticism*, 70.

26 *Esfâr*, c. IV-1, 139.

27 Sadrâ bu deyişi Küleynî'nin *Usûlu'l-Kâfî* eserine yazdığı şerhte aktarır. Ayrıca manevî yolun son safhaları olarak fena ve beka'ya atıfta bulunur: "Manevi yolu izleyenlerin son safhası Hz. Peygamber'in 'Ölmeden önce ölünüz' hadis-i şerifinde ifade edildiği gibi iradenin ölümüyle Allah'ta yok olmaktır (*fena*). Daha sonra Allah'ta baki olma (*beka*) ve O'nun zatının hayaline dalma gelir." *Usûl*, 458. Manevi ölüm ve doğum, *Pheado* 67e'de açıkça formüle edilmiştir. Sokrates, "Doğru biçimde felsefeyle meşgul olanlar, ölüm talimi yapmaktadırlar" der. Antik Yunanda manevî bir çaba olarak ölümle alakalı daha fazla bilgi için bkz. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 93-101.

mızın zevki"ni diğer mutluluk biçimlerinden daha yüksek ve ulvî olarak tanımlar:

> Şuurumuz bedenimizi terk ettiğimizde daha yoğundur, zira [o anda] huzûrumuz (presence) daha tam ve güçlü hâle gelir. Çoğu insan cismanî bedenlerine dalıp onlarla meşgul olduklarından, kendilerini unuturlar. Cenab-ı Hakk'ın buyurduğu gibi: "Allah'ı unuttuklarından dolayı (Allah'ın da) onlara kendi canlarını unutturduğu kimseler gibi olmayın" (59: 19). Bedenleriyle karışması dışında bu yoğun ilişki sebebiyle kendi kendilerini idrak edemezler. Bunun sebebi, nefsin bedenle ittisali ve onunla irtibatının ışığın gölgeyle, meşalenin dumanla ve kişinin aynadaki suretiyle ittisali gibi olmasıdır. (...)
>
> Nefs ve beden arasındaki bu ilişki sona erip bu engel bertaraf olduğunda, akledilirler zâhire, şuurları hâzıra, bilgileri gerçeğe (*aynen*), idrakleri aklî rüyete (*rü'yet akliyye*) dönüşür. Böylece aklî hayatımızın zevki, diğer saadet ve iyilik suretlerinden daha mükemmel ve yüksek hâle gelir. Daha önce öğrendiğimiz üzere hakikî zevk varlıktır ve yokluk terkibinden ayrılması sebebiyle aklî varlıktır. Bu, bilhassa hakikî maşuk ve vâcibu'l-vucûd için doğrudur, zira kendinde varoluşun tüm yönlerini ihtiva eden varlığın hakikatidir. O'nun zevkine iştirak eden, en yüksek zevk ve sükûndur. Aslında o içinde hiçbir endişeye mahal olmayan sükûndur.[28]

Mutluluğun bir koşulu olarak duyusal ve maddî varlığın sınırlamalarından sıyrılma, klasik felsefede Eflâtun'a ve diğer antik filozoflara kadar uzanan kadim bir düşüncedir. Sadrâ'dan önce Müslüman filozoflar, aklî mutluluğu sadece maddî engellerin yokluğunda mümkün kabul etmişlerdir. Örneğin İbn Sînâ "her şerrin, maddeye ve yokluğa bağlılıktan kaynaklandığını" söyleyecek kadar ileri gider.[29] Özü itibariyle Eflâtuncu olan bu görüş, iki ayrım dizisine dayanmaktadır: Biri epistemolojide duyum ve akletme arasında, diğeriyse ontolojide dönüşüm ve varlık arasında. Eflâtun'a göre fesat âlemine ait olan duyum, yalnızca ontolojik açıdan eksik ve epistemolojik açıdan güvenilmez olan zannı (*doxa*) sağlarken, eşyanın hakikî bilgisi olan bilgi (*episteme*), yalnızca formlar âleminden elde edilebilir, çünkü yüksek bir ontolojik mertebeye sahip olup bilişsel güvenilirlik sağlar.[30] Hakikî ve kalıcı mutluluk, bu formları bilmeyle ger-

28 *Esfâr*, c. IV-2, 124-125.

29 İbn Sînâ, "A Treatise on Love", çev. Emil L. Fackenheim, *Medieval Studies*, 7 (1945): 212.

30 Nicholas P. White, "Plato's Metaphysical Epistemology", *The Cambridge Companion to Plato* içinde, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 284.

çekleşir. Dahası, fesat âleminden ayrılış "tümel gerçeklik talebini temsil eder" ve bireyi onun sınırlı, genellikle muhteris ve dolayısıyla hatalı bakış açısından daha yüksek bir manevî tefrik konumuna yükseltir. Bu "tümel gerçeklik", bireysel ve cismanî hayata özgü kevn ve fesat hâline karşıt, değişmez bir normlar âlemine dayanır.[31]

Bu noktada varlığın zıttı yokluk değil kevn ü fesattır, zira kevn ü fesat potansiyel olanı, yani varlıklarda nakıs ve kusurlu olan şeyi vurgular. Bu husus Sadrâ'yı anlamada önemli bir adımdır.[32] Klasik filozofların ısrarla vurguladığı gibi varlık hakikat, kemal, varoluşsal bütünlük, tamlık, şümullü oluş, süreklilik, nur, vuzuh, iyilik ve düzen olup kevn ü fesat eksiklik, karışıklık, müphemlik, fanilik ve yanılsamadır. Sadrâ bu radikal ayrımı "eşyadaki iyilik, onların bilfiil oluşundan hâsıl olurken, kötülük bilkuvveden hâsıl olur. Bir şey her cihetten şer olamaz; aksi takdirde yok olur. Var olan bir şey olması hasebiyle hiçbir varlık bütünüyle şer değildir. Cehalet gibi kemalin oluşumu olarak kötülüğe dönüşür ya da zulüm gibi diğer şeylerde kendi yokluğunu (*adem*) gerektirir"[33] diyerek özetler.

Varlığa ilişkin bu aksiyolojik izah, ortaçağ felsefesinin büyük bölümünü karakterize ederken Sadrâ'yla özel bir anlam kazanır. felsefî bir eğilime sahip mistik için yukarıdaki varlık tanımları salt metafizikî gerçeklik beyanları olmayıp daha ziyade Rudolf Otto'nun "kurtarıcı gerçeklikler" olarak adlandırdığı şeye tekabül eder.[34] Mistiklerin varlık meselesine yönelik alakaları, varlığın "metafizik değil, bir kurtuluş öğretisi" olmasıdır.[35] Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin en önemli şârihlerinden olan Alâüddevle-i Simnânî'den alıntı yaparak, varlık öğretisini Aristoteles'in de ifade ettiği gibi bilfiil cevherler ve onların hususiyetleri olarak değil, ilahî bir tecelli olarak tanımlar: "Hakikî varlık Yüce Allah'tır; mutlak varlıkla kastımız, cins bir soyut terim olarak varlık değil yayılan (sereyan eden) bir varlıktır."[36] Sadrâ, Simnânî'nin beyanını bir kez daha "[Tanrı'dan] sâdır olan ilk varlık, yayılan mutlak varlıktır" diyerek tamamlar.[37] Varlık ve bil-

••••••

31 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 93.

32 Plotin dâhil; krş. *The Enneads*, VI, 5.2.6-22.

33 *Esfâr*, c. I-3, 58.

34 Rudolph Otto, *Mysticism East and West* (New York: The Macmillan Company, 1960), 34.

35 Otto, *Mysticism*, 33.

36 *Esfâr*, c. I-2, 330.

37 *Esfâr*, c. I-2, 332. Allah'ı hakikî varlık olarak ortaya koyduktan sonra, Sadrâ üç sufi şairden Farsça üç beyit alıntılar. *Mantıku't-tayr*'ın yazarı Ferîdüddin ➥

giye böylesi bir aksiyolojik bakış açısından yaklaşan Sadrâ, varlık ve dönüşüm arasındaki ayrımı manevî epistemolojisi için temel olarak alır ve iki âlemi hiyerarşik bir tarzda birleştiren ara safhalar olarak İbnü'l-Arabî'nin *el-hazerâtü'l-hams*ını aktarır.[38]

Hem aklî zevk hem de manevî arınma olarak tanımlanan mutluluk, bir varlık aksiyolojisine dayanır. Fârâbî *Kitabü'l-Mille*'de mutluluğu akledilirler âlemine yakınlık olarak açıklar.[39] İbn Sînâ da aynı görüştedir: "Mutluluk, bilgide mükemmelliğe ulaşmanın dışında elde edilemez."[40] Gazâlî mutluluğu "aklın yüksek tabiatı"na dayandırarak, soyutlanma olarak akledilirlik ve manevî soyutlanma olarak mutluluk arasındaki bağlantıyı ifade eder.[41] Kelamcı Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233) *Ebkârü'l-efkâr* adlı eserinde beşerî hayatın sonunu manevî kemâl olarak tanımlar ve manevî kemalin anlamının akledilirlerin kapsamlı bilgisi olduğunu ifade eder.[42] Benzer bir biçimde Endülüslü mutasavvıf ve filozof İbn Seb'în (ö. 669/1270) mutluluğun safhalarını, başlangıcı "eşyanın hakikatini idrak edecek hikmet zevki" sonu ise "marifetullah" ve ilk "hakikate yakınlık" olarak tanımlar.[43] Bu yaklaşımın belki de en iyi örneği, Ebû Bekir Râzî'nin (ö. 313/925) meşhur *es-Sîretü'l-felsefiyye* risalesinde yer alır. Bu eserde Râzî "kendisi için yaratıldığımız ve kendisine doğru hareket ettirildiğimiz en faziletli şey, bedenî zevkleri elde etmek değil bilginin elde edilmesi ve adaletin tatbik edilmesidir; bu ikisi yoluyla bu âlemden kurtulup içinde ne ölüm ne de acının olduğu âleme geçiş söz konusu olur" der.[44]

••••••

Attar'dan: "Rab, vücudu Zat'ı olandır / tüm mevcudat O'nun ayetlerinin kitabından gayrısı değil." Firdevsî'den "Kâinat, Sen'in haşmet ve tevazuun / Bilmem Vücudun nedir Senin"; Mevlânâ'dan da "Biz varmış gibi görünen yoklarız / Sen ise varlığımız olarak görünen Mutlak varlıksın" beyitlerini aktarır.

38 *Esfâr*, c. I-3, 504.

39 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, ed. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991), 52. Ayrıca krş. *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, ed. Sahban Halifat (Amman: el-Camia el-Ürdüniyye, 1987).

40 İbn Sînâ, *İşârât*, c. III, 327.

41 al-Ghazâlî, *The Book of Knowledge*, çev. Nabih Amin Faris (Yeni Delhi: International Islamic Publishers, 1988), 221.

42 Krş. Rosenthal, *Classical Heritage*, 219.

43 İbn Seb'în, *Büddü'l-ârif*, ed. George Kattura (Beyrut: Dârü'l-Endelus, 1978), 320 ve 324.

44 Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî, "The Book of the Philosophic Life", çev. Charles E. Butterworth, *Interpretation*, 20/3 (Bahar 1993): 229. Ayrıca bkz. Ebû Bekir Râzî'nin risalesinin 237-257'deki çevirisinin ardından Butterworth'un analizi, "The Origins of al-Razi's Political Philosophy".

Sadrâ mutluluğu kendi teşkîkî ontolojisi bağlamında yorumlayarak bu geleneğe katılıp varoluşsal ve aksiyolojik niteliklerin kaynağı olarak varlığı yeniden tasdik eder: Varlık, melekût âleminden maddî âleme kadar her şeye anlam, akledilirlik ve nizam veren şeydir. "Varlığın bilincinde olmak" (*eş-şu'ûr bi'l-vucûd*) olarak mutluluk, gerçek mutluluktur. Zira kevn ü fesadın fani gerçekliğinde değil, akledilirlerin sürekli mahallinde bulunur. Sadrâ önemli karşılaştırmalarından birinde, "ruhun meleklerinin nuru, idrakteki zevkin üzerindedir" der.[45] Nefs hakikî hüviyetini maddî varlığın eksikliklerinden, yani dünyevî zevklerden sıyrılarak ve akledilirler âleminin bir parçası olarak bulur. Kezâ duyusal özelliklerine oranla ontolojik açıdan daha hakikî ve algı bakımından daha güvenilir olan akledilir formları yoluyla eşyayı oldukları gibi bilmeye başlar. Akledilirler âlemine temellük ve pay alma olarak bilme, bize irfanî-felsefî bir mutluluk kavramı sunar:

> Bil ki varlık, iyilik ve mutluluktur; varlığın bilinci de iyilik ve mutluluktur.[46] Ancak varlıklar, kemal ve noksanlık hususunda farklı derecelere sahiptir. Varlık daha mükemmel olduğunda, yokluktan ayrılması ziyadesiyle [hakikîdir] ve onda mutluluğa daha yakındır. Nakıs olduğunda, şer ve bela ile karışımı da zaiddir. İmdi, tüm varlıkların en mükemmel ve yükseği, ilkin ayrı aklî varlıklar ve sonra da nefsler tarafından [idrake] değer ilk hakikat'tir (*el-hakku'l-evvel*). Varlıkların en aşağısı ilk madde, zaman, hareket ve sonra da nefslerdir... Varlıklar farklı derecelere sahip olduğundan, onların idraki olan mutluluk da farklı asâlet derecelerine müsaade eder. Dolayısıyla aklî melekelerin varlığı, şehvet ve gadab gibi hayvanî melekelerin vücudundan üstündür... Nefsleriniz daha kuvvetli olup bedenle ilişkilerine son verdikten sonra hakikî hüviyet ve kaynaklarına rücu ettiklerinde, duyusal zevklerle karşılaştırılmayacak bir mutluluk ve zevk elde ederler. Çünkü bu zevkin [yani varlığın bilincinin] sebebi, tüm zevklerin en kuvvetlisi, en tamı ve yakın olanıdır.[47]

••••••

45 *Esfâr*, c. IV-2, 123.

46 Bunu Dâvûd-i Kayserî'den yapılan alıntıyla karşılaştırınız: "Ve o (yani varlık) saf iyiliktir (*hayr mahz*). İyi olan ne varsa, onunla ve onun yoluyla iyidir. O bizzat eşyanın temelidir (...) o saf nurdur (*nur mahz*) çünkü kendisiyle görünür ve diğer şeyleri görünür kılar. Her şey onunla algılanır (...) Kemâlât, bizzat varlık aracılığıyla eşyayla birleşir. O diri, kendi kendine kaim, bilen, irade eden ve bizatihi kadir olandır; ona *a posteriori* eklenen bir sıfatla değil." "el-Mukaddimât", *el-Resâ'il* içinde, ed. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 31 ve 39.

47 *Esfâr*, c. IV-2, 121-122. Ayrıca bkz. *Şevâhid*, 258-260.

Buradaki asıl soru, Sadrâ'nın bir akledilirlik koşulu olarak soyutlamadan bir maneviyat hâli olarak soyutlamaya nasıl bir geçiş yaptığıdır. "Maddî olmayış"ın Sadrâ'nın savunduğu maneviyat türü için yeterli olmadığına dikkat edilmelidir; aksi takdirde maddî olmayan her şeyi manevî olarak kabul etmek zorunda kalırdık. Bununla birlikte o, böylesi varlıkların maneviyatın ilk kriterini, yani cismanî varlığın sınırlamalarından ayrılmayı karşıladığını ifade eder. Ancak yine de bu durum, maneviyatı akledilirliğe dayandırmak için yeterli değildir. Gerekli olan şey, akledilirliği maneviyat üstü nitelikler bağlamında yeniden tanımlamaktır. Sadrâ bunu gerçekleştirmek için akledilirler âlemini bir manevî bilfiillik alanı olarak ele almak ve bir manevî varlık ontolojisi inşa etmek durumundadır. Bu da ancak ontolojik ve manevî olan arasındaki sınır çizgisinin müphemleştirilip nihayet aşılmasıyla yapılabilir. Meşşâîlerin burhan dili, İbnü'l-Arabî'nin irfanî tasavvufu ve farklı Kur'an tabirleri arasında bağ kurarken, Sadrâ'nın yaptığı şey tam olarak budur.[48] Sadrâ genel epistemolojisinin bir parçası olarak tekrar be tekrar hakikî bilginin mükâşefeyle elde edilen bir bilgi olduğu tanımına geri döner.[49] Sadrâ'nın Meşşâî gelenekten ayrıldığı nokta da burasıdır: Bir akledilirlik koşulu olarak soyutlama, Fârâbî ve İbn Sînâ'da manevî ve irfanî anlam taşımazken, Sadrâ'nın hakikî bilginin daima maneviyat üstü bir tür kemale işaret ettiği, zira varlık düzeylerinin manevî arınmanın aşamalarından başka bir şey olmadığı iddiası için bir köşe taşına dönüşmüştür. Bu ayrıca Yeni-Eflâtuncu "manevî" ilerlemenin aşamalarını, "farklı fazilet derecelerine" karşılık gelecek şekilde ele alma düşüncesiyle bağlantılıdır.[50]

Sadrâ *yakin*e olan yolculuğunu şöyle açıklar:

> Sürekli olarak filozofların nazariyat kitaplarını mütalaa ederek araştırma ve tekrarla meşgul oldum, öyle ki bir şeyler elde ettiğime inandım. Müşahedem bir miktar açılıp kendime bakınca (...) *zevk* ve *vicdan* haricinde idrak edilemeyecek olan hakikat bilgisinden ve hakikatlerden uzak olduğumu [gördüm]. Bunlar Kitap'ta [Kur'an'da] ve Sünnet'te marifetullah, Allah'ın isim ve sıfatları, kitaplar, nebiler, nefs ve kabirdeki hâllerinin bilgisi, haşr,

••••••

48 *Şevâhid*, 217-222'de Sadrâ ruhun soyutlanması ve bedene olan üstünlüğü düşüncesiyle alakalı ilginç bir silsile sunar. Kur'an'dan ayetler, Hz. Peygamber'den hadisler, Yunan ve Müslüman filozoflardan birkaç deyiş aktardıktan sonra Sufilerden de alıntılarda bulunur. 'Sufi kişi sürekli Allah'ladır' deyişini, 'soyutlama'nın anlamının güzel bir izahı olarak aktarır.

49 Krş. *Usûl*, 461.

50 Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 99.

> hesap, mizan, sırat, cennet ve cehennemle alakalı olarak açıklanır; bunların hakikati, Allah'ın bildirmesi dışında bilinemez; nübüvvet ve kudsiyet nuruyla gerçekleşmesi dışında açıklanamaz.[51]

Bunlara ilaveten Sadrâ, dinî vecibeleri yerine getirmenin yanı sıra faziletleri elde etmek için de bilgiyi zorunlu kabul eder. Bu, kendisinde aklî bilginin manevî tahakkuka doğru bir adıma dönüştüğü bilgiye, ahlakî manevî bir fonksiyon yükleme bakımından önemli bir adımı teşkil eder. Sadrâ "Allah'a itaat, bilgi olmadan tam olmaz ve bilgi de akıl yoluyla olması dışında elde edilemez" der.[52] Bu, İslâm entelektüel tarihinde sıkça karşımıza çıkan bir temadır ve birçok örneği bulunmaktadır. Örneğin Sokrates'in "Tüm faziletler ancak marifet yoluyla vücuda gelebilir" dediği nakledilir.[53] Bu önerme tersine çevrildiğinde de doğrudur. Faziletler bilişsel bir değere sahip olarak görüldüğü için, bilgi insanı fazilete götürür. İbn Sînâ nefsin arınmasını bilgiye ulaşmanın bir koşulu olduğunu ifade eder ve arınmayı "dinî vecibelerin daimi olarak yerine getirilmesi" yoluyla gerçekleştirilebileceği tespitinde bulunur.[54] Bu durum bilgiye yalnızca dinî bir işlev yüklemekle kalmaz, aynı zamanda dinî vecibelerin bilişsel bir değere de sahip olduğunu ifade eder. Sadrâ benzer bir yaklaşımla "talep edilen bilgiler"in (*el-ulûmü'l-matlûbe*) edinilmesini, ahirette bile bir mutluluk unsuru olarak izah eder.[55] Tüm bu yargılar, bilgiye bilişsel bir önemin yanı sıra manevî bir önem de yükler; zira bir lütuf ve rahmet olarak bilgi, nefsi dönüştürür ve onu akledilir-manevî âleme yaklaştırır.[56] Dolayısıyla bu önermenin felsefî ispatı, bilişsel sürecin kendisinde bulunmaktadır: Akletmenin olmazsa olmazı olan soyutlama, bilen süjenin akledilirler âleminin bir hayaliyle aydınlanışı ve engellerin, nakıslıkların ve karanlığın yok oluşunu da ifade eder.

Felsefenin geleneksel olarak "*zan* ve *taklid* yoluyla değil *tahkik* ve *ispat* yoluyla eşyanın gerçekliğinin bilgisini elde ederek nefsin mükemmelliğe ulaştırılması" biçimindeki tanımı, felsefî bilginin ahlakî ve manevî fonksi-

••••••

51 *Tefsîr*, c. 7, 10 (Vakıa suresi tefsirinde).

52 *Usûl*, 373.

53 Fârâbî, *Kitâbü's-Sâ'ade*, 412, Rosenthal, *Classical Heritage*, 202'de alıntılanmıştır.

54 İbn Sînâ, "On the Rational Soul", *Avicenna and the Aristotelian Tradition* içinde, Dimitri Gutas (Leiden: E.J. Brill), 75.

55 *Esfâr*, c. IV-2, 138.

56 Krş. *Usûl*, 383-386.

yonunu teyit etmektedir.[57] Eflâtun'un dediği gibi hikmet olarak felsefenin nihai amacı, teomorfik manada "Tanrı'ya benzemeye çalışmaktır" (*et-teşebbüh bi'l-Bâri te'âlâ*).[58] Bu tanım felsefeyi, teolojiye dönüştürme girişimi olarak bir kenara atılamaz. Daha ziyade felsefeyi, uygulamalı ahlâk ve hikmet mertebesine yükseltmeyi teşvik olarak görülmelidir. Bununla birlikte, burada felsefenin gerçekte olduğundan daha fazlası olmasını talep etmeyle alakalı bir durum da söz konusudur: Spekülatif felsefenin alanının ötesinde olanın geçerliliğini tanımak. Sadrâ'nın kısa otobiyografisinde izah ettiği gibi, spekülatif felsefe tek başına "kalbi tatmin, nefsi teskin, aklı teshil etmez";[59] *el-hekîmü'l-ilâhî* yani ilahî kaynaktan beslenen bilge kişi aklî ve manevî kemal merdivenine tırmanarak Allah'a doğru bir yolculuğa çıkan kişidir: "Göğsün genişlemesi, amelî hikmetin amacıdır. *el-Hekîmü'l-ilâhî* her ikisini de birleştiren kişi olup şeriat dilinde hakikî mümin kişiyi ifade eder; işte bu, büyük bir zaferdir."[60] "Manevî amel"[61] olarak bilgi, Allah'a yaklaşma yönünde bir adımdır; çünkü formları bilmek, O'nun bir cihetini yani "Allah'ın bilgisinde olanı bilmek" ve böylece O'nunla yakınlığa erişmektir:

> Her felekî ya da iptidai tabiat, asli olarak aklî bir cevhere ve varlığını değiştiren bir cevhere sahiptir. Bu aklî cevherin söz konusu cismanî tabiatlarla olan nispeti, tamın nakıs olana ve aslın ferî olana nispeti gibidir. Allah bize diğer her şeyden daha yakındır ve bu aklî cevherler, İlk Nur'un şuaları ve hüzmeleri gibidir; zira Allah'ın bilgisinde oluşun formlarıdır. Ayrıca müstakil bir varlığa sahip değildirler; zatları Hakka bağlıdır.[62]

Somut bir bilinç hâli olarak varlığın bilgisine, tümeli idrak eden zihinde değil[63] kalpte ulaşılır. Bu yargı şaşırtıcı gelmemelidir, zira Sadrâ'nın burada göz önünde bulundurduğu bilgi türü, tümellik ve kategorilere dayalı kavramsal bilgi olmayıp *müşahede* ve *mükâşefe* olarak bilgidir. Zihin

••••••

57 *Esfâr*, c. I-1, 20.

58 *Esfâr*, c. I-1, 20. Ebû Bekir Râzî felsefeyi aynı şekilde tanımlar ki, bu onun "felsefî hayatı"nın amacıdır: "İşte bu söz, bütün filozofların şu beyanla kastettikleri şeydir: 'Felsefe, insanı bir insan için mümkün olduğu ölçüde Allah'a (c.c.) benzer kılmaktır.' İşte bu, felsefî hayatın özetidir." Ebû Bekir Râzî, "The Book of the Philosophic Life", 234.

59 *Esfâr*, c. I-1, 11.

60 *Esfâr*, c. IV-2, 140.

61 Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 101.

62 *Esfâr*, c. I-3, 95-96.

63 "Her zihnî form, bin parçaya bölünse bile bir tümeldir." *Kâşâniyye*, 128.

formları akledilir ve soyut kavramlar olarak kavrarken, daima tekil ve somut olan tahakkuk etmiş bilgi, Sadrâ'nın *aynî şehadet* (*şühûd aynî*), *işrâkî huzûr* ve *mükâşefe* olarak adlandırdığı şeyle ilham edilir.[64] Sadrâ, "varlığın bilgisi huzûrî müşahede ya da onun eser ve levazımının tahlil edilmesi ve istidlal yoluyla edinilebilir. Ancak ikincisi zayıf bilgiden başka bir şey değildir"[65] der.

Sadrâ *Usûlü'l-Kâfî* üzerine yazdığı şerhte, "manevî kalb"e (*el-kalbü'l-ma'nevî*) akıl olarak atıfta bulunur.[66] Daha sonra "insanın en yüksek unsurunun hakikî kalp olduğunu" (*el-kalbü'l-hakîkî*) söyler.[67] Bu "kalbî-bilgi" terminolojisinin kökleri, İslâmî kaynaklarda yer almaktadır. Sadrâ'nın birkaç yerde aktardığı ayetlerde, kalbe bir idrak vasıtası olarak atıfta bulunulmaktadır: "Onların kalpleri vardır, ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler" (7: 179); "Peki, yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı ki, orada olup biteni kalpleri kavrasın ve kulakları işitsin? Ne var ki, onlarda kör olan gözler değil; kör olan, göğüslerdeki kalplerdir!" (22: 46); "Öyleyse, onlar bu Kur'an üzerinde hiç düşünmezler mi? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?" (47: 24). Ana hatlarıyla İbnü'l-Arabî'nin kalp kavramını izleyen[68] Sadrâ, kalbe "aklî kuvve, işaret ve ilhamın mahalli olan *el-meş'iaru'l-ilâhî*" yani ilahî varlığın idrakinin merkezi olarak atıfta bulunur.[69] Dolayısıyla kalp, cehalet ve noksanlık perdeleri kaldırıldığında, varlığın manevî hakikatinin haznesi ve aynası hâline gelir:

> Bunlar [cehalet ve noksanlık perdeleri], nefsi eşyanın hakikatinin bilgisinden engelleyen mânialardır. Aksi takdirde tabii mizacı bakımından

••••••

64 *Meşâir*, 24. Gazalî'nin 'mükâşefe ilmi' (*ilmu'l-mükâşefe*) ile kastettiği budur. Krş. *The Book of Knowledge*, 223 ve *Meâricu'l-kuds*, 99-105.

65 *Esfâr*, I, 1, 53. Bu, İbnü'l-Arabî'yi çağrıştırmaktadır: "Bizim bilgimizin Yüce Allah ile ilişkisi iki türlüdür. İlahî Zat'ın bilgisi, şehadet ve rü'yet'e dayanır. Ancak bu her şeyi kuşatan bir rü'yet değildir." *Fütûhât*, I, 217.

66 *Usûl*, 357.

67 *Kesr*, 33.

68 İbnü'l-Arabî *Fusûs*'ta Şuayb (a.s.) fassında bir bölümü tamamen kalbe ayırır. Bkz. *Fusûsu'l-hikem*, ed. Nevaf el-Cerrah (Beyrut, Lübnan: Dâr Sadir, 2005), 74-79. İngilizce çeviri için bkz. *The Ringstones of Wisdom*, çev. Caner Dagli (Chicago: Great Books of the Islamic World, 2004), 125-138. İbnü'l-Arabî'de epistemik ve manevi bir yeti olarak kalbin analizi için bkz. James Winston Morris, *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2005), 46-100.

69 *Esfâr*, I V, 2, 133. Bu, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhat*, I, 137'de kalp ve bilgi arasındaki ilişkiyle alakalı söylediklerine çok benzerdir.

> her nefs iyidir ve eşyanın hakikî tabiatını bilmeye muktedirdir, çünkü bu âlemdeki diğer cevherlerden âlî ve farklı bir ilahî emirdir. Şeytanî güçlerin âdemoğullarının melekut âlemini görmelerini [engellemek için] kalbin etrafında dolandıklarını söyleyen Nebi'nin (s.a.v.) ifadeleri, beşerî nefslerle melekut âlemi arasına çekilen bu kuvveye ve bu perdelere bir imadır. Bu perdeler ve engeller, insanın kalbinden –yani aklî nefsinden– uzaklaştırıldığında,[70] mülk ve melekut âleminin suretiyle varlık yapısı onda zahir olur.[71]

Sadrâ'nın bu Kur'anî terminolojiyi benimsemesi, kalp epistemolojisi yoluyla elde edilen bilgi türü için önemli bir ipucu sağlar.[72] Kısaca ifade edecek olursak bu bilgi, keşfya da yorumdan ziyade bir "inzal" biçiminde gelir. Kalp basitçe bilgiyi işlemekle kalmaz ayrıca bir "ilham" ya da keşf mekânı olarak işlev görür. Bu mekân, kalbî bilgi ve vahyin daha da vurgulu hâle geldiği yerdir: Vahiy, ilahî kelamın beşerî alıcısı olan nebinin zihnine değil kalbine indirilir. En üst düzeydeki bir mutasavvıf olarak ele alabileceğimiz *insan-i kâmil*de, tasavvur olarak bilgi o kadar kuvvetli hâle gelir ki, "insan-i kâmil bu âleme bakıp cennet, cehennem ve içinde olanları gördüğü zaman, bilginin formu da kalbinde zuhur eder; görmesi bulanıklaşsa bile, hayalinde tam olarak resmedilen ve duyularında zahirî suretlerin varlığından daha tam bir biçimde mevcut olan bu sureti o anda görür".[73] Bu durum bilginin tamamen dinî ilham olarak tanımlandığı izlenimini vermemelidir. Ancak vahyin nebinin kalbine ulaştığı süreç, mutasavvıfın manevî ilme ulaşırken kalbî bilginin sahip olduğu işleve benzer. Sadrâ'nın vahyin gönderilme sebep ve sürecini izahı dikkat çekicidir:

> [Allah] kelâm(ın)ın inişinin ve kitabın gönderilişinin sebebi, insanın ruhu bedenden ayrılıp kalıbının ve tabii mekânının zincirlerinden sıyrıldığında, Rabbinin büyük işaretlerine şahitlik etmek için O'na yolculuk etmesidir. İsyanının kirinden, maddî zevklerden, fena düşünce ve bağlılıklardan arındı-

••••••

70 *Esfâr*, c. IV-1, 137'de duyu organları ve algı yetilerine "kalbin askerleri" (*cünûdu'l-kalb*) olarak atıfta bulunur.

71 *Esfâr* c. IV-2, 139.

72 Bir bilgi yetisi olarak *kalp* kavramı, Sadrâ gibi filozoflarla sınırlı değildir. Sonraki Eş'arîler kalbi benzer manada kabul etmişlerdir. Bunun güzel bir örneği, Îcî ve onun şârihi olan Teftâzânî'dir. Her ikisi de bilginin mahallini (*mahallü'l-ilm*) kalp olarak tanımlar. Ancak kalbe daha mistik bir işlev yükleyen Sadrâ'nın aksine Îcî ve Teftâzânî, analizlerini tamamen yukarıda zikredilen ayetlere dayandırırlar. Bkz. Sadeddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, ed. A. Umayra, c. 2 (Beyrut: Âlamu'l-Kütüb, 1989), 330-331'de "İlmin mahalli kalptir" başlıklı bölüm.

73 *Esfâr*, c. III-2, 18.

> ğında, bilginin nuru yanında Allah'a iman ve O'nun hâkimiyeti bu kişi için parıldamaya başlar. Bu nur zâhir olup tasdiklendiğinde, filozoflar-arifler tarafından hikmet dilinde *faal akıl*, nübüvvet dilinde *rûhu'l-kuds* olarak isimlendirilen mukaddes bir cevhere dönüşür.
>
> Yerde ve gökte olanların sırları, bu yoğun aklî nur yoluyla onda [insanın ruhunda] parıldamaya başlar. Daha sonra eşyanın hakikati, görme kuvvesindeki bulanık tasvirler gibi bir perdeyle gizlenmediği vakit duyulur hayalin nuru yoluyla açıkça görülmeye başlar. Burada perde, tabiatın bir eseri ve bu dünya meşgalelerinden biridir. Bunun sebebi kalp ve ruhların asli mizaçları sebebiyle hikmet ve imanın nurunu mükemmel şekilde almaya muktedir oluşudur; bu esnada karanlık, onu bozan küfür gibi nura galip olamaz ve [Allah'a] isyan gibi bir perde onu örtemez.[74]

Sadrâ'nın burada tek bir epistemolojide birleştirmeye çalıştığı şeyi görmek zor değildir: Aklî hakikat ve ahlakî kemal. Nefsin cismanî sınırlamalarından kurtulması, hem aklî hem de manevî bir hususturu. Bu, aklî bir hususturu, çünkü daha önce ele aldığımız üzere akledilirliğin en yüksek biçimi, zihnin cismanîlik koşullarından ayrılma yoluyla elde edilir. Ayrıca manevî bir süreçtir, çünkü ayrılış kuvvetli bir biçimde ahlakî ve dinî anlamlara sahiptir. Ahlakî dürüstlük ve manevî disiplin –ister maneviyatı bilişsel bir tecrübeye sahip olma biçiminde tarif edelim isterse de akletmeyi aslen manevî ve ahlakî bir uğraş olarak farz edelim– bilişsel bir doğruluk koşulu olarak kalır.[75] Sadrâ'nın buradaki temel kaygısı, bilişsel arayışımızın karakterinin, bulabileceğimiz ve bulamayacağımız şey üzerinde doğrudan bir etkiye sahip oluşudur. Bu nedenle "nefsi rahatsız edip kalbe eziyet ederek (...) bozulmuş inançlar ve yanlış görüşleri" içeren uzunca bir "aklî kusurlar" listesi verir.[76] Kelamcılara yönelik sert eleştirilerinden birinde, onları "ariflere" (*urefâ*) karşı çıktıkları için kınar ve "dinî ilimlerle alakalı olarak bildikleri, ihtilaflı meselelerden başka bir şey değildir. İlimden maksatları nefsin ıslahı, derunun arındırılması ve kalbin temizlenmesi değildir"[77] der. Bu düşünceler kelam tartışmalarıyla alakalı olup Sadrâ'nın kelamcılara yönelik tavrını gözler önüne sermekte

••••••

74 *Esfâr*, c. III-2, 24-25.

75 Burada açık bir çelişki söz konusudur: Eğer erdemli olmak hakikî bilgiyi elde etmenin bir koşuluysa, bilgi sahibi olmadan nasıl erdemli olabiliriz? Sadrâ bu soruya bilginin mertebe ve derece başvurarak cevap verir. Bkz. *Esfâr*, c. IV-2, 231.

76 *Esfâr*, c. IV-2, 134.

77 *Esfâr*, c. IV-2, 201.

ve onun ilmin nihai amacı olarak kabul ettiği hususlar hakkında bir fikir vermektedir.

Bilgiyi elde etmenin dört derecesi, aklî ve manevî olanın asli birliğini tamamlar:

> [Eşyayı bilmede] dört kemalat derecesi vardır: İlki ilahî emirleri ve Nebi'nin sünnetini izleyerek kişinin zahirî hâlini arındırmasıdır. İkincisi kişinin bâtınını ıslah etmesi ve kalbî karanlık, bayağı âdet ve davranışlardan temizlemesidir.[78] Üçüncüsü bilginin çeşitleri ve istenen vasıflarla [nefsin] aydınlatılmasıdır. Dördüncüsü nefsin kendisinde [manevî açıdan] fena bulması, nazarını ise Rabbini ve O'nun azametini tefekküre sabitlemesidir. Bu, nefsin yolunu izleyerek Allah'a doğru yapılan sülukun sonudur. Bu safhalardan sonra kişinin daha önce izlediklerine benzer birçok menzil ve merhale bulunmaktadır. Ancak kişi huzûr ve müşahede yoluyla olması dışında idrak edemediklerinin [tartışmasını] kısa kesmeyi tercih etmelidir. Bunun sebebi –manevi nur yoluyla olması dışında– anlamadıklarını izahtaki eksikliktir. Allah'a yolculuk edip O'na ulaştıktan sonra kemale erenlere (*el-kâmilûn*) gelince, [onlar için] bazıları Hakk'ta ve bazıları ise Hakk'tan yalnızca Hakk'la yapılan diğer yolculuklar da söz konusudur.[79]

Sadrâ kalbe bilişsel bir işlev yükleyerek aklî ve irfanî bilgi türleri arasındaki dikotomiyi aşmayı hedefler. Amaç, aklî düşünmeyi, müşahede ve mükâşefe olarak bilgiye doğru bir adım şeklinde tanımlamaktır. Burası, filozof Sadrâ'nın mutasavvıf Sadrâ'yla buluştuğu yerdir: Filozofun aklî delillerle ortaya koyduğu hususlar, mutasavvıfın manevî tahakkukta ulaştığı şeyle çelişmez. Sadrâ'nın meşhur ifadesiyle: "Hakikî istidlal, keşfî şehadetle (*eş-şühûdü'l-keşfî*) mütenakız olmaz."[80] İki bilme tarzı arasındaki fark, aklî deliller ikincil kavramsallaştırmalara aitken, müşahedenin mutasavvıfın manevî tahakkuk, nefsin arındırılması, tefekkür ve teemmül yoluyla elde ettiği birincil tecrübeye ait oluşudur. Sadrâ "Nazariyata dayalı bilgiyle irfanî bilgi arasındaki fark, tatlının tarifini bilen bir kişiyle onu fiilen tadan kişi arasındaki fark gibidir; bu, sıhhat ve kuvveti anlayan biriyle fiilen sıhhatli ve kuvvetli olan kişi arasındaki fark gibidir"[81] der. Sadrâ bu hususu daha ileri taşıyarak üç bilen türü olduğunu söyler ve bunu, gayet açık bir şekilde felsefî mistisizm diliyle ifade eder:

•••••

78 Krş. *Esfâr*, c. IV-2, 139.

79 *Şevâhîd*, 207-208.

80 *Esfâr*, c. I-2, 315.

81 *Tefsîr*, c. 7, 10 (Vakıâ suresi tefsiri).

> Aklî kuvveleri bakımından bilenler (*el-ulemâ*) üç çeşittir. Birincisi ayrı akıllarda (*el-ukûlü'l-mufâraka*) olduğu gibi fıtratlarında kâmil olanlardır. İkinci (grup) kemâli gerektirir, lakin felekî nefslerde olduğu gibi hariçten zait bir unsur ve hariçten bir kemal vasıtasına ihtiyaç duymaz. Fıtratları söz konusu olduğunda, nebilerin (selam onların üzerine olsun) nefsleri bu gruba aittir. Lakin kemale ulaştıklarında, genellikle ilk gruba katılırlar. Üçüncüsü, fıtratları bakımından nakıs olup kitap ve resullerin inzali gibi hariçten kemal vasıtalarına ihtiyaç duyanlardır.[82]

Sadrâ bilgiyi müşahede ve mükâşefe olarak yorumlarken İbnü'l-Arabî'nin meşhur "Keşfi olmayanın bilgisi de yoktur" (*men lâ keşfe lehu lâ ilme lehu*) düsturunu takip eder.[83] Görme ya da müşahede olarak keşf, tanımı gereği üç öncüle dayanır. Her şeyden önce biricik ve kendine has bir görmeyi ifade eder. İkinci bölümde ele alındığı gibi görmek, somut bir bilme fiilidir ve görülen nesnenin "varlığını" içerir. Keşf, irtisam ve inikâs olarak bilginin soyut niteliğinin tersine, akledilirler ve manevî hakikatlerin somut bir tecrübesini ifade eder.

İkincisi, varlık ve akledilirliğin izharı olarak keşf olup eşyanın belli bir vasfı olmayı öngörür; zira zihin, maddî tezahür ve cehalet engellerini ortadan kaldırarak eşyanın tabiatındaki anlamı keşfeder. Zihin, anlamı "oluşturmaz" ancak eşyanın kendisini ve tabii anlamlarını *huzûr, işrak, müşahede* ve *tezkiye* yoluyla tezahür ettirmelerine imkân verir.[84] Üçüncüsü, yüksek bir bilme melekesi olarak keşfin, bilenin şuurla noksanlık ve müphemlik perdelerini kaldırmadaki iradî fiiline dayanır. Bu üçüncü koşul, ta-

••••••

82 *Esfâr*, c. I-3, 503.

83 "Doğru bilgi düşünmeyle yahut rasyonel düşünürlerin tefekkürî güçleriyle sağlanmaz. Doğru bilgi yalnızca Allah'ın bilenin kalbine nakşettiği bilgidir. Allah'ın melek, resul, nebi, veli ya da mümin kullarından dilediğine takdir ettiği ilahî nurdur. Keşfi olmayanın ilmi (bilgisi) de yoktur." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. I, 218, 19, Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 170'de aktarılmıştır.

84 Efdalüddîn-i Kâşânî'nin sözleriyle karşılaştırın: "Bil ki akledilir manalar varlıklarını kendi özleriyle sürdürürler. Söz konusu olan yalnızca bilenin nefsiyle birleşmesi değildir. Daha ziyade bilen onlarla birleşir. Eğer bilenin nefsiyle birleşmiş olsalar, hiç bir bilen bildiği şeyi bir başkasına anlatamazdı; eğer bunu anlatsaydı, bilgisi yetersiz kalırdı. Herhangi birinin manaya ulaşıp onu bilmesi mümkün olmazdı; ancak tüm bunlar mümkün ve muhtemeldir. Dolayısıyla mana ve zihnî şeylerin hiçbiri bilenin öz'üyle birleşmez ve devam etmez. İşte bu nedenle onlara 'mana' adı verilmiştir –kelimelerden 'istenen' ya da onlarca 'ifade edilen' şeylerdir. Özler bakımından gerçekliktirler; ancak nefslerle ilişkiye sahip olma bakımından formdurlar." Kâşânî, *Musannefât*, 645, Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy*, 174'de aktarılmıştır.

mamı yeni müntesipler için hazırlanmış klasik bir sufi adab ve erkân kitabından kolayca alınabilecek ve Sadrâ'nın irfanî-tasavvufî eğilimlerini de ifade eden faziletlerin edinilmesi, ibadetler, tefekkür vb. manevî uygulamaların gerçekleştirilmesine hamledilir. Bu da bilenin nefsini varlık, bilme ve iyilik yapma fiillerinin bir ve aynı olduğu yüksek bir manevî şuur hâline dönüştürür. Bu görüş, Sadrâ'nın dinamik nefs kavramıyla paralellik arz eder; Sadrâ bu kavramı cismanîden manevîye doğru ilerleyen bir "cevherî hareket" *(el-hareketü'l-cevheriyye)* olarak yorumlar.[85] Bu, nefsin nasıl melekut âlemine ulaşıp kozmosa ya da Sadrâ'nın kendinde tüm varlıkların bulunduğu *el-insânü'l-kebîr* olarak adlandırdığı kişiye dönüşmesidir;[86] ayrıca *el-ârifü'r-rabbanî*nin "tevhit nurunda nasıl fena bulduğunu" ifade eder.[87]

Buraya kadar Sadrâ'nın savunduğu mistik bilgi türünün, iştirak/katılma olarak bilme fikrine dayandığı açıklığa kavuşmuş olmalıdır. Sadrâ, akledilirler âlemini ruhanî cevherler bağlamında tanımlamak istediğinden, aklın akledilirler âlemine iştiraki ve neticede onunla birleşmesi, aklî ve ruhanî arasındaki keskin ayırımları yumuşatmaya yönelik önemli bir adımdır. Hem akıl hem de kalp olarak nefs tam bir soyutlama ve ahlakî kemale ulaştığında, eşyayı görme (*ibsâr*), müşahede (*şühûd*), keşf ve aydınlanma (*tenvîr*) yoluyla idrak edebilir. İki şuur alanı arasındaki bu değişim, Sadrâ'nın kendi manevî ontolojisini irfanî epistemolojiyle birleştirme girişimine dayanır.

Ancak bu irfanî bilginin tam olarak tabiatı nedir? İçeriğini tanımlayabilir miyiz? İfade edebilir miyiz? Konuyla ilgili literatüre baktığımızda bu sorulara kolay cevaplar bulamayız. İlk soruyla başlayacak olursak, irfanî bilgiyi özel bir *marifetullah* türü olarak açıklayabiliriz. İrfanî bilgi, tanı-

••••••

85 Sadrâ'ya göre İbn Sînâ nefsi sabit bir cevher olarak görür, çünkü o "cevherlerde özellikle de maddeye sahip olmayanlarda dönüşümü (*inkılâb*) reddetmektedir." Bkz. *Esfâr*, c. I-3, 442. Bu da İbn Sînâ'nın soyutlama kavramını, nefslerin yüksek aklî ve ahlakî mükemmellik düzeylerine nasıl ulaştığını açıklamada eksik bırakır. *İttihâd*, 74. Ayrıca bkz. *Esfâr*, c. IV-1, 135-136. Sadrâ burada İbn Sînâ'nın hareketsiz nefs kavramını onun ontolojisine dayandırır.

86 *Esfâr*, c. IV-1, 132.

87 *Esfâr*, c. IV-2, 180. İnsandan saf bir ruhanî cevhere dönüşmesi takdir olunan bir varlık olarak bahsederken, Sadrâ diğer tipik bir tasavvufî terimi sıkça kullanıp Allah'a doğru mistik yolculuğun simgesi olarak *insânü'l-kâmil*e atıfta bulunur. "Yüce Allah'a doğru dikey yükseliş, *el-insânü'l-kâmil*in manevî yolculuğu (*sülûk*) [gerçekleştirinceye] kadar nihayet bulmaz." Bkz. *Esfâr*, c. IV-2, 284. Sadrâ'nın *el-insânü-l-kâmil* kavramını kullanımına ilişkin bkz. *Esfâr*, c. II-1, 294; c. III- 2, 7, 17, 20-21, 32, 40, 103, 181-191; c. IV-1, 140 ve c. IV-2, 41.

mı gereği sırların bilgisidir ve bu yüzden müntesip olmayanın cehaletine karşı korunmalıdır. Bu da irfanî bilgiyi tamamen dinî bir eylem kılar. Ancak şu ana kadar gördüğümüz üzere mutasavvıfın sahip olduğunu iddia ettiği akledilir bilgi, Tanrı'yla sınırlı değildir. Varlık, nefs, kozmos, ahiret ve bir dizi diğer kelamî ve felsefî meseleleri de kapsamaktadır. Bu yüzden Sadrâ, *keşf* ve *müşahede*yi her zaman eşyanın hakikatini bilmedeki en güvenilir vasıtalar olarak sunar.

İrfanî bilginin temel iddiası, bütüncül bir gerçeklik/hakikat görüşü ve tevhit tasavvuru geliştirmek ve böylece çıkarımsal olmayan (*non-discursive*) bilgi türleri için bir alan açmaktır. İrfanî düşüncenin bu genel anlamında Sadrâ'daki kapsamına gelince, Sadrâ eşyanın ne olduğu hakkında bir "beyân" olarak bilgiyle başlar, iştirak ve tecrübe olarak bilgiyle bitirir. Kalbî aklı bu bütüncül gerçekliği kavramanın uygun bir vasıtası olarak sunarken, hem aklî hem de aklî olmayan bilgi türlerine başvurur. On ikinci yüzyılın meşhur mutasavvıfı Aynülkudât el-Hemedânî'den iktibasta bulunarak, "aklın akledilir bir mikyas olduğu ve hükümlerinin hiçbir yanlışlık içermeyecek şekilde akledilir ve kesin olduğu"nu kabul eder.[88] Ancak bilmenin çıkarımsal olmayan biçimleri, yüksek bir bilişsel statüyle bağdaşır; çünkü bütünü onlar yoluyla görebiliriz. Sadrâ tasavvuftaki *vahdetü'l-vücûd* anlayışının özünü, eşyayı birlik gözüyle görmeye yönelik bir hareket olarak kabul eder. Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için Sadrâ, bu kez Gazâlî'den alıntıda bulunur. Gazâlî "Tevhidin dördüncü mertebesi, varlıkta birden (*vahdet*) başka hiçbir şey görmemektir" der. Gökleri, yeri ve birlikten ziyade çokluğa işaret eden diğer tüm varlıkları görmeye devam ederken, nasıl olur da birlikten başka bir şey görülemez? Cevap şöyledir: "Bu, keşf bilgisinin nihai amacıdır. Hakikatte var olan yalnızca birdir. Onda [gördüğünüz] çokluk (*kesret*), yalnızca görmesini parçalara ayıran kişi için söz konusudur. *Muvahhid*in görmesi gök, yer ve diğer varlıkların çokluğu (*kesret*) nedeniyle birlikten [*vahdet*] ayrılmaz. O, her şeyi tek bir şey olarak görür. Ancak keşf bilgisinin sırları tek bir kitapta kolayca ifade edilemez."[89]

Amaç sadece bu birlik görüşüne ulaşmak değil, ayrıca bunu felsefî bir hakikat olarak ifade etmektir. Sadrâ mutasavvıfların Allah'ın eşyaya dair bilgisiyle alakalı görüşlerini aktardıktan sonra, "Böylece onların zevke dayanan keşflerini istidlale (akıl yürütmeye) tekabül ettirmiş olduk" der-

••••••

88 *Esfâr*, c. I-2, 323, Hemedânî'nin *Zübdetü'l-hakâ'ik*'inden alıntılanmıştır.

89 *Esfâr*, c. I-2, 323-324.

ken bunu "aşkın hikmet"inin bir ayrıcalığı olarak ifade eder.[90] Bu ifade ayrıca dinî bilgiye de teşmil edilebilir. Sadrâ tipik bir cümlesinde, "Akılla birleşen şeriat, *nurun alâ-nur*dur" der.[91] Sadrâ madde ve form yoluyla sınırlanmış olarak varlık bilgisine ulaşmamıza imkân veren fizikî tahlille, bize varlığa ilişkin doğrudan bir tasavvur ve tecrübe sağlayan irfanî bilgi arasında hiçbir çelişki görmez. Sadrâ'nın bu konuda yalnız olmadığını görmek için İbn Sînâ'nın da "araştırma yoluyla felsefeyle meşgul olanlar"a (*ehlü'l-hikmeti'l-bahsiyye*) ilaveten "zevk yoluyla felsefeyle meşgul olanlar"ın (*ehlü'l-hikmeti'z-zevkiyye*) doğruluğunu kabul ettiğini unutmamamız gerekir.[92]

Dahası İşrâkî bilginin tecrübî yönü, bilgideki "öznel" unsuru ortaya çıkarır –bu yön mantıkçı filozofun keyfî, tuhaf ve güvenilmez olduğu gerekçesiyle çekindiği bir yöndür. İşte bu noktada, irfanî düşünce, kendini akılla sınırlayan filozof için bir şiirsel tasavvura, hatta bilişsel içerikten yoksun bir safsataya dönüşür. Felsefe öznel tecrübeler yoluyla değil açıkça tanımlanan terimler yoluyla gerçekliği açıklamayı arzularken, irfanî düşünce kim olduğumuzun nesnel gerçekliğinin ayrılmaz bir parçası olarak beşerî öznelliği savunur. Daha önemlisi –Sadrâ'nın sürekli olarak bize hatırlattığı üzere– varlık, kolay kavramsallaştırmalara karşı koyar. Sadrâ'nın felsefî-irfanî düşüncesi için önemli bir ilham kaynağı olan İbnü'l-Arabî, "Akıl bir sınırlamadır ve tekil bir tarzda elde olanı sınırlar. Ancak hakikat böylesi bir sınırlamayı kabul etmez"[93] demektedir. Burası felsefe, mantık, irfan, kalp, akıl ve duyular arasındaki engellerin kalktığı noktadır. Filozof için bu, yüksek bir bedeldir. Arif için ise almasının mukadder olduğu bir risktir.

Sadrâ birkaç yerde irfanî bilginin akledilir olmadığı suçlamalarını reddeder. Yaygın argümanlardan birisi, İşrâkî bilgiye muhalif olanların manevî tecrübenin bilişsel içeriğini anlamak için bilgi vasıtalarının olmayışıdır. Muhalifler, irfanî bilginin epistemolojisini anlamada başarısızdır, çünkü gerekli dağarcığa sahip değildirler. İbnü'l-Arabî'ye göre "Aklı salim olan kişi, yani hayal ve düşünmeden kaynaklanan herhangi bir şaşkınlığa –onun dikkatini dağıtacak bir şaşkınlığa– mağlup olmamış kişi,[94] arifinki-

••••••

90 *Esfâr*, c. III-1, 263.

91 *Usûl*, 438.

92 İbn Sînâ, "On the Rational Soul", 77-78.

93 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 76.

94 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. I, 261, Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 169'da aktarılmıştır.

ne benzer bir tecrübeden yoksun olsa bile hakikî bilgiye sahip olduğu iddiasının inandırıcılığını kabul eder". Bu argüman dikkat çekicidir, çünkü Sadrâ beklenenin aksine, manevî tecrübenin tabiatını kavrayabilmek için mütekabil bir tecrübeye sahip olmamız gerektiği iddiasında bulunmaz. Eleştiren kişiye cevap olarak söylediği şey onun, arifin tecrübî bilgisini anlamak için uygun bir epistemolojik düzeyde hareket etmediğidir. Sadrâ ariflere (*el-urefâ*) göre cevher ve araz arasındaki ilişkiyi analiz ettikten sonra, şu tespitlerde bulunur:

> Bu büyük ariflerin maksadı [delilleri], ıstılahatları ve sembolik kelimeleri (*mermûzât*) burhandan hâlîdir ve hatta şiirsel tahayyülat ya da tahmin mecralarına dayanmaktadır diye düşünebilirsiniz. Onların kelamlarını sahih burhana ve felsefenin yaygın kurallarına tabi tutamamalarının sebebi, görüşlerini tartışanların nazarlarının ve şuurlarının eksikliği yanında bu temelleri anlamadaki zayıflıklarıdır. Aslında onların mükâşefe dereceleri, yakini ifadede burhan mertebelerinin fevkindedir... Hakikî burhan, keşfî şühuda muhalif değildir. Şayet burada tartışılan meselelerde nazarî felsefeye muhalif görünen hususlar varsa, bunlar hakikatte onların zahirî ve görünen manalarıdır ve onlar varlık mertebeleri ve levazımlarının idrakinde olan nübüvvet nurundan ve velayet fenerlerinden hâsıl olmaktadırlar. Bu sebeple, filozofluk taslayanlar (*mütefelsifûn*) ve onları taklid edenler misallerini hafife alsalar bile onları izahtan çekinmeyiz.[95]

İrfanî bilginin ifade edilir olup olmaması, diğer bir dizi probleme işaret eder. Eğer irfanî bilgi ifade edilemez ya da umumî araştırmaya elverişli değilse, felsefî soruşturma için önemsiz bir husus olarak terkedilmelidir. Dahası keşf olarak irfanî bilgi diğer bir dizi tecrübe bağlamında daha fazla açıklanamayacak özel bir deneyim türüne dayandığından, terimin geleneksel anlamında kavramsal analize elverişli değildir. Yine de Sadrâ'nın bize ifade ettiği gibi arif, Tanrı'yla alakalı kavramsal bilgi peşinde değildir. *el-Hükemâü'l-müte'ellihûn el-ârifûn*un amacı, Allah'ın cemal ve kemaline şahit olmaktır.[96] Dolayısıyla müşahede olarak irfanî bilgi, felsefî soruşturmanın kriterlerini karşılamaz. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın bize gösterdiği gibi âleme ilişkin bilgimiz, ifade edilemeyen sezgi türlerine yani daha fazla açıklanamayan ancak tüm açıklamaların temeli olarak alınma-

•••••

95 *Esfâr*, c. I-2, 315.

96 *Esfâr*, c. I-1, 115; Sadrâ, Şehrezûrî'nin *eş- Şeceretü'l-İlâhiyye*'sinden alıntılamıştır.

sı gereken temel kavramlara dayandığından, ifade edilemezlik tartışmasını daha ileri taşıyamayız.[97]

O hâlde bir irfanî tecrübeye sahip bir kişi, deneyimini nasıl aktarabilir? Bunu mecazlar, kinayeler ve teşbihleri kullanarak yapar. Meşhur *manevi tecrübe ve dil* ikilemi işte burada karşımıza çıkar. Aslında ikilem, irfanî bilgi ve diğer tüm karşılaştırılabilir bilgi biçimlerinin yalnızca ikincil kavramlar olarak sunulmasından kaynaklanmaktadır. Arif kişi, hakikî bir manevi tecrübeye sahip olabilir. Ancak bunu aracısız bir şuur hâli olarak sunamaz. Karşıdaki muhatabın bu tecrübeden anlayabileceği şey, bu aracılı düşünce biçimidir; bu düşünce bir tür genel bilgi olup artık tecrübe değildir. Tecrübeyi şiirsel, alegorik ya da didaktik herhangi bir tür açıklamaya dönüştürdüğümüz an, önemini kaybeder ve kavramsal bir temsile dönüşür. Sadrâ, kavramların beşerî düşünceyi organize etmek için vazgeçilmez olduğunu ancak gerçekliği tahrif ettiğini söyler; zira gerçeklik, kavram ve kelimelerle onun hakkında söyleyebileceklerimizden her zaman daha fazla bir şeydir. İşte bu yüzden Sadrâ çıkarımsal aklın ötesine geçmenin önemi üzerinde ısrarla durur. Burası kelimelerin manevî tecrübe sahibi kişiyi, arifi yolda bıraktığı yerdir. Burası, dilin sınırlarına ulaştığımız yerdir. Beşerî dilin, manevî tecrübe sahibi arif kişiyi hayal kırıklığına uğratmasının sebebi de işte bu sınır noktasına ulaşmamızdır. Ancak bu, arifin ödemeye hazır olması gereken bir bedeldir; aksi takdirde "sır sahibi kişi" manasına gelen *mistik* kelimesinin asıl anlamına dönmek ve "ağzını kapalı tutmak" durumunda kalacaktır.

3.2 Varlığı Bulmak Olarak Bilgi

Bilginin bir "varlık modalitesi" (*nahvu'l-vucûd*) olarak tanımı, Sadrâ'nın epistemolojisinde diğer bir önemli yöne işaret eder. Sadrâ bilgiyi varlık ve modaliteleri bağlamında tanımlayarak, birkaç amacı birlikte gerçekleştirmeye çalışır. İlki varlık merkezli bir metafiziğin tazammunlarını ortaya koymaktır. Bu, felsefî düşünmeyi ontolojinin bir şubesi hâline getirmek anlamını taşır. İkinci hedef iki yönlüdür ve bir tarafta

97 Sadrâ, birincil kavramların tecrübeden kaynaklanamayacağında hemfikirdir. Tipik bir Eflâtuncu akılcı olarak duyuları (*el-mahsûsât*) bilkuvve akledilirler olarak tanımlar. Krş. *Şevâhîd*, 205.

kelâmcıların bilgi kavramındaki öznelci eğilimlerini, diğer tarafta İbn Sînâ'nın temsilî bilgi teorisini aşmayı amaçlar.

İkincisiyle başlayacak olursak, Sadrâ'nın kelâmın bir "ilişki" (*izâfet*) olarak bilgi görüşüne ilk itirazı, bu yaklaşımın bilgiyi, bilenin sahip olduğu bir şeye indirgemesidir.[98] Sadrâ kelâmcıların bilgi "nefsle alakalı bir keyfiyettir" (*keyfiyye nefsâniyye*) görüşünü benimsemekle yanlışa düştüklerini düşünür.[99] Bu tanım, Sadrâ'nın ittihad ve iştirak olarak bilgi kavramına aykırıdır. İlişki olarak bilgi, akletmeyi herhangi bir cevherî içerikten yoksun bırakma riskini taşır; çünkü "ilişkiler şeyin mahiyetinin dışında yer alır"[100] ve "var olan en zayıf arazlardan biridir; aslında harici âlemde hiçbir varlığı yoktur".[101] İkinci olarak zihin tarafından akledilmeleri öncesinde bilginin objeleri için bilişsel olmayan bir içerik varsayar; bu da tabii olarak varlığın bizatihi akledilir ve aksiyolojik olduğu tanımına aykırıdır. İrtisamî (temsilî) bilgi teorisine gelince, bu teori ben-bilgisi ve Tanrı'nın eşyaya dair bilgisi gibi meseleleri izah edemez ve bilginin varoluşsal irfanî boyutunu ortaya koymada yetersizdir.

Sadrâ temsil, irtisam ve ilişki ifadelerini kullanmak yerine bilgiyi varlığın bir modalitesi, bir ciheti olarak tanımlar: "Bilgi, bir varlık çeşididir. Aslında bilgi ve varlık aynı şeydir".[102] Şu ana kadar varlık ve bilginin asli hüviyetinin, Sadrâ'nın aksiyolojik ontolojisinin mantıksal bir uzantısı olduğunu gördük. Tüm değer (*value*) kavramlarının kaynağı olarak varlık, kâmil manada şuur, idrak ve akledilirliktir. Varlık kelimesinin etimolojisi de bu yorumu desteklemektedir. Varlık (*vucûd*) kelimesi, *v-c-d* kökünden gelir ve "bulma" anlamını taşır; if'âl bâbında *evcede* "bulunmak" anlamına gelir. Farsçada "bulmak" anlamındaki *yâften, vucûd*'la eş anlamlı olarak kullanılır.[103] Her iki durumda da *bulma*, şuur ve farkındalığı ima eder: Kişi bir şeyi bulmak için önce şuur yani idrak sahibi olmak zorundadır. Dahası şuur –Husserl'in kullandığı anlamda– daima *bir şeyin* şuurunda olmaktır ve bu durum "(insan zihninin dışındaki) ötekine açıklığı, yönelmiş olmayı ve kendi başına var olmanın imkânsızlığını" ifade eder. Bu

••••••

98 Krş. *Esfâr*, c. I-3, 376. Sadrâ burada Fahreddin Râzî'nin "izafe olarak bilgi" görüşüne karşılık verir.

99 *Esfâr*, c. I-3, 311.

100 *Kâşâniyye*, 130-131.

101 *Şevâhîd*, 243.

102 *Esfâr*, c. III-1, 150; ayrıca c. I-3, 291.

103 Krş. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy*, 42-43.

manada şuur, saf içsellik olarak değil, *ek-sistence* yani 'kendi kendinden çıkma' olarak anlaşılmalıdır"[104]

Vucûd kelimesi ayrıca diğer iki terimle, *vecd* ve *vicdân*la da yakından ilişkilidir. *Vecd* lafzen kendinden geçme anlamına gelir ve Hakk'ı bulmayı ifade eder. İbnü'l-Arabî "Umumun görüşüne göre *vucûd*, vecd içinde Hakk'ı bulmaktır" der.[105] *Vicdân*, hem bulma (*vucûd*) hem de *vecd*e mahsus bir durumdur, zira "Tanrı'nın beklenmedik bir şekilde zuhurunu" ve tecellilerini ifade eder.[106] Vicdan, bilgi ve şuuru vurgularken, çoğulu *vicdâniyyât* ise saf akıl hâline ulaştığında nefsin ve onun bâtınî kuvvelerini (*el-kuvvetü'l-bâtına*) ifade eder.[107] Ayrıca Tanrı'nın arızî varlıklara varlık bahşetmesi anlamına gelen *îcâd* kelimesi, eşyanın anlamdan yoksun olamayacağını, çünkü bir amaç için akıl ve hikmet sahibi bir fail tarafından yaratıldıkları düşüncesini ortaya koyar. Burası Sadrâ'nın "ne-lik" (*mâhüve*) argümanını "niçin-lik" (*lime-hüve*) argümanıyla birleştirdiği noktadır; çünkü bir şeyin tam olarak ne olduğunu açıklamak, onun niçin var olduğunu söylemek ve kaynağını tasdik etmektir.[108] Bir şeyin varlık ve anlamı arasındaki asli ilişki, varlığın bizatihi akledilir hakikatiyle tesis edilir.

Varlık ve şuurun özdeşliği Sadrâ'nın kozmolojisinde merkezi bir rol oynar ve Sadrâ'yı ontolojik 'hayatiyetçilik' (*vitalism*) olarak adlandırabileceğimiz bir öğreti geliştirmeye sevk eder. Bu bakış açısına göre cansız objeler dâhil her şey, var olmaları sebebiyle bir şuur derecesine sahiptirler. Bergson'un *élan vital*iyle karıştırılmaması gereken bir husus olarak, cansız objeler dâhil tüm kozmosa bir nevi hayat ve şuur atfedilmesi, kozmolo-

• • • • • •

104 Joseph J. Kockelmans, "Some Fundamental Themes of Husserl's Phenomenology", *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation* içinde, ed. Joseph J. Kockelmans (New York: Anchor Books, 1967), 36.

105 Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 212'de alıntılanmıştır. Ayrıca bkz. Sajjad H. Rizvi, "Mysticism and Philosophy: Ibn 'Arabi and Mulla Sadrâ", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed. Peter Adamson ve Richard Taylor (Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 2005), 224-246.

106 Muhammed Ali b. Muhammad et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, c. 4 (Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-Milliyye, 1998), 292. Vucûd (*existence*) ve vecd (*ecstacy*) sözcükleri, Avrupa dillerinde benzer bir etimolojik geçmişe sahiptir. Latince *existere* sözcüğü, 'belirme' anlamına gelir. Eğer *existence* (vucûd) "ek-sistence"ı, yani yokluktan 'çıkma'yı belirtiyorsa, *ecstacy* (vecd) de kişinin sıradan bilincinin dışına çıkmasını ifade eder. Heidegger, *Letter on Humanism* adlı kitabında *existence*ın bu anlamını benimser.

107 Tehânevî, *Keşşâf*, 293.

108 Sadrâ, *Tefsîr*, c. 6, 45 (Secde suresi tefsiri).

jik düşüncede eski bir gelenektir.[109] Sadrâ'da mesele tamamen ontolojiktir ve basit bir kıyasa dayanır: Varlık şuuru gerektirir. Varlıklar varoluşun bazı yönlerine iştirâk eder; dolayısıyla her şey bir derecede hayat ve şuura sahiptir. Sadrâ "varlıkta hâsıl olan her şey, bilkuvve olarak bile akledilir olmaya muktedirdir"[110] derken, varlık ve bilginin, varlığın bütün mertebelerine nüfuz ettiğine inanır. Bununla birlikte, "akıl sahibi insanların çoğu ilim, kudret ve iradenin tıpkı varlığın onlara nüfuz edişi gibi taşlar ve cansız cisimlere nüfuz ettiğini anlamaya muktedir değildir."[111] Nasıl tekil nesneler farklı varoluş derecelerine göre varlığa iştirak ediyorsa, aynı şekilde akledilirlik ve hayatiyet dereceleri de onların ontolojik yoğunluklarına göre şekillenir. Kısaca bir şey ne kadar "varlık dolu" ise o kadar fazla hayat ve şuura sahiptir. Sadrâ'ya göre tüm kozmos canlıdır ve şuura sahiptir, ancak her tekil varlık bu kozmik hayatiyete farklı derecelerde iştirak eder. Dolayısıyla "insandaki akıl, diğer canlılardaki akıldan farklıdır".[112] Her şey varlığın nüfuzu ve genişlemesi yoluyla birbiriyle ilişkilidir.[113]

Sadrâ, *Esfâr*'da yer alan "Her Şeyin Yüce Allah'la Sevgi İçinde Olduğu, O'na Vasıl Olmayı Arzuladığı ve O'nun Keremine Nasıl Ulaştıklarının Delilleri" başlıklı bir bölümde, eşyanın ontolojik hayatiyetini genişletir ve onu kozmolojik sevgiye bağlar. Burada sevgi, varlıkların fıtri kemâline ulaşmak için sahip olduğu tabii eğilimlerini ifade eder. Bu kemal her canlıda varlık tarzına ve hâline bağlı olarak değişir. Ancak sevgi özelliği ve kemal arzusu değişmeden kalır; çünkü "hiçbir sebepli varlık, illeti olmadan var olmaz, zira bu onun kemali ve tamlığıdır."[114] Eşyanın hiyerarşik düzeninde her şey, kendisinin tam sureti ve nihai *telos*u işlevini gören yetkinliğini arzular. "Teşkîkî tamamlanma" hiyerarşisi, taşlar ve hayvanlardan ayrı akıllar ve meleklere kadar her varlığın kozmolojik yolculuğunun temelini oluşturur. Dolayısıyla "heyula yoluyla suret onu şekillendiren faille

••••••

109 Bununla birlikte Aristoteles'in hayvanlara akıl atfetmeye karşı çıktığı bilinmektedir. Krş. *De Anima*, 404b, 433a ve *Metaphysics*, 980b. Bu temanın Batı felsefesindeki tarihsel gelişimi için bkz. Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), özellikle 12-16.

110 *İttihâd*, 71.

111 *Esfâr*, c. III-1, 335-336.

112 *Şevâhîd*, 176.

113 *Esfâr*, c. II-2, 342.

114 *Esfâr*, c. III-2, 149.

(*musavvir*), duyu nefsle, nefs akılla tamamlanır ve akıl *vâcibu'l-vucûd*la varlığını sürdürür." Sadrâ'nın ifadesiyle "aşk, her şeye nüfuz eder." Zira

> Hayat, onlardaki vücudun nüfuzu sebebiyle her varlığa nüfuz eder. Daha önce ifade ettiğimiz gibi tek bir hakikat olarak *varlık* ilim, kudret ve hayat gibi tek bir hakikattir. Var olan bir varlık genel bir yolla varlığın tabiatı olmadan idrak edilemez. Kezâ mevcut bir varlığın hiçbir bilgi ve eyleme sahip olmadığı düşünülemez; nasıl olduğuna bakılmaksızın bilen ve eylemde bulunan her şey, hayata da sahiptir. Netice olarak ariflere göre her şey canlıdır. Lakin insanların çoğunluğu bir hayvana baktığında, onun haricî duyularından ve bir yerden başka bir yere gitmesini sağlayan iradî hareketlerinden başka bir şey görmezler.[115]

Her şeyin hayatiyet sahibi olduğunu söylemenin elbette dinî bir yönü vardır. Kur'an (17: 44), örneğin "Göklerde ve yerde olan her şey Allah'a hamd edip O'nun huzûrunda secde eder" derken tabiat âlemini hayatiyet bağlamında açıklar. Sadrâ buna atıfta bulunarak "kanaatimize göre genel anlamda varlık, genel anlamda bilgi ve şuura tekabül eder. Bu sebeple ârif-i billâh olanlar 'tüm varlıklar Rablerini bilir ve O'nun önünde secde ederler' demektedirler."[116] Sadrâ hayvanlar ve bitkilerin belli eylemleri nasıl gerçekleştirdiği ve onların bilinçlerini niçin algılayamadığımız sorusuna cevaben, bu konuda "İranlı hakimler ve kadimlerden birçoğunun" görüşlerine yönelik hoşnutsuzluğunu vurgular ve şöyle devam eder: "Tüm hayvan, bitki ve cansız varlıkların zatları gereği bilgi ve bilince sahip olduklarını, varlıktan pay almaları sebebiyle belli tesirleri olduğunu iddia ediyoruz, zira varlık nur ve zuhurla aynıdır. Dolayısıyla varlık ilim, kudret, irade, hayat ve benzeri şeylerde varlığın kemâl vasıflarıyla birleşir."[117] Bu yüzden Sadrâ'nın Sühreverdî'nin "hiçbir cisim kendi başına hayatta değildir; her cisim kendi zatında ölü ve karanlıktır"[118] görüşünü benimsemesini tenkit etmesi şaşırtıcı değildir.

Sadrâ'nın kozmolojik hayatiyetçiliğinin neticesi, hayatiyet ve akledilirliğin, varlığın bir tezahürü olarak vaz edilmesidir. Keşf, tecrübe ya da basit kıyas yoluyla bilme sürecinde varlığın bu nüfuz edici yönüne cevap verir ve çeşitli modalitelerini tasvir ederiz. Varlık olarak varlık (*vucûd bimâ hüve'l-vucûd*), objelerin yanı sıra onların anlam-özelliklerine de

•••••

115 *Esfâr*, c. III-2, 150.
116 *Esfâr*, c. IV-1, 164.
117 *Kâşâniyye*, 137.
118 *Esfâr*, c. IV-1, 26.

tekaddüm eder. Sadrâ bunu, filozofların işe varlıkla başlayıp buradan idrak ve bilmenin çeşitli tarzlarına doğru yol almaları şeklinde yorumlar. Bu projeksiyon, âlemle ilişkimizin başlıca tarzlarından biri olan bilmenin, varlığın modalitelerinden birine indirgenmesiyle vurgulanır. Bu çerçeve içinde her bilme eylemi, varlığın belli bir yönünü açığa çıkarmaya doğru atılmış bir adımdır. Soyut ve tümel kavramlar yoluyla eşyaya dair zihnî tasvirler oluşturduğumuz doğrudur. Hatta Aristoteles'i izleyerek bilgiyi, evreni teşkil eden tümel örnekleri algılama biçiminde ortaya koyabiliriz.[119] Bununla birlikte varlık âlemiyle ilk karşılaşmamız, somut ve özel olup, soyutlamaya indirgenemez. Bunun sebebi "idrakin nefsin idrak edilene yönelmesi ve ona şahit oluşundan başka bir şey değildir; [lakin] müşahede tümel değil tikel bir tarzda vuku bulur".[120]

Keza varlık kavramsallaştırmaya da karşı çıkar, çünkü onun sürekli genişleyen ve dinamik olan eylemi, zihnin soyut ve çıkarımsal hükümleriyle ele geçirilemez. Bu yüzden "eşyadaki varlık kavramı varlığa sahip bir şeyken, o kendi zatında (varlığa sahip olan bir şey değil) bizzat varlıktır".[121] İkincil bir hüküm olarak bilfiil varlıkları zat ve varlığa ayıabilir ve onlara soyut tümel nitelikler atfedebilirim. Ancak belli modaliteleri yoluyla algıladığımız şekliyle varlık, bu genel izahlara elverişli değildir, zira "varlığın hakikati zihinde elde edilemez. Zihinde varlıkla alakalı ortaya çıkan şey, sadece zihnî bir düşüncedir [yani kavramdır] ve [varlığın] cihetlerinden bir cihettir. Gerçek varlık bilgisi, müşahede ve huzûra dayanır".[122] Varlık *kavramını* onun hakikatiyle karıştırmak ve birini diğerinin yerine ikame etmek, onu bir objeye dönüştürmek ve ondan *a posteriori* sıfatların atfedilebileceği bir *nesneymiş* gibi bahsetmek demektir. Sadrâ'ya göre bu, hem Sühreverdî'nin özcü mahiyetler metafiziğinin hem de irtisamî bilgi teorisinin temel hatasıdır.

Eşyayı bilirken şüphesiz âlemle etkileşimde bulunuruz, ancak bu etkileşim zihinle başlayıp zihinde bitmez. Bu tecrübe, *obje olarak obje*ye indirgenemez. Daha ziyade etkileşimde olduğumuz şey, varlığın çok sayıda tarzı, hâli, derecesi ve ilişkileridir. Varlıkları ikincil kavramlar yoluyla bilmede ve ifade etmede, kendimize ve varlık âlemiyle ilgili öznel düşüncelerimize değil, bizim de parçası olduğumuz varlığa bir mukabe-

••••••

119 Krş. Goodman, *Avicenna*, 136.

120 *Esfâr*, c. III-1, 162; ayrıca 250-251.

121 *Esfâr*, c. I-1, 41.

122 *Esfâr*, c. I-1, 61. Ayrıca bkz. *Esfâr*, c. I-1, 412-413; c. I-3, 388 ve c. II-1, 230.

lede bulunuruz. Bize bu bağlamı sağlayan şey, varlığın her şeyi kuşatan ve "dinamik" hakikatidir. Sadrâ varlığın bir yandan eşyadaki ana referans noktası olarak kalırken diğer yandan da onlara nasıl nüfuz ettiğini açıklamak için, İbnü'l-Arabî'den "vücûdun akışı" (*sereyânü'l-vucûd*),[123] "genişleyen varlık" (*el-vucûdü'l-münbasıt*)[124] ve "Rahman'ın nefesi" (*nefesü'r-Rahmân*) [125] gibi birkaç anahtar kavramı ödünç alır. Bunların her biri varlığın belli bir "fiil"ini tanımlar ve varlığın derinliklerinde tekil bir hakikat olarak müstakil hâle geldiği çeşitli tarz ve bağlamları gösterir. Varlığın her şeyi "kapsaması" da (*şümûl*) onun tümelliğin genelliğiyle karıştırılmaması gerekli tikel bir fiilidir: "Varlığın eşyaya teşmili, tümelliğin tikelliğe teşmili gibi olmayıp zatların heyâkilinde genişleme (*inbisât*) ve akma (*sereyân*) yoluyla olur; lakin bunun tam bir izahını vermek mümkün değildir."[126] Bu yüzden varlık, tarzlarından (modalitelerinden) herhangi biriyle sınırlandırılamaz:

> Vâcibu'l-Vucûdun her bakımdan vâcib oluşu sabittir. O'nun her şeyi kapsayan zatında hiçbir ârızıyet yoktur. Herhangi bir çokluk ve sınırlama olmaksızın her varlıkta bulunur. Dolayısıyla herhangi bir şeyde değil her şeydedir, zaman içinde değil her andadır, hiçbir yerde değil her yerdedir; şeylerden herhangi birisi değil hepsidir.[127]

Bu noktada Sadrâ varlığı üç kısma ayırır: "saf varlık" (*el-vucûdü's-sırf*), "ilişkili varlık" (*el-vucûdü'l-müteallik*) ve "yayılan varlık" (*el-vucûdü'l-münbasit*):

> Eşyanın *mevcudiyeti* için üç mertebe vardır:
>
> İlki varlığı kendisinden başka bir şeyle ilişkili olmayan saf varlıktır. Arifler tarafından "gaybî hüviyet", "mutlak gayb" ve "zâtü'l-ehadiyyet" olarak isimlendirilir. Hiçbir ismi ve sıfatı yoktur ve hiçbir marife ve idrak onun-

• • • • • •

123 Krş. *Esfâr*, c. I-1, 67, 146, 381 ve c. I-2, 327.

124 *Esfâr*, c. I-2, 328, 331-333 ve c. III-2, 10-11.

125 *Esfâr*, III-2, 5; I-1, 47, 164 ve 381. "Rahman'ın nefesi" ifadesi, İbnü'l-Arabî tarafından evrenin Allah'ın 'nefes'i ile yaratılıp varlığının sürdürüldüğünü izah etmek için kullanılmıştır. Bkz. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 127-130 ve *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), 69-70.

126 *Mezâhir*, 26-27.

127 *Esfâr*, c. III-2, 332. Sadrâ "O'nun Yüce İnniyyesi O'nun Yüce Mahiyeti'dir, O'nun Yüce Varlığı, her şeyin varlığıdır. O'nun varlığı, içinde herhangi bir adem ya da çokluk emaresi olmaksızın varlığın hakikatidir" *Mezâhir*, 24-25.

> la ilişkilendirilemez. O'na isim ve resim olarak atfedilen her şey, akıl ya da vehimde mevcut bir kavramdır. (...) O'nun zatına eklenen şeyler, varlığın illetleri değil zuhurunun şartlarıdır. (...)
>
> İkinci mertebe, onun dışındaki şeylerle ilişkili varlıktır. İlave bir nitelikle şarta bağlanmış ve akıllar, nefsler, felekler, unsurlar ve insanlar, hayvanlar, ağaçlar, madenler vb. varlıklar dâhil diğer bileşik varlıklar gibi sınırlı koşullarla nitelendirilen, bağlı varlıktır.[128]

Bu iki varlık mertebesi, nihai olarak Allah olan mutlak varlık'la ve sonra arızî maddeler âlemiyle ilişkilidir. Bu iki hakikat mertebesine birbirine bağlamak için Sadrâ üçüncü bir kategoriyi ortaya koyar; kendisi değişmeyip etkilenmeden kalırken eşyayı oldukları şey kılan ve tüm varlıklara nüfuz eden "yayılan varlık":

> Üçüncü mertebe, kapsamı (*umûm*) tümelliğe değil farklı bir cihete dayanan mutlak yayılan varlıktır. Vücûd-i mahz tahassül ve bilfiilikken, tabii ya da aklî bir tümellik müphemdir; tahakkuk ve varlığı için ona bir şeylerin ilave edilmesi gerekir. Yayılan varlığın birliği, sayıların başlangıcı olan bir sayısı gibi değildir. O, mümkünlerin heyâkilinde ve mahiyet levhalarında genişleyen bir hakikattir. Ona has bir sıfatla ya da kıdem, hudûs, öncelik ve sonralık, kemal ya da noksanlık, illiyet ve makuliyet, cevheriyet ve arıziyet, tecerrüd ve tecsim gibi muayyen bir tarifle sınırlanamaz.
>
> Bilakis zatı bakımından ona diğer herhangi bir şey ilave edilmeksizin bütün varlıksal taayyünler ve haricî tahakkuklarla müteayyin olur. Haricî hakikatlerin onun zatının mertebelerinden, taayyünat modalitelerinden ve hâllerinden oluştuğunu söylemek daha doğrudur. O âlemin aslı, hayatın küresi, Rahman'ın arşı, sufilerin geleneğinde "yaradılışın kendisiyle gerçekleştiği Hak" (*el-hakku'l-mahlûk bihi*)[129] ve hakikatlerin hakikatidir. Kendi zatî birliğinde, mahiyetlerle birleşmiş varlıkların çokluğuyla sayıca çok hâle gelir. Böylece kadimle kadim, hâdisle hâdis, akledilirle akledilir ve duyulurla duyulur olur. Bu bakımdan insanlar onun tümel olduğunu düşünür, ancak öyle değildir. Onun mahiyetler üzerindeki genişlemesi ve varlıklara teşmilini izah için kullanılan ibareler, teşbih ve temsil yoluyla olması dışında eksik işaretlerdir [zira onun bu şekilde ifade edilmesi mümkün değildir].[130]

Varlığı için diğer bir şeye bağımlı olan arazdan bahsederken, Sadrâ "bir şeyin kendi cismaniyeti ve tahakkukunda varlıktan bağımsızlığını ta-

•••••

128 *Esfâr*, c. I-2, 327.

129 İbnü'l-Arabî'de geçen bu terim için bkz. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 133.

130 *Esfâr*, c. I-2, 328.

savvur edemeyiz"[131] der. Aslında yokluk dâhil hiçbir şey varlığın nüfuzundan kaçamaz, çünkü varlık "*mutlak yokluk*, muzaf, kuvvet, istidat, fakr ve yoklukla alakalı diğer kavramların beyan edildiği ölçüde mahiyetlere inbisatı ve şümulü bakımından eşyanın en yükseği"dir.[132]

Bu da bizi "ilişkiler metafiziği" olarak adlandırabileceğimiz şeye sevk eder: Asli yapısında her şey, varlığın her şeyi kuşatan hakikatiyle irtibatlıdır. Sadrâ *vâcibu'l-vucûd*la karşılaştırıldığında, arazların "salt ilişkiler"den (*ravâbit mahzâ*) başka bir şey olmadığını söyleyecek kadar ileri gider.[133] Sadrâ'nın ilişki metafiziği, anlam kavramını da ontolojik teşkîk bağlamına yerleştirir: Eşya varlık mertebeleri mesabesinde akledilirliğe sahiptir. Anlam, ancak varlık ve onun tarzları çerçevesinde ortaya çıkar. "İlişkili varlık" terimi (*el-vucûdü'r-râbitî* ve *el-vucûdü'l-taallukî*) bu noktayı vurgular; varlık olarak varlığı (*vucûd bimâ hüve vucûd*)[134] ifade eden "mutlak varlık"a karşı taayyünlerine[135] has örnekler biçiminde varlığa atıfta bulunur. Bu yüzden Sadrâ eşyanın anlam ve akledilirliğini ortaya koymak için onların zayıf veya kuvvetli, önce veya sonra, fiil veya kuvve, kâmil ya da nakıs olarak ontolojik hâllerini belirlemenin önemi üzerinde durur. Bu da bizi bir kez daha bilgiyi, varlığı açığa çıkaran şey olarak tanımlamanın eşiğine getirir. Sadrâ insanın âlemdeki yerini bir keşf ve ortaya çıkarma

••••••

131 *Esfâr*, c. I-1, 258.

132 *Esfâr*, c. I-1, 260.

133 Krş. *Esfâr*, c. I-3, 37. Sadrâ burada *izafet*in ontolojik statüsünün tamamen zorunlu varlık'a bağlı olduğunu ele almaktadır.

134 Dâvûd-i Kayserî'nin şu sözlerini karşılaştırınız: "Varlık, varlık olması hasebiyle tüm izafe olmuş varlıklara (*el-vucûdâtü'l-muzâfe*) yüklenir; çünkü (bu) varlık, vardır deriz. Şeylere yüklenenler onlarla bir birlik ya da farklılık ilişkisine sahip olmalıdır. (Şeylere yüklendiği hâliyle) varlık söz konusu olduğunda, birleştiren şey (yani birlik ilkesi) varlıktan başkası değildir; ayrımda bulunan şey (yani farklılık ilkesi) de yine bizzat varlıktır." Dâvûd-i Kayserî, "Mukaddimât", 36.

135 *Esfâr*, c. I-1, 141, 291, 327; c. I-3, 249; c. II-1, 217. Dâvûd-i Kayserî, varlığın bu yönüne ilişkin şu yorumda bulunur: "Bil ki varlık, varlık olması hasebiyle yani varlık olarak varlık (*min haysü hüve*) olduğu için zahirî ve zihnî varlıktan farklıdır. Bu (tarzların) her biri onun bir türüdür. Dolayısıyla varlık varlık olduğu için yani herhangi bir şeyle koşullanmayan varlık olduğu için (*lâ bi şart şey'*) mutlaklık ve tahditle sınırlı değildir. (Bu anlamda) ne tümel ne tikel, ne cins ne genel, ne zatına (*a posteriori*ve hariçten) özüne eklenen (adedî) bir birlik ne de çokluktur. Buna mukabil, Allah'ın 'O dereceleri yükselten Arş'ın sahibi Allah' şeklinde atıfta bulunduğu derece ve aşamalar uyarınca bu şeyleri (bu sıfatları) icap ettirir.' Öz ya da gerçekliğinde herhangi bir değişme olmaksızın mutlak, koşullu, tümel, tikel, genel, özel, bir ve birçok hâle gelir." Dâvûd-i Kayserî, "Mukaddimât", 29.

olarak yorumlar ve mikrokozmos ve makrokozmosu tek bir bütün içinde birleştirir:

> En yüksekten en alçağa ve en alçaktan en yükseğe kadar tüm varlıklar, bazı kısımları diğerleriyle ilişkili tek bir irtibatla [birleşir]. Haricî çeşitliliklerine rağmen her şey birleşiktir. Birleşmeleri, amaçları muttasıl ve satıhları bağlı cisimlerin ittisali gibi değildir. Bilakis bütün âlem tek bir nefs gibi tek bir canlı varlıktır (*hayevân vâhid*) ve faal kuvveleri tek bir nefsin kuvveleri olarak akıllar, nefsler vb. gibidir. (...) İnsan, tabiat âleminin kendisiyle mühürlendiği son varlıktır. (...) Yüksek ve alçak âlemlerin hakikatleri insanda toplanır; âlemin tüm hakikatlerine Hakk'ın isim ve sıfatlarından yine O'nun hakikatlerini ilave eden de insandır. Bununla insanın tabiat âlemindeki küçük halifeliğinden sonra makrokozmostaki halifeliği de teyit edilmiş olur.[136]

Hem canlı hem de cansız şeyler, ayrı ve parçalı birimler olmaktan çok bir tarafta *rabıtî varlık*la diğer tarafta *mutlak varlık*la bağlantılıdır. Varlık âlemi, eşya üzerinde tahakküm kuran bilen süjeye karşı, tekil varlıklardan ve bağımsız objelerden oluşan bir şey değildir. Tersine bu ontolojik irtibatlar, gerçekliği inşa eden hakikatlerin kendisidir.[137]

Bilginin doğrudan süjesinin *rabıtî varlık* olduğu kaziyesinden çıkarabileceğimiz en önemli netice, anlamın (*meaning*) varlığın farklı tarzlarında (modalitelerinde) gerçekleşen bir "hâl" olarak yeniden inşa edilmesidir. Önümdeki ağacı algılayıp özelliklerini incelediğimde, basitçe fizikî bir nesneyi incelemiş olmam; sınırlı ve izafî bir biçimde bu objeyle irtibatlı olduğu için varlığın belli bir yönünü de keşfederim. Ontolojik ilişkilerin irtibatı, kendisinde varlığın belli bir yönünün keşfedildiği bağlamı belirler ve bu da *mutadis mutandis* bilme sürecini ifade eder: Bilen süje, bağıntı ve anlamlardan yoksun bir *tabula rasa* olarak âlemle alakadar olmaz. Tersine zaten rabıtî varlıktan neşet eden bir âlemle karşılaşır. İlişkisellik (*relationality*) tikel objelerin asli bir işleviyken, aynı zamanda eşyayı nasıl idrak ettiğimizin her yerde mevcut olan bir unsurudur. Varlık genişleyen, sınırlı ya da izafî varlık olarak her algı eylemiyle alakalı olduğundan, tikel objeleri onları içinde bulduğumuz irtibat dizilerinden tamamen soyutlanmış biçimde algılayamayız.

Bu analizin mantıksal sonucunu takip ettiğimizde şu neticeye varırız: "Küll ile idrak" ve "cüz ile tefekkür" arasındaki geleneksel engel artık

• • • • • •

136 *Esfâr*, c. II-2, 349-350.

137 Krş. *Esfâr*, c. III-2, 113-114. Sadrâ burada mümkün tüm âlemlerin en iyisi olarak bu âlemle alakalı kısa bir delil sunar.

ortadan kalkmaya başlamıştır.[138] Belli bir objeyi, örneğin bir ağacı, onu "ağaç" ve "belli obje" olarak adlandırmanın ne anlama geldiğini bilmeden kavramam mümkün değildir. Aynı şekilde tikel nesneleri, "tikel nesne" kavramının ortaya çıktığı ilişki bağlamını kavramadan anlamam ve adlandırmam imkânsızdır. Kısaca bireyleri bireyler olarak ve bir bütünün misalleri ve parçaları olarak yani aynı anda hem bir tikel hem de tümelin bir parçası olarak algıladığımız "aporetik ontoloji" kavramına geri döneriz.[139] Bu da Sadrâ'nın "Alem bize en başta tümel yapılar, sıfatlar ve bağıntılarla yüklenmiş ve yapılandırılmış olarak verilmiştir" iddiasını destekler. "Olgular" ve "değerler" arasındaki radikal ayırımın tersine, bu yapı ve bağıntıları kavrayarak bilen bir özne, eşyanın hakikatini olduğu gibi kavrayabilir. Sadrâ'nın kelime dağarcığında herhangi bir karşılığı olmayan "çıplak olgular" (bare facts) ve anlamlar arasındaki radikal sınır böylece aşılmış olur. Bu bağıntılar metafiziğinin büyük önemini göz önünde bulundurarak Sadrâ'nın niçin araz ve vâcib, aşağı ve yüksek, beden ve nefs, nefs ve akledilir âlem, nihayet akledilir âlem ve Tanrı arasındaki ilişkiyi tartışmaktan asla usanmadığını görebiliriz.

Daha önce gördüğümüz gibi, duyum bize akledilirliğin hammaddesini sağlar ve zihin bu malzemeyle âlemi değerlendirir. Eğer bu doğruysa, âlemi "boş" olarak ya da Galile'nin "birincilnitelikler"inden farksız bir yığın olarak idrak edemeyiz. Duyu idrakinde ancak kendi "zihin hâllerimiz"i yahut Locke'un kullandığı anlamında "fikirler"i bildiğimizi ileri süren epistemolojik sübjektivizmin tersine, Sadrâ'nın epistemolojik realizmi, algı ve gerçeklik arasında bu tip radikal bir bölünmeye müsaade etmez. Aslında bu görüş, "[fizikî] nesnelerin gerçek nitelikleri, onlara duyu tecrübesi yoluyla atfettiğimiz niteliklerden farklı değildir" görüşünü benimseyen Mandelbaum'un "naif realizm" adını verdiği yaklaşımı destekler mahiyettedir.[140] Büyük oranda modernite öncesi döneme ait olan bu görüş, varlık ve modalitelerinin duyu tecrübesinde işlenmeden *önce* 'anlamla yüklü' olduğu fikriyle uyum içerisindedir.

••••••

138 Bu görüşün bir savunusu için bkz. Brian John Martine, 'Relations, Indeterminacy, and Intelligibility', R. C. Neville (ed.), *New Essays in Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1987), 237-252'de. Ayrıca bkz. *Individuals and Individuality* (Albany: State University of New York Press, 1984).

139 Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology*, 5.

140 Maurice Mandelbaum, *Philosophy, Science, and Sense Perception* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966), 118.

Ortaçağ realizmin köşe taşı olan Aristoteles hilomorfizmi de bu çıkarımı desteklemektedir. Eğer "duyumsama, formun maddeden soyutlanmasıysa" ve form da eşyaya anlam ve yapı veren şeyse,[141] o zaman Locke'ın "çıplak olgular" dediği şeyleri kavrarken tecrübe ettiğimiz duyu idrakinde bir akledilirlik boyutunun olması gerekir. Böylesi bir şeyi "saf madde" olarak algılamak imkânsızdır, zira tüm tecrübe akıl, hafıza, hatırlama, tahmin vb. yoluyla gerçekleşir. Bu da âlemin kendini bize bizzat anlam yapıları olan formlarla sunduğunu ve bu yapıların ilkin duyumda algılanıp işlendiğini akla getirir. Yoksa bizzat duyuların anlam oluşturduğunu göstermez; Sadrâ'nın Eflâtuncu kavramcılığı buna müsaade etmez. Eflâtun'un da dediği gibi, "algı" asla bilgiyle aynı olamaz.[142] Duyular, duyu tecrübesinde bulunan anlam ünitelerini ve parçalarını onların tam olarak ne olduğunu *bilmeksizin* aktarırlar:

"Tüm haricî duyular, bir mesaj taşıdığını fark etmeksizin mesajını taşıyan bir ulak gibidir. Görme duyusu, renklerin formunun mesajını taşır ve onları aktarır. Ancak ne rengin anlamını ne de onu taşıdığı gerçeğini algılar.[143] Bu sebeple "Duyusunu kaybeden, bilgiyi de kaybetmiştir" denmiştir.'[144]

Burada şüphecinin (*sceptic*) en büyük itirazıyla karşı karşıya kalırız: eğer zihin yalnızca tümelleri (mâhiyetleri) algılayabiliyorsa ve duyular algıladıkları şeyi (fizikî objeleri) bilemiyorsa, zihinlerimizde dış âlem olarak bildiğimiz şeyin dış âlemin kendisiolduğunu nasıl bilebiliriz? Hume'un dediği gibi şayet "bir form ya da algı dışında zihinde hiçbir şey bulunmuyor ve... duyular zihin ve obje arasındaki doğrudan herhangi bir ilişkiyi oluşturmaya muktedir olmaksızın bu formların kendileriyle nakledildiği girişlerden başka bir şey değilse"[145], o zaman zihnin bilebildiği şey, fizikî alem değil kendisi ve kendisinin iç dünyasıdır. Fârâbî "Kısacası duyulur cisimler bilinemez; duyulurlar bilinebilecek şeylerin misalleridirler" ve "Bir misal, misali olduğu şeyden farklıdır"[146] derken, bu konuda hiçbir endişe taşımıyor görünür. Eğer durum buysa, o zaman duyumda idrak

••••••

141 Krş. *Esfâr*, I, 3, 313-314.

142 *Thaetetus*, 184-187.

143 *Kâşâniyye, Mecmûa*'da, 132. *Avicenna's Psychology*, 43'de İbn Sînâ aynı görüşü daha kısa ifadelerle vurgular.

144 *Kâşâniyye, Mecmûa*'da, 134.

145 Mandelbaum, *Philosophy, Science, and Sense Perception*, 124'de alıntılanmıştır.

146 Fârâbî, *Cevâbât*, 104.

ettiğimiz şeyin zihinlerimizin dâhilî hâlleri değil bizden bağımsız bir âlem olduğundan nasıl emin olabiliriz?

Şüphecilik İslâm'da asla revaç bulmamıştır. Müslüman filozoflar şüphecilerin sorularını felsefî düşünmeyi hak edecek kadar ciddiye almamışlardır. İbn Sînâ'nın şüpheci kimsenin ahmaklığının fark edilmesi için, onun nehrin soğuk sularına atılmasını önerdiği söylenir. Sadrâ'nın şüpheciye tavsiyesi, felsefî gaflar yapmadan önce bir hekime görünmesidir.[147] Wittgenstein ılımlı bir tonda bunda mutabık görünür: "Sonu olmayan bir şüphe, bir şüphe bile değildir."[148] Bu durum, ortaçağ realizminin kendine olan güvenine yapılmış bir atıf olarak görülebilir zira bu yaklaşım zihinlerimizden bağımsız bir âlemin hakikatine inanmakla kalmaz, aynı zamanda varlıktan neşet ettiği için alemin bi-zatihi akledilir olduğunu söyler . Bu ortaçağ iyimserliği böylece âlemi akıl ve hikmet sahibi ve müşfik bir zanaatkâr tarafından yapılan teleolojik bir sanat eseri olarak kabul eden İbrahimî monoteizmin dinî bakış açısıyla birleşir.

Bununla beraber şunu da ifade etmemiz gerekiyor: İbn Sînâ skeptiğin ortaya attığı bu soruya cevap verirken zihnin bir fikir yahut kavram olarak kavradığı şey ile dış dünyanın gerçekten nasıl olduğu ve neye benzediği arasındaki boşluğu aşmanın zorluklarını da itiraf eder. "Bir cismin bir başka cisme dönüşmesinin imkânsızlığından dolayı"[149] zihinde olan şey, o nesnenin kendisi değil, onun "temsili"dir.[150] Bir ağacı, zihnimde bilfiil fizikî bir obje olarak değil yalnızca bir *temsil* olarak idrak edebilirim. "Haricî bir obje hissettim" dediğimizde kastettiğimiz şey, "onun suretinin duyularımda temsil edildiğidir".[151] Duyularım vasıtasıyla aktarabildiğim şey, fizikî bir obje değil onun soyut formudur. İbn Sînâ "Bu sebeple fizikî varlıklarda duyulur vasıtaların varlığını tasdik etmenin güç olduğunu" kabul eder. Hatta Demokritos ve onun fizikî varlıklarla "bu vasıfların varlığını kabul etmeyen" öğrencilerinin, bunun yerine duyumdaki farklılıkları atomların "şekilleri"nin (*eşkâl*) sebep olduğu farklılıklara indirgediğini belirtir. Bu durum, zihinlerimizin dâhilî hâllerinde nasıl kapana kısılıp algıladığımız şeyin gerçekte âlemin sebep olduğu bir uyarıcı ya da duyumsal veriler değil bizzat âlem olduğunu ispat edemeyeceğimizi akla

••••••

147 *Esfâr*, c. I-3, 445.

148 L. Wittgenstein, *On Certainty*, (New York: Harper Torchbooks, 1969), Paragraf 625.

149 *Esfâr*, c. I-3, 316.

150 Krş. *Esfâr*, c. I-3, 360.

151 İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, 62.

getirir. İbn Sînâ'nın buna cevabı kısadır ve ilkin dolambaçlı bir biçimde formüle edilmiş görünür. İbn Sînâ nedensel algı teorisinin ılımlı bir versiyonunu ortaya koyar ve "kesinlikle biliyoruz ki farklı objeler bizde farklı duyumlara neden olur" der. Bunun anlamı, duyulurların sadece onları benim duyumsama eylemime atfedilemeyeceğidir. Demokritos'un görüşünü kabul etsek bile, hâlen duyulurların bağımsız varlığını tasdik etmek durmundayız. Zira deneysel olarak görme, koklama ve işitme gibi farklı duyu türlerini ifade eden bu 'şekiller'in fizikî nesnelerle benim onları algılamam arasında bir yere transpoze edildiğini ispat edemeyiz.[152] Atomcu idrak görüşü, yalnızca Demokritos'un atıfta bulunduğu farklı atom biçimlerindeki dokunma duyusu için doğru olabilir. Ancak İbn Sînâ'nın uyarıda bulunduğu gibi, Demokritosçu görüş "tüm duyulurları dokunmaya" indirgemeden kabul edilemez.[153]

İbn Sînâ bilişsel öznelliğin yanlışlığını kanıtlamak için çok zaman harcamaz, çünkü Sadrâ gibi o da duyum için "sırf tecrübe" gibi bir şeyin mevcut olduğuna inanmaz. Her iki filozof da duyumun *a priori* düşünce, akletme, düzenleme, vehim vb. süreçlerin değiştirilmediği ve etkilemediği tecrübe hammaddesine dayandığı deneyci mitini açıkça reddeder. Haricî âlemden aldığımız duyum verileri, akledilirlik bağlamından yoksun salt "temsilciler" değildir. Locke'un "basit fikirler"inin[154] ve Hume'un "intibalar"ının (*impressions*) aksine duyum verileri, daha sonra âlemle alakalı bir fikir oluşturmamıza imkân verecek âlemin "hammaddesi" olarak zihne girmez. Kant'ın "aşkın çıkarım"ı yoluyla ortaya koyduğu gibi, bu basit fikirler ya da izlenimler, bize zaman ve mekân koordinatları içinde âlemle alakalı biçimlenmiş unsurlar olarak gelirler.[155] Kant'ın "içeriksiz düşünceler boştur, kavramsız sezgiler kördür"[156] özdeyişi aynı

••••••

152 Bu itiraz Russell ve Price'ın savunduğu şekliyle nedensel algı teorisine karşı ortaya konmuştur. Bkz. Winston Barnes, "The Myth of Sense-Data", *Perceiving, Sensing, and Knowing*, ed. R. J. Swartz (Berkeley: University of California Press, 1965), 143-145.

153 İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, 63.

154 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), c. II, bl. 2, 1-3.

155 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (Londra: Macmillan, 1973), c. I, bl. I, kısım II, 22-23. Ayrıca krş. Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 71-72. Bu görüş daha sonra "yönelimsellik" (*intentionality*) adını alacaktır.

156 Kant sezgileri "deneysel girdi parçaları" olarak tanımlar; sezgiler fizikî dünyaya ilişkin bilgi kanallarımızdır. Modern felsefede, bu durum ünlü "çerçeve ve

noktayı vurgular: Âlemi saf duyulurlar yoluyla "saf olgu" olarak tasavvur edemeyiz.

Sadrâ, şüphecinin yukarıda özetlediğimiz epistemik saldırısını, Eflâtuncu kavramcılığını harekete geçirerek boşa çıkartır. Ona göre ne âlemle karşılaştırıldığında öznelliğimiz ne de varlığın her şeyi kapsayan ve nüfuz eden hakikati, âlemi terimin deneysel anlamında bir saf duyum türü olarak görme imkânına müsaade etmez. Duyu verileri yoluyla algıladığım şey ve âlemin bizatihi ne olduğu arasındaki boşluğu geçip geçemeyeceğimiz sorunu, onun için asla söz konusu değildir. Sadrâ "haricî âlemde bilfiil mevcut olan cevherlerin aklî suretlerinin bu hakikatler ve onların zatlarının anlamı" olduğuna işaret eder.[157] Daha ileri giderek Meşşâîlerin *suret* kavramını *varlık*la aynı kefeye koyup hilomorfik madde ve suret ikiliğini aşar.[158] Cisimlerin *anlam* ve *duyulur sureti* (*es-sûretü'l-mahsûsâ*) o hâlde iki ayrı ontolojik hakikat değil, bizim onları algılamamız açısından, cisimlerin iki farklı yönüdür. Kısacası şüphecinin itirazı kötü bir biçimde formüle edilmiş bir sorudur; çünkü duyusal algı yukarıda da işaret ettiğimiz gibi *zaten* daha geniş bir ilişkiler bağlamı ve anlam yapısı içinde gerçekleşimektedir. Sadrâ bunu izah için fonksiyonu "âlem" ve "zihin" arasında aracılık yapmak olup "şekil verici" (*vâhibu's-suver*) tarafından desteklenen "işrâkî ve idrakî form" kavramını ortaya koyar:

> *İhsas* idrak ve şuurun husulünü mümkün kılan vâhib'den[159] nurî ve idrakî bir suretin hâsıl olmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla kendisinden önce bilkuvve olması dışında ne duyu ne de duyumsananın olduğu bilfiil duyu ve bilfiil duyumsanandır. Belli bir maddedeki formun varlığına gelince, o bilfiil hisseden ve duyulur olan bu formun akmasındaki (*feyezân*) hazırlık şartlarından (*el-mu'iddât*) biridir. Bu formun duyumsayan ve duyumsanan olduğu ifadesi, aklî formun akıl, akleden ve akledilen olması ifadesiyle aynıdır.[160]

Tüm bunlar, duyusal algı düzeyinde de âlemin karşımıza 'anlam-yüklü' olarak çıktığının altını çizer; çünkü cisimleri onların duyusal suretleri

••••••

içerik ikiliği"ne yol açmıştır. Krş. John McDowell, *Mind and World* (Harvard University Press, 1994), 4-7.

157 *Esfâr*, c. I-3, 306.

158 *İttihâd*, 90.

159 *el-Vâhib*, suret veren yani *vâhibu's-suver*i ifade eder. Bu, nihai olarak Allah olup şeylere akledilir formlarını ve ontolojik anlamlarını verir. Krş. *Şevâhid*, 242.

160 *Esfâr*, c. I-3, 317.

olmadan idrak edemeyiz ve bu suretler, bizzat anlam yapılarının kendileridir. Daha önemlisi, iki varlık tarzı yani duyulur madde ve aklî olan arasındaki fark bir kategori değil derece farkıdır.[161] Sadrâ *Esûlûcyâ*'dan "Bu duyular zayıf akıllardır ve bu akıllar kuvvetli duyulardır" beyanında bulunup bilgi melekelerinde katı bir hiyerarşiyi ima eden ilginç bir pasaj aktarır.[162] Sadrâ bu konuyu açıklamak üzere Meşşâîlerin "istidat" dilini kullanır:

> Muhakkak ki, algılar duyu organlarının edilginliğini ve duyumsanan formların ortaya çıkışını ya halk arasında meşhur olduğu üzere duyu organlarıyla ya da nefsteki tezahürleri yoluyla –ki hakikat olan da budur– olmasını gerektirir. Bu da duyu maddesinin istidadı bakımından olur. Mesela ellerimizin dokunması sıcaklığı hisseder ve kendindeki istidat nedeniyle onun tesiri altında kalır. Görmedeki duyum, kendisindeki istidat sebebiyle görünenin formu yoluyla gerçekleşir. Kezâ ses, kendisindeki istidat sebebiyle kulakta gerçekleşir. Duyu organları duyulurlardan başka bir şeye sahip değildir ve kendileriyle ya da nefslerindeki tesirleri sebebiyle duyulur suretlerin ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Duyu organları ya da duyumsayan nefs, duyulur olmaları sebebiyle duyulurların hariçte kendilerine ait bir varlığa sahip olduğunu bilemezler. Bu, ancak tecrübe yoluyla bilinebilir. Dolayısıyla [zihin dışında eşyanın bağımsız varlığını bilmek] duyu ya da hayalin değil akıl ya da düşünen nefsin fiilidir.[163]

Bu bağlamda her bilme fiili eşyanın önceden varlığa dayandırılmasını gerektirir ve bu da bizi Sadrâ'nın felsefesinin diğer bir anahtar yönüne götürür. "Düşünen saf bir cevher" olarak zihni, saf bir maddî âlemin karşısına koyan Descartes'in aksine, Sadrâ eşyayla olan başlıca etkileşim biçimimizi "varlığı bulma", yani farklı tezahürlerinde varlığın tecelli ve tezahür etmesi olarak alır. Dolayısıyla âlemi bir tecrübe ya da bir kavram olarak bilmek, varlığın nüfuzu sorusunu ortadan kaldırmaz; zira "varlık, eşyayı teşkil eden şeydir. Eğer varlık olmasaydı, zihinde veya hariçte hiçbir şey

.....

161 *Esfâr*, c. I-3, 298-299. Sadrâ'nın ruhla alakalı "hudûsunda cismanî bekasında ruhanî" olduğu görüşü, onun maddî ve maddî olmayan (yani zihnî) hâlleri varlık modaliteleri olarak tanımlama girişimiyle bağlantılıdır: "İnsan ruhu, fıtratı itibarıyla duyulur mükemmellik bakımından cismanî âlemin sonu ve akledilir mükemmellik bakımından ruhanî âlemin başlangıcıdır." *Şevâhid*, 204. Sadrâ daha sonra aynı temayı *Mefâtîh*, c. II, 622-623'de geliştirir ve "insanın ruhu iki âlem (cismanî ve ruhanî varlık) arasındaki bir köprü gibidir" der.

162 *Şevâhid*, 167.

163 *Esfâr*, c. I-3, 498.

olmazdı".[164] Sonuç olarak Sadrâ, Dâvûd-i Kayserî'nin varlığın bilgiyle nasıl ilişkili olduğu konusundaki izahını kabul eder:

> Bilginin bilendeki tezahürü, ancak onunla (varlıkla) gerçekleşir. Bunda diğer herhangi bir şeye nazaran 'asâlet' (ontolojik öncelik) iddiasında bulunur. Buna ilaveten kemalatı gerektiren ve hayat, ilim, irade, kudret, işitme, görme vb. vasıfların kendisiyle gerçekleştiği şey varlıktır. Diğer herhangi bir şey vasıtasıyla olmadan yaşayan, bilen, seçiminde hür, kudretli, kendisi işitip gören de odur. Dolayısıyla her şey, kemalini onun vasıtasıyla elde eder.[165]

Eşyanın, biz onları bilmeden *önce* bir şekilde var olmalarının zorunlu olduğu düşüncesi, aslında hiç de şaşılacak, devrimci bir düşünce değildir. Bununla birlikte varlığı, bilmenin bir şartı kılmak, gündelik realizmin ötesine geçer ve her tür bilme eylemini varlık kategorisinin altında sınıflandırır; Sadrâ'nın ulaşmak istediği de budur. Bu noktayı şöyle ifade edebiliriz: x'in gerçekliğini kavramak, x'in *varlığı*yla belli bir biliş ilişkisinde bulunmaktır ki, bu da sonunda x *sureti*nde taayyün eden varlıktır. Bilgi sadece bir idrak biçimi değildir; o, daha önemli bir şekilde, müşahede, görme, keşf ve huzûr yoluyla varlıkla yüzyüze gelmek ve onu keşfetmektir. Bir epistemolojiye dönüşmüş hâliyle *asâletü'l-vucûd*, Sadrâ'nın "öznelleştirici bir ontoloji" oluşturmasını engeller ve kendisi onun bir parçası olmadan "sırf cevher" olarak âlemle etkileşimde olabilen soyut bir süje farz etmesine izin vermez. Bu süreci tersine çevirmek, Descartes'tan bu yana modern felsefenin ana seyri hâline gelmiş ve Charles Taylor'un "aklî prosedürü ontolojileştirme" olarak adlandırdığı şeye yol açmıştır. Varlığı, âlemi bilme biçimlerimize göre tanımlamak bir öznellik ontolojisinin doğmasına neden olmuş ve burada, "aklî düşüncenin uygun prosedürleri olarak görünen şeyler, zihnin bizatihi teşekkülü ve yapısının bir unsuru hâline getirilmiştir".[166] Öncelikle uygun bir ontolojik temel olmadan insan zihninin ürettiği fikirler için epistemolojik bir temel sağlamaya çalışmak, bilen süjeyi haricî gerçekliğin "nesnelleşmiş" ölçütü olarak varsayan bir öznellik felsefesiyle sonuçlanmak durumundadır.[167]

Sadrâ'nın bilgiyi bir varlık tarzı olarak tanımlama çabası, onun bilgi kavramını ontolojinin altına yerleştirmesine imkân verir ve epistemolo-

•••••

164 *Esfâr*, c. I-1, 260.

165 Dâvûd-i Kayserî, *Mukaddimât*, 31.

166 Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, 61.

167 Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, 58.

jisinin bir öznellik felsefesine dönüşmesini engeller. Sadrâ bunu teşkîkî ontolojisine sıkıca sarılarak gerçekleştirir. Sadrâ varlığı "akledilirlikle" kaynaşmış bir şey olarak tanımlamak yerine, resmi ters çevirir ve aklı, "varlık"la dolu bir şey olarak farz eder; zira bir tarafta cisimler âlemini diğer tarafta saf akledilirler âlemini oluşturan şey, varlığın her şeyi kuşatan gerçekliğidir. "Varlık, cisim ve sıfatlar âleminden tamamen sıyrılmış basit akıl mertebesine ulaştığında, önceki hâlinden daha yüksek ve üstün bir şekilde eşya ve akledilirlerin tamamına dönüşür."[168] Bilgiyi, varlığın sayısız cihetini ortaya çıkarmanın bir modalitesi ve aracı hâline getiren şey, varlığın işte bu yönüdür. Bu da bilgiyi temsilden ziyade bir iştirak eylemi, soyutlamadan ziyade bir müşahede hâline getirir. Ve bu, bir kez daha, uygun bir ontoloji olmadan epistemolojinin beyhudeliğini teyit eder.

•••••

168 *Esfâr*, c. I-3, 373.

Ek: *Risâle fî ittihâdi'l-âkil ve'l-ma'kûl*'ün Çevirisi

Çeviri Hakkında Not

Molla Sadrâ'nın *Risâle fî ittihâdi'l-âkil ve'l-ma'kûl* isimli risalesinin aşağıdaki çevirisinde, Hamid Nâcî el-İsfahânî'nin *Mecmû'a-i Resâ'il-i felsefî-yi Sadr el-Müte'ellihîn* (Tahran: İntişarât-i Hikmet, 1375), s. 63-103'te yer alan edisyon kritiği esas alınmıştır. Risale'nin 19 adet elyazması Tahran, Kum, Meşhed, Necef ve Hemedan'daki çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır.[1] Editör, Kitabhâne-i Merkez-i Dânişgâh, Kitabhâne-i Mülk ile Kuddüs Rezavi ve Ayetullah Seyyid İzzeddin Zencânî'nin şahsi kütüphanelerinde bulunan elyazmalarını kullanmıştır.

Çeviriyi paragraflandırmada Arapça edisyonu takip ettim. Parantez içindeki sayfa numaraları, İsfahânî'nin sayfa numaralarına tekabül etmektedir.

1 İbrahim Kalın, "An Annotated Bibliography of the Works of Sadrâ with a Brief Account of His Life", *Islamic Studies*, 42/1 (Bahar 2003), 21-62.

Akleden ve Akledilenin Birliğine Dair

(*Risâle fî ittihâdi'l-âkil ve'l-ma'kûl*)

Muhammed b. İbrahim b. Yahyâ el-Kavâmî eş-Şîrâzî

[1] Akleden[2] ve Akledilenin[3] Birliğine Dair

[3] Rahmân Râhim olan Allah'ın Adıyla

Bize bilgi ve hikmet bahşeden Allah'a hamd olsun; bereket ise kerem ve rahmet vasıtası olana ve onun âlinden

Şeriat ve dinin sırlar hazinesi, ilim ve yakin nurlarının koruyucusu olan İmamların üzerine olsun.

İmdi, bu [risale], akleden ve akledilen arasındaki birlik meselesinin yanı sıra tüm varlıkların faal akıl olduğu meselesinin de tahkiki bakımından Allah'ın hikmet ve lütfunun işaretleri arasından muhteşem bir işaret, O'nun kadr-i kerem hazinesinden harikulade bir incidir. Bu iki ulvi mesele, metafiziğin en güç konuları arasındadır. Öyle ki, bu iki eşyanın formlarının görülmesini sağlayan iki göz ve iki kulağa benzemektedirler ya da yer ve gökteki her şeyi aydınlatan iki parlak yıldız gibidirler. Her iki mesele de bazı kadim filozofların (*el-mütekaddimîn*) diliyle zikredilmiştir. Sonraki filozofların zihinleri, bu iki meselenin değerini düşüren ve itibarsızlaştırma silahına sarılan kimselerin yaklaşımlarına uygun olarak dillerini keskinleştirdikleri için bu konuları anlamada yetersiz kalmıştır. Açıktan nefret ve hoşnutsuzluk[larını]ortaya koyarak [bu görüşü] kınamak [için] kendi kendilerine eziyet etmişlerdir. Ancak (yakin'in)[4] sözünü dinlememektedirler ve [bunu niçin yaptıklarının] gerekçesini de ortaya koyamamaktadırlar ki, bu onlar için iftiralardan kurtulmanın ve bu karalamalara iştirak etmiş olanlar için de uzak durmanın bir yolu olabilirdi. Ne yazık ki

•••••

2 Sadrâ'nın kastettiği anlamı aktarmak için "akıl" yerine *akleden* olarak çevirdim. Sadrâ bazen akıl, akleden ve akledilen terimlerini ittihad delili için daha anlaşılır bir başlık olarak birlikte kullanmaktadır. Kimi durumlarda *el-akl*ve *el-âkil* sözcüklerini müteradif olarak kullansa da iki sözcük arasında ince bir ayrım söz konusudur. *el-Akl*, aklın cins anlamını taşırken *el-Âkil* kendinde aklın akledilirler dünyasında birliğin faili olarak işlev gördüğü özneyi belirtir. Bu da Sadrâ'ya ontolojisi ve epistemolojisini daha doğrudan bir biçimde birleştirme imkânı verir.

3 *el-Ma'kûl* sözcüğünü kısaca 'akledilir' değil de 'akledilen' olarak çeviriyorum. Bağlama göre *el-ma'kûl* akledilir olarak da çevrilebilir, kitap genelinde de bu şekilde kullandım.

4 Editörün ilaveleri parantez içine alınmıştır.

inkârlarını arttırmışlar ve en kaba biçimde bunda ısrar etmişlerdir. İlim tahsil eden kişilerin büyük bölümünün algılarını engelleyen bu büyük yanılgıyı ilim tahsil etmede bir miktar tecrübeye sahip olanlara atfetmek, bir tür [4] kayıtsızlık ve acelecilik olmanın yanında doğru yoldan, sabır ve adaletten de bir tür sapmadır. İnsanın aceleciliği şeytanın bir fiilidir: "Kur'an sana vahyedilirken, vahiy bitmeden önce (unutma korkusu ile) Kur'an'ı okumada acele etme." (20: 114)

Sabit bir duruş libasını kuşanıp nurlar âleminde rahmet yağmurunun yağmasını dilemek, inkârda acele etmeye nazaran daha tercih edilir bir husustur. Ayrıca rahmet ve kurtuluş anahtarına sahip olan Allah'ın lütfuyla [araştırmaya] başlamak, saadete ulaşma yanında hakikat ve doğru olanı elde etmeye kabiliyetli öğrencilere kurtuluş yolunu kapamaktan daha değerli bir şeydir. Bu risalede, *Esfârü'l-erba'a* adlı büyük kitabımızda bu meselenin hakikatiyle alakalı izah ettiklerimizin bir özetini, "Şüphesiz ki bunda aklı olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır" (50: 37) ayetinde tarif edilen kimseler için amacımızın izahı ve [okuyucuların] zihinlerinde bu meselenin bir çözümünün sağlanması adına ortaya koyacağız. Kuşkusuz Allah safiyet ve doğruluğun koruyucusudur.[5]

[Aşağıdaki] iki makalede zikrettiklerimizin düzeniyle alakalı olarak deriz ki her biri ilmin ilkeleri ve dayanakları olan birkaç fasıldan oluşmaktadır.

[5] **Akleden ve Akledilenin Birliğiyle Alakalı İlk Makale**

–Yedi fasıldan oluşmaktadır–

Birinci Fasıl: İskender el-Afrodisî'ye göre Nazarî Aklın Dereceleri[6]

Aklın birkaç makamı vardır:[7]

•••••

5 Bu giriş, İbn Sînâ ve Sühreverdî de dâhil ittihad düşüncesini safsata olarak reddeden kimselere bir atıftır. Sadrâ'nın "doğru yön, sabır ve tarafsızlık" çağrısı, sorunun hararetle tartışıldığının göstergesidir. Krş. *Esfâr*, c. I-3, 321-322.

6 *Esfâr*, c. I-3, 427'de Sadrâ isim vermeden kendisinde İskender Afrodisî'nin akıl ve akledilirin birliği üzerine yazdığı risalenin bir nüshasının var olduğunu söyler. Bu da birinci fasılda ele alınan İskender'in *De Intellectu*'suna bir atıf olmalıdır. Sadrâ'nın *Esûlûcyâ* ve Porfiryus'un akıl üzerine yazdığı risalenin ardından söz konusu eseri zikredişi önemlidir. Bu da Sadrâ'nın İskender'i Yeni-Eflâtunculuk bakış açısından ele alıp ittihad delilini destekler mahiyette okuduğunu bir kez daha teyit etmektedir.

7 Bu bölüm, *Esfâr*, c. I-3, 428-433'ün bir özetidir. Sadrâ'nın İskender Afrodisî'yle alakalı bahsi onun *De Intellectu* 106-108.7'de yazdıklarının neredeyse kelimesi kelimesine izlemektedir.

[Bunlardan] ilki maddî akıl'dır (*el-aklü'l-heyûlânî*). Filozoflar (*hukemâ*), maddî derken ya akledilir (*ma'kûl*) ya da duyulur (*mahsûs*) bir [cevher] olarak kendisindeki bir suretin varlığı yoluyla diğer bir şeye dönüşmesi mümkün olan maddî bir faili ifade ederler. Başka bir şeye dönüşme yetisine sahip bir şeyin zatı, [somut] bir şey olarak ne olduğu bakımından bilfiil olmak durumundadır. Bu şey eşyanın tamamının kuvvetini ihtiva etmek durumunda olsa bile, onun zatı bizzat kendisi olmak durumundadır ki, onun için suretler arasında [diğer bir] suret de söz konusu olmayacaktır. [6] Yine bu şey, üzerinde dışarıdan bir şey gerçekleşmesi dışında hiçbir fiiliyete (*kuvve fiiliyye*) sahip olmayan *kuvve-i mahza* olacaktır. [Bilfiil bir] suret yoluyla bir suret alırsa (*musavver*) aralarında hiçbir ikilik olmayacak bir biçimde onunla birleşik (*müttehid*) hâle gelir. Bu husus, tabiatları gereği bütün suretlerden soyutlanmış zat mertebesindeki cisimlerin heyulasında gördüğümüz üzere *duyulurlar* için de geçerlidir. Metafizik ilminde açıklandığı gibi bu madde, söz konusu cismanî türler (*cins*) ile onların basit ve bileşik şahıslarıyla aynıdır (özdeştir). Tahkik ehli (*el-muhakkikîn*) arasında kabul edildiği üzere, madde ve suret arasındaki bu birleşmenin bir birlik (*ittihad*) çeşidi olduğu daha önce ifade edilmiştir.[8]

Akledilirlere kıyasla *akl-i heyûlânî*de de durum böyledir. Zira maddî akıl, ne bilfiil akledilir bir cevher ne de bilfiil olmadan önce akledilir şeylerden birisidir; bununla birlikte bilfiil duyulur şeylerden birisi olup bilkuvve akledilir şeylerin tamamıdır.[9] Bu yüzden nefs ilk maddenin (*heyûlâ*) aksine, diğer tüm şeyleri idrake kabiliyetli insan gibi cismanî duyulur cinslerin mükemmel suretidir. İlk madde ne akledilir ne de duyulur bir şeydir. Her duyulur şeyi bir biri ardına (*şey'en ba'de şey*) tasavvur etmek durumundadır. Dolayısıyla beşerî nefs, duyulurların maddesine kıyasla bir suret [gibi], akledilirlerin suretine kıyasla da bir heyula [gibidir]. Kendisini duyulur bir şeye tekâmül ettirmeden [yani tahakkuk etmeden] önce, Allah Teâlâ'nın "Ey Ehl-i Kitab! Siz hiçbir şey üzere değilsiniz" (5: 68)[10] buyurduğu üzere, aklî bir şey değildir. Dolayısıyla duyulur bir suret ve aklî bir maddedir; haddizatında akl-ı heyûlânîdir. Bu yüzden bilkuvve akledilirlerin tamamıdır; çünkü bütün akledilirleri idrake kabiliyetlidir.

•••••

8 Sadrâ'nın yazılarında, "doğrulayıcı" (*el-muhakkik*) terimi ve onun çoğul biçimine bir kaç yerde rastlamaktayız. Sadrâ bu terimi onun aşkın hikmetinin perspektifine yakın kabul ettiği spesifik bir filozof grubuna atıfta bulunurken kullanmaktadır. İbnü'l-Arabî de aynı terimi kendi düşünce ekolüne atıf olarak kullanmaktadır. Tekil biçiminde ise "Muhakkik" Nasîrüddin Tûsî'de olduğu gibi bir ünvan olarak da kullanılmaktadır. Farklı bağlamlardaki kullanımı için bkz. *Esfâr*, c. I-1, 55, 59; c. I-2, 12, 38; c. I-3, 311; c. II-1, 85; c. II-2, 35, 87, 95.

9 Aslen Aristotelesçi olan bu düşünce, çeşitli formlar üstlenmede duyulur nesnelerin fıtri potansiyeline atıftır.

10 Lafzen "Siz hiç bir *şey* üzerine değilsiniz". Sadrâ Arapçadaki *şey* sözcüğünün çok anlamlılığından yararlanmaktadır.

İdrak eden (*müdrik*), bilfiil ve tabiatı gereği kendi idrak ettiği şeylerden (*müdrekât*) birisi olması gerekir; aksi takdirde onun duyulur sureti, kendi tabiatı dışındakini idrak etmeye engel olur. Bu da idrak ettiği şeylerde onlardan bir parçaya [7] sahip şeyleri idrak edemeyen duyular gibidir. Örneğin görme duyusu renkleri idrak eder, ancak kendisini idrak edemez. Dolayısıyla bu melekenin bulunduğu ve kendisiyle idrakin gerçekleştiği duyunun belli bir rengi yoktur. Kokan nesneleri idrak eden duyu aracı, belli bir kokuya sahip değildir. Aynı şekilde duyulurların temel suretlerinin idrak edildiği dokunma duyusu, mahususattan hiçbir şeyle aşırı derecede muttasıl olmayacak bir denge hâlinde olmalıdır ki, dokunma yoluyla idrak edilen şeyleri hissetmek mümkün hâle gelsin. Bu yüzden denmiştir ki, zıtlar arasında dengede olan şey, sanki onlardan hâlî (kurtulmuş) gibidir. Bununla beraber bu organlar sıcaklık, soğukluk, ıslaklık (yaşlık), kuruluk, yumuşaklık, sertlik hususunda kendilerine benzeyen şeyleri idrak edemez. Bunun sebebi, zıtlar arasında bir hissesi olmadıkça hiçbir şeyin bu cisimlerden bir cisim –özellikle de *unsuriyye*– olması mümkün değildir. Tabii cisimler maddî olup benzerlerini ya da zıtlarını idrak etmeleri mümkün değildir; çünkü bir zıt diğer bir zıtı ifsad eder. Lakin daha önce açıkladığımız gibi söz konusu güçlük, dokunma durumunda ortadan kalkmıştır. Bu meseleyi ilgili bölümde açıklamış olduğumuz için burada tekrar ele almayacağız.

Özetle buradaki amaç, duyulurlarda hiçbir şey kendi içinde onların bir kısmını yapmaktan hâlî (boş) olamayacağından, bütün bakımından hiçbir şeyin bilkuvve tek nispete sahip olamayacağını [göstermektir]; bu nedenle de duyulurların bütününü idrak eden [tek bir] harici duyu olamaz. Çünkü tüm duyular bilfiil formdur. Ancak varlıklarda, tüm akledilirlere kıyasla bilkuvve akıl olan bir şey vardır.[11] Bu, onun aklî bir surete dönüşmeden önceki durumudur. O zaman onun varlığı duyusal bir varlık, sureti maddî suret, maddesi ise aklî bir madde olur. Akliyattan bir şeyde bilfiil olduğu zaman, onunla bir (*müttehid*) olur ve aklî şeylerden (*el-eşyâü'l-akliyye*) biri hâline gelir. [8]

Bil ki, duyulur maddeler ile akledilir maddeler arasında bir fark vardır: Akledilir maddeler, bir defada akledilirlerin tamamında fiiliyata çıkmaktadır; bu, maddenin bir özelliğidir. Ancak duyulur maddeler bunun aksinedir. Zira duyulur maddelerin bu formlarda kuvveden fiile geçişi bir anda olmayıp, zaman ve hareket içinde aşama aşama olan bir şeydir. Bu da iki illetten dolayıdır.

İlk illet: Hissedilen, duyulur olması sebebiyle kendisinde zıtlığın meydana geldiği zayıf bir varlığa sahiptir. Bir duyulurun at, ağaç, taş olması mümkün değildir. Çünkü onun varlığı tüm gerçeklik ve suretleri [kabul etmek] şöyle dursun [eş zamanlı olarak] iki gerçekliği dahi ihtiva edemez; iki suretin birliğini de [ka-

••••••

11 Duyular ve akıl arasındaki bu karşıtlık, duyuların belli bir zamanda yalnızca bir duyulur objeyi algılarken, aklın birçok kavramı kavrayabileceği gerçeğine bir atıftır. Bu açıdan "duyular çoğaltır ve fakat akıl birler".

bul edemez]. Bilakis kendisinden olan bir suret miktarı bir şey aldığından, her mikdarî cüz diğer mikdarî cüzden ayrı olur.

İkinci illet: Duyular sürekli olarak yenilenme (*teceddüd*), yer değiştirme (*intikâl*) ve bir varlıktan diğerine geçme yoluyla zeval hâlindedir. Tüm şeylerde tek bir cevher olması mümkün olsaydı, hareketli (*müteharrik*) olamazlar, ayrıca cismanî suretten ziyade aklî surete sahip olurlardı.

Kati olarak sabit olmuştur ki, suret biçimindeki bir duyulurun maddesi kuvveden fiile çıktığında, diğer şeylerde fiilden kuvveye döner. Bu husus, varlığının bir bölümü diğerinin yokluğunu (*adem*) gerektiren zaman ve hareket parçaları (*eczâ*) gibidir[12] ya da birinin huzûru diğerinin yokluğunu (*gaybet*) gerektiren cisim ve mekân parçaları gibidir. Lakin akledilirlerin maddesi böyle değildir; ne zaman belli bir şeyde kuvveden fiile yükselse, diğer akledilirlere göre yakınlık ve münasebet bakımından daha şiddetli olur.

[Anlamın] ikinci makamı, nefsin hayal ve duyular (*havâs*) yoluyla [9] elde edilen bu ilk [akledilirler] vasıtasıyla birinciden ikinciye [*akledilirler*] ve *bedihiyat*tan *nazariyat*a geçişe muktedir olduğu makamdır. Nefs, kendinde bu kabiliyetin vuku bulmasıyla hayal edilirlerden akledilirlerin formlarını almaya ve –tıpkı sanat ve zanaat kabiliyetine sahip kimseler gibi– bedihiyattan nazariyat almaya muktedir olur.

İlki, –yani heyûlânî [akıl]– insanlara benzer. [Bunun daha iyi bir örneği ise] kendileri de "uzak" bir kapasiteye (*kuvve*) sahip kimselerdir. Öyle ki bu meleke ile nakıslar (aklı gelişmemişler) ve çocuklar gibi sanatkâr olana kadar sanat meleke[lerini] kabul ederler. Bu kuvveye gelince, kendilerini kemâle ulaştıran ve akıllılar cümlesinden olan insanlar arasında sayılan kimselerde bulunur.

Üçüncü makam [anlamın] faal akıldır ve onunla heyûlânî akıl [kuvveden fiile] intikal kabiliyetine sahip olur. Aristoteles'in dediği gibi bu faal [akıl], ışık huzmesiyle karşılaştırılabilir. Çünkü ışık, [onunla] bilfiil görünür hâle gelmeleri sebebiyle bilkuvve görünür renklerin illetidir. Keza bu akıl, aklî tasavvur melekesinin kendisinde sabit olduğu maddî akla tesir eder ve sonra bilkuvve maddî suretleri bilfiil akledilirlere dönüştürür. Bu üçüncü [yani faal] akıl, tabiatı gereği akledilirdir; akıl bunu akletsin veya etmesin o bilfiil bu şekildedir. Çünkü aklî tasavvurun fiilidir[13] ve heyûlânî aklı faal akla sevk eder. İşte bu faal akıldır; çünkü

••••••

12 Sadrâ'nın *Esfâr*'da ayrıntılarıyla açıkladığı üzere bu zorunlu varlık'la karşılaştırıldığında mümkin varlıkların mutlak ârıziliğinin bir tasdikidir: Varlık ve yokluk arasında asılıdırlar.

13 Sadrâ'nın buradaki sözcük seçimi, klasik felsefede bilfiil aklın nasıl işlediğinin tam olarak anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Bilfiil akıl bir 'şey' olmayıp kavramsal düşüncenin bir ilkesi ya da ilkeleridir. Işığın şeyleri görünür kılışı gibi bu ilkeler de düşünmeyi mümkün kılar. Bilfiil akılla birlik, bu ilkeleri öğrenip onlara 'iştirak etme' anlamına gelir. Bilfiil akıl bilkuvve aklı salt görünüm-

heyûlânî suretler bilkuvve akledilir olduğu hâlde bu akıl kendisiyle birlikte olan heyûlâdan onu soyutlarsa, bilfiil akledilene dönüşür. Bundan önce ne [bilfiil] akledilirdirler ne de tabiatlarında akledilir olmaları mümkündür. Aynı şekilde görmeyi mümkün kılan ve görme melekesine ulaşan ışık nedeniyle, bu kuvvet bilfiil görmeye dönüşür; onun açısından görünür ve sadece bilkuvve görünür olan cisimler ve renkler için bir kaynak olur. Aynı şekilde tabiatı gereği bu ışık, görülen ve görendir. Başkası olması veya bilkuvve olması mümkün değildir. Bilakis daima bilfiil olması söz konusudur.

Bu aklî ve aydınlatıcı ışık bilkuvve aklı aydınlattığında, bilfiil akla dönüşür; kendisine münasip olan duyulur ve hayalî formları aydınlattığında ise tümü [10] bilfiil akledilir olur. Bu şekilde olmaması mümkün değildir. İşte bu yüzden –inşallah açık hâle geleceği gibi– burada bir akleden (akîl) gerekir.

İkinci Fasıl: Akletmenin, Akleden ile Akledilenin Birliğinden Oluştuğu Hakkındadır

Derim ki Allah (cc) muvaffak kılsın.

Eşyanın suretleri iki kısımdır. Birincisi (*varlık*), cismanî madde ile kaim olan surettir. Bu gibi suretlerin akledilir olması mümkün değildir. Aynı şekilde duyulur da olmazlar, çünkü yokluk anlamında ortak oldukları için varlıkları perdelenme ve gaybetle aynıdır. Şöyle ki, bir şeyin varlığı diğerinin yokluğuna (*adem*) götürür. Ondan her bir parçanın huzûru da diğerinin gaybetini gerektirir. Bilgi ise bir şeyin diğer bir şeyin varlığından ve onun indinde huzûrundan ibarettir.[14] O hâlde haddizatında o şeyin varlığı başka bir şey için nasıl var olur? Dolayısıyla varlık rütbesinde ona muhalif, kavram açısından ise ona benzeyen başka bir suretin hâsıl olması dışında, bu türden suretleri idrak etmek mümkün değildir.

İkincisi madde ile varlığı kaim olmayan surettir; kendisiyle alakalı bağıntı ister kalsın ister kalmasın ondan soyutlanmıştır. Bu da iki şekilde olur: Ya duyulurlar gibi haricî maddeleri idrak etmeye yarayan kuvveti taşıyandır; çünkü harici maddesine konmuş nispet, duyu[lar] için bu suretin meydana gelmesinde (*husûl*) tahsis edici olmuştur. Çünkü bu suretler, vehim (*mevhûmât*) ve hayallerde (*mütehayyilât*) gördüğümüz gibi tikel ve duyulur suretlerle bağlantılıdırlar. Ya da bu suretin maddeyle hiçbir bağı, bağıntısı ya da alakası yoktur. Bunun nedeni, onun maddeden ifrat derecesinde soyutlanmasıdır; ayrıca haricî ve ona ilave

••••••

ve duyumdan düşünce ilkelerine hareket ettirir. Sadrâ'nın 'aklî idrakin faili' tabiri bu anlamı doğru bir biçimde kuşatmaktadır. Krş. *Esfâr*, c. I-3, 431-432.

14 "İdrakî suretlerin nefs için huzûru ile maddedeki tahakkukları" arasında bir ayrımda bulunur. Krş. *Esfâr*, I-3, 300-304. Bir şeyin kendi indindeki huzûru, herhangi bir bilişsel engelin yokluğunun altını çizer. Krş. *Esfâr*, c. I-3, 449.

edilen garip bir arızî yardıma muhtaç olmayan *yapıcı*nın (*câ'il*)[15] varlığıyla ona özgü varlığının yalnız kalmasıdır (*teferrüd*). [11] Görmüyor musun ki cisimlerden bir şey ve cisimlerin suretleri –örneğin– bir birim olarak alındığında, onun zatında garip olmayan işlerle onun civarında olmayan cisimlerin varlığı da kalıcı olmaz. Örnek olarak semayı veya bir cismi kendisinde lüzumsuzluk olmayan bir muhit olarak farz ettiğimizde, boşluğu (*halâ*) gerektirdiği için mevcut değildir. Bir yeri veya bir cismi, üzerinde yükselen bir sema olmadan kuşatılmış olarak (*muhât*) farz ettiğimizde ise mevcut olmayacaktır; çünkü bu varlık zorunlu olarak onu sınırlı (*muhadded*) kılacak bir cihete sahip değildir; öte yandan varlık (harici âlemde sınırlanmış olarak) mekâna sahip bir cisimdir. Ya da cisimler onların cihet ve mekânlarını sınırlı kılan bir şey olmaksızın cihet ve mekânlara sahip olacaktır. Bunların hepsi imkânsızdır.

Açığa çıkmıştır ki bu tür varlıklar zatî illetlere muhtaç olduklarından, ancak arızî ve ittifakî sebeplerle var olurlar. İşte bu sebeple bu âleme *âlemü'l-ittifâkiyyât* adı verilir. Aklî varlığa gelince, cevherinden farklı tabiatı haricinde, dışarıdan arızî sebeplere muhtaç değildir.

Bu anlaşıldıysa o vakit deriz ki, tümel soyut suretler bilfiil akledilir suretlerdir. Bu görüş filozoflara (*hûkemâ*) göre sahihtir. Keza genelde soyutlanan soyut suretde ya bilfiil duyulur ya da bilfiil hayal edilirdir. Şayet soyut suretlerin tamamının bilfiil akledilir olduğunun delili (*burhân*) böyle olmasaydı, bilfiil ve bilkuvve akledilmesi onun özelliği olmaz ya da özelliği olmasından hâlî olmazdı. Birincinin yolu yoktur; çünkü varlıkta hâsıl olan şeyin bilkuvve olsa bile akledilire dönüşmesi, onun özelliğindendir (şanındandır); ikincinin de yolu yoktur çünkü bilfiil kendisi için hâsıl olmayan durumdan kendisi için arız olması onun özelliğindendir. Aynı şekilde yokluk ya fail açısından onu kaybetmiş olması ya

••••••

15 *Yapma* ve *yaratma* olarak çevirdiğim *ca'l* sözcüğü ile ondan türeyen *câ'il* ve *mec'ul* sözcükleri, Sadrâ'nın felsefî kelime dağarcığında önemli bir yer tutarlar. Kısaca ifade etmek gerekirse *ca'l*, bir şeyi asli niteliklerine uygun spesifik bir hâl ya da koşula koymayı belirtir. Sadrâ onu ikiye ayırır: basit ve bileşik. Basit yapma, örneğin "İnsan insandır" dediğimizde, bir şeyin kendi kendisini inşa edişini ifade eder. Mantıkta, bu birincil yüklemlemeye (*haml ez-zâtü'l-evvel*) karşılık gelir. Bileşik yapma ise "İnsan düşünen hayvandır" ya da "İnsan yazardır" dediğimizde, bir mahiyetin tanımının hem asli hem de arızî nitelikleri karşılayıp içerdiği durumları belirtir. Sadrâ'ya göre, kendi kendine 'yapılan' (*el-mec'ul bi'z-zât*) mahiyet değil varlıktır; zira varlık, onu spesifik bir cevher kılmak için haricî bir faile ihtiyaç duymaz. Oysa tüm özler haricî âlemde var olmaları için hariçlerinden bir sebebe ihtiyaç duyarlar. Bu anlamda özler 'arazla' 'yapılmış' ya da üretilmişlerdir (*el-mec'ul bi'l-araz*). Krş. *Esfâr*, c. I-1, 65-66; *Asâle*, 184-185'de; *Şerh*, c. II, 805. Ayrıca bkz. Sadrâ'nın *Esfâr*, c. I-1, 396-423'teki kapsamlı analizi. Sadrâ burada basit ve bileşik yapmanın iki durumu olarak tasavvur ve tasdikten bahseder. Eski İngilizcedeki *instauration* (yapma) sözcüğünü kullanırken, *ca'li* 'nedensellik'ten (*causation*) ayırmada Corbin ve Nasr'ı izledim.

da istidadı olmaması yüzünden bu şeyin varlığının sebepleri arasında bir sebeptir. Birincisi düşünülemez (*muhâl*), çünkü aklî formları ifade eden fail, hakikatlerin tamamı ve zattır. Kendisinde acizlik, noksanlık ve kusur bulunması bilfiil mümkün değildir. İkincisi de aynı şekilde muhaldir. Çünkü soyut formların mahalli yoktur. Keza ciheti kabulün, kuvveti değiştirmenin ve bilfiil olmayan şeyin imkânı da yoktur. Çünkü değişim, [12] maddeler ve istidatlar âleminde bulunur. Hâlbuki baştaki faraziyemiz bu formun madde, değişim, dönüşüm ya da hareketle bağlantılı olmayan bir soyut suret olduğuydu.

Böylece sabit oldu ki, her soyut suretin kendi nefsindeki varlığı, onun bilfiil akledilir varlığıdır. Aynı şekilde isabetli bir keşfle bilinir ki, her duyulur suretin kendi nefsindeki varlığı, duyulur cevher için varlığı olan duyulurluğudur. Ayrıca kendi nefsinde hayalî suretin varlığı, onun hayalî varlığıdır. Akledilir olduğunu farz ettiğimiz suretlerden akledilirliğin soyutlandığını farz etsek bile, bu onu gezegen (*felek*), ağaç, hayvan veya nebat gibi diğer şeyler arasında bir şey kılmaz.

Aynı durum duyulurlar ve hayal edilirler için de söz konusudur. Bu takdirde onların aklî varlıkları akıl veya nefs indinde ancak eşyanın zuhuratı olur. O zaman onun varlığı, akledilir aklî nur olur. Bu durum varoluşsal mahiyetlerin bilfiil akledilire dönüştüğü anlamına gelmez. Aynı karşılaştırma duyulur ve hayalî suretlerle alakalı olarak da yapılabilir; zira kendisiyle eşyanın hayal edildiği hayalî bir nur veya duyulurun kendisiyle zuhura geldiği ve bilfiil hissedilen olduğu duyulur bir nurdur.

Durum böyle olunca, yani akledilenin akledilirliği başka bir şey için değil akledenin varlığının aynı olduğunda ve hissedilenin duyulurluğunun varlığı başka bir şeyle değil duyulur cevherle aynı olduğunda, aklın da bu akledilir gibi varlığından farklı olmaması gerekir. Çünkü akleden için bir varlık, bilfiil olan akledilir suret için de başka bir varlık olsaydı, çoğu kişinin zannettiği gibi her biri diğerinden ayrı bir varlığa sahip birbirinden tamamen ayrı iki varlık olurdu. Çünkü aklî surete bakıp onu mülahaza ettikten sonra nazarımızı aklî cevhere çevirdiğimizde, bu mülahaza içinde o akledilir midir –kendi içinde olduğu gibi– yoksa değil midir [diye sormak durumunda kalırdık]. Bu mülahaza içinde akledilir olmazsa, o hâlde varlık biçimi akledilirlikle aynı değildir ki, bu da onun bilfiil değil yalnızca bilkuvve akledilir olduğu anlamına gelir. Mukadder olan (doğru olarak kabul ettiğimiz) onun akledilirliğiyle [13] aynı olduğu [görüşü], bu [neticenin] aksidir. Eğer bu açıdan varlıkları ondan farklı diğer tüm şeylerden zıt olarak yalnızca bu [suret] akledilirse, o hâlde bu mülahazada o kesinlikle bir akledendir. Çünkü akledilirlik, akleden oluştan (*âkiliyyet*) ayrılmaz; zira her ikisi de bağıntı kategorisine (*el-muzâf*) aittir. Kaldı ki birbirine bağıntılanan (izafe edilen) şeyin (sahibinin) anlamı olmadan doğrudan akıl veya akledilir olanın varlığı da yoktur.[16] Maddeden soyutlanmış her suret, varoluşları bakımından iki anlam arasın-

••••••

16 Fârâbî izafeyi (*muzâf*) zorunluluktan (*lüzûm*) ayırır. "Gündüz", güneşin yükselmesini zorunlu kılar ancak mantıksal anlamda ikisi birbirine "izafe edilmemiştir". Bkz. Fârâbî, *Cevâbât*, 92.

da zıtlık olmaksızın hem akleden hem de akledilendir. Ancak anlam ve kavram söz konusu olduğu için bir fark söz konusudur; çünkü akleden olmanın kavramı akledilirliğin kavramından farklıdır. Aksi takdirde ikisi de müteradif lafız [anlamları bir, lafızları ayrı] olurdu.

Bir varlığın iki ve ya daha fazla birbirinden farklı mananın konusu (taşıyıcısı) olmasına gelince, bunu inkâr etmek mümkün değildir; zatında hiçbir çokluk (*kesret*) izi olmadan bizatihi Allah Teâlâ'nın esma ve sıfatlarının anlamlarının konusu olması bunun bir örneğidir. Yoksa bir akleden birçok akledilene sahip olduğu zaman, varoluşta herhangi bir çokluk (*teaddüd*) ve farklılık (*tegayür*) olmaksızın doğrudan akledilir oldukları için, o akledilirlerin varlıklarıyla onun varlığının aynı olması gerekirdi.

Bu karşılaştırma uyarınca duyulur cevherin birliği, kendisi için duyulur olan suretlerin bütününe, hayalî kuvvelerin birliği de hayalî suretlerin bütününe dönüşür.

Çeşitli idrak suretlerinin –duyulur, hayalî veya aklî olsun– farklılık ve ihtilaflarına rağmen tek bir varlıkla var olan bir hüviyete sahip olması, varlığın sırlarına ilişkin dikkat çekici durumlardan biridir. Bunun için kesin bir delil ortaya konmuştur ve cedel ve taklit gibi bir yola sapmadıkça bu delili sahih aklın hükümlerine sarılan kimsenin inkâr etmesi de mümkün değildir. "Allah bir kimseye nur vermemişse artık onun nuru olmaz" (24: 40).

[14] *Üçüncü Fasıl: Söylediklerimizi Pekiştiren ve Delillendirdiğimiz Hususu Tasdik Eden Şey Hakkındadır*

Bil ki [filozofların] çoğunluğuna göre nefsin hâli aklî, hayalî, hissî algı mertebesinde değildir. [Onların] kitaplarında nefsin zat ve dereceleri bakımından bir olup algılanan şeyler (*el-müdrekât*) de varlık bakımından çeşitli, soyutlama ve varlığa bürünme bakımından muhaliftir. Lakin gerçek algı ise, algı yetisinin bilfiil algılanır olduğu zaman algıladığı şeyin (*müdrik*) suretidir.

Onlar (filozoflar) arasında nefsin duyulur suretlerden soyutlandığı, onları bir tür soyutlamayla maddeden soyutladığı ve bilfiil duyulur olduğu meşhur bir görüştür. Daha sonra bütünüyle bir soyutlanma ile soyutlanır ve bilfiil mütehayyile olur. Daha sonra tümel soyutlanma ile soyutlanır; o zaman da bilfiil akledilir olur. Nefs, tıpkı başlangıçta olduğu gibi duyulur olmasından hayalî olmasına, hayalî olmasından aklî olmasına intikal etmeden zatında aynı kalır. Bu yolla nefsi sakin olan bir şey olarak, algıladığını da hayalî ve dönüşüyor olarak kabul etmişlerdir.[17] Hâlbuki durum böyle değildir. Esasında durum onların anlattıklarının aksinedir. Doğruya en yakını, soyutlanma (*tecrîdât*) ve mükemmelliğin

••••••

17 Bunun diğer bir sonucu, Sadrâ'nın 'selbî' olarak adlandırdığı bilgi görüşüdür. Krş. *Esfâr*, c. I-3, 286-287.

(*istikmâlât*) çeşitli mertebelerinde algısal formların farklılıklarının algılayanın dönüşümlerine tabi kılınmasıdır. Çünkü maddî örtülerle kaplanmış bir şeyin, kendisiyle örtülmüş başka bir şeyin formunu algılaması mümkün değildir. Örneğin insan gibi bir türle ilişkili her gerçekliğin tek bir akledilir suret yoluyla bir defasında akleden yetisine zuhur etmesi ve diğer zamanlarda ise birçok zıt suret yoluyla duyulurlara zuhur etmesi, nefsin varlık tarzlarında kendi değişimlerine tabi olacağı neticesini doğurmaz. Ayrıca nefsin hareket ve ihtilafının, nefsin hâllerinin ihtilaf ve dönüşümüne tabi kılınmasını düşüncesini de sağlamaz. Bu [görüş] daha evla ve daha münasiptir![18]

Ey akıllı ve zeki kişi! Nefsin emrine, varoluş tarz ve hâllerine, [15] her varoluşsal tarzda bu varoluş tarzıyla bir varlık taifesiyle birleşik olmasına bir bak! O, bedenle beraber tabii bedendir, duyuyla beraber duyudur, hayalle beraber hayaldir, akılla beraber akıldır. "Hiçbir nefs nerede öleceğini bilemez" (31: 34). Nefs tabiatla bir olursa, organlara dönüşür. Duyuyla bilfiil bir olursa, bilfiil duyular için söz konusu olan duyulurlarla aynı olur. Hayal ile bilfiil bir olursa, kendisi için olan mütehayyile suretinin (*suverü'l mütehayyile*) aynı olur; bilfiil aklın makamına yükselinceye kadar bu durum aynıdır. Bilfiil kendisi için hâsıl olan, aklî suretlerle aynı olur.

Bundaki hikmet, Allah Teâlâ'nın varlıkta akıl âlemi olan aklî bir birliği, duyular âlemi olan cismanî çokluğu, mertebelerine göre de hayalî yarattığında, ilahî inayetin iki âlemde de kendisiyle idrak edilen neşeti icadını gerektirmesidir. Onun için bu her şeyi kuşatan birliğe uygun latif bir kuvveti tertip etmiştir. İşte bu münasebetle onu [iki âlemi] algılamak mümkün olmaktadır. Bu [latif kuvve] faal akıldır.[19] Çokluğu olduğu gibi algılayan bu cismanî çokluğa uygun diğer bir

•••••

18 Sadrâ'nın sonraki paragrafta açıkladığı gibi, asıl amacı nefsin tahsis ettiği duyulur, hayalî ve akledilir suretlere karşı nefsin dinamik doğasını göstermektir. Aslında bu Meşşâîlere ait nefsin soyut formların pasif bir deposu olduğu nosyonuna yöneltilmiş bir eleştiridir. Sadrâ bu görüşü İbn Sînâ'nın mutlak olarak 'nefsin fıtratında maddeden tecerrüd ettiği' inancına atfeder ki, ona göre bu, düzeltilmesi gereken bir görüştür. *Esfâr*, I-3, 443. İbn Sînâ aynı görüşü bir kaç yerde dile getirmektedir. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, "On the Rational Soul". Sadrâ eleştirisini bu mutlak olarak cismanî olmayan nefs görüşüne dayandırdığından, bu görüşün niçin pasif bir nefs kavramına yol açtığını açıklamada başarısız olur. Ayrıca bkz. *Şevâhid*, 195-196, 199-200 ve 221-222. Sadrâ burada nefsin maddî koşullardan ortaya çıktığı görüşünü yineler. Sadrâ'nın Kur'an, hadisler nefsin maddeden ayrılışıyla alakalı diğer nakillerden alarak *sem'î*yani 'işitilen' ya da aktarılan şeklinde adlandırdığı delilleri için bkz. *Esfâr*, c. IV-1, 303-324. Sadrâ bu bölüme "Çoğu kişi aklî delillerden (*akliyyât*) çok aktarılan delillerden (*sem'iyyât*) yararlanır" diyerek başlar.

19 Krş. *Şevâhid*, 245-246. Sadrâ burada ana hatlarıyla İbn Sînâ'yı izleyerek faal aklı düşünmenin ana ilkeleri olarak tanımlar. Daha önce belirtildiği gibi, bu anlam İbn Sînâ'nın faal aklı "aklî formların ilkeleri" biçiminde tanımlayışında yeterince açıktır. Krş. İbn Sînâ, *Necât*, 234.

cismanî ya da maddî kuvvet tertip etmiştir. Fakat nefsin oluşumunun başlangıcında, kusurlarından ve noksanlıklarından dolayı cismanî çokluk cihetinde mağlubiyet meydana gelir ve aklî birliği bilkuvve olur. Zatı kuvvetlenip fiiliyet şiddetlenince, birlik yönü ona galip gelmektedir. O zaman da duyu ve duyulur olduktan sonra akıl ve akledilene dönüşmektedir. İşte nefs bu birinci neşetten ikinci neşete ve kendisinden sonra gelene doğru cevherî bir hareket geçirmektedir.

[16] ***Dördüncü Fasıl: Açık Olan Bu Yolla Alakalı Olarak Dikkati (Nazar) Derinleştirme ve Allah'ın Mümkîn Şeylere Dair Bilgisine İşaret Hakkındadır***

Muhakkak ki, duyumun duyulurlarla karşılaştırılmasının, aklın akledilirlerle karşılaştırılması gibi olduğunu gördün. Örneğin görme gibi duyuların, maddesinden duyulur suretin alınmasından ibaret olmadığını ve görülenden bir şey olan görmenin de doğrudan maddesinden görme maddesine intikal etmediğini de bildin. Çünkü tabii özelliklerin bir mevzudan diğer bir mevzuya intikalinin imkânsız olduğu açığa çıkmıştır. Aynı şekilde görme konusunda "şua" görüşünü savunanların zannettiği gibi[20] görme gibi bir duyu yetisinin maddedeki var olan surete hareket ettiği anlamına gelmez. Görme konusunda İşrâkîlerin ve genel bir anlamda idrakle alakalı olarak Fahreddin Râzî gibi kimselerin savunduğu üzere görme, hissedene izafe edilen sırf bir vaziyyet izafesi olmayıp nefs için maddî formlara olan bilgi izafesi de değildir. Daha önce izah ettiğimiz üzere bu üç görüş (Şuacılar, İşrâkiyye, Râzî ve onun gibi olanların) özellikle de izafet görüşü bize göre batıldır. Çünkü cisimlere ve onları içindekilere olan vaziyet izafesi, ne onların bilgileri ne de algılarıdır. Bilgiyi aklî cevherlerin zatına kıyasla tasavvur etmek mümkün değildir. Zaten daha önce delilini (*burhân*) verdiğimiz üzere maddî mevzuların zatından hiçbir şeyin onların illet ve sebeplerini kuşatan bir bilgi yoluyla olması dışında herhangi bir şeyi algılaması mümkün değildir.[21]

••••••

20 Sadrâ ortaçağdaki iki ünlü görme teorisi arasındaki karşıtlığa atıfta bulunmaktadır. "Nesne-ışın kuramı"nı savunanlar fizikî nesnelerin görülmesinin göze gelen bir şeyle gerçekleştiğini savunurken, "göz-ışın kuramı"nı savunanlar görmeyi gözden çıkan ve görülen nesneyle temas kuran bir şey olarak açıklamışlardır. İlk görüş genellikle Aristoteles ve "natüralistler"le ilişkilendirilirken, ikincisi "matematikçiler"le ilişkilendirilmiştir. Her iki görüşün sorun ve tutarsızlıkları, David Lindberg, *Theories of Vision from al-Kind to Kepler* (Chicago: University of Chicago Press, 1976)'de görülebilir. İşrâkîlikte bu tartışmanın önemiyle alakalı olarak bkz. Walbridge, *The Leaven of the Ancients*, 157-164. Sadrâ, her iki teoriyi de reddeder ve Sühreverdî'nin görmenin "işrâkî ve huzûrî bilgi" (*ilm işrâkî huzûrî*) yoluyla gerçekleştiği görüşünü benimser. Krş. *Esfâr*, c. I-1, 301. Ayrıca bkz. *Esfâr*, c. IV-1, 178-200 ve *Şerh*, c. I, 589. Sühreverdî için bkz. Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât*, 486, bl. 209.

21 Bu, Sadrâ'nın Sühreverdî'de de gördüğümüz algının, algı organı ve algılananla yan yana oluşunun bir sonucu olarak gerçekleşmediği görüşüne bir atıftır. Duyulur nesnelerin algısı, bilinci içerir ve Sadrâ'nın eleştirdiği salt *ilişkisellik* türünün ötesine geçer.

Bize göre görme ve diğer tüm algı türleriyle alakalı olarak doğru olan husus, bunun yaratıcı (*ibdâ'î*) feyz yoluyla nefs âleminden algısal ve nurlu bir formun oluşmasıyla meydana gelmesidir. Bu [form] yoluyla bilinç ve algı meydana gelir. Bu formlar duyularla alakalı olduğu zaman, hem *duyan* hem de *duyulur* bilfiildir. [17] Görmenin formları ne haricî bir maddedir ne de görme yetisinde muntabidir. Onlar daha ziyade bir mahalde ve maddede olmayan bilakis faal ve nurî kaynak için asılı duran [*muallak*] bir şey gibidir. Hariçteki formun varlığı ise nefs seviyesinde soyut formun meydana gelmesi için hazırlık ve şartlardan biridir. Bu formun duyu, duyum ve duyulur olması hakkındaki bahis ise akıl, akleden ve akledilen aklî formla alakalı bahis gibidir. Keza aklî, hayalî ve duyumsal algının diğer tüm türleri için aynı durum söz konusudur.

Muallim-i Evvel [Aristoteles] *Esûlûcyâ*'da şöyle demiştir: "Muhakkak ki görmenin, kendisi dışındaki şeylere ulaştığının bilinmesi gerekir. Onlarla aynı oluncaya kadar onlara ulaşamaz. O zaman sahih marife ile [*algı*] kuvveti miktarınca onları hisseder ve bilir. Aynı şekilde akleden kişi gözünü eşyaya çevirdiğinde, o ve [gördüğü] şeyler bir ve aynı şey oluncaya kadar onlara ulaşamaz. Şu kadarla ki, görme eşyanın haricî suretinde meydana gelirken, akıl eşyanın bâtınına nüfuz eder. Bu sebeple aklın eşyayla bir olması birkaç şekilde olur. Bazı şeylerle beraber olması daha şiddetli ve kuvvetlidir. Duyunun duyulur ile beraber olmasından daha şiddetli ve kuvvetlidir. Göz, bakışını duyulur bir şeye ne zaman çevirse, duyumun dışında oluncaya kadar onun etkisinde kalır, yani bir şey hissetmez. Ancak aklî görmeye gelince, durum bunun tersinedir."[22]

Bil ki Allah'tan bir inayet ve teyit olarak bilgi hususunda bizim takip ettiğimiz bu usul yoluyla birçok problem de çözülmüş olur. Allah'ın zatı hakkında muntabi (iz bırakmış) ve eşyanın formlarının resmedilmesiyle alakalı olan durum, bizim bu usulümüz sayesinde gerçekleşmez. Aynı husus akılların kavramasında bu akılların zatları üzerine suretlerin irtisamı için de doğrudur. Eğer akletme, akledenin zatı üzerine aklî suretlerin irtisamıyla olsaydı, bu durum kitaplarda da zikredildiği gibi ismi yüce olan Bâri Teâlâ'nın bilgisinde feci neticeleri gerektirirdi.[23] Bir cevherin suretinin akledenin cevherine muntabi oluşu, ayrıca iki grupta tasnif edilen tek bir formun varlığını da gerektirir: bu iki grup, cevher ve keyfiyet gruplarıdır. Aynı şekilde [18] kemiyet, vaziyet ve izafetin intibaı zorunlu olarak bunlardan her birinin iki sınıfta münderiç olmasına ve gerektiğinde zikredilen diğer birçok müşküle sevk eder.

•••••

22 Krş. Plotinus, *Esûlûcyâ*, 117. Alıntının ilk bölümü bazı farklılıklarla *Enneads*, 5, VIII, 11'le örtüşür.

23 Sadrâ burada atıfta bulunduğu kitaplardan bahsetmez. Sadrâ'nın burada ya da alternatif beyanlarda bulunduğu diğer kitaplarında eleştirdiği görüşü savunan kitaplara bir atıf olabilir.

Beşinci Fasıl: Talep ettiğimiz Şeyi Delillendirmenin Diğer Bir Yolu Hakkındadır

Filozofların çoğunluğuna göre insandaki akletme yetisi, bilfiil bir akleden olmaması sonrasında zatının dışından akledilirlerin formlarına ulaşır. [Onlara göre] bu [akıl] formlarla birleşmeyip onlara dönüşmeksizin gerçekleşir. Bu görüş kabul edilemez. Nefs bilgiden yoksun olarak bilfiil cahil olup akledilirlerin tesiri altında kalma kuvvetine haiz olduğunda ve aklî suretlerle karşılaşıp onları aklî algıyla idrak ettiğinde deriz ki: [akledilirler tarafından] bu infial kuvveti bir akledilirlik suretiyle karşılaştığında onu neyle idrak eder ve onunla bağıntılı olur? Bilgi ve akıldan mücerret zatıyla bir akledilir idrak edebilir mi? [Bilgiden] yoksun, cahil ve aklın nuruyla nurlanmamış bir zat nasıl olur da karanlıktaki zatının dışında olan, aslen sırf akledilir olan zıddının dışında bir sureti idrak edebilir?

Eğer böyle bir öz mücerret zatıyla suretleri idrak etmişse, o hâlde cahil ve âmâ bir zatın müdrekatın zatından aslen ayrı sırf bir aklediliri idrak etmesi lazım gelir ki, bu durumda birbirinden ayrı iki zat yani bilkuvve bir akleden ve sonra bilfiil bir akledilir olur. Ancak yüklemin konusu olan iki şey, birbirlerinin yüklemi oldukları için varlık ve yoklukta, kuvve ve fiilde birbirine eşit olmak zorundadır. Onlardan birinin bilkuvve ve diğerinin bilfiil olması imkânsızdır. Aına bir göz nasıl bakıp görebilir? Hangi ışıkla (nur) görünür ışık ve renklere bakabilir? Aynı şekilde akıl, hangi aklî nurla aklî ve nurî müdrikatı görebilir? "Allah bir kimseye nur vermemişse artık onun nuru olmaz." (24: 40)

Eğer onları zatının nurlandığı aklî bir suretle idrak etmişse, o hâlde kelam onun mücerret zatının [19] bu suretlerle bağıntısına yönelir; zira onun zatı bu suretlerden farklıdır ya da onlarla kaim ve birleşiktir. Eğer farklıysa, o hâlde yukarıda belirtilen sorun tekrar ortaya çıkar ve suretler durmaksızın çoğalır ki, bu muhaldir. Eğer zıt değilse, bu durumda suretler diğer herhangi bir suretin aracılığı olmaksızın bilfiil akledilir oldukları gibi bilfiil akleden olurlar. Bizim tam olarak beyan etmeyi [dellilendirmeyi] arzuladığımız şey de işte budur.

Karşı tarafın elbette bu suretlerin nefsin kendisi dışındaki şeyler için bir akleden olmasında aracı olmadıklarını söylemeleri mümkün değildir. Ayrıca bizzat nefs için akledilir olduklarını söylemek de mümkün değildir. Burada söylenmek istenen şey, nefsin dışında onunla mutabık olan her şeyin bu suret yoluyla nefs için akledilire dönüşmesidir.[24] Buna cevaben şöyle deriz: Bu suret ilk yerde bir akledilir olmamış olsaydı, onun kendisi dışındaki bir şeyi idrak etmesi mümkün olmazdı. Bu suretin aracılığı, bedeni işleri gerçekleştirmede sınai aletlerin aracılığı gibi değildir.[25] Bunların misali ilk nurun ve onun aracılığıyla diğer şeyle-

• • • • • •

24 Bu, nefsin bilebileceği yegâne şeyin kendi varlığı olduğu fikrine dayanan tekbenciliğe (*solipsizm*) yönelik olası suçlamaya bir karşılıktır. Sadrâ algısal formları zihnin haricî âlemde kuşandığı 'kavramsal elbiseler' olarak ele alma düşüncesini reddeder.

25 Bedenin fiilen müdahalesini gerektiren iş. Bu nokta, daha sonra yine aynı paragrafta açıklığa kavuşturulmuştur.

rin tâli ve arızî olarak görüldüğü görünür cisimlerin idrakine özgü nur gibidir. Daha önce güçlü bir delille izah ettiğimiz gibi akledilir suret, kendisinden başka bir akıl akletsin veya etmesin bilfiil akledilendir.[26] Aynı şekilde kendisi duyulur olmayan duyulur suret için bir varlık farz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla âlemde onu hissedecek cevher olmasa bile bilfiil hissedilendir. Nefs için duyulur olsun veya akledilir olsun –algısal suretlerin varlığı bir ev, mallar ya da evladın ev, mallar ve babaya izafedeki varlığı gibi değildir; zira tüm bunlar kendi nefislerinde bir varlığa ve kendilerinden başka şeyler için bir varlığa sahiptirler. Kendi nefislerindeki varlıkları ve kendileri dışındaki şeylerle olan varlıkları aynı değildir. Nefsin bilfiil akledene dönüşmesi Zeyd'in bir mala, tarlaya ve bir çocuğa sahip olmaya dönüşmesi gibi değildir; çünkü bu durumda Zeyd'in varlığı diğer varlığa dönüşmez.

[20] *Altıncı Fasıl: Akleden ve Akledilenin Birliğine İtirazın Ortadan Kaldırılması, Şeyh [İbn Sînâ][27] ve Diğerlerinin Kitaplarında Zikredilen Şüphelerin Giderilmesi*

Bil ki, Şeyhu'r-Reis kitaplarının büyük bölümünde bu birliğin iptaline hükmetmiş ve bunda ısrar etmiştir. *İşârât*'ta şöyle demiştir: "Öncekilerden [*kadim filozoflardan*] bir grup[28] akleden cevher akledilir bir sureti aklettiğinde, onunla [aynı] olur dediler. Akleden bir cevherin (aklın), a'yı aklettiğini farzedelim. Onlara göre bu (cevher) a'yı bilen hâline gelir. Şimdi akleden cevher a'yı akletmeden önceki hâliyle aynı mı kalmıştır yoksa bu ona olmamış mıdır [yani değişmiş midir]? Eğer aynı kalmışsa o hâlde a'yı akletmesi ya da etmemesi aynı şeydir. Eğer bu olmamışsa, o hâlde onun a'ya dönüştüğünü ya da onun zatıyla [aynı] olduğunu söylemek geçerli değildir. Eğer a'ya dönüşmüş ve zatı aynı kalmışsa, o hâlde bu onların iddia etmiş oldukları gibi değil diğer dönüşüm çeşitleri gibidir. Eğer zatıyla [aynı] ise, o hâlde zatı iptal olmuştur; başka bir şeye dönüşmeyip diğer bir

••••••

26 Krş. *Esfâr*, c. I-3, 315.

27 Sadrâ, bu risalenin yanı sıra diğer eserlerinde de İbn Sînâ'nın geleneksel *eş-Şeyh* lakabını kullanır. Sadrâ bazen de İbn Sînâ için *Şeyhu'r-Reis* lakabını kullanır.

28 *Şifâ*'dan yapılan bu alıntıda, Sadrâ *Şerh*, c. 3, 292'de kullanılan *mütesaddirîn* sözcüğü yerine *mütekaddimîn* sözcüğünü kullanmaktadır. İbn Sînâ'nın yalnızca belli bir grup insan için kullandığı *mütesaddir* sözcüğü, sadır olma, hâsıl olma, çıkma vb. anlamlara gelen *s-d-r* kökünden türemiştir. Goichon onu "henüz ispatlanmamış şeyleri öne süren filozoflar" ve özelde ise İbn Sînâ'nın aksine nefsin akletme objesine dönüştüğüne inanan kimseler olarak çevirmektedir. Bkz. A. M. Goichon, *Lexique*, 177. Massignon da onu kısaca "felsefe profesörleri" olarak çevirmektedir. Bkz. Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris: Librairie orientaliste Paul Geunthner, 1929), 189.

şey hâsıl olmuştur. Bunu dikkatle düşündüğünde bu [dönüşümün] müşterek bir heyula ve basit olmayan bir bileşik yenilenme (*tecdîd*) gerektirdiğini bilirsin.[29]

Ayrıca şöyle demiştir: "İlave bir tenbih olarak: o a'yı sonra da b'yi aklettiğinde, a'yı akletmeden öncekiyle aynı kalıp b'yi akledip akletmemesi aynı mı olacak yoksa başka bir şeye mi dönüşecek? Bu da daha önce zikredilenden önce gelir." [alıntının] sonu.

Bu, akleden ve akledilenin birliğini reddetmek için nevi şahsına münhasır bir delildir. Onlar da Şeyh ve diğerlerinin kitaplarında zikredilmiş herhangi bir birlik türünü reddetmek için genel bir delile sahiptirler. Bu durum şu şekilde ifade edilebilir: "Eğer iki bileşik (*müttehid*) şey birleşik olmayan iki varlıksa, o hâlde birlik söz konusu değildir. Eğer onlardan birinin birliği sona erer ve yeni bir şey hâsıl olursa, o hâlde birlik yoktur. Eğer ikisi birden (*cem'an*) yok olur ve üçüncü bir şey hâsıl olursa, yine birlik yoktur."

[21] Daha sonra (Şeyh) *İşârât*'ta şöyle demiştir: "Onlar arasında Porfiryus olarak bilinen ve Meşşâîler tarafında oldukça kabul görüp akıl ve akledilirler üzerine bir kitap yazmış olan bir adam vardı. Bu kitap tümüyle anlamsızdır. Onlar da çok iyi bilirler ki, ne onlar ne de Porfiryus söz konusu kitabı anlamamaktadır. Onun çağdaşları arasında bir kişi ona karşı çıkmıştır. O da ilkinden daha aşağısıyla [yani zayıf bir delille] bu itirazı eleştirmiştir."[30]

Şifâ'nın nefs ilmi üzerine bir babında şöyle demiştir: "Kimse nefsin bizzat makulata dönüştüğünü söyleyemez. Bana göre bu mümkün değildir. Onların bir şeyin diğer bir şeye dönüştüğü iddialarını asla anlayamadım ve bunun nasıl gerçekleştiğini hiç çözemedim."

Daha sonra [akılla akledilenin] birliğini reddetmek için genel delili zikretti ve bu birliği kabul eden kişiyi yermeye ve reddetmeye başladı. (Bu hususta) şöyle dedi: "Bu meseleyi insanlara en fazla beyan eden kişi,[31] onlar için *İsagoji*'yi kaleme alan kişidir. O [Porfiryus] muhayyileden ve sufi şiirinden örnek vermektedir; kendisini ve diğerlerini hayalle tatmin etmektedir. Bunun için temyiz ehli, onun akıl ve akledilen üzerine (yazdığı) kitaplarına ve nefs üzerine yazdıklarına işaret etmektedirler. (Elbette) eşyanın sureti nefste bulunur ve nefsi tahliye ve tezyin ederler. Nefs, maddî akıl vasıtasıyla onlar için bir mekân gibidir. Şimdi eğer nefs bilfiil bir varlık için bir surete ve bu suret de zatıyla bilfiil olan bir akla dönüşür-

••••••

29 Alıntı için bkz. *Şerh*, c. 3, 292-293. Bu, İbn Sînâ'nın cevherin kategorisindeki değişimi reddetmesine bir atıftır. Unutulmamalıdır ki İbn Sînâ'ya göre bir cevher dönüştüğünde, asli kimliğini muhafaza ederken diğer bir cevhere "evrilmez". Bunun yerine oluş ve bozuluş (*kevn ve fesad*) geçirip böylece yeni bir şeye dönüşmüş olur.

30 Krş. *Şerh*, c. 3, 295.

31 *Kitâbü'n-Nefs*'in (*Avicenna's De Anima*) Fazlurrahman edisyonunda, "beyyene" yerine "hevese" sözcüğü yer alır. Çeviri için *Şifâ*'daki orijinal pasaj yerine Sadrâ'nın alıntısını kullandım.

se, ayrıca kabul kuvveti kabul edende olduğu için suret herhangi bir şeyi kabul kuvvetine sahip olmazsa, o hâlde nefsin diğer bir sureti veya diğer bir şeyi kabul kuvvetine sahip olmaması vacip olur. Fakat gerçekte onun bundan başka bir sureti kabul ettiğini görürsün. Eğer bu diğeri [yani ilk suret] bununla [ikinci suret] çelişmiyorsa, o hâlde bu gerçekten acayiptir. Çünkü bu durumda kabul eden ve etmeyen aynı şey olmuş olur. Eğer onunla çelişmezse ve nefs [22] akledilir suretteyse, kendisinden başka bir şeye dönüşür. Bu temelsiz bir şeydir."[32]

Derim ki; bu, onun bu görüşünün batıllığına yönelik diğer bir delildir. Bunun cevabına birazdan geçeceğiz. Bu yüzden deriz ki: Şeyh ve diğerlerinin genel ve özel bir şekilde akleden ve akledilen arasında birliği reddedişini eleştirmeye başlamadan önce, bilinmesi gerekli iki husus bulunmaktadır. İlki tüm şeylerde varlığın asıl olduğu ve bunun da onun şahsiyetinin başlangıcı, mahiyetinin kaynağı ve zatını tasdik edeni (*musaddık*) olduğudur. Varlık, noksanlık ve kemalde zayıflık ve şiddete imkân veren şeyler sınıfına aittir. Daha önce sahip olduğu her *şiddetlenme* ve *zayıflama* seviyesinde, zatî sıfat ve nevlere sahiptir.

İkinci [nokta]: Hareket ve dönüşüm (*istihâle*) kemmiyet ve keyfiyette gerçekleştiği için, ayrıca belli bir şekilde maddeyle alakalı olan surî cevherlerde de gerçekleşir. Tüm sınıflardaki hareket muttasıl, şahsî ve tedricî olan bir varlıkla zorunlu kılınır. [Böylesi bir varlık] bu hareketin farz edilen her anında varlığın sınırları arasında özel bir sınıra sahiptir. [Bu özel sınıra] bu [an'ın] ne öncesinde ne sonrasında sahiptir.

Daha uzun kitaplarımızda inceleme ve savunmasını yaptığımız bu iki ilke sübut bulduğunda, deriz ki, iki şey arasındaki birliğin üç türde olduğu varsayılır:

İlki iki şeyin tek bir şeye dönüşmesi çok sayıda (*müteaddid*) olması akabinde, bir varlığın diğer bir varlıkla birliğidir. Şeyh ve diğerlerinin birliğin reddi için delilleri arasında zikrettikleri gibi bu muhaldir ve imkânsızlığı açıktır.[33]

İkinci [birlik türü], mahiyetler arasında bir mahiyet ve anlamlar arasında bir anlamın zatî yüklem (*haml*) yoluyla bizzat diğer bir mahiyete ve diğer bir anlama dönüşmesidir.[34] Bu da mümtenîdir. Çünkü ayrı kavramların tek bir kavrama

• • • • • •

32 Alıntı küçük değişikliklerle *Avicenna's De Anima*, 239-240'dan yapılmıştır.

33 İbn Sînâ ve Sühreverdî gibi Sadrâ da iki maddî obje arasındaki ittihadı fiziki bir imkânsızlık olarak kabul eder. *Esfâr*'da sevgi ve türlerine ilişkin ayrıntılı bir açıklamada bulunduğu bir bölümde, Sadrâ iki objenin asli birliğine karşı delillerini yineler ve bunları seven ile sevilen arasındaki birlik olarak sevgiye uygular. Sevgiye ilişkin bu görüşün doğru ancak nitelikten yoksun olduğunu belirtir. Akıl gibi sevgi de bedenin değil nefsin bir niteliği olduğundan, seven ve sevilen arasındaki birlik yalnızca manevî ve mecazî olabilir. Mecazî'yi gerçekdışı biçiminde düşünmememiz için Sadrâ "Mecaz, gerçekliğe bir köprüdür" *(el-mecâz kantaratü'l-hakîka)* ilavesinde bulunur. Krş. *Esfâr*, II-3, 175-177.

34 Yukarıda belirtildiği gibi, birincil yüklemleme (*hamlü'z-zâti'l-evvel*) hem kavram hem de gerçekte doğru olan yüklemleme türüdür. Sadrâ hem kavram hem de gerçekte birbirlerinden ayırt edilebilen belli objelere atıfta bulunmaktadır.

dönüşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla mahiyet olarak mahiyet (*mâhiye min haysü hiye hiye*), [23] mahiyetlerden birinin varlığını iptal edip diğer bir mahiyete dönüşmez.

Üçüncüsü ise aklî bir anlam ve tümel bir mahiyet ona yüklendiği için, bir şeyin var olmasıdır. Bu [anlam ve tümel mahiyet], onun varlığında gerçekleşen bir şiddetlenme ve ittisalle, şahsî hüviyetinde sürekli gerçekleşen bir kemâl sebebiyle ilk yerde ona yüklenmez; çünkü bu imkânsızdır. Tek bir insanın suretinin, ceninin hatta nutfenin oluşmasından bir akıl ve akledilen oluşuna kadar çeşitli biçimlere sahip olduğunu görmüyor musun? [Yine] farklı misalleri cansız varlıklarda, nebat ve hayvanlarda bulunan tüm akledilir anlamların insanda basit bir tarzda bulunduğunu [görmüyor musun]?

Birisi çıkıp bu çok sayıda anlam, insanın kuvveleri ya da [ondaki] tek bir kuvve sebebiyle onda bulunur diyemez. Bunun zaten bir olan ve onun kuvvelerinde kapsanan zatının sureti sebebiyle olduğunu da söyleyemez. İnsanın algıladıklarının tamamı yanında, hayvanî ve tabii hareketleri de bedenin maddesinden sâdır olur. Duyu organlarının mevzuları tek bir kaynaktan gelir ve bu [şahsi] nefs ve zatının hakikatidir. Tüm bu yetiler söz konusu asıldan türemişlerdir (*füru*); filozofların (*hükemâ*) ispat ettikleri üzere basit aklın insan nefsiyle ittisal eden akledilirlerin aslı oluşu gibi, duyuların duyusu ve fiillerin failidir. Bu risalede nefslerimizdeki faal aklın sıdk ve tahkik bakımından akledilirlerde mevcut olan anlamlar olduğu sana açık kılınacak.

Kısaca tek bir zatın daha önce sahip olmadığı bir anlama tasdik olunması mümkün değildir. Aynı şekilde bir zatın, farklı ve çoklu zatlara tasdik olunanın ona da tasdik olunabileceği bir şekilde dönüşmesi mümkün değildir.

Aşağıda dendiği gibi:

İnkâr edilmesi mümkün değildir
Allah'ın bütün âlemi tek bir (varlıkta) toplaması

Şimdi onların delillerine cevaba gelelim. Şeyh'in *İşârât*'ta [24] genel delil hakkında zikrettiği "Eğer iki şeyden ikisi de varsa, o hâlde iki farklı şeydirler" ifadesiyle alakalı olarak deriz ki iki kavram tek bir vücûda sahip olabileceği için bu caiz değildir. Duyum ve konuşma birbirinden ayırt edilebilecek iki ayrı anlamdır. Ancak insanda tek bir varlığa dönüşürler.

Aynı şey *Şifâ*'da zikredilen genel delil için söz konusudur. Onun kavli şöyledir: Bir şey diğer bir şeye dönüşünce, o şeye ya var ya da yok (*madum*) olarak dönüşür." Biz ise onun var olduğunu tercih ederiz. Ayrıca "eğer o varsa, o hâlde ikincisi ya var ya da yoktur" demiştir. Biz de: "Onun bir var olduğunu tercih ederiz" diyoruz. Onun "Öyleyse o ikisi tek bir varlık değil iki [ayrı] varlıktır" iddiasıyla alakalı olarak deriz ki onlar bir varlığa sahip iki var olan anlamdır ve birçok anlam tek bir varlığa dönüşmez.

Şeyh'in *İşârât*'ta zikrettiği akleden ile akledilen alakalı iki özel delile gelince, onun kavli şöyledir: "A'yı akletmeden önce C aynı mı kalmıştır?" Deriz ki: Varlığın ilkesi açısından bakıldığında onun ne ise o olarak kaldığı görüşünü tercih ederiz. Ancak kuvve ve kemal bakımından o, o değildir; tıpkı heyulanın bir cisme dönüşmesinde olduğu gibi. Heyula kusur ve noksanlık bakımından olması dışında kemal yoluyla oluştuğu zaman, madde olması son bulmaz. Bu, yetişkin bir insana dönüşen bir çocuğun [durumuna] benzer, çünkü bir yokluk meselesi (*emr ademî*)[35] olması dışında ondan hiçbir şey yok olmamıştır. Bu ayrıca Şeyh'in *Şifâ*'da İlahiyât'ın sekizinci makalesinde bir şeyin diğer bir şeyden oluşumunu izah ettiği kısımda itiraf olunmuştur. Böylece bir şeyin diğer bir şeye dönüşmesinin iki türlü olduğu ortaya konmuştur: "Birincisi: İlk [şey] o ne ise o olduğu için, tabiatı gereği ikinci [şeyin sebep olduğu] kemale hareket eder. Bu bir çocuğun yetişkin bir kişi olduğunda yok olmayıp daha ziyade kâmil oluşu (*istikmâl*) gibidir. Kusur ve naksla alakalı olanlar dışında, hiçbir cevherî veya arızî özellik ondan eksilmemiştir. İkincisi: İlk [şeyin] tabiatı, bunun ikinci [şeye] hareketine müsaade etmez. Her ne kadar bu [25] akledilirlik açısından değil mahiyetinin hamili açısından kabul yetisiyle onun suretini gerektirse de. Örneğin su, su-luk suretinin heyulasını terk ettiği gibi havaya dönüşür ve onun için hava-lık sureti hâsıl olur.

Daha sonra şöyle demiştir: "İlk kısımda ilk [şeye] ait cevher, ikinci [şey] için aynı olur. Ancak ikinci kısım bizzat ona ait olanda değil sadece onun bir parçasında hâsıl olur. Bu sebeple onun cevherini ifsad eder."

Onun kelamının özeti budur. Açıktır ki, bir şeyin diğer bir şeyden olması, birincinin ikinciyle birleşip daha önce olduğu gibi kalması biçiminde olabilir. Peki,

••••••

35 Burada "bir yokluk meselesi" olarak çevrilen *emr ademi*, Sadrâ ontolojisi ve akılcılığında spesifik bir imaya sahiptir. Sadrâ "*ademi* bizzat bir hâl ya da terimden ziyade varlığın yokluğu olarak tanımlar; çünkü varlığın tümel ve yayılan gölgesi *adem* kavramı, Allah'a eş koşma ve zıtların birliği dâhil tüm kavram ve özlerin üzerine düşer". *Esfâr*, I-1, 146. 'Adem, bir eksiklik ve yoksunluk hâlini belirtir. Dahası, cevherî hareket teorisine göre şeyler nihai *telos*larına ulaşmak için sıfatlarından bir kısmını bıraktıklarında, asıl hüviyetlerinden herhangi bir şey kaybetmezler. Bir çocuk bir yetişkine dönüştüğünde, çocukluk özelliklerini geride bırakarak cevherî hareketinde "ziyade" hâle gelir. Bu "kayıp" onun tam bir insan olarak yeni varlık hâlinden herhangi bir şey azaltmaz. Bir çocuk ve bir yetişkinin tüm asli özellikleri insaniyette mevcuttur. Sadrâ'nın bu pasajı burada alıntılamasının nedeni, İbn Sînâ ve talebelerine bir varlığın diğer bir şeye asli hüviyetinden bir şey kaybetmeksizin dönüşebileceğini ispatlamaya çalışıyor görünmektedir. Aslında bir varlığın nihai *telos*u, geride bir kalıntı olmaksızın önceki tüm büyüme ve gelişim aşamalarını içerir. Sadrâ, İbn Sînâ'nın anlayamadığı şeyin bu olduğunu düşünmektedir. Bu temel farklılığa karşın *Şifâ*'dan yapılan alıntılarda Sadrâ'nın İbn Sînâ'yla konuştuğu ve kendi teşkîkî değişimini İbn Sînâ'nın metni üzerinden okumaya çalıştığı açıktır.

o bu misali nasıl inkâr edebilir? Daha sonra bir şeyin diğer bir şeyden husulünde iki kısım arasındaki farkı izah ettiği [nokta] gelir: "İlk kısımda suret, tabiatı ve mahiyeti gereği diğer bir şeye hareket eder; tıpkı bir çocuğun bir yetişkine dönüşmesi gibi. İkinci durumda tabiatı ve mahiyeti gereği değil mahiyetinin taşıyıcısı yani başka bir sebep nedeniyle değişir; tıpkı fizikî zorlama yahut suyun havaya dönüşmesi gibi." Bu [nokta] nutfenin cenine, sonra canlıya sonra çocuğa ve daha sonra yetişkine dönüşmesi gibi zatî kemal ve cevherî hareketinin ispatında açıktır. Şüphesiz bu kemalat ve dönüşümlere zorlayıcı bir sebep, arızî bir irade ya da ittifak sebebiyle değil, cevherî ve zatî bir dönüşüm sebebiyle sahip olur; bu süreçte onun varlığı ortadan kalkmaz. Daha ziyade varlığı şiddetlenir, hüviyet ve zatı kâmil hâle gelir.

Aynı hâl, aklı olmayanın bilfiil bir akla dönüştüğü ve bundan da yalnızca nakıs ve kusurlu olan şeyin ifsad olduğu durumda söz konusudur. Bu tavırlardaki intikâl, fesat ve kevnden sonra olan ikinci kısım bakımından gerçekleşmez, çünkü bu husus kusur ve benzeri bakımdan zatî tabiatın lüzumuna binaen gerçekleşmemiş ve gerçekleşmeyecektir. Bu bazı unsurların diğerlerine dönüşmesinin, tabiatlarının haricindeki sebeplerle gerçekleşmesi gibidir.

İnsan nefsinin bir nutfeden yaratılıp her idrakte ihsas, tahayyül ve tek bir cevher olarak bilfiil [26] bir akıl ve akledilen oluşuna kadar her şeyde bilkuvve tek bir nefs olmasına izin verir. Cevheriyet ve varlık bakımından tek bir tanıma sahiptir. İdrakler ve hareketler babından başka arazlar haricinde farklı değildir. Ancak insan nefsi ileri gider ve kendinde kâmil Nebilerin (a.s.) nefsleriyle birlikte mecnun ve çocukların nefslerini, hatta annelerin batınlarındaki ceninleri bile ihtiva eder; bunların tümü insanlığın zatı ve hakikatin cevherleşmesi bakımından tek bir derecedir. Farklılık, onun vücuduna eklenen ilavelerin (*levâhık*) bir neticesi olarak gerçekleşir.

Evet, şayet bu varoluşsal mükemmelliğin insaniyetin anlamına ve insanın mahiyetine ilave edilen varlık gibi olduğu söylenirse, varlığın mahiyete nasıl ilave edileceğini de bilmemiz icap eder. Bu [ilave] haricî hakikat bakımından değil zihin ve tahlil bakımından doğrudur. Ancak o hariçte var olan varlık ve o mahiyet de kendi zatıyla meydana gelmiş (*mec'ul*) olmaksızın onunla birleşik ve ona bağlı bir mahiyettir. Mahiyet ve varlığı arasında bir yaratma tahayyül etmek [doğru] değildir. Zira kendisiyle mec'ul olan, her şeyin varlığıdır ve mahiyet de gölge gibi ona tabidir. O diyor ki "eğer bu (sıfat) ondan iptal olursa, o da onun [ilk şeyin] ona [ikinci şeye] dönüştüğü [neticesini] iptal eder ki, bu durumda zat aynı kalır. Bu durum diğer dönüşüm çeşitlerine benzer; yoksa onların söylediği gibi değil." Buna şöyle cevap veririz: Kusur ve noksanlıkla alakalı olan dışında, onun zatî varlığından veya unsurlarından hiçbir şey iptal olmaz. Eğer nakıs ve cevhere sahip olmuş olsa, şimdi cevheriyetinde kâmil ve şiddetli olurdu. Bu [İbn Sînâ tarafından zikredilmiş olan] havaya dönüştüğünde su ve beyaza dönüştüğünde siyah olan ikinci kısımdan diğer dönüşüm çeşitleri gibi değildir.

O diyor ki "Eğer zatında aynı kalmışsa, o hâlde zatı iptal olmuş ve yeni bir şey gerçekleşip hâsıl olmuştur; o bizzat yeni bir şeye dönüşmüş değildir". Biz deriz ki: Varlığı iptal olanın, kusur ve istidat kuvvesi gibi bir yokluk türü olduğunu zaten ifade etmiştik.

O diyor ki "Bunun üzerine kafa yorman ve bu [dönüşümün] basit değil bileşik bir yenilenme ve müşterek bir heyulayı gerektirdiğini öğrenmen icap eder." Biz de diyoruz ki, "varoluşsal olarak yenilenen ve zatı sürekli olarak değişen [27] böylesi bir cevherin, hareket ve zaman sebebiyle maddî bir cevherle bir tür alakaya sahip olduğuna karşı çıkarız. Onun basit olmayıp bileşik olan yenilenmenin kabulüne gelince, eğer bununla kastettiği hiçbir formel varlığın onu bilfiil bir akla dönüşmeye hazırlayan şey haricinde bir bileşiğe sahip olmaması sebebiyle bu kendi zatında harici bileşik olduysa, buna cevaz verilmez. Eğer bununla muradı kendi zatında değil –o ve haricî madde arasında bileşik ya da analitik zihni bileşik ise– kendisinden tabii insan gibi tabii bir tür hâsıl olana kadar –beden gibi- o hâlde formun basitliğiyle çelişik olmadığı için buna itiraz edilmez.

Şifâ'da zikrettiği diğer özel bir delile gelirsek, Şeyh şöyle demektedir: "Eğer nefs bilfiil varlıklar arasında bir şeyin suretiyse –onun kavline göre– ve onu diğer bir sureti kabul etmiş görürsek, [...]" delilinin özü, fiiliyet cihetinin kabul cihetinden ayrı olduğu ve bir şeyin suret oluşunun o harici bir bileşik olmadıkça madde olmasını nefyetmeyeceğidir. Deriz ki bu sorunun giderilmesinin iki yolu vardır:

Birincisi: Bir şeyin bir duyulur için bir suret olması, onun aklî bir şey için madde olmasını engellemez. Muhal olan husus, tek bir şeyin bir [varlık] derece[si] ve tek bir kaynakla karşılaştırıldığında hem fiil hem de kuvve olmasıdır. Bu sebeple nefs bu âlemde duyulur suretin sureti ve diğer âlemde akledilirliğin maddesidir.

İkincisi: Cismaniyetlerin cevheri ve akliyetin heyulası arasındaki farkı daha önce izah etmiştik. İlki tek bir suret taşımaya muktedir olup çok sayıda şeyin suretini bir araya getirmesi bakımından, duyulurların maddesinin varlığındaki darlık sebebiyle kendindeki çok sayıda sureti bir araya getirir. Bu durum aklî suretlerin heyulasının hilafınadır, çünkü onlar arasında bir suret kuvveden fiile çıkarıldığında, diğer [formları] kabulde ve diğer şeylerle münasebette daha şiddetli hâle gelir.

Sonra bu meselenin tahkiki için şöyle derim: Nefs, bedenin maddesi üzerine yayılan (*ifâza*) ilk şeydir; duyulur ve hayal edilir suretler gibi cismanî varlıkların keyfiyeti gibidir. Tekvinin evvelinde [28] herhangi şey için aklî suret değildir. Bu sebeple bize göre – insan gibi– tek bir cismanî türün bu madde için mükemmellik ve dönüşüm aracı olmadan aklî bir suret hâlinde tabii ve cismanî maddenin birleşmesiyle hâsıl olması muhaldir. Bana göre bu en muhal şeydir. Dolayısıyla maddenin yakın suretler ilişkisi, yetinin eylemle ve noksanın tamla ilişkisidir; suretlerin onunla olan ilişkisi, cins için hâsıl olan faslın ilişkisi gibidir. Fıtratın

başlangıcında nefs bu cismanî âlemin varlıkları arasından tek bir şeyin suretidir. Bununla birlikte yetilerinde tedricî bir tarzda melekut âlemine yolculuk yetisini ihtiva eder. Bu yolculuğun sebebi, onun duyulur neşetinin zayıflığıdır. Hayvaniyetinde nefs, tüm hayvanatın en zayıfıdır; tıpkı hayvanın nebatî kuvvetinin diğer nebattan [nebatî kuvvetinden] daha zayıf oluşu gibi. Aynı şekilde nebatat, tüm unsurların bileşimi muhafazadaki tabii kuvvetlerinde, maddî unsurlardan (*cemadât*) daha zayıftır. Keza madenlerde mevcut elementler, basit elementlerden nitelik bakımından daha zayıf ve suret bakımından daha yetersizdir. Bunun nedeni, bir mertebeden diğerine hareket eden cismanî bir varlığın tabiatının hareket sınırları dâhilindeki hâlinin, diğer hareket ve tagayyüratta gördüğümüz gibi bir hâlden diğer bir hâle hareketi için sırf yeti ve tam eylem arasında olmasıdır. Allah Teâlâ'nın "İnsan zayıf halk edilmiştir" (4: 28) buyurduğu gibi, insanın hayvanî cihetindeki bu kusur ve zayıflık yüzünden, insana bu âlemden melekut âlemine yürüme imkânı verilmiştir.

İnsan nefsi, hudûsunda cismanî ve bekasında ruhanidir.[36] Dolayısıyla ilkin duyulur madde için tabii bir surettir ve onu bilfiil bir akıl olarak hissedip aklî bir birlik olarak onunla birleşen aklî formu kabul yetisine sahiptir. Bu duyulur fiiliyet ve akledilir mükemmelliğin kabulü arasında hiçbir çelişki yoktur, çünkü mükemmelliği içinde dönüştürülmüştür; dönüşümündeki dokunma yetisinde, ilk hayat derecesine ulaşana kadar en kesiften en latif olana tüm tabii sınırlara [29] ulaşmıştır. Bundan sonra nefsi cismanî hayvaniyet sınırlarından *tahayyülat*ve *vehmiyyat* [mertebesine], insandan başka diğer varlıklarda bulunabilecek vehmî hayvaniyetin son derecesine[37] ve bundan da aklî hayvaniyetin ilk derecesine yolculuk eder.[38] Duyulur nefsaniyetin sureti, hayal edilen sureti için madde gibidir; bu da aklî suret için madde gibidir. Onun üzerine ilk feyzde bulunan, akledilirlerin evveli ve müşterek genel bilgi olup bunu ikinci akledilirler ve tedricî bir tarzda onlardan sonra gelen diğerleri izler.

O'nun "formların zatı, herhangi bir şeyi kabul yetisine sahip değildir" kavli için deriz ki: Biz bunu kabul etmiyoruz. Bilakis kabulün ciheti onda içerilir; bu da basit türler için faslı gerektirir.

Şeyh şöyle demektedir: "Kabul [yetisi], bir şeyi kabul eden (*kâbil*) içindir". Biz de deriz ki: "Evet, ancak bu farklı bir anlamdadır. Bu, birleşen bir şeyin ayrık oluşunda ve suyun havaya dönüşmesinde olduğu gibi bir şeyin emsalini oluşturan yeti, onun potansiyel yenilenişidir. Mükemmel hâle gelme (*istikmâl*) anlamında kabule gelince, surete sahip bir şey (*eş-şey'u's-sûrî*)[39] varlığını şiddetlendiren ve mahiyetini mükemmel kılan şeyle karşılaştırıldığında, onun mükemmelliğini

••••••

36 Krş. *Şevâhid*, 221-222.

37 "Vehmeden hayvan" anlamında.

38 "Akleden hayvan" anlamında.

39 İbn Sînâcı bu terim, bir cevher ya da arazı belirtebilir. *Esfâr*, c. II-1, 186.

tamamlayan bir kabule sahip olabilir. Şeyh'in bir şeyin diğer bir şeyden varlık bulduğu kavlini hikâye ederken, bunun *istikmal* yoluyla olabileceği daha önce anlatıldı. Bu, onun varoluşsal seyrinin dikey silsilesidir. Veya ifsat yani bozulma yoluyla da olabilir. Bu da hazırlık şartlarında (*mu'iddât*) gördüğümüz gibi arızî silsilenin seyridir.

Kısaca bir şeyin kabulüne, onun harici *yokluğu* eşlik eder; bu da *kabul eden* ve *kabul ettiği* arasında haricî bir bileşimi gerektirir. Ya da zihnî yokluğu ona tahlilin sınırları içinde eşlik eder. İlki duyulur suretleri kabul eden maddenin özelliğiyken, ikincisi belli bir şekilde onunla alakalı suretin özelliğidir.

Her bakımdan maddeden uzak surete gelince, o aslî bir açıdan [ondan] beklenen mükemmelliğe sahip değildir. Bilakis deriz ki, bilkuvve akıl olan nefs, kendisinden başka bir akledilirle birleştiğinde, bu diğeri kendisinden gayrılığı değildir; zira diğer varlıkla var olan bilfiil bir surettir. Bu daha ziyade akledilir bir anlamdır [30]. Bu anlam ilkin nefse bağlanamaz, çünkü varlığında gerçekleşen şiddetlenme sebebiyle hâsıl olmuştur; burada onun doğruluğuyla mutabık hâmiline uygulanabilir.

Bize göre bir şeyin suretiyle kastedilen şey, kavram ve tümel anlam değil onun varlığıdır. [Bu anlamda] suret, her şey için bir ve basittir. Lakin çeşitli anlamlara ve mükemmellik sıfatlarına uygulanabilir. Ya da böyle olmayabilir ki, bunun sebebi varlığın kuvvetli ve şiddetli ya da zayıf ve nakıs olabileceğidir. Varlık daha kuvvetli ve şiddetli olduğunda, kendisinde daha fazla anlam ve eser ihtiva eder ya da durum bunun tam aksidir.[40]

Nefs daha kuvvetli olduğunda, birçok anlamın mazharı olur. Bu anlamlardan her biri bizzat zayıf bir varlık olarak bulunduğunda akledilen at, akledilen ağaç ve akledilen arz gibi nakıs bir cismanî türün sureti olur. Bu suret hariçte bulunduğunda, diğer herhangi maddeden ayrı bir zatla maddî bir türün suretidir. Akılda bulunduğunda, onun aklî sureti varoluşsal olarak aklî bir cevherle birleşir. Çünkü aklî varlık, kendisinde heyula ve cisimlerin suretinin birliğinin aksine tüm akledilirlerin tek bir varlık hâlinde bulunabileceği yüksek ve şerefli bir varlıktır.[41]

••••••

40 Krş. *Esfâr*, c. I-3, 332. Suretin varlık ya da bir varlık modalitesi olarak tanımlanışı, Sadrâ'nın İbn Sînâ'nın hilomorfik ontolojisini aşmaya çalışma yöntemlerinden biridir. Meşşâîlerin sabit bir varlık olarak form kavramının aksine, Sadrâ onu ontolojik yoğunluk ya da eksiklik bağlamında cevherî bir hareket geçiriyor olarak tanımlamaktadır. Krş. *Esfâr*, c. I-3, 105-107. Form teriminin İbn Sînâ'daki farklı kullanımları için bkz. Goichon, *Lexique*, 185-191. Bazı açılardan bu Eflâtun'un formlarının Sadrâ'nın teşkîkî ontolojisi bakış açısından revize edilmiş bir versiyonudur. *Şevâhid*'de Sadrâ Eflâtun ve Aristoteles'ten Fârâbî, İbn Sînâ ve Sühreverdî'ye kadar Eflâtun'un formlarına ilişkin ayrıntılı bir yorum sunmaktadır. Bkz. *Şevâhid*, 154-178.

41 *Esfâr*, c. I-3, 333.

O diyor ki: Eğer o (önceki hâlinden) farklıysa, o hâlde akledilir bir suret olarak bile nefs kendi zatından gayrısına dönüşmüştür." Biz de şu cevabı veririz: Aded bakımından değil tamlık ve eksiklik bakımından kendisinden gayrısı olmuştur. Bir şeyin mükemmel tamlığı, daha efdal olan o şeydir.

Sonra şöyle der: "Daha ziyade nefs akledendir. Akıldan murad ya akletmenin kendileriyle gerçekleştiği yetileridir ya da bu akledilirlerin suretidir. Nefste akledilir oldukları için akleden, akledilen ve akıl aynı şey olamaz." Cevabım şudur: Bilfiil akılla alakalı ilk meseleye gelince, bu doğru değildir; çünkü onunla muradım, gerek nefsin yetileri gerekse de akledilirlerin suretlerinden[31] ayrı basit zatı olsun, bu yeti bilfiil akıl olamaz. Aksi takdirde aynı şey hem yeti hem eylem, hem cahillik hem de bilgi olurdu. Bir şeyin diğer bir şeyle alakalı bilgisi,[42] Şeyh ve diğer filozofların indinde olduğu gibi ikisi arasındaki bir bağıntı (*izafe*) değildir.

Bu akledilir suretin bilfiil bir akıl olduğu görüşüne gelince, onun varsayımı beşerî duyulur hayvanın kemal formu olan nefsanî cevherin, onun için bir akla dönüştüğü ve herhangi bir değişim olmaksızın kendi zatında ne ise o olduğu iddiasına dayanır. Bu dönüşümü inceledik ve geçersizliğini iki açıdan aydınlığa kavuşturduk:

1. Nefs bakımından: akıldan yoksun bir zat, onun zatından ayrı olan ve varlığı kendi varlığının dışında olan aklî suretleri nasıl bilebilir? Aynı şekilde bir şeyin diğer bir şey için mutlak olarak sübutu, hâlihazırda sabit olanın [şeyin kendisi] sübutuna feridir. Keza diğer bir şey için aklî bir varlığın huzûru, kendi aklî varlığına ya da onun bir doğal sonucuna fer'idir. Maddî suret olan bilkuvve akledilir, fiziki bir pozisyona sahip cisimler ve niceliklerde olduğu gibi, ancak bilkuvve bir akledilir için tahakkuk eder. Aynı şekilde bilfiil bir akledilir, ancak başka bir bilfiil akledilir için tahakkuk eder.

   Nefsin akledilir bir zata dönüşmeden önce -faal akıl ışığının hayal ve bu hayalî formlar üzerinde parlamasından önce, hayalî ve vehmî suretlerde olduğu gibi bilkuvve olması dışında- akledilirler arasında bir surete tabi olmadığı, hâlihazırda izah edilmişti.

2. Bu suretler bakımından: Allah'ın bize rahmetiyle bahşetmesiyle, zatlarının dışında bir akla bakılmaksızın ya da diğer bir aklın onları akledip akletmediğine bakılmaksızın bu suretlerin akledilir hüviyetler olduğunu hâlihazırda öğrendiniz. Dolayısıyla haddizatında akledendirdirler. Lakin kendi zatımızdan biliyoruz ki, onlar akledendir ve nefs onlarla birleşebilir. Muradımız da budur.

••••••

42 Literal olarak 'bilgililik'. Sadrâ'nın buradaki niyeti, bir başka şey tarafından bilinme hâlidir ve bunun bir izafet olmadığında ısrar eder.

Bil ki Şeyh diğer yazılarında akleden ve akledilenin birliğini inkârda en ısrarcı kişilerden birisi olsa da, bu meseleyi *el-Mebde ve'l-me'âd* kitabında kabul etmiştir. [Onun bu inkârının] [32] düşünce şekillerini hikâye etmenin bir yolu mu yoksa melekut ufkundan hakikat nurunun evzaı olarak onda gerçekleşen bir basiretle (*istibsâr*) onun [ulaşmış olduğu] inancı mıdır bilmiyorum. Muhakkik [Nasîrüddin] et-Tûsî bunu [bu noktayı] *İşârât* şerhinde zikrederken, Şeyh'in meseleyi burada (*el-Mebde ve'l-me'âd*'da) izahı için özür dilemiştir (*i'tizâr*). Aslında bu şârih söz konusu (görüşü) fasid olarak isimlendirmiştir. [Ancak gerçekte] o [Tûsî] bu kitabı [*Şerh*], Meşşâîlerin yolunu izah için tasnif etmiş ve izahı da bu [ana gayeyle] sâdır olmuştur. Bil ki Allah'ın fukara-i salikinden bazılarının inayeti olmasaydı ve onların sadırları Aziz ve Hakim'in kuvvetiyle genişlemeseydi, bu oldukça güç problemin ele alınışı tamamen öncekilere bağımlı kalır ve diskursif düşünceye dalan filozoflar tarafından tevarüs edilmezdi. "Lütfedip bizi buraya getiren Allah'a hamdolsun, Allah bizi getirmeseydi, biz bunu bulamazdık" (7: 43)

[33] İkinci Makale

Basit Aklın Tümüyle Akledilir Olduğu, Bireyi Akledişinde Faal Akılla Birleştiği ve Bununla Alakalı Meseleler Hakkındadır

–Bu bölüm yedi fasıldan oluşmaktadır–

Birinci Fasıl: Her Basit Hakikatin, Noksanlar ve Yoklukla Alakalı Olanlar Dışında Mevcut Şeyler Oluşuna Dair

Bil ki her basit hakikat her açıdan kendi hüviyetiyle her şeydir (*umûr*). Aksi takdirde zatının varlığı başka bir şeyle değil bizzat o şeyin hüviyetinden hâsıl olur. Onun zatı, tahlildeki itibar bakımından akılda bile bileşik olacaktır.

Bunun izahı şu şekildedir: "İnsan at-lık'tan selbedilmiştir" ya da "o bir at değildir" dediğimizde, bu onun için insan-lık (*insaniyet*) bakımından geçerli değildir.[43] O insan olduğu için insandır, başka bir şey değil. Bir at değil de insan olması nedeniyle insan olmuşsa, insan olarak akledilmesi bu selbi aklettirecektir. O hâlde bu sırf selb değil bilakis varlık tarzı olan bir selbdir. Varlık olarak varlık (*vucûd bima hüve vucûd*) ne yokluktur ne de o şeyde bir bileşik olması dışında o şey için bir yetidir. [34]

Her mevzu, bileşik olması sebebiyle bir tasdik (mahalli)dir ve bir yüklemin selbini tek anlamlı ya da türemiş olarak (*iştikâk*) gerektirmez. Zihninde böylesi bir selbi yüklemin formunu tek anlamlı veya türemiş olarak resmettiğinde ve bu ikisini biri diğerinden tesellüb edip ondan selbini icap ettirdiği şekilde kıyasla-

••••••

43 *el-İnsaniyye* ifadesinin insan-lık biçiminde çevrilişi, 'insan-lık' ve 'at-lık' arasındaki etimolojik bağlantıyı sağlamaktadır.

dığında, filanca süjeye (*mevzû*) yüklenen önerme, filanca olmayan süjeye yüklenen önermeyle birleşmiş olur. Bu farklılık hariçten –ki bu durumda haricî bir madde ve suret bileşimine sahip olması lazım gelir– ya da akıl açısından –ki bu durumda cins ve fasl ya da mahiyet ve vücûdun aklî bir bileşime sahip olması lazım gelir– geçerlidir.

Mesela "Zeyd bir kâtip değildir" dediğinde, bu Zeyd'in suretinin katip-olmayanın sureti olduğu anlamına gelmez; aksi takdirde Zeyd Zeyd olduğu için saf *yokluk* olacaktır. Ancak bu önermenin konusu olan Zeyd'in ve yeti ya da istidat bağlamında kâtiplik [vasfının] onun vasıtasıyla selbedildiği başka bir şeyle birleşik olması gerekir. Dolayısıyla genel bir fiil[44] onda bir tarafta bir fiil ve diğer tarafta yeti birleşimi olması dışında –aklî itibarda olması durumunda bile– diğer bir şeyin yokluğu olamaz. Bu yüzden her bakımdan basit olan her hakikat, Vâcibu'l-Vücûd'dur –Celle Zikruhu–; kendisinden noksanlık ve kusurluluk dışında hiçbir şeyin selbedilmediği şerefli, yüksek ve âlî bir şekilde her şeyin tamlığıdır. Bir şeyin tamam oluşu, kendi nefsinde daha hakikî ve daha kuvvetlidir. O'ndan sonra gelen sırf ayrı hakikatler Vâcibu'l-Vücûd'la yakınlık ve basitlikleri ölçüsünde [kıyas] olup ondan aşağılardaki tüm malulatın tamlığı ve bütünlüğüdürler. Aynı şey onun aşağısında olana kıyasla her yüksek hakikat, onun malulüne kıyasla her yükseklik ve nakıslığına kıyasla her tam varlık için geçerlidir. Dolayısıyla nebati nefs *cazibe*, *savunma* ve *ihâle* (dönüşüm) ihtiva eden tabii kuvvetlerin tamlığıdır. Hayvanî nefs hâsiyet, nebatiyet, hayvaniyet ve tabiiyyet kuvvetlerinin tamlığıdır. Natıka ise onun altındaki [35] her şeyin tamlığıdır. Bu senin için zapt edilmiş [muhafaza edilmiş] olsun.

İkinci Fasıl: Mütekaddimîn'in "Nefs Eşyayı Faal Akılla İttihadı Yoluyla Akleder" Sözlerinin İncelenişi Hakkındadır[45]

Şeyhu'r-Reis [İbn Sînâ] ve onu takip edenler gibi İslâmî dönemin filozoflarının kitaplarında, daha önce [nefsin faal akılla ittihadı hakkında] zikredilen görüş batıldır ve [akledilirlerin tamamı olarak basit akılla alakalı] görüş gibidir. Bu yanlışlığa ilişkin faal aklın ya çokluğun (*teksîr*) üzerinde tek bir şey olduğunu (*ehadin*), ya da cüz ve kısımlara (*ba'z*) sahip olduğunu zikretmişlerdir.

İlk delil, onunla [faal akılla] birleşen şeyin bir şeyi akletmesi sebebiyle tüm akledilirleri akletmesini gerektirdiğini beyan eder.[46] [İkinci delile göre] eğer tüm kısımlarıyla değil de bazısıyla birleşmişse, faal aklın insanın tüm mümkün var-

••••••

44 *el-Fi'lü'l-mutlak* ifadesi "mutlak"tan ziyade "genel" fiil olarak çevrilmiştir. Bu da Zeyd'e bir yazar-*olmayan* şahıs olarak bir atıftır. Buradaki olumsuzlama, Zeydi yok kılmaz. A, B değildir demek, A'yı yok kılmaz.

45 Bu bölüm *Esfâr*, c. I-3, 335'te de bulunmaktadır.

46 "Çünkü [faal] akılla ve akledilirlerin tamamıyla birleşik olan şey, zorunlu olarak faal aklın aklettiği her şeyi akleder." *Esfâr*, c. I-3, 335.

lıkları akletmesi söz konusu olduğu için bir tikele sahip olmalıdır. Ancak insanın akletmesi sonsuzdur (*gayr mütenahiyyet*). O hâlde onun [yani faal aklın] muhtelif hakikatler ve nevlerle sonsuz tikelden (*ecza*) oluşması [batıl bir neticedir].

Sonra bu akledilirlerin her biri, sonsuz sayıda nefs için hâsıl olacak ve Zeyd'in siyahlığı akletmesi, Amr'ın [siyahlığı] akletmesi gibi olacaktır. Bu durumda faal akıl kendi payına bir defa değil sayısız defa nevlerle birleşen sayısız cüz'e sahip olacak [ve] bunların her biri sonsuz sayıda olup (belli bir) nevle birleşecektir. Orada zaten bulunan imkânsızlıklara ilaveten bu birazdan [zikredeceğimiz] diğer bir açıdan muhal oluşa sevk eder: Nevlerle birleşenler birbirlerinden mâhiyet ve levâzımlarıyla değil arızî ve farklı imkânlarıyla ortaya çıkar; [36] madden ve haricen etkilenmesi dışında buna cevaz yoktur. Faal akıl bundan soyut değildir ve cüzleri soyutlanma için evladır. Ne arazlarla ne de çoğaltılabilir (*mütekessirât*) olanlarla ayırt edilebilir. Bu şekilde faal akıl basitken bileşik olarak farz edilir ve bu açık bir çelişkidir. Dolayısıyla nefsin onunla ittihadına dair görüş muhaldir.

Bu, sonraki filozofların [kitaplarında bu görüşün muhal oluşuyla alakalı] zikrettikleri[47] bir hususdur. Şeyh *İşârât*'ta bunu hikâye ettikten sonra aşağıdaki hususlara işarette bulunmuştur: "Faal aklı, bir şeyin diğerine ittisal edilebileceği cüzlerden oluşan bir bileşik ya da nefsi tam kılıp her akledilene ulaşmasını mümkün kılan tek bir ittisal kılmışlardır."

Derim ki bu yol tıpkı daha önce zikredilen yol gibi hikmet ve bilgiye mensup faziletli âlimlere atfedilmiştir. Şüphe yok ki bu sahih ancak gizli bir veçheye sahiptir; tahkiki de zihnin tasfiyesi ve bâtının temizlenmesinin yanında Allah'a tazarru ve O'nun tevfik ve yardımını dilemeyle birleşik ciddi bir araştırma ve yoğun gayret gerektirir. Akıllarımızla O'na niyazda bulunup O'na yalnızca fani ellerimizle değil bâtın ellerimizi kaldırdık ve nefslerimizi O'nun elleri arasında yaydık; bu mesele ve misallerinin [çözümünün] belirlenmesi için ona tazarruda bulunup akıllarımız O'nun nuruyla aydınlanana, bazı mânia ve hicaplar [perdeler] üzerimizden kalkana kadar yorulmaksızın iltica talep ettik. Sonra aklî âlemin bu âlemdeki tüm varlıkların kendinde ihtilafları uyarınca ittisal ettikleri tek bir varlık olduğuna şahit olduk. Onların başlangıçları O olup sonları da O'dur; O'nun varlığında çokluk ve tikellik olmaksızın, O'ndan herhangi bir şey nakıs olmaksızın, O'na herhangi bir şeyin dönüşüyle ve O'nunla ittisaliyle çoğalmaksızın tüm mahiyet ve akledilirlerin asıl kaynağıdır. Bu cevherleri ispat etmenin, onların hâl ve hükümlerini şerh etmenin yeri burası değildir. Burada zikredilmeye uygun olan şey, her akledilenin algılanmasında bu [akledilir] âlemle nefsin ittisalini inkâr eden münkiri neyin susturacağı ve geniş hakikat yolundan uzaklaşmalarının şiddetini neyin yok edeceğidir. Burada üç şey söz konusudur:

••••••

47 *Esfâr*, c. I-3, 336.

Birincisi, [37] nefs bir şeyi aklettiği zaman, onun aklî suretiyle aynı hâle geldiği söylenmiştir. Bunun ispatını delillerle gösterdik ve ondaki şüpheleri hallettik. Sonra [ispatlandı ki] aklî suret, aklî bir suret olması sebebiyle çok sayıda değildir. Dolayısıyla bir olan ve bir neve ait olan her gerçeklik (*umûr*), üyeleri maddî arazlar yoluyla çok sayıda olması dışında çok sayıda olamaz. Bilfiil aklî suret maddeden soyutlanmış olduğu için, soyut üyeleri de çok sayıda olamaz. Hâlihazırda mahiyet türünden bilfiil akledilirin bin akıl tarafından akledilse bile tek bir akliyetten başkası olamayacağı ispatlandı.

İkincisi, vahdetin (birlik) birçok türü vardır ve akılların birliği bedenin ve siyahlığın, hareketin ve maddî şeyler arasında benzeri şeylerin birliği gibi sayıların kökeni olan adediyet değildir. Aklın bir oluşu daha ziyade türlere ait birlik gibidir. Adediyet ve diğer birlik türleri arasındaki fark şöyledir; maddiyatın varlığı gibi birliği de noksanlık ve ziyadelik kabul eder; [arttığı ya da eksildiği] kabul edildiğinde, misallerinden farklıdır. Toplam (*mecmu'*) ya büyüktür ya da birden fazladır. Dolayısıyla iki cisim, onlardan birinin birliğindeki hâl gibi değildir ki bu durum aklî birliğin hilafına değildir; örneğin birbirinin benzeri bin aklî suretin varlığını farz ettiğimizde, birliği içindeki bir [aklın] çokluğu (*kesret*), bu bin akıl gibi olur.

Bunun bir örneği de insan olarak insan'dır (*insân bimâ hüve'l-insân*). Bu anlama eklenen vasıflarından (*el-zevâ'id*) soyut olması akabinde ona özgü gerçekliği bağlamında benzer bir anlam eklediğimizde, ilkini birlik içinde bulduğumuz hâl dışında ikinci [hâllerinde] ne onu ne de [insan ve ona ilave edilen anlam] bütünü bulursunuz. Bu sebeple mahiyetle alakalı tartışmalarda denmiştir ki, ferde yapılan ilave vasıflar, hariçteki birçok fertlerin türleriyle bağlantılı bir anlamdan hazfedildiğinde, onun aklî sureti nefse resmedilir (*irtisâm*). Onu haricî varlıkta [diğerlerinden] ayıran diğer bir ferdden hazfedildiğinde ise, ortak mahiyete ilave edilen ilk[i] dışındaki farklı tesirlerle nefsi tesir altında bırakmaz. *Telvîhât* sahibi [Sühreverdî] bu anlama şöyle işarette bulunmuştur: İkinci defa [kendisinden daha tam olmayan [38] sırf varlığı] farz edip[48] ona tekrar baktığında, onun olduğu şey olduğunu [görürsün]; dolayısıyla 'sırf şey'i diğerlerinden ayıran (*meyyiz*) başka bir şey yoktur.[49]"

••••••

48 Bu ilave *Esfâr*, c. I-3, 337'de yer almaktadır.

49 Sebzevârî'nin açıkladığı üzere Sadrâ'nın delilinin ana fikri şudur: bir mahiyet olarak saf beyazlığı diğer mahiyetlerden ayıran şey, beyaz bir obje değil bizzat beyazlıktır. Krş. *Esfâr*, c. I-3, 338. Delilin diğer kısmı aklî form çok sayıda akıl tarafından algılandığında ona ne olacağını ifade eder. Sadrâ'nın cevabı ittihad delilini tekrarlamak olur: "Nefs bilfiil bir akla dönüştüğünde, faal akılda olan aklî at ve nefste olan aklî at anlam ve hakikat bakımından çok olamaz ancak sadece (at'ın) tanım ve haikat(ine) eklenen şey bakımından (çok) olabilir. Dolayısıyla nefste ve faal akılda aklî at olarak olan şey bir ve aynı şeydir." *Esfâr*, c. I-3, 339.

Üçüncüsü: Daha önce izah ettiğimiz gibi basit akıl tek bir varlıkta ayrık anlamları bakımından akledilir şeylerin bütünüdür. Tüm akledilir şeyler olmasının anlamı, bu şeylerin birbiriyle haricî ve onlara özgü varlıklarının birliği söz konusu olduğunda birleşmiş olmaları değildir. Bu imkânsızdır ve asgari bir ilme sahip olan herhangi birisi tarafından bile bilinir. At'ın mahiyeti kendisine özgü bir maddede miktar, konum ve renk gibi garip ilavelerle (*levâhık*) bir varlığa sahiptir. Ayrıca tanımsal kısımları ve onu oluşturan (*mukavvim*) unsurlarının birleştiği aklî bir varlık yoluyla var olan birbiriyle ilişkili anlamlar ve zihnî eşlikçileriyle de kendisine özgü bir mahiyete sahiptir. Bu kısımları analiz etmek, zihnin görevidir.

Dolayısıyla deriz ki: Bu türlerin gerçekliklerinden her biri, tekillerinin çoğul olduğu ve içinde yekdiğeriyle zaman ya da mekân bağlamında yakından bağlantılı olduğu maddî bir cismaniyet olarak bir varlık tarzına sahiptir. Aynı şekilde her biri anlam ve kavramda tarzlarını beyan eden kendine özgü bir aklî varlığa sahiptir. Dolayısıyla at'ın akledilir [gerçekliği] bir şeydir, nebatınki ise başka bir şeydir; bu ilk zat, hâmiline dayanan mahiyet ve anlam bakımındadır. Bununla kastedilen şey, birçok mahiyetin tek bir aklî varlıkla mevcut olan varlık ve yaratma (*ca'l*) bakımından haricî âlemde çok sayıda olabileceğini [göstermektedir]. Ayni ile varolma, basitlik ve birliğiyle tüm bu anlamları içerir.

Bu öncüller ortaya konulduktan sonra deriz ki tüm varoluşsal gerçeklikleri algılama ve onlarla manevî bir birleşmeyle (*ittihâdü'l-maneviyye*) birlik, insan nefsinin tabiatındadır. Ayrıca kendisinde tüm akledilir varlıkların anlamının onların cismanî varlık tarzından [39] daha yüksek bir tarzda bulunan basit bir akıl ve aklî bir akledenin[50] tabiatındadır. Örneğin aklî at'ın formunun nefste olduğunu farz ettiğimizde durum neyse, beş duyu da aklıselimde olduğu gibi tek bir duyuda ihtiva edilir. Hâlihazırda tek bir varlıkla alakalı türlerin anlamının – tanımı gereği– aklî varlığına ve tanımsal kavramına bir şeylerin ilave edilmesi dışında kavram ve mâhiyet bakımından çok sayıda olamaz. Dolayısıyla faal akılda var olan aklî at, farz ettiğimiz diğer bir aklî cevherde var olan aklî at'la çelişik değildir. Bu da hakikat ve anlam[ı] bakımından [faal akıl] yoluyla bilfiil bir akla dönüşmüş nefs gibidir. At'ın mahiyeti olarak nefste olan ve faal akılda olan, aklî bir birlik olarak tek bir gerçekliktir. Daha önce belirtildiği gibi, nefs bilfiil aklettiği her aklî suretle birleşir. Bunu müteakiben, içinde henüz akledilirler arasında algılanmamış olanlar dışında bu açıdan her şeyin var olduğu faal akılla birleşir. Böylece aklî bir sureti idrak etmiş her nefsin bu açıdan aklî bir birliğin suretinde akılla birleşmiş olduğu kabul edilmiştir. Tüm anlamlar basit akılda onda herhangi bir çokluk gerektirmeksizin tek bir varlık yoluyla var olduğunda, onların çoklu [anlamlar] biçiminde harici maddelerde bulunmaları mümkündür. Aynı şekilde, bu anlamların diğer yerlerde -örneğin hariçte, duyularda ve hayalde – çoklu var-

••••••

50 Yani basit akılla bilen bir özne.

lığa sahip olarak dönüşümleri, akıldaki benzerlerinin de onun varlığı söz konusu olduğunda bölünebilir (*mütecezziyen*) olduğu [sonucuna] yol açmamalıdır. Bilakis herhangi bir bölünme ve kısımlara ayrılma kusurundan münezzeh bir varlık olarak akılda bulunur. Bu aşağı seviyedeki tam nitelikleri bakımından faal akılla çok sayıda nefsin birliğini gerektirmez ve her nefsin tüm mükemmeliklere ve faziletlere ulaştığını ima etmez.

Bunu anlamakta güçlük çeken kimse, aklî birlik (*el-vahdetü'l-akliyye*) hususunu ihmal etmesi ve onu sayısal birlikle (*el-vahdetü'l-adediyye*) karşılaştırması yüzünden güçlük çeker. *Natıka* (konuşan), *nahika* (anıran) ve *sahil* (kişneyen) vb. aklî anlamların hayvanda oluşu gibi cinsin tek bir anlamıyla birleştiğini görmüyor musun? Buna rağmen hayvan olarak hayvanın (*hayevân bimâ hüve hayevân*) anlamının onun bölünmesini gerektirmediği gibi, her bir hayvan ferdi ve [40] cinsinin diğer hayvan fertlerinin toplamına dönüşmesine de yol açmaz. Bunun sebebi, hayvan olarak hayvanın birliğinin genel bir birlik olması ve genel birliğin kendinde birliğine imkân vermesidir. Aynı şey kendinde çoklu anlamların birliğinin önüne geçmeyen aklî birlik için de geçerlidir. Bu sebeple aklî hayvanlar (*el-hayevânâtü'l-akliyye*) bir cinse ait olan genel hayvan gibi aklî hayvanda birleşebilir.

Üçüncü Fasıl: Kadim Filozofun [Esûlûcyâ Yazarının] Kelâmından Zikrettiklerimizin İncelemesi Hakkındadır

Aristotles *Esûlûcyâ*'da şöyle demiştir: Âli âlem kendinde eşyanın toplandığı tam bir hayattır. Zira ilk tam kaynaktan (*mebde*) var edilmiştir (*ibda*). Onda her nefs ve akıl bulunur ve burada mutlak olarak fakr ya da ihtiyaç söz konusu değildir; çünkü buradaki şeyler, sanki aşan ve taşan hayatmış gibi zenginlik ve hayatla doludur. Bu şeylerin hayatı, tek bir hararet [51] ya da tek bir rayiha değil tek bir kaynaktan çıkar. Bilakis tümü kendinde her tamın bulunduğu tek bir keyfiyettir.[52]

•••••

51 Bu, Zenon'nun Tanrı'nın "sıcak bir nefes" olduğu tanımına bir atıftır. Krş. Pierre Hadot, *Plotinus or the Simplicity of Vision*, çev. M. Chase (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 37, n. 5.

52 *Esfâr*, c. I-3, 340. Alıntı *Esûlûcyâ*, 94 ve *Enneads*, 6, VII, 12'den yapılmıştır. Geoffrey Lewis'in çevirisi için bkz. *Plotiniana Arabica* in *Plotini Opera, Tomvs II, Enneads IV-V* (Paris-Brüksel: Desclee de Brouwer, 1959), 467. Sadrâ'nın burada kullandığı alıntı, Yunanca orijinalinden önemli bazı farklılıklar göstermektedir. Krş. MacKenna'nın çevirisi: "[o yaşam biçimlerinin nasıl vücuda geldiğini sormak için gökyüzünün nasıl vücuda geldiğini sormak gerekir; yaşamın nereden geldiğini] Hayat'ın, Ruh'un nereden geldiğini, kolektif Aklın nereden geldiğini ... cevap ise hiçbir yoksulluk, zayıflık olmadığını ancak tümünün yaşamla dolu olduğudur. Tabiri caizse, tümü bir nefes ya da sıcaklık değil tüm nitelikleri –[kokuyla...] tatlılık– kapsayan ve muhafaza eden bir nitelik olarak bir kaynaktan akar."

Ayrıca onda [*Esûlûcyâ*'da] şöyle demiştir: "Burada hayat ve akıl arasındaki ihtilaf, hayat ve akıldaki hareket ihtilafıdır. Muhtelif hayvanlar ve muhtelif akıllar bu şekilde olur.[53] Tek fark, onlardan bazılarının diğerlerine göre daha nurlu ve şerefli oluşudur. Böylece bazı akıllar ilk akla daha yakındır [bunun sebebi nurlarının daha şiddetli oluşudur][54] ve bazıları ikinci ve üçüncü mertebedir. Bu yüce akıllardan uzaklıkları sebebiyle burada bulunan bazı akıllar ilahî, bazıları natıka, bazıları da gayrinatıka olmuştur. Burada [bu mertebede] tümü akıl sahibidir. [41] Bu sebeple at bir akıl olmuş ve at'ın aklı da bir at olmuştur. At'ı akledenin bir akleden olması mümkün değildir, zira bu ilk akıllarda muhaldir. Dolayısıyla ilk akıl bir şeyi aklettiğinde, o ve aklettiği aynı şey olur; ilk akıl bir akla sahip olmayan bir şeyi [yani akledilemez bir şeyi] akletmez; bilakis onu bir akıl türü ve hayat türü olarak akleder. Bireye ait olan hayat, devam eden hayatın yokluğu değildir. Aynı şekilde bireye ait olan akıl, süreklilik arzeden aklın yokluğu değildir.

O hâlde bazı canlılarda [hayvan] gördüğümüz akıl, ilk aklın kendisiyle bölünebileceği şeylerin tümüdür. Dolayısıyla o şey için bir akıl, ilk aklın kendisiyle bölünebileceği şeylerin tümüdür. Bu sebeple o şey için bir akıl olan şeyin aklı, bilkuvve olan tüm şeylerdir. Bilfiil olduğunda, duyulur ve sonra da bilfiil olur. Son aşamada bilfiil olup bir at ya da diğer bir düzeye doğru ilerlediğinde, en aşağı ve bayağı seviyede bir canlıya dönüşür. İşte bu sebeple hayvanî yetiler daha aşağı düzeylere ulaştığında, zayıflarlar ve bazı fiilleri kaybolur ki, buradan zayıf ve silik bir hayvan hâsıl olur; daha da zayıfladığında onda bulunan akıl onu aldatır ve kuvvetli organlar onun kuvvetinin yerini alır; tıpkı hayvanların tırnak ve pençeleri varken bazılarının boynuzları ve onlardaki kuvvet noksanlığı uyarınca keskin dişleri olması gibi."[55]

Bu alıntıda onun bazı sözleri –ona bakanlarda anlayış eksikliğine bir tedbir olarak tefsire muhtaç olması dışında– bizim ortaya koyduğumuz tüm noktaların açıkça bir incelemesi ve izahı bulunmaktadır. Bu meseleyi *Esfârü'l-erbaa*'da şerh etik ve onun bu beyanlarının bir kısmıyla aktarmak istediği şeyi açıklığa kavuşturduk.[56] Burada bıkkınlık endişesiyle bırakıyoruz ve bazı zeki kişilere özellikle de benden bu kitabın bazı ıstılahlarını işitmiş olanlara güveniyoruz.[57]

••••••

53 Yukarıda belirtildiği gibi, *hayat* ve *hayvan* arasındaki etimolojik bağlantı İngilizcede kaybolur.

54 Bu ilave *Esfâr*, c. I-3, 340'da bulunmaktadır.

55 Krş. *Esfâr*, c. I-3, 340-341. Alıntı küçük değişikliklerle *Esûlûcyâ*, 150-151'den yapılmıştır. Krş. *Enneads*, 6, VII, 9. Orijinali, Sadrâ tarafından yapılan alıntıdan hafif biçimde farklıdır. Aynı pasaj ayrıca *Şevâhid*, 175-178'de bulunmaktadır. Krş. *Plotiniana Arabica*, 457-459'da Lewis'in çevirisi.

56 Krş. *Esfâr*, I-3, 341. Sadrâ *Esûlûcyâ* yazarının "buradaki hareket değişim ya da değişiklik (*tegayyür*) değil belli bir tarzda bir sudur'dur". Sadrâ'nın alıntılanan pasaja ilişkin yorumu için bkz. *Esfâr*, c. I-3, 341-344.

57 Bu, muhtemelen Sadrâ'nın talebeleri Kâşânî, Lâhicî ve oğluna bir atıftır.

Bu [ıstılahlar] arasında burada meşhur anlamında [bilfiil zıddı olarak] değil bilakis ona eskilerin dilinde [42] atıfta bulunulduğu şekliyle yani mahiyetler ve çok sayıda anlamı kapsayan tek bir varlık olarak kullanılan *kuvve* kelimesi bulunur. Şiddetli siyahlık durumunda olduğu gibi, muhtelif mahiyetlerle ve çok sayıda varlıkta bulunabilir. Dolayısıyla onda zayıf siyahlık bilkuvve bulunmakta dendiği vakit, bununla kastedilen, ondaki bu siyahlıkların istidadî imkânıyla (*el-imkânü'l-isti'dâdî*) onlar [bilfiil] var olmadan da var olduğu değildir. Aynı şekilde basit akılla alakalı olarak onun bilkuvve akledilir olduğu söylendiğinde, *bilkuvve* ile murad edilen husus, yokluğa atfedilen anlam değil onun tek bir aklî varlıkla var oluşudur.

Filozof bu mânâya şöyle işaret etmiştir: "Fiil, bu âlemde kuvveden efdaldir." Ama yüce âlemde kuvve [yani yeti] fiilden [eylemden] efdaldir. Bunun sebebi, aklî cevherlerdeki yeti kendinden başka bir şeyden eylemde bulunmaya ihtiyaç duymaz, zira görme yetisiyle duyulur şeylerin algılanışı gibi ruhanî şeyleri algıda da tam ve kâmildir. Burada [yani yukarı âlemde] yeti olan, burada [aşağı âlemde] görme gibidir... Duyulur âlemde eyleme dönüşmek, duyulur şeyleri algılamak ve cevherlerin kabuklarını bilmek ihtiyacındadır; sözü edilen şeyler, bu âlemdeki libaslardır. Dolayısıyla eşyanın cevherine ve kabukların soyutlanmasının yakınlığına ulaşamazlar. Bunda bir eyleme ihtiyaç duyarlar. Ne var ki, cevherler soyut olup yetiler keşfedildiğinde, yeti kendisiyle yetinir ve cevherlerin algılanmasında eyleme ihtiyaç duymaz."[58]

[Kullandığı lafızlar] arasında *cüz* kelimesi bulunur ve bununla murad edilen haricî cüz ya da zihnî cüz ya da cins ve fasıllar gibi haddî cüz değildir. Cüz'ün akla genelleştirilmesinden murad, aklın basit bir şekilde harici hakikatlerle birleşik oluşudur.

Bunlar arasında "hareket ve sükun ile esfele yolculuk (*süluk*)" lafzı vardır. Bunlarla kastedilen, icat ve illiyettir. [Lafızlardan] geri kalanı, onları beyan ettiğimiz şekildedir. Diğer bir konuda *Esûlûcyâ*'da şöyle demiştir: "Eşyanın tamamı akıldadır ve akıldandır, [43] akıl ise eşyanın tamamıdır. Akıl olduğunda eşya da olur. Eşya olmadığında, akıl da yoktur. Akıl eşyanın cem'i olmuştur, çünkü onda eşyanın sıfatı cem olmuştur. Onda bir şeyi akletmeyen hiçbir sıfat yoktur. Bunun sebebi, akılda diğer bir şeyin kevniyle mutabık olmayan hiçbir şeyin olmamasıdır.

Eğer 'aklın sıfatları diğer bir şey için değil kendisi içindir ve [böylece] kendisinin ötesine asla geçmez' deniyorsa, biz de deriz ki eğer akla bu şekilde bakarsanız[59] onu küçültüp aşağı, düşük, dünyevi bir cevher yapmış olursunuz; zira o

••••••

58 Krş. Bir miktar değişiklikle *Esûlûcyâ*, 99-100. Arapça olan alıntı, Yunanca orijinalinde bulunmayan bazı cümlelerle *Enneads*, 6, VII, 13-14'ün serbest bir çevirisidir. Krş. *Plotiniana Arabica*, 467-469.

59 *Esûlûcyâ*'nın Bedevî nüshasında 'baktı' (*basara*) yerine 'dönüştü' (*seyyara*) fiili kullanılmıştır. G. Lewis çevirisinde şöyle denmektedir, "eğer zihni bu duruma sokarsanız..." *Plotiniana Arabica*, 471.

kendi zatının ötesine geçmez ve sıfatları sadece onun tamamı olur. Bu durumda akıl ve hisleri birbirinden ayırt edecek hiçbir şey kalmaz. Bu da kabih (feci) bir şekilde muhaldir: akıl ve hisler bir ve aynı şey olamaz."[60] Ayrıca şöyle demiştir: "Tüm akıllar ve canlılar, akılda cem olur. Onun içinde [kısımlara] bölünür ve akıldaki bölünme bu şeylerin onda kaim olması ya da ona dâhil edilmeleri değildir. Lakin onlar üzerinde birer birer ve bir bileşim ve kural uyarınca eylemde bulunsa bile, eşyanın tamamının failidir. İlk faile gelince, o bir vasıta olmaksızın tüm şeyler üzerinde bir defada eylemde bulunur. Buna ilaveten deriz ki akıl duyulur şeylerin toplamıdır, aynı şekilde tümel hisler tüm canlıların [hayvanların] tabiatının toplamıdır. Her canlı [hayvan], daha yüksek [mertebe] olan canlıdan [hayvan] daha zayıf ve silik olmaları dışında birçok canlıyı [hayvanı] ihtiva eder. Canlılar [hayvanlar] sonunda durduğunda, zayıf ve küçük canlıların [hayvanların] seviyesine ulaşana kadar onlara uygun duyularında daha az ve zayıf olmaları durmaz."[61]

Allah'a hamd ve şükür olsun, Allah'ın selamı Hz. Muhammed'e ve O'nun temiz Âline olsun. Risale sona erdi.

•••••

60 Krş. *Esûlûcyâ*, 96-97; *Plotiniana Arabica*, 471.

61 Krş. *Esûlûcyâ*, 98. Bu ve bir önceki alıntı, diğer kaynaklardan bazı materyallerle *Enneads*, 6, VII, 13-14'ün serbest bir çevirisidir.

Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan, *Being and Existence in Sadrâ and Heidegger*, Malezya: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.

Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Londra: Duckworth, 2002.

Alexander of Aphrodisias, *De Anima: The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, çev. Athanasios P. Fotinis, Washington, DC: University Press of America, 1979.

_____, *Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria, Scripta Minora*, I, ed. Ivo Bruns, Berolini: G. Reimer, 1997, 1892.

Aminrazavi, Mahdi, *Suhrawardî and the School of Illumination* (Surrey, İngiltere: Curzon, 1997).

Amir-Moezzi, Muhammad Ali, "Le Combatant du ta'wil. Un poeme de Mollâ Sadrâ sur Ali (Aspects de l'imamologie duodecimaine IX)", *Reason and Inspiration in Islam* içinde, ed. Todd Lawson, Londra: I. B. Tauris, 2005, s. 432-454.

Amoretti, B. S., "Religion in the Timurid and Safavid Periods", *The Cambridge History of Iran* içinde, ed. Peter Jackson ve Laurence Lockhart, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, c. VI, s. 610-655.

Aouad, M., "La 'Théologie d'Aristote' et autres texts du Plotinus Arabus", *Dictionnarie des philosophes antiques* içinde, Paris: Editions du CNRS, 1989, s. 541-590.

Aquinas, St. Thomas, *Aristotle's De Anima in the Version of William of Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas*, çev. K. Foster ve S. Humphries, New Haven, CT: Yale University Press, 1954.

_____, *On Being and Essence*, çev. A. Maurer, Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983.

_____, *On the Unity of the Intellect against the Averroists*, çev. B. H. Zedler, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1968.

Aristotle, *De Anima*, çev. Hippocrates G. Apostle, *Aristotle's On the Soul*, Des Moines, IA: Peripatetic Press, 1981.

_____, *Metaphysics*, çev. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1958.

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to1890*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Armstrong, A. H., "The Background of the Doctrine that the 'Intelligibles are not Outside the Intellect", *Les Sources de Plotin* içinde, Vandoeuvres-Geneve, 1957, s. 393-413.

_____, "Plotinus", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ed. A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, s. 195-264.

Atiyeh, George, *al-Kindî: The Philosophers of the Arabs* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1967.

Babayan, Kathryn, *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Barnes, Winston, "The Myth of Sense-Data", *Perceiving, Sensing, and Knowing*, ed. R. J. Swartz, Berkeley: University of California Press, 1965, s. 138-167.

Bedevî, Abdurrahman, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1955.

_____, *Eflûtîn inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Misriyye, 1955.

_____, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1980.

_____, *Averroés (Ibn Rushd)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

_____, *Aristû inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'l-nahdati'l-Mısriyye, 1947.

_____, *La Transmission de la philosophique grecque au monde arabe*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

_____, *Şurûh alâ Aristû mefkûde fi'l-Yunâniyye ve resâ'il uhrâ*, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1971.

Behmenyâr, İbn Merzûban *Kitâbü't-Tahsîl* ed. Murtaza Mutahhari, Tahran: The University of Tehran Press, 1375.

Blumenthal, H. J., *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Booth, Edward, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1983.

Bostock, David, *Plato's Phaedo*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

Brentano, Franz, "Nous Poietikos: Survey of Earlier Interpretations", *Essays on Aristotle's De Anima* içinde, ed. Martha C. Nussbaum ve Amelie O. Rorty, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 313-341.

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

Butterworth, Charles, "The Origins of al-Razi's Political Philosophy", *Interpretation*, 20/3 (İlkbahar 1993), s. 237-257.

Chittick, William, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kâshânî*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2001.

_____, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabî's Cosmology*, Albany: State University of New York Press, 1998.

_____, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, Albany: State of University of New York Press, 1989.

Christ, Paul Sydney, *The Psychology of the Active Intellect of Averroes*, Philadelphia, 1926.

Cornford, Francis M., *Plato's Theory of Knowledge*, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1957.

Dabashi, Hamid, "Mîr Dâmâd and the Founding of the 'School of Isfahan'", *A History of Islamic Philosophy*, ed. Oliver Leaman ve Seyyed Hossein Nasr, Londra: Routledge, 1996, c. 1, s. 597-634.

Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.

Dorter, Kenneth, *Plato's Phaedo: An Interpretation*, Toronto: University of Toronto Press, 1982.

Druart, Therese-Anne, "al-Fârâbi and Emanationism", *Studies in Medieval Philosophy* içinde, ed. John F. Wippel, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987, s. 23-43.

Duhem, Pierre, *Le systéme du monde: Histoire des doctrines cosmologique de Platon à Copernic*, Paris: Librairie Scientifique Hermann, 1916, c. IV.

Ebû Bekir Râzî, Muhammed b. Zekeriyya, "The Book of the Philosophic Life", çev. Charles E. Butterworth, *Interpretation*, 20: 3 (İlkbahar 1993), s. 227-236.

Endelüsî, Sa'îd el-, *Tabakâtü'l-ümem*, ed. Hüseyn Mu'nas, Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1998.

Endress, Gerhard, *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzungen*, Beyrut ve Wiesbaden: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1973.

Fakhry, Majid, *Averroes*, Oxford, İngiltere: Oneworld, 2001.

_____, *al-Fârâbî: Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford: Oneworld, 2002.

Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlis*, ed. Muhsin Mehdi, Beyrut, 1961.

_____, *Cevâbât li-mesâ'il sü'ile anh, Risâletân felsefiyyetân* içinde, ed. Cafer Âl-i Yasin, Beyrut, Lübnan: Daru'l- Menâhil, 1987.

_____, *Kitâbü'l-Mille*, ed. Muhsin Mehdi, Beyrut: Daru'l-Maşrik, 1991.

_____, *Mebâdi' ârâ' ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, ed. ve çev. Richard Walzer, *On the Perfect State*, Oxford: Oxford University Press, 1985.

_____, *el-Mecmû*, ed. A. N. el-Cemalî ve M. Emin el-Hancî, Kahire: Matba'atu's-Sa'ade, 1907.

_____, *al-Mesâ'ilü'l-müteferrika*, ed. F. Dieterici, Leiden, 1890.

_____, *Risâle fi'l-akl*, ed. Maurice Bouyges, Beyrut: Daru'l-Meşrık Sarl, 1983.

_____, *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde* , ed. Sahban Halifat, Amman: el-Camia el-Ürdüniyye, 1987.

_____, *Uyûnü'l-mesâ'il, el-Mecmû* içinde, ed. A. N. el-Cemalî ve M. Emin el-Hancî, Kahire: Matba'atu's-Sa'ade, 1907.

Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*, IV (1958), 1-16.

_____, *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy*, Londra: George Allen and Unwin Ltd., 1958.

_____, *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, New York: State University of New York Press, 1976.

_____, "Mir Damad's Concept of *Hudûth Dahrî*: A Contribution to the Study of God–World Relationship Theories in Safavid Iran", *Near Eastern Studies*, 39 (1980), s. 139-151.

Fazzo, Silvia ve Wiesner, Hillary, "Alexander of Aphrodisias in the Kindî-Circle and in al-Kindî's Cosmology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 3 (1993), s. 119-153.

Festugiére, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Plato*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.

Finnegan, J. "Texte arabe du PERI NOU d'Alexandre d'Aphrodise", *Mélanges Louis Massignon* içinde, Damas, 1957, s. 133-152.

_____, "Avicenna's Refutation of Porphyrius", *Avicenna Commemoration Volume* içinde, Calcutta, 1956, s. 187-203.

Flew, Anthony, *An Introduction to Western Philosophy*, New York: Thames and Hudson, 1989.

Galston, Miriam, "A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy*, 15 (1977), s. 13-32.

_____, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of AlFârâbî*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Gardet, Louis, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sînâ)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

Gazâlî, Ebû Hamid el-, *The Book of Knowledge*, çev. Nabih Amin Faris (New Delhi: International Islamic Publishers, 1988; original basım 1962).

_____, *Meâricü'l-kuds fî medâric ma'rifeti'n-nefs*, Bağdat: el-Mektebetü'l-Alemiyye, 1990.

Gellner, Ernest, *Words and Things*, Boston: Beacon Press, 1960.

Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Londra: Sheed and Ward, 1989.

_____, *Being and Some Philosophers*, Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952.

_____, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, IV (1929), s. 5-107.

Gleave, Robert, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School*, Leiden: Brill, 2007.

Goichon, A. M., *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, 1951.

_____, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne)*, Paris: Desclée de Brouwer, 1938.

Goodman, L. E., *Avicenna*, Londra: Routledge, 1992.

Gottschalk, H. B., "Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* içinde, ed. W. Haase ve H. Temporini, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1987, Part II, 36.2, s. 1079-1174.

Griswold, Charles L., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1986.

Guignon, Charles B., *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianapolis: Hackett, 1983.

Gulley, Norman, *Plato's Theory of Knowledge*, Londra: Methuen & Co Ltd., 1962.

Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden: E. J. Brill, 1988.

_____, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology", *Aspects of Avicenna* içinde, ed. Robert Wisnowsky, Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2001, s. 1-38.

Habermas, Jurgen, *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity Press, 2003.

Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, çev. M. Chase, Oxford: Blackwell, 1995.

_____, *Plotinus or the Simplicity of Vision*, çev. M. Chase, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Hasnawi, Ahmad, "Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: Notes sur Quelques Traités d'Alexandre 'Perdus' en Grec, Conservé en Arabe", *Arabic Science and Philosophy*, 4 (1994), s. 53-109.

Heath, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

Heinz, Halın, *Shiism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

Hyman, A. "Averroes' Theory of the Intellect and the Ancient Commentators", *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress ve Jan Aersten, Leiden: Brill, 1999, s. 188-198.

_____, "Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes", *Studies in Aristotle* içinde, ed. Dominic J. O'Meara, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1981, s. 161-191.

Ivry, Alfred L., "Averroes' Three Commentaries on *De Anima*", *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress ve Jan Aersten, Leiden: Brill, 1999.

Izutsu, Toshihiko, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.

İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, ed. M. Uyun es-Sud, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007.

İbn Rüşd, *Epitome of Parva Naturalia*, çev. Harry Blumberg, Cambridge, MA: The Medieval Academy of America, 1961.

_____, *L'intelligence et la pensée*, çev. Alain de Libera, Paris: GF Flammarion, 1998.

_____, *Telhîs Kitâbi'n-Nefs* (*Averroes Middle Commentary on Aristotle's de Anima*), ed. Alfred L. Ivry, rev. Muhsin Mehdi, Kahire: 1994.

_____, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, ed. Kalman P. Bland, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982.

_____, *Tehâfütü't-tehâfüt*, ed. S. Dünya, Kahire: 1964, 2 Cilt.; İngilizce çeviri: *The Incoherence of the Incoherence* çev. Van den Bergh, Londra: Luzac, 1978.

İbn Seb'în, *Büddü'l-ârif*, ed. George Kattura, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1978.

İbn Sînâ, "A Treatise on Love", çev. Emil L. Fackenheim, *Medieval Studies*, VII (1945), s. 208-228.

_____, *Şifâ', İlâhiyyât*, ed. G. Anawati, M. Y. Moussa, S. Dünya ve S. Zayed, Kahire, 1960, 2 cilt.

_____, *Şifâ', Tabî'iyyât*, ed. I. Madkour ve M. Qasim, Kahire, 1960.

_____, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Tahran: Matba'atü'l-Haydari, 1958.

_____, *el-Mebde ve'l-me'âd*, ed. Abdullah Nûrânî, Tahran: Danişgâh-i Tahrân, 1363.

_____, *er-Risâletü'l-Arşiyye fî tevhidihi teâlâ ve sıfâtihi*, ed. S. Zeynel Âbidîn el-Mûsevî, Haydarabad: Dâiretü'l-ma'ârifi'l-Osmaniyye, 1353; İngilizce kısmi çeviri: A. J. Arberry, *Avicenna on Theology*, Westport, CT: Hyperion Press, Inc., 1994.

_____, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa'*, ed. Fazlurrahman, Londra: Oxford University Press, 1959.

_____, *Kitâbü'n-Necât*, ed. Macid Fahri, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985.

_____, *Risâle fî isbâti'n-nübüvve*, ed. M. Marmura, Beyrut: Dârü'n-Nehar li'n-Neşr, 1991.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, ed. M. Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut: Dâr ihyâ et-turâs el-arabî, 1997, 4 Cilt.

_____, *Fusûsu'l-hikem*, ed. Nevaf el-Cerrah, Beyrut: Dâr Sadir, 2005.

İsfahânî, Muhyiddin el-Acemî el-, *Êpitre sur l'unité et la trinité, traite sur l'intellect, fragment sur l'âme*, ed. and çev. M. Allard ve G. Troupeau, Beyrut: Imperim Catholique, 1962.

Jabre, Farid, *Essai sur le lexique de Ghazali*, Beyrut: Publications de L'Université Libanaise, 1970.

Jadaane, Fehmi, *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulamane*, Beyrut: Dar el-Machreq Editeurs, 1968.

Jambet, Christian, *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadrâ*, New York: Zone Books, 2006.

Jolivet, Jean, *L'Intellect selon Kindî*, Leiden: E. J. Brill, 1971.

_____, "Étapes dans l'histoire de l'intellect agent", *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* içinde, ed. A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal ve M. Aouad, Paris: Peeters, 1997, s. 569-582.

Kalın, Charles, "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy", *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval* içinde, ed. Parviz Morewedge, New York: Fordham University Press, 1982, s. 7-17.

Kalın, İbrahim, "Mulla Sadrâ on Theodicy and the Best of All Possible Worlds", *Oxford Journal of Islamic Studies*, 18: 2 (2007), s. 183-201.

_____, "Between Physics and Metaphysics: Mulla Sadrâ on Nature and Motion", *Islam and Science*, 1 (2003), s. 65-93.

_____, "An Annotated Bibliography of the Works of Mullâ Sadrâ with a Brief Account of His Life", *Islamic Studies*, 42: 1 (İlkbahar 2003), s. 21-62.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, Londra: Macmillan, 1973.

Kâşânî, Efdalüddîn-i, "First Letter to Shams al-Dîn", çev. William Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Dîn Kâshânî* içinde, William Chittick, Oxford/New York: Oxford University Press, 2001.

Kennedy-Day, Kiki, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, Londra and New York: Routledge, Curzon, 2003.

Kenny, John P., *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology*, Hanover & Londra: Brown University Press, 1991.

Kindî, el-, *Risâle fi'l-Akl* ('*On the Intellect*'), ed. Jean Jolivet ,*L'Intellect selon Kindi* içinde.

_____, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* ed. Muhammed Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1978, 2 Cilt.

Khurram-dashti, Nahid Baqiri ve Fatıma 'Asghari, *Kitâb şinâsi-yi câmi'î Mullâ Sadrâ*, Tahran: Bünyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ (SIPRIN), 1378/1999.

Kockelmans, Joseph, "Some Fundamental Themes of Husserl's Phenomenology", *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation* içinde, ed. Joseph J. Kockelmans, New York: Anchor Books, 1967, s. 24-36.

Kogan, Barry, "Averroes and the Theory of Emanation", *Medieval Studies*, 43 (1981), s. 384-404.

Kretzmann, Norman, "A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?", *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology* içinde, ed. Scott MacDonald, Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1991, s. 208-228.

Leaman, Oliver, *Averroes and His Philosophy*, Surrey: Curzon, 1998.

_____, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Leslie, John, *Value and Existence*, New Jersey, 1979.

Lindberg, David, *Theories of Vision from al-Kindî to Kepler*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1975.

Madigan, Arthur, "Alexander of Aphrodisias: The Book of Ethical Problems", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* içinde, ed. W. Haase ve H. Temporini, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1987, Bl. II, 36.2, s. 1260-1279.

Madkour, Ibrahim, *La Place d'al-Fârâbî dans l'ecole philosophique musulumane*, Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, 1934.

Mahdi, Muhsin, *AlFârâbî and the Foundations of Islamic Political Philosophy*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2001.

_____, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca, NY: Cornell Paperbacks, 1962.

Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, çev. M. Friedlander, New York, 1956.

Mandelbaum, Maurice, *Philosophy, Science, and Sense Perception*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966.

Martine, Brian John, "Relations, Indeterminacy, and Intelligibility", *New Essays in Metaphysics* içinde, ed. R. C. Neville, Albany: State University of New York Press, 1987, s. 237-252.

_____, *Individuals and Individuality*, Albany: State University of New York Press, 1984.

Massignon, Louis, *Recueil de texts nédit concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geunthner, 1929.

McDowell, John, *Mind and World*, Harvard University Press, 1994.

Merlan, Phillip, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague: M. Nijhoff, 1953.

_____, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, The Hague: M. Nijhoff, 1963.

_____, "Greek Philosophy from Plato to Plotinus", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ed. A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, s. 14-132.

Mohammed, Ovey N., *Averroes' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy*, Ontario: The Canadian Corporation for Studies in Religion, 1984.

Morewedge, Parwiz, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, 92: 3 (1972), s. 425-435.

Morgan, David, *Medieval Persia: 1040-1797*, Londra ve New York: Longman, 1988.

Morris, James Winston, *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations*, Louisville, KY: Fons Vitae, 2005.

Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1986.

_____, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Nasr, Seyyed Hossein, *Sadr al-Dîn Shîrâzî and His Transcendent Theosophy*, Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997.

_____, *Three Muslim Sages*, New York: Caravan Books, 1997.

_____, "Existence (*wujûd*) and Quiddity (*mâhiyyah*) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, 29: 4 (Aralık 1989), s. 409-428.

_____, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", *The Cambridge History of Iran* içinde, ed. Peter Jackson ve Laurence Lockhart, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, c. VI, s. 656-97.

_____, "The School of Isfahan", *A History of Muslim Philosophy* içinde, ed. M. M. Sharif, c. 2 (Wiesbaden: O. Harrasowitz, 1966), s. 904-932; *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*'da yeniden yayınlanmıştır, ed. Mehdi Amin Razavi (Curzon Press, 1996), s. 239-270.

_____, "Mulla Sadrâ and the Full Flowering of Prophetic Philosophy", *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* içinde, New York: State University of New York Press, 2006.

_____, "Mulla Sadrâ: His Teachings", *History of Islamic Philosophy* içinde, ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, Londra/New York: Routledge, 1996.

Netton, Ian Richard, *al-Fârâbî and His School*, Londra & New York: Routledge, 1992.

Nuseibeh, Sari, "*al-'Aql al-qudsî*: Avicenna's Subjective Theory of Knowledge", *Studia Islamica*, LXIX (1989), s. 39-54.

Nuyens, Francois, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain: Editions De L'Institut Superieur de Philosophie, 1948.

O'Leary, De Lacy, *How Greek Science Passed to the Arabs*, Londra: Routledge ve K. Paul, 1949.

O'Meara, Dominic J., *Plotinus*, Oxford, İngiltere: Oxford University Press, 1995.

Otto, Rudolph, *Mysticism East and West*, New York: The Macmillan Company, 1960.

Pepin, Jean, "Elements pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le neoplatonisme", *Revue Philosophique de la France et de l'etranger*, 146 (1956), s. 39-64.

Peters, F. E., *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden: E. J. Brill, 1968.

_____, *The Harvest of Hellenism*, New York: Simon & Schuster, 1970.

Plotinus, *The Enneads*, çev. A. H. Armstrong, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

_____, *The Six Enneads*, çev. Stephen MacKenna ve B. S. Page, Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

_____, *Plotini Opera* II, ed. P. Henry ve H.-R. Schwyzer, Paris ve Brüksel: Desclée de Brouwer, 1959.

Quadri, Goffredo, *La Philosophie arabe dans l'europe medievale: des origins à Averroès*, Paris: Payot, 1960.

Quine, W. V., "On What There Is", *Contemporary Analytic and Linguistic Philosophies* içinde, ed. E. D. Klemke (New York: Prometheus Books, 1983), s. 318-330.

Kayserî, Dâvûd-i, *el-Resâ'il* ed. Mehmet Bayraktar, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.

Konevî, Sadreddin, *en-Nefahâtü'l-ilâhiyye*, ed. Muhammed Hâcevî, Tahran, 1375/1417.

Râzî, Fahreddin er, *el-Mebâhisu'l-Meşrıkiyye*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1990, 2 cilt.

Rescher, Nicholas, "al-Fârâbî on the Question: Is Existence a Predicate?", *Studies in the History of Arabic Logic* içinde, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963, s. 39-42.

_____, "The Concept of Existence in Arabic Logic and Philosophy", *Studies in Arabic Philosophy* içinde, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966, s. 69-80.

Rizvi, Sajjad H., *Mullâ Sadrâ Shîrâzî: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, *Journal of Semitic Studies*, Ek 18, Oxford University Press, 2007.

_____, "Mysticism and Philosophy: Ibn 'Arabî and Mulla Sadrâ", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 224-246.

Robin, Léon, *Les rapports de l'etre et de la connaissance d'apres Platon*, Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Rosenthal, Franz, "as-Sayh al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia*, 21 (1952), s. 461-492.

_____, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1970.

_____, "Plotinus in Islam: The Power of Anonymity", *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* içinde, Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 1974, s. 437-446.

Ross, David, *Aristotle*, Londra ve New York: Routledge, 1995.

Russell, *Mysticism and Logic*, New York: Doubleday Anchor Books, 1957.

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Harmondsworth, 1966.

Schroeder, Frederic M., ve Todd, Robert B., *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect, the De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle's De Anima 3.4–8*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

Sebzevârî, Mollâ Hâdî, *Şerhu'l-Manzûme*, Kum: Nab Yayınları, 1995, 5 cilt.

_____, *The Metaphysics of Sabzawari*, çev. M. Mohaghegh ve T. Izutsu, New York: Caravan Books, 1977.

Sharples, R. W., "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* içinde, ed. W. Haase ve H. Temporini, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1987, Bl. II, 36.2, s. 1177-1243.

Sorabji, Richard, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

Steinschneider, Moritz, *Die Arabischen Ubersetzungen aus dem Griechischen*, Avusturya: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1960.

Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ, *Hikmetü'l-işrâk* (*The Philosophy of Illumination*), ed. ve çev. John Walbridge ve Hossein Ziai, Provo, UT: Brigham Young University Press, 1999.

_____, *Kitâbü'l-Meşâri ve'l-mutarahât*, *Ouevres philosophiques et mystiques* içinde, ed. Henry Corbin.

_____, *Pertevnâme (The Book of Radiance)*, çev. Hossein Ziai, Irvine, CA: Mazda Publishers, 1998.

_____, *Ouevres philosophiques et mystiques*, ed. Henry Corbin, Tahran-Paris, 1976, 2 Cilt.

Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, ed. Hossein Ziai, Tahran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993.

_____, *Resâil fi'ş-Şecereti'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniye*, ed. Necip Görgün, İstanbul, Elif Yayınları, 2004, 3 cilt.

Şîrâzî, Kutbüddin, *Dürretü't-tâc*, ed. Muhammed Mişkât, Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1369.

Taghi, Shokoufeh, *The Two Wings of Wisdom: Mysticism and Philosophy in the Risalat ut-tair of Ibn Sînâ*, Stockholm: Uppsala University Library, 2000.

Taylor, Charles, *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.

Taylor, Richard C., "The *Kalâm fi Mahd al-Khair (Liber de Causis)* in the Islamic Philosophical Milieu", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* içinde, ed. J. Kraye, W. F. Ryan ve C. B. Schmitt, Londra: The Warburg Institute, 1986, s. 37-52.

_____, "The Future Life' and Averroes's Long Commentary on the De Anima of Aristotle", *Averroes and the Enlightenment* içinde, ed. M. Wahba ve M. Abousenna, New York: Prometheus Books, 1996, s. 263-277.

Teftâzânî, Sadeddin et-, *Şerhu'l-Makâsıd*, ed. A. 'Umeyre, Beyrut, 1989, 5 cilt.

Tehânevî, Muhammed et-, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-milliyye, 1998, 4 cilt.

Themistius, *On Aristotle's on the Soul*, çev. Robert B. Todd, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

_____, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristotle's de Anima*, ed. M. C. Lyons, Columbia: University of South Carolina Press, 1973.

Théry, G., *Autour de décret de 1210. II: Alexandre d'Aphrodise: Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir Kain, 1926.

Urvoy, Dominique, *Ibn Rushd (Averroes)*, Londra ve New York: Routledge, 1991.

Walbridge, John, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, Albany: State University of New York Press, 2000.

Walzer, Richard, "Aristotle's Active Intellect in Greek and Early Islamic Philosophy", *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* içinde, Roma: Accademia Nazionale Dei Lincei, 1974, s. 423-436.

Weber, Edouard H., "L'Identité de l'intellect et de l'intelligible selon la version latine d'Averroés et son interprétation par Thomas D'Aquin", *Arabic Sciences and Philosophy*,8 (1998), s. 233-257.

White, Nicholas P., "Plato's Metaphysical Epistemology", *The Cambridge Companion to Plato* içinde, ed. Richard Kraut, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 277-310.

Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*, lthaca, NY: Cornell University Press, 2003.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1968.

_____, *On Certainty*, çev. Dennis Paul ve G. E. M. Anscombe, New York: Harper Torchbooks, 1969.

Wolfson, Harry Austryn, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1948, 2 cilt.

Yazdi, Mehdi Ha'iri, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, Albany: State University of New York Press, 1992.

Ziai, Hossein, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardî's Hikmat al-ishrâq*, Atlanta: Scholars Press, 1990.

Zimmermann, F. W., "The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* içinde, ed. J. Kraye, W. F. Ryan, ve C. B. Schmitt, Londra: The Warburg Institute, 1986, s. 110-240.

_____, "Proclus Arabus Rides Again", *Arabic Science and Philosophy*, 4 (1994), s. 9-51.

Özel İsimler Dizini

Alexander Islamicus 38
Alexander Mysticus 42
Alexander of Aphrodisias bkz. İskender Afrodisî
Ali b. Ebî Tâlib 139, 177
Allâme Hıllî 146
Amidî, Seyfeddin 189
Aminrazavi, Mehdi 5, 176
Anselm, Aziz 110
Aquinas, St. Thomas 33, 45, 64, 72, 98, 110
Aristoteles 5, 15, 19, 23, 24, 29-47, 51, 55, 57-59, 62-64, 66, 68, 70, 73, 74, 77, 93, 94, 99, 107-109, 110, 115, 141, 142, 145, 153, 156, 157, 168, 183, 185, 188, 206, 208, 214, 226, 232, 233, 243
Aristoteles Arabus 24, 42, 47
Aristoteles mysticus 42

Bâyezîd-i Bistâmî 177
Behmenyâr 76, 92, 98, 103, 104, 167
Bihbehânî, Muhammed Bâkır 179
Brentano, Franz 45

Charlton, William 110
Corbin, Henry 176, 228
Cüneyd-i Bağdâdî 42, 177

Demokritos 215, 216
Descartes 28, 218, 219
Diogenes 46
Druart, Threse-Anne 58
Duhem, Pierre 37

Ebû Bekir Râzî 189, 193
Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr 177
Ebû Süleyman es-Sicistânî 46
Ebü'l-Abbâs Levkerî 167
Ebü'l-Hasan el-Âmirî 21
Eflâtun 5, 15, 24-30, 32, 33, 44, 45, 53, 57, 58, 61, 94, 106, 111-113, 132, 148, 153, 165, 167, 168, 183, 187, 193, 214, 243
el-Endelüsî, Saîd 38

Fahreddin Râzî 13, 59, 84, 117, 124, 126-128, 130, 137, 165, 204, 232
Fârâbî 23, 27, 38, 41, 42, 54, 55, 57-65, 74, 88, 94, 102, 144, 148, 167, 168, 177, 181-183, 191, 214, 229, 243
Fazlurrahman 40, 76, 127, 176, 236
Ferîdüddin Attâr 177, 188
Firdevsî 189
Francis, Asisili St. 180

Galile 213
Gazâlî, Ebû Hâmid 21, 59, 118, 177, 181, 189, 194, 200
Gellner, Ernest 174
Gutas, Dimitri 40, 41

Habermas, Jurgen 175

Hacevî, Muhammed 177
Hadot, Pierre 46
Hallâc-ı Mansûr 42, 177, 180
Heidegger 28, 173, 174, 205
Hemedânî, Aynülkudât el- 200
Himsî, Abdülmesîh b. Abdullah b. Nâime el- 46, 47, 49
Hume 214, 216
Huneyn b. İshâk 38, 46
Husserl 175, 204

Izutsu, Toshihiko 95

İbn Bâcce 21, 60
İbn Ebû Usaybia 38
İbn Miskeveyh 46
İbn Seb'în 189
İbn Sînâ 11, 12, 15, 17, 20, 23, 24, 27, 32, 34, 40, 41, 43, 44, 48, 54-57, 59, 62, 65-77, 80-84, 88, 94, 98, 99, 104, 107-109, 112, 114, 115, 118-120, 123, 128, 134, 136-138, 142, 144-146, 150-160, 165-168, 176, 177, 180-182, 185-187,189, 191, 162, 199, 201, 204, 214-216, 223, 231, 235-240, 243, 246
İbnü'l-Arabî, Muhyiddin 12, 21, 105, 112, 135, 165, 167, 175, 177, 180, 184, 188, 189, 191, 194, 198, 201, 205, 209, 210, 224
İbnü'l-Fârız 177
İbnü'n-Nedîm 46
İcî, Adudüddin 195
İhvân-ı Safâ 21
İsfahânî, Hamid Nâcî 221
İsfahânî, Muhyiddin 23
İskender Afrodisî 15, 19, 24, 30, 31, 35-41, 84, 223

John Philoponus 37

Kahn, Charles 93
Kant 88, 175, 216
Kâşânî, Efdalüddîn-i 22, 198, 251
Kayserî, Dâvûd-i 12, 177, 190, 211, 219
Kindî 39, 40, 47, 55-57, 63, 64, 144, 153
Konevî, Sadreddin 12, 21, 168, 177
Kretzmann, Norman 59
Kuddüs Rezavi 221
Kutbüddîn-i Şîrâzî 82
Küleynî 186

Locke 213, 214, 216

Madkour, İbrahim 42
Maimonides, Mosses 22, 23
Mandelbaum, Maurice 213
Meclisî, Muhammed Bâkır 179
Mehdi, Muhsin 58
el-Mekkî, Ebû Tâlib 177
Merlan, Philip 43
Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî 177, 189

Nagel, Thomas 15
Nasr, Seyyid Hüseyin 5, 176, 177, 228
Numenius 35

Otto, Rudolf 188

Pépin, Jean 25
Philo 23
Philoponus 37, 38
Plotin 15, 19, 24, 25, 35-37, 45-50, 52-54, 69, 113, 188
Porfiryus 24, 35, 36, 38, 69, 70, 153, 167, 168, 223, 236
Proclus 25, 37, 46, 47

Quine, W. V. 92

Râzî bkz. Ebû Bekir Râzî, Fahreddin Râzî
Rorty, Richard 92

Safedî 46
Sebzevârî 88, 101, 105, 163, 164
Shankaracharya 180
Simplicius 37
Sokrates 26, 186, 192
Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer 12, 13, 16, 20, 27, 34, 74, 75, 78-84, 97, 99-101, 104, 117, 119, 122, 137, 142, 143, 158, 160-162, 165, 167, 171, 172, 175-177, 180, 183, 184, 207, 208, 223, 232, 237, 243, 248

Şebüsterî, Mahmud 177
Şehrezûrî 20, 82, 83
Şehristânî 46

Taylor, Charles 15, 216, 219
Teftâzânî 195
Tehânevî, Muhammed Ali b. Muhammed 205
Themistius 31, 32, 35, 37, 38, 41, 45
Toccolu William 72
Tûsî, Nasîrüddin 67, 72, 76, 104, 115, 165, 224, 245

Walbridge, John 176
Wisnovsky, Robert 37
Wittgenstein 123, 159, 162, 163, 215

Yahyâ b. Adî 39
Yuhannâ b. Bıtrîk 46

Zencânî, Ayetullah Seyyid İzzeddin 92, 221

İbrahim Kalın'ın Molla Sadrâ ve bilgi meselesine yönelik enfes tahlili, bu son derece önemli düşünür ve mesele bakımından gerçekten çığır açıcı nitelikte. Kalın, İşrâkî düşünceyle alakalı açıklamaların anlaşılmasını güçleştiren teknik jargondan mümkün olduğunca kaçınarak, Molla Sadrâ'nın meşgul olduğu bağlamı açık ve anlaşılır bir biçimde ortaya koyuyor. İbrahim Kalın, Molla Sadrâ'yı epistemoloji konusunda ciddi bir şarih ve epistemolojiyi ise İslâm felsefesinde daimi bir araştırma konusu olarak sunuyor ve bir bütün olarak İslâm felsefesi alanında Molla Sadrâ'nın rolüne ilişkin tam bir fikir elde edebilmemizi mümkün kılıyor. Kitap, bu önemli düşünüre ilişkin anlayışımızı daha ileri bir düzeye taşıyor. Bu çalışmanın kısa sürede temel bir referans eser olacağında kuşku yok.

Oliver Leaman

Elinizdeki eser, genelde İslâm bilimleri özelde ise İslâm felsefesi alanlarında takdire şayan yeni bir soluğun ortaya çıkışını müjdeliyor. İbrahim Kalın, geç dönem İslâm düşüncesine ilişkin bilgilerimize önemli bir katkı sağlama yetkinliğine sahip. Ayrıca bu eser, Sadrâ üzerine yazılan eserlere de önemli bir ilave niteliğinde. Kalın'ın kitabı, Molla Sadrâ düşüncesinin mükemmel bir analizini sunmanın yanında Sadrâ'nın varlık ve modaliteleri bağlamında bilgi kavramını nasıl ele aldığını da ortaya koyuyor. Dahası, Sadrâ'nın diskursif felsefe ve İşrâkî bilgiyi ustalıkla birleştirmesinin, geleneksel İslâm felsefesinin başlıca akımlarına dair önemli bir sentezi nasıl temsil ettiğini de gözler önüne seriyor.

Seyyid Hüseyin Nasr



İbrahim Kalın, İÜ Tarih Bölümü'nden mezun oldu (1992). Doktorasını George Washington Üniversitesi'nden beşeri bilimler ve mukayeseli felsefe alanında tamamladı (2002). College of the Holy Cross, Georgetown ve Bilkent üniversitelerinde İslâm düşüncesi ve İslâm-Batı ilişkileri üzerine dersler verdi.

THG
0804770
CVZ

9 786055 245542