NAZARİYAT MAKALE

Eşyanın Suretlerinin İlahî İlimdeki Ontolojik Bulunuşları Sorunu Bağlamında Molla Sadrâ'nın Ehli Nazar Eleştirisi ve İbn Arabî Tashihi

Mesut Sandıkçı*

Öz: Bu makalede, Molla Sadrâ'nın ilahî bilginin mahiyetine dair geliştirdiği yaklaşımı Meşşâî felsefe, İşrâkî düşünce ve Ekberî tasavvuf geleneği arasındaki tartışmalar bağlamında incelenmektedir. Çalışmanın temel problemi, eşyanın hakikatlerinin Hakk'ın ilmindeki ontolojik statüsünün nasıl temellendirileceği ve bu temellendirmenin ilahî zatta çokluk, infial veya terkip doğurup doğurmayacağıdır. Makale, Sadrâ'nın özellikle Sühreverdî ve Nasîruddîn Tûsî tarafından Meşşâîliğe yöneltilen itirazlara geniş yer vermesini esas alarak konuyu bu eleştiriler çerçevesinde sınırlandırmakta ve karşılaştırmalı bir analiz sunmaktadır. Bu çerçevede öncelikle İbn Sînâ'nın sûver-i mürtesime nazariyesine yöneltilen Sühreverdî ve Nasîruddîn Tûsî kaynaklı eleştiriler ele alınmakta ve eleştirilerin haklı olup olmadığı Sadrâ tarafından gösterilmeye çalışılmaktadır. Diğer taraftan burada Sadrâ'nın kendi metafiziğinin kurucu ilkeleri üzerinden meseleyi yeniden nasıl inşa ettiğini göstermek hedeflenmektedir. Sadrâ'nın cevapları genel anlamda Ekberî geleneğe yakın olduğu söylenebilir. Ancak Sadrâ'ya göre Ekberî düşünce literatüründeki bazı ifadeler, zahiren yanlış anlaşılmaya müsaittir. Bu bağlamda Sadrâ, onların düşüncelerinin yanlış anlaşılmaması adına bir tashihe gider. Dolayısıyla bu makalede Sadrâ'nın İbn Arabî veya takipçilerinin hangi ibarelerini yanlış anlaşılmaya müsait gördüğü ve bunları ne şekilde yeniden ifade ettiği ortaya konulmaktadır. Nihayetinde bu çalışma Sadrâ'nın eşyanın suretlerinin ilahî ilimde bulunuşunu klasik eleştiriler bağlamındaki yeniden değerlendirmelerini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Tasavvuf, Molla Sadrâ, Sühreverdî, Tûsî, İbn Arabî, İlahî Bilgi.

Abstract: This article examines Mullā Ṣadrā's approach to the nature of divine knowledge within the context of the debates among Peripatetic philosophy (Mashshāʾī), Illuminationist thought (Ishrāqī), and the Akbarian mystical tradition. The central problem of the study concerns how the ontological status of the essences (ḥaqāʾiq) of things in God's knowledge is to be grounded, and whether such a grounding entails multiplicity, passivity (infiʿāl), or composition (tarkīb) within the divine essence. This study, taking as its basis Ṣadrā's extensive engagement with the objections raised particularly by Suhrawardī and Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, limits its scope to these critiques and offers a comparative analysis within this framework. Within this framework, the article first addresses the criticisms directed by Suhrawardī and Naṣīr al-Dīn Ṭūsī against Avicenna's theory of *ṣuwar murtasima* (imprinted forms), and seeks to show—following Ṣadrā—whether these criticisms are justified. This article, in turn, aims to demonstrate how Ṣadrā reconstructs the problem anew on the basis of the foundational principles of his metaphysics.

In general, Ṣadrā's responses may be said to be close to the Akbarian tradition. However, according to Ṣadrā, the wording of certain passages in the texts of Akbarian thought is, on its face, liable to misinterpretation. In this context, Ṣadrā undertakes a corrective clarification in order to prevent misunderstandings of their doctrines. Accordingly, this article seeks to identify which specific expressions used by Ibn ʿArabī or his followers are prone to misinterpretation and how these expressions should be reformulated. Ultimately, this study reveals Ṣadrā's reassessments of the presence of the forms of things in divine knowledge in the context of classical critiques.

Keywords: Islamic Philosophy, Sufism, Mullā Ṣadrā, Suhrawardī, Ṭūsī, Ibn Arabi, Divine Knowledge

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mesut.sandikci@erdogan.edu.tr.

DOI dx.doi.org/10.65643/Nazariyat.12.2.M0323

https://orcid.org/0000-0003-4644-6588

Makale Geliş Tarihi: 3 Şubat 2026 Makale Kabul Tarihi: 3 Temmuz 2026

Atıf© Sandıkçı, Mesut. "Eşyanın Suretlerinin İlahî İlimdeki Ontolojik Bulunuşları Sorunu Bağlamında Molla Sadrâ'nın Ehli Nazar Eleştirisi ve İbn Arabî Tashihi", *Nazariyat* 12/2 (Ekim 2026): 107-140.

Giriş

Eşyanın suretlerinin Hakk'ın ilminde bulunuşu meselesi, doğrudan Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin mahiyetiyle ilişkilidir. Konu, felsefe ve kelam düşüncesi içerisinde ele alınırken (i) Hakk'ın zatı hakkındaki bilgisi, (ii) eşyayı yaratmadan önce eşya hakkındaki bilgisi ve (iii) eşyayı yarattıktan sonra eşyaya dair bilgisi şeklinde üç başlıkta incelenmektedir. Müslüman düşünürler arasındaki tartışma büyük oranda son iki kısımdadır. İlahî bilgiye dair bu tasnif, ilk bakışta çoklu bir görünüm arz etse de esasında mesele ele alınırken gözetilen temel gaye, ilahî bilgide herhangi bir değişimin veya çokluğun meydana gelmediğini temellendirmektir. Ancak mesele bununla da sınırlı kalmamaktadır. Soru, bu tek ve değişmeyen bu ilmin (bilginin) nasıl ifade edileceğidir. Hakk'ın eşyaya dair tek ve değişmeyen bilgisi, husûlî mi yoksa huzûrî mi, fiilî mi yoksa infialî mi, icmâlî mi yoksa tafsili mi ifade edilecektir? Ayrıca konunun bir de Hakk'ın sıfatlarına bakan yönü vardır. Zira sıfatların hükmünü icra edeceği taalluklarının olması gerekmektedir. Sıfatların, olmayan bir şeye -yokluğa- taalluku söz konusu mudur? Yani kısaca söyleyecek olursak ilahî bilginin eşyaya taalluku ne şekildedir?

Söz konusu meselenin kökenleri Platon, Aristoteles ve diğer kadim Yunan filozoflarına kadar uzanmaktadır. İslam düşünce geleneğinde ise bu tartışma, Ebû Hamid Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerle[1] birlikte yeni bir ivme kazanmış ve sonraki dönemlerde sistematik bir şekilde sürdürülmüştür. Nitekim Gazzâlî'den sonra Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ve Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) gibi Kelamî ve İşrâkî düşünürler, İbn Sînâ'yı şiddetle eleştirmişlerdir. Hatta İbn Sînâ'yı savunmak üzere *İşârât* şerhi kaleme alan Nasiruddin Tûsî dahi bu konuda İbn Sînâ eleştirilerine katılmıştır.

Muhakkik sufilerden Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) de Tûsî ile gerçekleştirdiği yazışmalarda bu meseleyi gündeme taşımıştır. Bunun yanı sıra Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350), Haydar Âmûlî (ö. 787/1385 sonrası), Sâinüddin İbn Türke (ö. 836/1432) ve Molla Câmî (ö. 898/1492) gibi muhakkik sufilerin de aynı problem çerçevesinde filozoflara yönelik eleştiriler yönelttikleri görülmektedir.[2] Dolayısıyla ilahî bilginin (ilahî

1 İmam Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Hüseyin Sarıoğlu ve Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 134-37.

2 Sufilerin ayrıntılı görüşü için bkz. Mesut Sandıkçı, "İlâhî Bilginin Mahiyeti Konusunda Muhakkik Sûfîlerin Ehl-i Nazara Yönelttikleri Eleştiriler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 54 (2024): 63-96.

ilim) mahiyeti konusunda İslam düşüncesinde zengin bir müktesebat oluşmuştur. Bu birikimden hareketle Molla Sadrâ konuyu yeniden ele almış ve kendine kadar gelen farklı düşünceleri tasnif etmiştir. Sadrâ'ya göre bu konuda farklı düşünenler Meşşâîler, Sühreverdî, Porphyrios, Eflatun, Mutezililer, Müteahhirûn ulema olmak üzere altı sınıftır. Sadrâ, bu farklı gruptaki düşünürler içerisinde özellikle Sühreverdî ve Tûsî'nin eleştirilerine yoğunlaşmaktadır. Bu makalede Sadrâ'nın söz konusu düşünürlerin İbn Sînâ'ya yönelttikleri eleştirileri nasıl tahlil ettiği, onları hangi açılardan yetersiz bulduğu incelenecektir. Ayrıca Sadrâ'nın bu bağlamda İbn Sînâ'yı haklı görüp görmediğini tartışılacak ve nihayetinde Sadrâ'nın durduğu yer tespit edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu düşünürlerin İbn Sînâ eleştirilerine ve Sadrâ'nın bunlara dair tahlillerine geçmeden önce kısa da olsa ilahî bilgi konusunda İbn Sînâ'nın görüşlerinin genel çerçevesini çizmek istiyoruz.[3]

1. İbn Sînâ'ya Göre İlahî Bilgi

İslam düşüncesinde erken dönem kelamcıları tarafından ele alınan meselelerden biri de Hakk'ın varlığı meselesiydi. Hakk'ın varlığı tümdengelimsel olarak ifade edildikten sonra sıfatları da aynı şekilde tespit edilmeye başlanmıştır. Hak'tan fiillerin sadır olması imkanıyla O'nun kadir oluşu temellendirilmiştir. Kadir-i mutlak olan Hak, âlemde bir düzen koyduysa bu düzeni koyanın âlim olması gerektiği fikrine varıl-

3 İbn Sînâ'nın ilahî bilgi anlayışı ile ilgili ayrıntılı çalışmalar için bkz. Rahim Acar, "Allah'ın cüz'îleri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *DİVÂN İlmi Araştırmalar* 1, sy. 20 (2006): 99-118. Rahim Acar bu makalesinde Allah'ın cüz'îleri bilmesi meselesinde Gazzâlî ve Michael E. Marmura'nın İbn Sînâ eleştirilerini karşılaştırır, bkz. Hasan Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023). Tanrıverdi bu eserinde İbn Sînâ'nın düşüncelerini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Yalnız İbn Sînâ eleştirilerini Gazzâlî ve İbn Rüşd eksenin işlemektedir: Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003). Özdemir'in bu eseri İlahî bilgiyi hem İslam düşünce geleneği içerisinde hem de Batı düşüncesi geleneği içerisinde karşılaştırmalı olarak ele alan kapsamlı bir çalışmadır. Yalnız bu çalışmada Sühreverdî, Tûsî ve özellikle de muhakkik sufilere pek yer verilmediği görülmektedir: Murat Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", *Eskiyeni*, sy. 32 (2016): 29-54; Tuna Tunagöz, "Tanrı'nın Cüz'îlere Dair Bilgisi Tartışmasında Gazzâlî'ye Felsefe Cephesinden Bir Destek", *Kelam Araştırmaları*, sy. 1 (2013): 393-424. Tuna Tunagöz ise bu çalışmasında Ebu'l-Berkât el-Bağdâdî'nin İbn Sînâ eleştirilerini ele almaktadır. Ayrıca Özcan Akdağ, "İlahî Bilgi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22, sy. 1 (2018); Mustafa Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahî Bilgi", *Hikmet Yurdu* 7, sy. 13 (2014): 127-141 gibi çalışmalara da bakılabilir.

mıştır. Bu şekilde Hak için sıfatların gerekliliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.[4] Diğer taraftan bu sıfatların mahiyetlerinin nasıl ele alınacağı meselesi gündeme gelmektedir. Zira söz gelimi ilme konu olacak bir bilinen (malum) olmadan Hak ilim sıfatıyla nitelenebilecek midir? Dolayısıyla Hakk'ın ilmi malum ve zaman-mekân olmadan nasıl ele alınacaktır? Buna ilişkin olarak, başta Mutezile mensupları olmak üzere erken dönem kelamcıları arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bazı Mutezililer, madumun şeyliği fikrine gitmiş hatta bazılar da âlem yaratılmadan önce Hak için bir ilim sıfatı söz konusu olamayacağını ifade etmişlerdir.[5]

İlahî bilgi, İbn Sînâ öncesi Yunan düşünce geleneğinde daha çok akıl kavramı üzerinden ele alınmıştır. Platon'da Tanrı'nın bilgisi ideler üzerinden şekillenirken Aristoteles'te Tanrı'nın bilgisi, en mükemmel olanın yani kendi zatının bilgisidir. Yeni Platonculukta ise mesele sudûr nazariyesi çerçevesinde Tanrı'nın hem kendisini hem de kendisinden sadır olan ilk aklı idrak etmesi yoluyla eşyayı da bilmesi şeklinde ele alınmıştır. İbn Sînâ ise İslam öncesi bu birikimi tevarüs ederek Müslüman kelamcılardan farklı bir ilahî bilgi anlayışı ortaya koymuştur. İbn Sînâ bu çizgiden hareketle Hakk'ta akıl, âkil ve ma'kûlün bir olduğunu ve O'nun kendi zatını bilmesiyle her şeyi tek seferde bildiğini ifade eder. Bununla birlikte bu bilgi, herhangi bir alete veya vasıtaya muhtaç olmayan mücerret bir bilgidir. Nitekim İbn Sînâ, söz konusu bilme biçimini "küllî bilgi" olarak kavramlaştırmıştır. Meseleyi İbn Sînâ'da biraz daha ayrıntılı şöyle ifade edebiliriz:

İbn Sînâ felsefesinde bilgi bir hiyerarşiye dayanır. İbn Sînâ duyumsama (ihsas), hayal etme, vehmetme ve akletme (taakkul) şeklinde dörtlü bir idrak aşaması kurarak aklî idraki bu hiyerarşinin en yetkin basamağı kabul eder. İlahî bilginin bu mertebelerin en yetkini olan "akletme" düzeyinde gerçekleştiği kuşkusuzdur. Zira O, mutlak ve en yetkin (kâmil) akıldır. Hak, varlığın ilk ve tam nedeni (illet-i tâmme) olması hasebiyle hem diğer akılları hem de ay-altı âlemdeki tüm varlıkları zorunlu olarak idrak eder. Bu felsefî sistemde nedenin (illet) bilgisi sonucun (malul) bilgisini zorunlu kılarken sonucun bilgisi, nedenin bilgisini her zaman zorunlu kılmaz. Hak, tam neden (illet) olması ve kendi özünü (zatını) yine özüyle idrak etmesi bakımından, kendisinden taşan (sadır olan) sonuçları da mükemmel bir biçimde kavrar.[6] Bu bilme zatî ve fiilîdir; dikey ve yatay olarak her şeyi kuşatmaktadır.[7]

4 Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü*, (İstanbul: Klasik Yayınları 2023), 240-242.

5 Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelmâ Etkisi* (Ankara: Otto Yaynları 2015), 61.

6 Hasan Melikşâhî, *Şerhu İşârât ve't Tenbîhât*, trc. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 1: 450.

7 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 165.

İbn Sinâ'nın ilahî bilgiyi ele alış tarzı onun bilgiyi tanımlama biçimiyle de doğrudan ilişkilidir. O, bilgiyi "suretin zihinde husulü"[8] şeklinde ifade ettiğinden akledende bilginin imkânı, suretin zihindeki hasılı şeklinde gerçekleşmektedir. İbn Sînâ, nefs-i natıkayı bir yerde "aklî suretlerin mevzusu" şeklinde tanımlamaktadır.[9] Dolayısıyla idrak veya bilgi, aklî suretlerin akledende hasıl olması, yerleşmesi şeklinde ele alınmaktadır. Burada diğer önemli husus akledenki bu aklî suretlerin, İbn Sînâ'ya göre bazen dışardan alınarak bazen de dışardan alınmadan gerçekleşmesidir. Bu durum, tasarımı zihninde önceden var eden bir mühendisin binayı inşa etme sürecine benzetilebilir. Mühendisin binaya ait bilgisi, bina yapıldıktan sonra meydana gelmemektedir. İbn Sînâ bu tür idrake, zatî bilgi veya fiilî bilgi demektedir. Eğer idrak eden, sureti dışardan alıyorsa bu bilgiyi de infialî olarak adlandırmaktadır.[10] Bu duruma göre Hakk'ın bilmesi infialî değildir. Çünkü infialî bilgide makuller, akledenin bilgisini öncelemektedir. Yani infialî bilgide akledende bilginin hasıl olabilmesi için bu suretlerin önceden yaratılmış olması gerekmektedir.

Bu noktada tartışılması gereken temel husus, akleden (âkil) ile akledilen (ma'kûl) arasındaki özdeşlik (ittihat) sorunudur. Soru şudur: Akledilen suretlerin, akledenin zatıyla nasıl bir ilişkisi vardır? Yani bir ittihattan söz edilebilir mi? İbn Sînâ, akledenin kendi zatına ilişkin bilgisinin zatıyla aynı olduğu ve burada bir ittihattan söz edilebileceğini ancak zatı dışındaki nesneleri akletmede bunun mümkün olmadığını ifade etmektedir.[11] Tam da burada İbn Sînâ, Hakk'ın bilgisinde akleden ve akledilenin birliğine yönelik muhtemel bir itirazı dile getirmektedir. Sonraki dönemlerde İbn Sînâ'ya yöneltilen eleştirilerin temel dayanağını da bu nokta oluşturacaktır. İbn Sînâ bu itirazı şöyle dile getirir: "Akledilirler, zikrettiğin sebepten dolayı akledenle ve yine birbirleriyle birleşmezler. Diğer taraftan Hak Teâlâ'nın her şeyi aklettiğini kabul ettiğine göre, bu durumda O, gerçek anlamda bir olmaz. Bilakis O'nda çokluk olur".[12]

İbn Sînâ, itiraza verdiği cevapta ilahî bilginin mahiyetinde çokluğun meydana gelmeyeceğini ifade etse Sühreverdî, Râzî ve Tûsî gibi düşünürler bu cevabı ikna edici

8 Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat Dergisi* 4, sy. 3 (2018): 54.

9 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 160.

10 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 165.

11 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 160-64.

12 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 166.

bulmazlar ve İbn Sînâ'nın itirazını tekrar kendisine yöneltirler. İbn Sînâ, Hakk'ın kendi zatını idrak etmesinin bir zorunluluk olarak diğer akledilenleri (çokluğu) bilmesini de içerdiğini savunur. Çokluk zatın bir gereğidir (lazımıdır) ve zattan sonra gelir. Şârihler, meselenin takririnde Hakk'ın idrak ettiği ve çokluk ifade eden akledilirlerin suretlerinin zatta karar kıldığını belirtirler. Hak, zatını zatıyla idrak ettikten sonra zatı, çokluğun illeti olur. Bu durumda çokluğun suretleri (yani eşyanın suretleri) zatın lazım ve malulleri olurlar. Bu suretler, zatın hakikatinden sonra geldiklerinden zatın kurucu unsurları (mukavvimleri) değillerdir bilakis illetten sonra gelen malullerdir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi sonraki dönemde söz konusu düşünürler bu açıklamaları yetersiz bulmuş ve aklî suretlerin zatta çokluk yaratacağı, Hakk'ın zatı hem fail hem kâbil konumuna düşeceği ve bilgisinin fiilî olmaktan çıkıp edilgen (infialî) bir yapıya bürüneceği yönündeki kaygılarını dile getirmişlerdir. Sadrâ ise bu eleştirilerin haklı olmadığını ortaya koymaya çalışacaktır. Şunu ifade etmek gerekir ki Sadrâ'nın İbn Sînâ eleştirilerini haksız bulması, İbn Sînâ'ya katılıyor anlamına gelmeyecektir. Sadrâ kendi ifadesiyle temel kaidelerde, İbn Sînâ'nın felsefesiyle uyum içinde olsa da eşyanın aklî suretlerinin Hakk'ın ilmindeki bulunuşlarını, İbn Sînâ'nın da net olarak çözemediğini göstermeye çalışacaktır.

2. Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirilerine Sadrâ'nın Cevapları

İbn Sînâ'nın ortaya koymuş olduğu bu ilahî bilgi anlayışı, kendisinden sonraki kelam âlimleri tarafından sert şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştirileri yöneltenler arasında en tanınmış isim Ebû Hamid Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin ardından İbn Sînâ'ya ciddi eleştiriler yönelten diğer önemli isimler ise Sühreverdî ve Fahreddin Râzî'dir. Gazzâlî, eleştirilerini daha çok Tanrı'nın cüzîleri bilip bilmemesi üzerine yoğunlaştırmıştı.[13] Sühreverdî ise Hakk'ın nesneleri yaratmadan önce nesneler (eşya) hakkındaki bilgisi ile ilgili İbn Sînâ'nın ifadeleri üzerinde durur. Şeyler yaratılmadan önce Hakk'ın bu şeylere ilişkin bilgisi nasıldır? Hak bunları kendi zatında mı bilmektedir yoksa zatından gayrı olarak mı, yani Platon'un ayrık suretleri şeklinde mi bilmektedir? Ve bu bilme husûlî mi olmaktadır? Sühreverdî'nin eleştirilerinin bu sorular çerçevesinde olduğunu söyleyebiliriz. Sühreverdî, eşya yaratılmadan önce Hakk'ın onlara dair

13 Rahim Acar, "Allah'ın cüz'îleri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *DÎVÂN İlmi Araştırmalar* 1, sy. 20 (2006): 99-118.

bilgisi konusundaki İbn Sînâcı izahların, Tanrı'nın zatında bir çokluk meydana getireceği ve dolayısıyla tevhid ilkesine zarar vereceği kanaatindedir.

İbn Sînâ, aklî suretleri bilmenin Hakk'ın zatında bir çokluk yaratmadığını ayrıca bu bilginin etkin (fiilî) karakteri gereği edilgen (infialî) bir mahiyet taşımadığını savunsa[14] da Sühreverdî bu görüşe katılmaz. Sühreverdî'ye göre Hakk'ın bu suretler hakkındaki bilgisinin edilgen olmadığını kabul etsek bile zatta hasıl olan aklî suretler (sûver-i mürtesime) fikri, Hakk'ın hem fail hem kabil oluşu gibi başka mahzurları da beraberinde getirmektedir. Sadrâ ise Sühreverdî'nin bu eleştirilerini *Mutârahât* eserinden hareketle tek tek dile getirir ve bu eleştirilerin tutarsız olduğunu göstermeye çalışır. Sühreverdî'nin eleştirileri şöyledir:

''قولهم: «إن ذاته محل لأعراض كثيرة ولكن لا تنفعل عنها » إنما ذ كروه ليظن الجاهل أن فيه معنى، فإنه يوهم أن الإنفعال لا يقال إلا عند تجدد، كما يفهم من مقولة «أن ينفعل»؛ وهذا لا يغنيهم ، فإنه وإن لم يلزم الانفعال التجدّدي من وجود عرض، ولكن يلزم بالضرورة تعدّد جهتي الاقتضاء والقبول، كما سبق أن الفعل بجهة والقبول بأخرى. ثم كيف يصدق عاقل بأن ذاتاً تكون محلا اللأعراض ولا تتصف بها وقد تقرّرت فيها ؟ ''

"Onların 'Allah'ın zatı çok sayıda araza mahal olur fakat zat bu arazlardan etkilenmez' şeklindeki sözü bir cahilin ondan bir mana olduğunu zannetmesi için söylediği sözdür. Zira bu söz, edilginlik (infial) kategorisinden de anlaşıldığı üzere 'etkilenme' kavramının sadece yeni bir durumun ortaya çıkması (teceddüd) durumunda söylenebileceği vehmini uyandırmaktadır. Bu vehim onlara bir fayda sağlamaz [onların sorunu hallettikleri anlamına gelmez]. Çünkü bir arazın varlığından teceddüdî infial gerekmese de iktiza ve kabul cihetlerin sayıca çok olmasını zorunlu olarak gerekmektedir. Daha önce geçtiği üzere fiil, bir cihet; kabul ise başka bir cihettir. Üstelik akıllı bir kimse nasıl olur da bir zatın arazlara mahal olup o arazlar kendisinde karar kılmışken onlarla muttasıf olmamasını tasdik eder?"[15]

14 Nasiruddîn Tûsî, *Şerhu İşârât ve Tenbîhât*, thk. Hasanzâde Âmulî (Kum: Bostân-ı Kitab, 1386), 3: 906.

15 Molla Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, thk. Ahmed Ahmedî (Tahran: İntişarât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslamî Sadrâyî, 1381), 6: 191; Şihâbuddin Sühreverdî, "Meşâri ve Mutârahât", *Mevsûat-ı Musannif-i Sühreverdî* (Dar-ı Revâfid, 2018), 398; Molla Sadreddin Şirazi, "Dört Akli Yolculukta Aşkın Hikmet" ed. Şamil Oçal (İstanbul: Litera Kitap, 2025), 6: 276. Burada şunu ifade etmeliyiz ki Sadrâ'nın *Esfâr* adlı eserinin Türkçeye "Dört Akli Yolculukta Aşkın Hikmet" olarak yapılan çevirisinde Sadrâ'nın eleştirilerini

Sühreverdî'nin bu eleştirisi İbn Sînâ'nın yukarıda ifade edilen itirazının doğrudan alımlanması ve tekrar ona yönetilmesidir. İbn Sîna, Hakk'ın aklî suretleri akletmesinin zatta çokluk ve edilgenlik (infial) meydana getirmeyeceğini ifade eder. Ancak Sühreverdî buna katılmaz. Sühreverdî'nin bu eleştirilerinde temel hareket noktası, bu suretlerin zatta edilgenlik doğuracağı yöndedir. Sühreverdî, edilgenliğin (infialin) farklı yönlerine dikkat çekerek tekrar eden ve zamanla değişen edilgenlikten (tecedüdî infialden) söz edilemeyeceğini dile getirir. Ancak ona göre bu suretler, Hakk'ın zatında hasıl olmasıyla zatta suretleri meydana getiren "fail yön" ve suretleri kabul eden "kabil yön" olmak üzere iki cihet meydana getirmektedir. Neticede zatta bu iki yönün oluşması bir edilgenliktir. Dolayısıyla Hakk'ın bilgisi etken (fiilî) değil de edilgen (infialî) olmuş olmaktadır. Bu durumda zatta terkip meydana gelmekte ve çokluk hasıl olmaktadır.

Sadrâ, suretlerin Hakk'ın zatında bulunuşunun (sûver-i mürtesime) ve bu ilmî suretlerin zatla ilişkisinden fail ve kabil gibi iki haysiyetin oluşacağı ve dolayısıyla zatta bir terkip ve çokluğun meydana geleceği fikrinin, Sühreverdî'nin bu ilişkiyi zatta edilgenlik olarak alımlamasından kaynaklandığını düşünmektedir. Sadrâ'ya göre eğer zatta edilgenliğin olmadığı gösterilirse Hakk'ın zatının hem "fail" hem de "kabil" olmasının bir terkibe yol açmadığı da görülmüş olacaktır. Sadrâ, Sühreverdî'nin iddia ettiği gibi bir zatta edilgen (infialî) durumun olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre Hakk'ın zatında ilk suretlerin oluşmasıyla Hakk'ta "failî yön" ve yine bu suretlerin kendinde hasıl olması ve onları kabul etmesiyle de "kabilî yön" gibi mebdeleri ayrı iki cihet oluşmamaktadır. Bir zatın fail illet olup bir suret icat etmesi ve sonra onların kendisi için maruz olup kabul etmesi iki cihet değildir. Zatın icat yönü aynı zamanda onları kabul yönüdür. Çünkü icat ve maruz oluş aynı zatta gerçekleşmektedir. Hakk'ın zatında da tek bir sudûr gerçekleşmektedir. Tek sudûr gerçekleştiği için Hakk'ın zatındaki suretlerle zat arasında bir edilgenlik (infial) gerçekleşmemektedir.[16] Kısacası Sühreverdî, İbn Sînâ'yı "Hak, suretlerin mahallidir" sözüyle eleştirirken kendisi çözümünü

ve cevaplarını takip etmek imkânsızdır. Çünkü altıncı cilt bağlamında söyleyecek olursak Sadrâ, Sühreverdî'nin ve Tûsî'nin ve diğerlerinin sözlerini önce aktarmakta ve sonra cevap vermektedir. Türkçe çevirisinde Sühreverdî'nin sözlerinin nerede bittiği Sadrâ'nın sözlerinin nereden başladığı, hangi sözün İbn Sînâ'ya ait hangisinin Tûsî'ye ve Behmenyâr'a ait olduğu karışmış durumdadır. Dolayısıyla Sadrâ'nın neyi eleştirdiğini ne dediğini takip etmek imkânsız hale gelmiş durumdadır. Bu açıdan *Esfâr'ın* Türkçe çevirisinin altıncı cildin ilgili yerlerinde okuyucu dikkatli olmak zorundadır.

16 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 191-92.

huzurî bilgide bulur. Sadrâ ise "Hakk'ın basitliği" fikrinden hareketle Hakk'ın zatını bilmesiyle O'nda oluşan suretin iki ayrı ontolojik durumlar olmadığını bir bakıma aynılık taşıdığını ifade etmektedir. Sühreverdî'nin başka bir eleştirisi de şöyledir:

''وإذ لم يكن تعقله تعالى زائداً على ذاته وليس ذاته إلا ذاته وسلب المادة – كما يعترفون به –، فيكون مبدأ الصورة في ذاته، إما أن يكون على ما يقال: إنّه إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته، فيكون العلم تابعاً لكونه لازماً عن ماهيته، فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم، فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه؛ فبطل قولهم: «إنّ علمه بالأشياء سبب لحصول الأشياء». وإما أن يقال: إن حصول صورة في ذاته متقدم على لزوم ما يلزم بالعلية، بحيث لولا تلك الصورة المقارنة، ما وجد اللازم المباين فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة للوازم المباينة، بل هي مع صورة.''

"Hakk'ın zatını akletmesi zatına zaid bir şey olmayınca ve zatı da -onların da kabul ettikleri üzere- sırf zatı olması ve maddeden selp edilmiş olması olunca O'nun zatındaki suretin ilkesi (mebdesi) ya (I) denildiği gibi şöyle olur: Zatını bildiğinde zatının lazımını da bilmesi gerekir. Bu durumda bilgi, zatın mahiyetinin lazımı olduğundan, tabi olacaktır ve böylece lüzum, lüzuma dair bilgisini önceleyecek ve yine lazımın bilgisi lazımın lüzumuna bağlı olacaktır. Bu durumda onların 'Hakk'ın eşyayı bilmesi eşyanın hasıl olmasının sebebidir' sözü geçersiz olmuş olur. (II) Ya da şöyle denilmesidir: O'nun zatında hasıl olan bir suret, illiyet ile lazım olan lüzumu öncelemektedir. Öyle ki [zatla] mukarenet içinde olan suret olmasaydı ayrık lazım (lazım-ı mübayin[17]) da olmazdı. Bu durumda Vacib'in zatı sırf zat halinde (tecerrüd durumunda) ayrık lazımlar için varlık veren olmaz aksine zat sadece bir suretle beraber varlık verir".[18]

Sühreverdî bu eleştirisini Hakk'ın zatında bulunan suretlerin ontolojik çerçevesinde dile getirmektedir. Sühreverdî'nin buradaki ilk itirazı, bilgi-varlık ilişkisinde önceliğin varlık üzerinde olmasıdır. Eğer İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi bilgi zata gereklilik (lüzum) yoluyla bağlıysa, bu durum bilginin var oluşu öncelemesini imkânsız kılar. Sühreverdî burada Meşşâîleri kendi kaidelerinden hareketle eleştirir. Şöyle ki iki şey arasında lüzum ilişkisi, mantıksal olarak melzumun (zatın ve lüzumun kendisinin) önceliğini gerektirir. Bu durumda "bilgi varlığın illetidir" önermesi yerini, "bilgi varlığın bir sonucudur" kabulüne bırakmak zorunda kalır.

17 Sadrâ burada lazım-ı mübayın ile Hakk'ın zatının dışındaki haricî varlıkların suretlerini kastetmektedir. Zattaki suretleri ise zatî lazımlar olarak ifade etmektedir.

18 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 192; Sühreverdî, "Meşâri ve Mutârahât", 399.

Meşşâîlerin "zatın bilgisi, zatın lazımlarının bilgisini gerektirir" kaidesini hedef alan Sühreverdî, bu sistemde idrakin gerçekleşmesi için aklî suretlerin mantıksal bir önceliğe sahip olduğunu savunur. Ona göre eğer ilahî bilgi bir gereklilik (lüzumiyet) ilişkisine dayanıyorsa Hak, idrakini gerçekleştirmek için bu aklî suretlere muhtaç duruma düşmektedir. Bu durum, İbn Sînâcı sistemde bilginin varlığı doğuran fiilî bilgi olmaktan çıkıp, varlığın ve lüzumun bir sonucu olan infialî bilgi (edilgen) dönüşmesi riskini doğurmaktadır. Diğer bir tabirle Sühreverdî'ye göre Hakk'ın, zatını bildikten sonra ilk sureti bilmesi (suretlerin mebdesi) veya bu suretlerden sonra gelen aynî varlıkların suretlerini bilmesi zat ve suretler arasında bağımlılığı (tebaiyet) beraberinde getirmektedir. Buradaki ilişki mutlak tebaiyet olarak görülmese bile en azından bilginin oluşmasında gereklilik (lüzum) ilişkisinin tasavvuru bilgiyi öncelemektedir. Neticede Sühreverdî'ye göre bilgi oluşmadan önce lüzumiyet ilişkisi hasıl olmalıdır. Bu durumda Meşşâîlerin "Hakk'ın eşyayı bilmesi eşyanın hasıl olmasının sebebidir" önermesi yanlış olmaktadır. Çünkü eşyaya dair bilgi, husulün varlığıyla açıklanmaktadır. Husulün olabilmesi için eşyanın daha önce yaratılmış olması gerekmektedir.

Bu pasajda Sühreverdî'ye göre diğer bir sorun şudur: Hakk'ın ilk suretleri bilmesinin illeti, kendi zatı iken eşyayı bilmesinin illeti bu ilk suretlerdir. Bu durum, ilahî bilgide iki ayrı nedenin (illetin) ortaya çıkmasına yol açar. Yani Hak, iki ayrı illetle mi hem suretlerin mebdesini hem de eşyanın kendi çoklu suretlerini bilmektedir? Sühreverdî buradan yine eşyanın çoklu suretlerinin mebde-i suret olan ilk suret üzerinden bilinmesini edilgenlik (infialî) bilgi kategorine yerleştirmektedir ve İbn Sînâ'nın Hakk'ın bilgisinin fiilî oluşunu tam ispat edemediğini ima etmektedir.

Sadrâ, Sühreverdî'nin bu eleştirilerini lafzî bir tartışma olarak değerlendirmektedir. Zira gerek İbn Sînâ gerekse takipçisi Behmenyâr, Hakk'ın zatında hasıl olan eşyanın suretlerinin ne zatla bir ittisaf (nitelenme) ilişkisi kurduğunu ne de edilgen (infialî) bir bilgi teşkil ettiğini vurgulamaktadırlar. Sadrâ'ya göre Meşşâîlerin, "Allah'ın zatını bilmesinin zatın lazımlarının (suretlerin) bilgisine illet teşkil ettiği" yönündeki iddiası, bu suretlerin husulünden önce zatta başka bir lazımı (gerekliliği) öncelikli kılmaz. Dolayısıyla bu söz yine Meşşâîlerin "Eşyanın varlığı Hakk'ın bilgisinin onlara tabi olmasıyladır" sözüyle çelişmemekte ve suretlerin bilinmesinden önce bir gerekliliğin (lüzumiyet) oluşmasını gerektirmemektedir. Gerek Hakk'ın mebde-i suret (bütün eşyanın suretlerinin dayandığı ilk suret) olsun gerek dış dünyadaki eşyanın kendi suretleri olsun hepsi Hakk'ın zatını zatıyla bilmesine bağlıdır. Hakk'ın kendi

zatını idrak etmesiyle birlikte zattaki ilk suretler, fiilî olarak O'ndan sudûr etmektedir. Böylece, Sühreverdî'nin eleştirisinde öne sürdüğünün aksine "lüzum" gibi aracı bir vasıtaya ihtiyaç duyulmamaktadır. Eşyanın suretleri -ki Sadrâ buna lâzimü'l-levâzım olarak adlandırır- ilk lazım olan Hakk'ın zatındaki surete bağlıdır. Hakk'ın ilk suretleri bilmesi eşyanın var oluşunun illetidir. İlk lazımlar olan Hakk'ın zatında bulunan suretler de Hakk'ın zatının bilgisinin malulüdürler. Yani burada iki ayrı illetten ziyade bütün var oluşun tertibi bir şekilde bağlı olduğu tek illet, yani Hakk'ın zatını bilmesi vardır.[19] Sühreverdî aynı yerde eleştirilerine devam ederek şöyle başka bir eleştiri daha getirir:

> ''الصورة الأولى إذا كانت مع ذات الأول علة لحصول اللازم المباين –الذي هي صورته– وعلة أيضاً لحصول صورة أخرى في ذات الأول، فيلزم أن يكون الأول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين''.
>
> "İlk suret, Zat-ı evvel'in zatıyla beraber ayrık lazımın (lazım-ı mübayin) –ki ilk suret, ayrık lazımın suretidir- meydana gelmesine ve Zat-ı evvel'in zatında başka bir suretin meydana gelmesine illet olduğunda bu durumda Evvel'in [Hak Teâlâ'nın] tek suret ve tek cihet itibariyle iki farklı fiil yapması gerekir".[20]

Sühreverdî bu eleştirisinde "Bir'den bir çıkar" ilkesinden hareket eder. O, Hak'tan tek bir cihetle hem Zat'ta bir suretin oluşmasının hem de hariçte (İlk Akıl gibi) bir varlığın sudûr etmesinin imkânsız olduğunu ancak Meşşâîlerin izahlarının bu iki sonucu doğurduğunu savunur. Ancak Sadrâ, Hak'tan sadır olan ilk akılda veya diğer akıllarda birçok cihetin olduğunu ve bunda bir sakınca olmadığını dile getirir. Çünkü Hak'tan sadır olan ilk şey tek olsa da o şey birçok cihet barındırmaktadır. Örneğin ilk akıl hem suret hem mahiyet yönü barındırmaktadır.[21] Sühreverdî'nin diğer bir eleştirisi de şöyledir:

19 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 193-194.

20 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 194; Sühreverdî, "Muşâra ve Mutârahât", 399.

21 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 196.

"ثم يكون الواجب منفعلاً عن الصورة الأولى، وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية. والصورة وإن اعتذروا بأنها وإن كانت في ذاته فليست كمالاً له، فيلزمهم الاعتراف بأنها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته، لا يكون حصولها بالفعل، وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالاً له. كيف وعندهم ليست الصورة موجبة لنقص فيه؟! وإذا لم يكن وجودها نقصاً، فلو كانت منتفية، كان كونها بالقوة نقصاً؛ ومزيل النقص مكمل، وكل مكمل من جهة ما هو مكمل أشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل".

"Vacip Teâlâ, ikinci suretin meydana gelişinin tamamlayıcı sebebi olan birinci suretten etkilenmiş olur. Onlar 'Hakk'ın zatında suretin olması O'nun için bir kemal değildir' diyerek mazeret sunsalar da şu gerçeği itiraf etmeleri gerekir: O suret, bizatihi O'nun zatında bulunması bakımından mümkün bir varlık olması, o suretin fiilen gerçekleşmemesi ve Vacib'in o suretin varlığıyla kuvve halinden uzak olması ise O'nun için bir kemal sayılır. Nasıl olmasın ki? Çünkü onlara göre suret, O'nda bir eksikliği gerektirmemektedir. Öyleyse suretin varlığı niçin eksiklik olsun? Eğer suret Hak'tan nefy edilseydi suretin bilkuvve varlığı eksiklik olacaktı. Noksanlığı gideren aynı zamanda kemale erdirendir. Her mükemmelleştiren, mükemmelleştirdiği cihetten, mükemmelleşenden (müstekmil) daha üstündür".[22]

Sühreverdî bu eleştirisinde, Hakk'ın zatında bulunduğu varsayılan suretlerin zattan ayrı hakikatler olarak tasavvur edilmesinden doğan bir probleme dikkat çekmektedir. Şayet bu suretler zattan ayrı kabul edilir ve varlığa çıkmalarıyla kemâl kazanıyorlarsa bu durumda onların varlığa gelmeden önce Hakk'ta bilkuvve halde bulunduklarını kabul etmek gerekir. Böyle bir kabul ise, söz konusu suretlerin kuvveden fiile geçerek kemâl kazandıkları anlamına gelir.

Bu eleştiri, İbn Sînâ'nın akıllar teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre akıllar arasında hiyerarşik bir düzen bulunmakta, her bir akıl kemâlini kendisinden üstün olan akıldan aldığı suret ve işrâk ile elde etmektedir. Bu silsile nihayetinde Hakk'ın zatında son bulur.[23] Ancak Sühreverdî'ye göre bu yapı, Hakk'a nispet edildiğinde ciddi bir problem doğurmaktadır. Zira kemâlin kuvveden fiile geçiş yoluyla gerçekleştiği kabul edildiğinde, bu durum Hakk'ın zatında bir tür eksiklik bulunduğu ve bu eksikliğin sonradan giderildiği anlamını ima eder. Oysa kuvveden fiile geçiş, mümkün varlıklara ait bir durumdur. Bu nedenle böyle bir sürecin Hakk'a nispet edilmesi, O'nun zatında imkân tasavvurunu da beraberinde getirir.

22 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 196; Sühreverdî, "Meşâri ve Mutârahât", 400.

23 Melikşâhî, *Şerhu İşârât ve't Tenbîhât*, 1: 450.

Bu noktada sorun yalnızca kuvve-fiil ilişkisiyle sınırlı kalmamaktadır. Aksine bu yaklaşım, imkânın Vacib'e nispet edilmesi, ilahî bilginin edilgen (infialî) bir mahiyet kazanması ve nihayetinde zatta çokluk tasavvurunun ortaya çıkması gibi birbiriyle bağlantılı bir dizi problemi doğurmaktadır. Dolayısıyla suretlerin, zatta bu şekilde konumlandırılması hem ontolojik hem de epistemolojik düzeyde Hakk'ın mutlak kemâline halel getiren sonuçlara yol açmaktadır.

Buna karşılık Meşşâîler, Hakk'ın zatında bulunduğu düşünülen bu suretlerin O'nu kemâle erdiren unsurlar olmadığını bilakis O'nun zatî kemâlinden sudûr etmiş olduklarını savunurlar. Sadrâ da bu noktada Meşşâî geleneği savunarak Sühreverdî'nin eleştirisini yeniden değerlendirmeye tâbi tutar ve onun İbn Sînâ'yı tam olarak doğru anlamadığını ileri sürer. Nitekim İbn Sînâ'nın metinleri incelendiğinde söz konusu suretlerin, zattan ayrı olarak düşünülmesine rağmen ilahî ilmin zat ile aynı kabul edildiği ve bu suretlerin Hakk'ın ilmine dayandırıldığı açıkça görülmektedir. Bu çerçevede suretler, zata sonradan eklenen unsurlar değil, ilahî bilginin bir gereği olarak değerlendirilmektedir.

Öte yandan Sadrâ, suretlerin zatta bulunuşunu imkân kategorisi içinde değerlendiren Sühreverdî'ye de itiraz eder. Ona göre bu suretler imkân bağlamında değil vücûb çerçevesinde ele alınmalıdır.[24] Böylelikle suretlerin varlığı, Hakk'ın zatında bir eksiklik veya bilkuvvelik anlamı taşımak yerine, zorunlu varlığın ilmî taayyünleri olarak yorumlanır.

Sühreverdî'nin eleştirisinin temelinde ise ilahî bilginin mahiyetine ilişkin daha köklü bir yaklaşım bulunmaktadır. Ona göre eğer Hakk'ın zatından sudûr eden ilk suret zattan ayrı bir varlık olarak kabul edilirse Hakk'ın bu surete dair bilgisi zorunlu olarak infialî bir karakter kazanacaktır. Bu nedenle Sühreverdî, suretlerin zatta sonradan hasıl olan ve zattan ayrık biçimde bulunan varlıklar olarak tasavvur edilmesini reddeder. Bunun yerine, söz konusu suretlerin Hakk'ın zatında huzurî bir tarzda bulunduğunu savunur.[25] Hatta bu yaklaşımı daha da genelleştirerek bütün varlıkların Hakk'ın nazarında huzur halinde bulunduğunu ileri sürer.[26]

24 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 196-197.

25 Tahir Uluç, "Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi", *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi* içinde, ed. Nesim Doru ve Kamuran Gökdağ (Otto Yayınları, 2014), 122-23; Halide Yener, "Sühreverdî Epistemolojisinde Huzûrî Bilgi", *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi* içinde, ed. Nesim Doru ve Kamuran Gökdağ (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 182.

26 Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, trc. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 151-54.

Her ne kadar İbn Sînâ, Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin infialî (edilgen) değil fiilî (etkin) olduğunu açıkça ifade etse de Sühreverdî bu açıklamanın yeterli olmadığını düşünür. Ona göre ilahî bilginin sûver-i mürtesime (eşyanın suretlerinin Zat'ta resmedilmesi) teorisi çerçevesinde izah edilmesi, kaçınılmaz olarak infial fikrine kapı aralamaktadır. Böyle bir durumda ise ilk suretlerin Hakk'ın zatında çokluk meydana getirmesi, zarf-mazrûf ilişkisini gerektirmesi, zatta eksiklik ima etmesi ve suretlerin imkân statüsünde değerlendirilmesi gibi pek çok problem ortaya çıkmaktadır.

Sadrâ ise bu noktada devreye girerek İbn Sînâ'nın ilahî bilgi anlayışının aslında infialî bir sonuç doğurmadığını göstermeye çalışır. Ona göre ilahî bilgi, zat ile aynı olduğu için dışsal bir etkilenmeyi değil bilakis zatın kendi kendisini bilmesini ifade eder. Böylece hem infial problemi ortadan kaldırılmakta hem de buna bağlı olarak ortaya çıkan çokluk, imkân ve eksiklik gibi diğer felsefî sorunların önü alınmaktadır.

3. Nasiruddin Tûsî'nin İbn Sînâ Eleştirilerine Sadrâ'nın Cevapları

Sühreverdî'den sonra benzer eleştiriler Fahreddin Râzî tarafından da *İşârât* şerhinde İbn Sînâ'ya yöneltilmiştir.[27] Bu eleştiriler daha sonra Nasîrüddîn Tûsî tarafından benimsenmiştir. Bu eleştiriler, büyük ölçüde Sühreverdî'nin yönelttiği itirazlarla aynı problem alanında hareket etmekte olup özellikle infial, zatta çokluk ve fail-kabil ilişkisi gibi meselelerde onunla önemli ölçüde örtüşmektedir. Tûsî de Sühreverdî ve Râzî gibi İbn Sînâ'nın eşyanın suretlerinin, Hakk'ın zatında husûlî olarak bulunduğu yönündeki görüşünü kabul etmez. Bu noktada Sühreverdî ile aynı çizgide yer alarak eşyanın suretlerinin Hak'ta bulunuşunun huzûrî olduğunu savunur. Bununla birlikte Sühreverdî'den farklı olarak, yaratılmış mahiyetlerin huzûrî tarzda bilindiğini kabul etmez. Ona göre varlıklar yaratılmadan önce Hak, akledilir çoklukları huzûrî olarak bilir. Buna karşılık haricî varlıkların suretleri, İbn Sînâ'da olduğu gibi huzûrî değil, tertibî bir düzen içinde ve birbirleriyle ilişkili olarak aşağı doğru sudûr eder.[28]

27 Fahreddin Râzî, *Şerhu İşârât ve Tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encumen-i Asâr ve Mefâhir-i Firheng, 1384), 538.

28 Nasiruddîn Tûsî, *Şerhu İşârât ve Tenbîhât*, ed. Hasanzâde Âmulî (Kum: Bostân-ı Kitab, 1386), 3: 915-160erilen len cevaplar için bak. olduğu ifade edilmektedir.. Ayrıca bkz. Murat Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", *Eskiyeni* sy. 32 (2016): 47-48.

Nasîrüddîn Tûsî, İbn Sînâ'nın *İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine yazdığı şerhin mukaddimesinde ona muhalefet etmeyeceğini belirtir. Ancak şerhinde iki meselede ondan ayrılır, bunlardan biri de Hakk'ın ilmi ile ilgili tartışmalardır. Tûsî, İbn Sînâ'nın ifadelerinin meseleyi tam olarak açıklamakta yetersiz kaldığını düşünmektedir. Tûsî, *İşârât* şerhinin mukaddimesinde ayrıca İbn Sînâ'nın görüşlerinden kendi düşüncesine aykırı olanlara muhalefet etmeyeceğine dair bir ilke benimsediğini ifade eder. Bununla birlikte meselenin önemine binaen bu ilkeyi kısmen esneterek eleştirilerini ayrıntıya girmeksizin dile getireceğini belirtir. Bu çerçevede Tûsî, İbn Sînâ'ya yönelik itirazlarını ilgili metinde toplu halde şöyle ifade eder:

"لا شك في أنّ القول [بتقرّر] لوازم الأول في ذاته قول يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، وقول يكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبيّة... وقول بكونه محلّاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة، تعالى ذلك علوّاً كبيراً، و قول بأنّ المعلول الأول غير مباين لذاته تعالى وبأنّه لا يُوجِد شيئا مما يباينه بذاته، بل يتوسط الأمور الحالّة فيه، الي غير ذلك ممّا يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء. والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى. وأفلاتون القائل بقيام الصور المعقول بذاتها والمشّاؤون القائلون باتّحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعلومات إنّما ارتكبوا تلك محولات حذراً من التزام هذه المعني".

"Hiç şüphesiz [İbn Sînâ'nın] Hakk'ın zatındaki ilk gerekliliklerin (levâzım) takririnde şu [mahzurlar] ortaya çıkmaktadır: [i] Tek bir şeyin [yani Hakk'ın] aynı anda hem fail hem kabul edici (kabil) olması, [ii] Evvelin [Hakk'ın] izafî ve selbî olmayan sıfatlarla nitelenmesi, [iii] mümkün ve çokluk barındıran malûllere mahal olması –Allah bundan beridir ve yücedir- [iv] ilk malulün Hakk'ın zatına mübayin olmaması ve [v] Hakk'ın mübayin olan şeyleri zatıyla değil kendinde [Hakk'ta] bulunan bir durumun vasıtasıyla yaratması. Bu mahzurların dışında hukemânın görüşlerine zahiren aykırı olan başka mahzurlar da vardır. Allah'ın ilmini nefy eden kadim filozoflar, makul suretlerin kendi zatlarıyla kaim olduklarını söyleyen Eflatun, akıl ve makulün ittihadını savunan Meşşâîler ve madumların sabit oluşunu savunan Mutezile bu manaların gereklerinden kaçınmak için muhal durumlara sarıldılar".[29]

29 Tûsî, *Şerhu İşârât ve Tenbîhât*, 3: 913; Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 201.

Tûsî'ye göre Hakk'ın eşyaya dair bilgisini sûver-i mürtesime (suretlerin Hakk'ın zatında nakşoluşu) görüşü ile izah etmek Meşşâîlerin kaideleriyle çelişen beş itiraz içermektedir. Tûsî'nin bu beş itirazı kısaca şöyledir:

Birinci itiraz, Hakk'ın zatında akledilir suretlerin (sûver-i mürtesime) varlığını kabul etmek, her şeyden önce Vâcip Teâlâ'nın aynı haysiyetle hem fail (etkin) hem de kabil (kabul edici) olmasını iktiza eder. Bu durum ise zatta bir tür terkibe kapı aralar. Bu itiraz, Sühreverdî'nin zatta fail ve kabil yönlerin ayrışmasının infial ve terkip doğuracağı yönündeki eleştirisiyle doğrudan paralellik arz etmektedir.

İkinci itiraz ise sûver-i mürtesime fikrini kabul etmek, Hakk'ın zatında hakikî durumların ve sıfatların oluşmasına sebep verecektir. Bu ise Hak'ta izafî ve selbî sıfatları kabul eden ama hakikî sıfatları kabul etmeyen Meşşâî düşünceyle çelişecektir. Benzer şekilde Sühreverdî de zata zait hakikî durumların kabulünün ilahî basitliği zedeleyeceğini savunarak bu tür kesrete yol açan yorumlara karşı çıkmaktadır.

Üçüncü itiraz, sûver-i mürtesime Hakk'ın zatında bulunduğu için Hak'ta zarf-mazruf ilişkisini ortaya çıkartacaktır ki bu da zatta terkibe yol açacaktır. Bu yaklaşım, Sühreverdî'nin Hakk'ın suretlere mahal olamayacağı yönündeki eleştirisiyle aynı ontolojik kaygıyı paylaşmaktadır.

Dördüncü itiraz, ilk malûl Hakk'ın zatından ayrı (mübayin) olması gerekirken ilk malûller olan sûver-i mürtesime zatla ayniyet içerisinde olmaktadır. Çünkü ayniyet içerisinde olmazsa Hakk'ın eşyayı bilmesi kendi zatından ayrı şeyler vasıtasıyla gerçekleşecektir ki bu da Hak için muhal bir durumdur.

Beşinci itiraz ise Hakk'ın eşyayı bilmesi ve yaratması, sûver-i mürtesime ile meydana gelmesi Hakk'ın eşyayı bir aracıyla yaratması sorununa yol açacaktır. Bu durum, Meşşâîlerin Hakk'ın kendi zatını bilmesinin hem ilk illet olduğu hem de yaratmanın yegâne sebebi olduğu yönündeki teziyle çelişir. Bu nokta da Sühreverdî'nin ilahî bilginin, suretler aracılığıyla gerçekleşmesinin onu dolaylı ve infialî hale getirdiği yönündeki eleştirisiyle örtüşmektedir.

Tûsî, ortaya koyduğu bu beş sorunun Meşşâîlerin görüşlerinin yine kendi felsefî kaideleriyle çeliştiğini göstermeye çalışmaktadır. Tûsî'nin bu itirazları, Râzî ve Sühreverdî'nin itirazlarıyla benzerlik göstermektedir. Sadrâ ise Tûsî'nin iddia ettiği gibi sûver-i mürtesime fikrinin Meşşâî kaidelerle çelişmediğini İbn Sînâ'nın *Ta'likat* adlı eserinden alıntı yaparak göstermeye çalışmaktadır.[30] Sadrâ böyle yaparak adeta Tûsî'nin

30 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 202-12.

İbn Sînâ'nın metinlerine tam vukûfiyetinin olmadığını ima eder. Hatta Sadrâ şunu da vurgular: "Keşke mukaddimesinde kendisini bağlayan 'muhalefet etmeyeceğim' şartına riayet etseydi".[31] Sonraki çalışmalarda da Tûsî'nin itirazları, İbn Sînâ ayrıntılı bir şekilde incelenmeden ortaya konmuş itirazlar olarak verilmektedir.

Tûsî, Hakk'ın zatında bulunan akledilir suretlerin zat ile ilişkisinde İbn Sînâ'nın ifadelerini, Sühreverdî gibi edilgenlik (infialî) olarak ele almaktadır. Diğer bir ifade ile Tûsî, zatla eşyanın suretleri (akledilir suretler) arasında bulunan fail-kabil ilişkisini infialî olarak okumaktadır. İnfialî ilişkide bilgi, mukabiline muhtaçtır ve aynı zamanda bu bilgi, iki ayrı şey arasında gerçekleştiği için bir terkip söz konusudur. Sadrâ ise Hakk'ın fail-kabil olmasının infialî şekilde olmadığını dile getirir. Diğer taraftan zatta, fail-kabil gibi mutlak anlamda zorunlu bir ilişki kurulamaz.[32] Burada Sadrâ zat ve aklî suretler arasındaki ilişkiyi uruz (ilişme) kavramıyla izah eder ve uruzun farklı şekillerde olabileceğini söyler. Buradaki uruz ise "uruz-ı luzûmî"dir, yani ilişmenin zattan kaynaklı olduğu bir uruz. Çünkü ilmî suretler, Hakk'ın zatından hasıl olmuşlardır ve zatın lazımlarıdır. Bu levazımlar, dışardan bir ilişmeyle veya bir vasıtayla zata ilişmiş değildir. Diğer taraftan Hak basit (yani bileşik olmayan) olduğundan zatta birçok haysiyet bulunmaz. Orada tek haysiyet bulunur. Tek haysiyet bulunduğundan dolayı Hakk'ın kabil oluşunu ikinci bir haysiyet gibi görmemek gerekir. Hakk'ın zatını bilmesi haysiyeti aynı zamanda akledilir suretlerin hasıl olması haysiyetidir. Bu durumda Hakk'ın hem fail hem kabil olmasında bir beis yoktur. Şunu söyleyebiliriz ki Sadrâ'ya göre bir şeyde lazımlar, zattan kaynaklanıyorsa ve zattan ayrılmaları asla söz konusu değilse o şey aynı anda hem fail hem kabil olabilmektedir.[33] Nitekim bunu daha çok basit şeylerde tasavvur etmek mümkündür. Bu hususa iki sayısının çiftliği örnek teşkil eder. Çift olmaklık iki sayısına zatı dolayısıyla ilişir. İki sayısının zatı belirdiğinde çift olmaklık da hemen gelecektir ve onun ayrılmaz bir parçası olacaktır. Bundan dolayı iki sayısı zatı dolayısıyla çift olmayı kabul edecektir. Neticede Hakk'ın akledilir suretleri kabul etmesi ve eşyayı bu tertip üzere bilmesi O'nda infialî bilgiyi meydana getirmeyecek, zatta terkip söz konusu olmayacak ve akledilir suretler Hakk'ı kemâle erdirici olmayacaktır. Aksine bu suretler Hakk'ın kâmil olmasından kaynaklanacaktır.

31 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 200.

32 Sadrâ, *Mebde ve Meâd* (Tahran: İntişarât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslamî Sadrâyî, 1381), 1: 158.

33 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 201-203.

Tûsî'nin yönelttiği ikinci eleştiri, sûver-i mürtesimenin hakikî sıfatlar olarak kabul edilmesi sorununa dayanır. Oysa İbn Sînâ felsefesinde zata zait hakikî sıfatlar kabul görmemektedir.[34] Sadrâ'ya göre suretlerin bu şekilde nitelendirilmesi bir zorunluluk değildir. Sadrâ, cevabında doğrudan sıfatlar teorisi üzerinden gitmek yerine suretleri, hakikî sıfat sayma eğiliminin arkasındaki temel gerekçeyi ortadan kaldırmaya odaklanır. Şayet bu suretler, Hakk'ın zatında bir infial (edilginlik) ve yetkinleşmeye (istikmâle) yol açmıyorsa bunların sıfat kategorisinde değerlendirilmesi de mümkün olmaz.[35] Zira sıfat bir şeyde bir bakıma bilkuvvelik ve bilfiilliği gerektirir. Bir varlıktaki kuvve halinin fiile dönüşmesi, o varlığın zatında bir etkileşimin (infial) meydana geldiğini gösterir. Bu eleştiri, tıpkı Sühreverdî'nin kuvveden fiile geçişin mümkün varlığın özelliği olduğunu söylemesi gibidir. Diğer taraftan Meşşâî gelenekte sıfat, bir yetkinleşme sürecine işaret eder. Çünkü sıfat, iliştiği zata eklenen (zait) ve o zatı kemâle erdiren bir unsurdur.[36] Tûsî, suretleri Hakk'ın zatında infiale yol açan ve zatı yetkinleştiren unsurlar olarak tasavvur ettiği için bunların, hakikî sıfat mahiyetinde olduğuna hükmetmiştir. Meşşâîlerin hakikî sıfatları reddetmesi nedeniyle de sûver-i mürtesime fikrinin bir çelişki barındırdığını savunmuştur. Ancak Sadrâ, önceki yanıtında akledilir suretlerin infialî veya yetkinleştirici bir nitelik taşımadığını zaten ortaya koymuştu.[37] Nitekim Meşşâî geleneğin takipçilerinden Behmenyâr da *Tahsîl* adlı eserinde, zatın zorunlu sonuçları (levâzımı) olan suretleri zatta bulunan arazlar olarak tanımlar. Ancak bu araz olma durumunun zatta bir birleşme (ittisal), edilginlik (infial) veya yetkinleşme (istikmâl) doğurmadığı konusunda da bir uyarıda bulunur.[38] İbn Sînâ bu durumu *Talîkât* şu şekilde açıklar:

''ليس علوّ الأول ومجده هو أن يعقل الأشياء، بل علوّه و مجده بأن يفيض عنه الأشياء معقولةً؛ فيكون بالحقيق علوّه و مجده بذاته، لا بلوازمه التي هي المعقولات''.

"Evvel'in yüceliği ve kemâli eşyayı akletmesiyle değil aksine yüceliği ve kemâli, eşyanın O'ndan akledilir olarak feyezân etmesinden kaynaklanır. Şu hâlde hakikatte Evvel'in yüceliği ve kemâli akledilir olan lazımlarıyla değil, zatı gereğidir".[39]

34 Melikşâhî, *Şerhu İşârât ve't Tenbîhât*, 1: 452.

35 Sadrâ, *Mebde ve Meâd*, 1: 158.

36 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 204-8.

37 Sadra, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 204.

38 Behmenyâr, *Tahsîl*, thk. Mutahharî (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1375), 574.

39 İbn Sînâ, *et-Ta'lîkat*, thk. Hüseyin Muesevî (Tahran: Müesses-i Pejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2013), 523.

İbn Sînâ, söz konusu pasajda Hakk'ın ilmî kemâlinin nesneleri akletmesine bağlı olmadığını açıkça vurgulamaktadır. Özetle bu metin, Tanrı'nın eşyayı yaratmadan önce onları zatî gereklilik (levâzım) olarak bilmesinin, ilahî bilgiyi bu suretlere bağımlı kıldığına dair yaygın yanlış algıya karşı bir uyarı mahiyetindedir. Diğer taraftan Tûsî'nin, sûver-i mürtesimenin hakikî sıfat statüsünde değerlendirilmesi ve bu durumun zatın yetkinleşmesine (istikmâl) yol açabileceği yönündeki endişesi kendi içinde tutarlı görülebilir. Ancak Sadrâ'ya göre bu kaygıda ısrar etmek, İbn Sînâ'nın ilgili pasajdaki net tavrını göz ardı etmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla yapılması gereken İbn Sînâ'nın sûver-i mürtesime düşüncesini bu tür sarih pasajlar ışığında yeniden yorumlamaktır.

Tûsî'nin üçüncü eleştirisi, akledilir suretlerin ilahî zatta bir çokluk meydana getireceği iddiası üzerine kuruludur. Sadrâ'ya göre ise bu suretler, mertebe bakımından zattan sonra gelirler. Dolayısıyla illet-malûl hiyerarşisi içerisinde zattan aşağıya doğru gelişen bu çokluk, zatın içsel bir parçası değildir. Aksine zat, bu çokluğun kurucu ilkesi (mebde) konumundadır. Bu bağlamda zatta herhangi bir çoğalma vuku bulmadığı gibi ilahî birliğin (vahdet) bozulması da söz konusu değildir.[40]

Tûsî'nin dördüncü eleştirisi, Hakk'ın eşyayı bilmesinin zattan ayrışık suretlerle gerçekleşemeyeceği dolayısıyla bu suretlerin, zat ile ayniyet arz etmesi gerektiği tezi üzerine kuruludur. Zira bir ayniyet söz konusu olmazsa ilahî bilginin zattan ayrı vasıtalarla gerçekleşmesi gerekecektir ki bu durum Hak Teâlâ hakkında muhaldir. Öte yandan Meşşâîlere göre Hak'tan sâdır olan ilk suret veya ilk malûl, zat ile mübayenet (ayrışıklık) içerisindedir. Tûsî tam da bu noktada bir tutarsızlık olduğunu savunur. Sadrâ, Tûsî'nin "ilk malûlün zat ile mübayin olmaması" şeklindeki ifadesini derinlemesine irdeler. Burada Tûsî'nin "mübayin olmama" durumuyla ilk malûlün zata hulûlünü mü, onunla kâim olmasını mı yoksa onunla ittihadını mı kastettiği sorusunu sorar. Sadrâ'ya göre şayet kastedilen hulûl ise bu iddia, tartışmayı sonuca bağlamaz. Çünkü Tûsî, hulûlün neden sorun teşkil ettiğine dair ikna edici bir delil sunmamakta, sadece problemin mahiyetine işaret etmektedir. Şayet kastedilen ittihat ise bu yaklaşım ancak teselsülden bir kaçış yolu olarak değerlendirilebilir.[41]

40 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 208.

41 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 209.

Meşşâîlerin, ilk sureti (ilk malûlü) Hakk'ın zatından ayrı (mübayin) görmeleri, Tûsî tarafından temel bir problem olarak ele alınır. Tûsî'ye göre bu yaklaşım, sistemi zorunlu olarak teselsüle sevk edecek ve Meşşâîleri, kendi kabullerine aykırı olsa da suretlerin zat ile ayniyetini savunma noktasına getirecektir. Zira suretlerin zat ile ayniyetini kabul etmek, Meşşâîlerin ilahî bilgiye dair temel paradigmasıyla çelişir. Bu ise ilahî bilginin "zatta hasıl olan suretler" üzerinden açıklanmasını imkânsız kılar. Sadrâ ise suretleri Hakk'ın zatından mübayin görmenin ne teselsüle ne de zat ile ittihada yol açacağını savunarak üçüncü bir yol önerir. Sadrâ'ya göre bu çözümün ipuçları aslında İbn Sînâ ve takipçilerinde mevcuttur. Tûsî'nin itirazı, ilk suretin zattan ayrı olmasının, onun vukuu için zatta onu önceleyen başka bir bilgiyi gerektireceği ve bu sürecin sonsuza uzanacağı (teselsül) varsayımına dayanır. Bu sebeple Tûsî, Meşşâîlerin tutarlı kalabilmek adına "zat-suret ittihadını" savunmaları gerektiğini ileri sürer. Sadrâ'nın cevabı ise şöyledir: Hakk'ın zatında hasıl olan ilk suret fiilî bir bilgi olduğundan onu önceleyen ondan ayrı bir bilgi yoktur. Bu noktada, ilk suretin öncesinde var olduğu varsayılan bilgi ile suretin kendisi özdeştir. Bir başka ifadeyle Hakk'ın kendi zatını bilmesi ile ilk suretin bilgisi aynı hakikatin farklı görünümleridir. Netice itibariyle sistem teselsüle düşmediği gibi ilk suretin zat ile ayniyet arz ettiği yönündeki zorunluluk iddiası da bertaraf edilmiş olur.[42]

Tûsî'nin son itirazı, Hakk'ın zatındaki suretler aracılığıyla âlemi yaratmasının veya bilmesinin, yaratılışın vasıtalı (dolaylı) bir mahiyet arz edeceği iddiası üzerinedir. Sadrâ ise bu eleştirinin burhanî bir nitelik taşımadığını belirterek felsefî itirazların burhanî bir zeminde olması gerektiğini vurgular. Sadrâ'ya göre Hakk'ın vasıtalar aracılığıyla âlemle irtibat kurması gayet tabiidir. O, Tûsî'nin bu yaklaşımını, şehadet âlemini kabul edip emir âlemini inkâr eden bir kimsenin tutumuna benzetir. Zira Hak Teâlâ'nın evvela küllî suretleri var etmesi ve bu suretler vasıtasıyla diğer malûlleri halk etmesi, varlık hiyerarşisi bakımından bir kusur teşkil etmez. Öte yandan illet-malûl münasebetinde illet, ontolojik olarak malûlden daha üst bir mertebededir. Bu itibarla Hakk'a ontolojik olarak en yakın olan ilk suretler, varlık şerefi bakımından en üstün mevkidedirler ve haricî varlıkların sudûrunda vasıta olmaya en layık unsurlardır.[43]

42 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 210.

43 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 211-12. Ayrıca Tûsî'nin bu beş itirazlarına verilen cevaplar için bkz. Hasan Melikşâhî, *Şerhu İşârât ve't Tenbîhât*, trc. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 1: 452.

4. Molla Sadrâ'ya Göre Eşyanın Suretlerinin İlahî Bilgide Bulunuşu

Sadrâ, İbn Sînâ felsefesinin genel ilkeleriyle bir ihtilafı bulunmadığını söyler.[44] Bu noktada Sadrâ'nın yaklaşımı, önceki bölümlerde Sühreverdî ve Tûsî tarafından yöneltilen eleştirilerin ortak zeminine bir cevap olarak okunmalıdır. Zira her iki düşünür de ilahî bilginin sûver-i mürtesime çerçevesinde izahının zatta çokluk, infial ve fail-kabil ayrımı gibi sonuçlara yol açtığını ileri sürmüşlerdi. Sadrâ ise bu problemlerin, söz konusu suretlerin ontolojik statüsünün yanlış kategorilerle değerlendirilmesinden kaynaklandığını düşünmektedir.

Sadrâ, Hakk'ın ilmindeki suretlerin zatta ittihat, fail-kabil ayrımı ve çokluk oluşturmaksızın ontolojik konumlarını idrak etmenin en zor işlerden biri olduğunu düşünür.[45] Suretlerin zat ile ilişkisinde bunların lâzım, araz veya mübayin (ayrışık) kabul edilmesinin doğurduğu teorik güçlükleri irdeler. Sadrâ'ya göre suretler, Platon'un düşüncesinde olduğu gibi ideler olarak zattan ayrı hariçte var olamazlar. Çünkü ideler, hariçte vucûd buldukları için bunları önceleyen bir bilginin gerekliliği ortaya çıkar. Sadrâ'ya göre bu ise bizi teselsüle götürür. Benzer şekilde Aristoteles'in düşüncesinde olduğu gibi bu suretlerin arazlar olarak düşünülmesi de mümkün değildir. Nitekim Behmenyâr da suretleri Hakk'ın zatında bulunuşunu araz olarak ifade etmişti. Sadrâ'ya göre bu suretleri araz olarak düşünmek onları, cevherden daha üstün bir kategoriye konumlandıracaktır. Oysa ontolojik olarak cevherler, arazlardan daha üst bir kategoridedir. Diğer taraftan ontolojik olarak Hakk'a yakınlık, o şeye yetkinlik ve üstünlük katmaktadır. Eğer ilk sureti araz olarak alırsak araz diğer bütün cevherlerden -hatta akıllardan- mertebece üstün olacaktır. Halbuki kendi başına kaim olamayan bir mahiyetin kendi başına kaim olan mahiyetten yetkinlik bakımından daha altta olması gerekmektedir.[46] Dolayısıyla Aritoteles'in düşüncesinde olduğu gibi Hakk'ın aklettiği suretleri O'nun zatının arazları olarak düşünemeyiz.

Sadrâ ontolojisinde Hakk'ın zatında bulunan ilmî suretleri ne zihnî ne de haricî lazım kategorisinde değerlendirilebilir. Mantıksal açıdan lazım ancak zihnî varlık, haricî varlık veya mahiyet bağlamında tasavvur edilebildiğinden Hakk'ın ilmî suretlerinin de bu üç kategoriden biriyle izah edilmesi zorunludur. Sadrâ'ya göre Hakk'ın

44 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 218.

45 Sadra, *Mebde ve Meâd*, 1: 146.

46 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 224-25.

varlığı, dış dünyada (hariçte) bilfiil mevcut olduğu için O'nun zatına bağlı olan suretlerin de haricî karakterde olması icap eder. Dolayısıyla nesnelerin zattaki irtisamları olan ilmî suretler (sûver-i mürtesime) ancak "haricî lazımlar" olarak tanımlanabilir. Sadrâ bu noktada İbn Sînâ'nın yaklaşımına esaslı bir itiraz yöneltmektedir. Zira İbn Sînâ, zattan sâdır olan ilk sureti zatın lazımı olarak ifade etmektedir. Sadrâ'nın burada farklı bir kavramı, "lâzım-ı vucûdî" kavramını kullandığını görmekteyiz.[47] Bu suretler, imkân dairesine girmeyen basit varlıklardır. Bunların Zat'a olan bağlılıkları ne arazların arız olması şeklindedir ne de sudûr tarzındadır. Bu mertebede bir yaratılmadan (ca'l) veya infialden söz etmek de mümkün değildir. Çünkü bir şeyin lazımını var etmek için üzerinde mutlaka bir tesir icra etmesi gerekmez. Zatın bu lazımları ontolojik olarak iktiza etmesi, onların varlığı için kafidir.[48]

Sadrâ, Meşşâî ekolünün "illete dair tam bilginin, malûlün tam bilgisini gerektirdiği" yönündeki temel önermesini de eleştirel bir süzgeçten geçirir. Hakk'ın kendi zatını bilmesi ve tam illet (illet-i tâmme) olması, malûlun bilgisini de zorunlu kılmaktadır. Ancak Sadrâ'ya göre buradaki malûlun bilgisi mahiyetsel, kısmî veya mefhumsal bir tasavvurdan ibaret olmayıp ontolojik (vucûdî) bir mahiyet arz eder.[49] Şayet bu bilgi vucûdî bir karakter taşıyorsa ilmî suretlerin müstakil varlıklar olarak kabul edilmesi gerekecektir. Oysa Sadrâ bu düşünceyi kesin bir dille reddeder. Nitekim Platoncuların aksine Aristotelyen gelenek ve Meşşâîler de suretlerin müstakil varlığını kabul etmemektedir. Dolayısıyla Sadrâ, Meşşâîlerin ilahî suretlere dair çıkarımlarının, kendi kuramsal ilkeleriyle paradoks oluşturduğuna dikkat çeker.

Bunun yanı sıra Sadrâ, eşyanın suretlerinin ilahî ilimde yalnızca icmâlî (özet/toplu) bir surette bulunduğunu savunan Müteahhir dönem ulemasının çoğunluğuna da muhalefet eder.[50] Bu mesele, aslında daha önce Sühreverdî ve Tûsî'nin işaret ettiği bir başka problemi yeniden gündeme getirmektedir: İlahî bilginin küllî olması, onun cüzîleri kuşatmasını nasıl mümkün kılmaktadır? Sadrâ'nın burada geliştirdiği "tafsîli içeren icmâl" anlayışı, bir yandan İbn Sînâ'nın küllî bilgi teorisini korumakta diğer

47 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 219.

48 Meryem Salim Bâzhâni, *Nazariye-i Sûver-i Mürtesime Der İlm-i İlâhî Ez Didgâhi İbn Sînâ* (Tahran: Şehit Beheşti Üniversitesi, ts.), 74, 12.

49 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 220.

50 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 228. Sadrâ burada eşyanın suretlerinin Hakk'ın ilminde icmâlî olarak bulunduğu görüşünün isim vermeden müteahhir ulamanın görüşü olduğunu savunur.

yandan ise eleştirilerin hedef aldığı eksikliği gidermeyi amaçlamaktadır. Bu görüşü savunanlar, Hakk'ın icmâlî bilgisinin eşyanın tafsîlî (ayrıntılı) bilgisini de mündemiç olduğunu, yani tafsîlin icmâlde içkin bulunduğunu ileri sürer. Sadrâ'ya göre İbn Sînâ dahil olmak üzere ehl-i nazar, bu içkinliğin mahiyetini rasyonel bir zeminde açıklayamamışlardır. Zira bu türden bir içermenin künhüne vakıf olabilmek, üst düzey bir nazarî (teorik) yetkinliğin yanı sıra güçlü bir keşfî melekeye sahip olmayı da gerektirmektedir.[51]

Sadrâ'nın söz konusu meselenin çözümünde üç temel ontolojik prensibi esas aldığı görülmektedir. Bu prensipler: Asâlet-i vücûd, teşkîk-i vücûd ve "basîtü'l-hakîka küllü'l-eşyâ" (hakikati basit olan her şeydir) ilkeleridir. Asâlet-i vücûd ilkesi, varlık-mahiyet ayrımında varlığın (vücûd) yegâne gerçeklik ve asıl olduğu varsayımından hareket eder. Varlık asîldir ve birdir. Bu mutlak varlık ise Hak Teâlâ'nın vücûdundan ibarettir. Bu bağlamda Sadrâ'nın, varlığın birliği hususunda vahdet-i vücûd geleneğine eklemlendiği ifade edilebilir.

Sadrâ'ya göre varlık, hiyerarşi içerisinde aşağıya doğru dereceli (teşkîkî) bir yayılım sergiler.[52] Tam bu noktada Sadrâ, vahdet-i vücûd ekolünden ayrılmaktadır. Zira vahdet-i vücûd geleneği varlığın bizzat kendisinde değil ilahî isimlerin tecellîlerinde bir derecelenme öngörür. "Basîtü'l-hakîka küllü'l-eşyâ" ilkesi ise her bakımdan basit olan Hak Teâlâ'nın, mevcudatın tüm yetkinliklerini bünyesinde barındırdığı anlamına gelmektedir.[53] Bir başka ifadeyle basit hakikat, tüm kemalâtı içermektedir.[54] Eşyanın hakikatleri, Hakk'ın zatında O'nun hakikatiyle özdeşleşerek yegâne bir hakikat ve vücûd formunda mevcuttur. Bu ilke özellikle Sühreverdî'nin zatta çokluk meydana geleceği yönündeki temel itirazına doğrudan bir cevap teşkil eder. Zira Sadrâ'ya göre çokluk, zatın içinde çokluk olarak değil varlığın farklı mertebelerdeki tezahürleri olarak anlaşılmalıdır.

51 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 229.

52 Molla Sadrâ, *Esfâr* eserinin birinci cildini tamamını vücûd bahsine ayırır ve orada asâlet-i vücûdu burhanî yöntemlerle ortaya koymaya çalışır. Başka çalışmalar için bkz. Cevâdî Âmulî, *felsefe-i Sadrâ* (Kum: Neşr-i İsrâ, t.y.), 51; Hasan Muallimî, *Hikmet-i Sadrâyî: Şerh-i Şevâhidu'r-rubûbiyye* (Kum: İntişât-ı Hikmet-i İslâm, t.y.), 37-52; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, trc. Nurullah Koltaş (Klasik Yayınları, 2021), 97-103.

53 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 100-101.

54 Celâleddîn Âştiyânî, *Hastî Ez Nazar-Felsefe ve İrfân* (Kum: Bostân-ı Kitab, 1387), 170.

Sühreverdî ve Tûsî'nin sorduğu temel soru burada sorulabilir: Eşyanın hakikatleri, Hakk'ın basit mahiyetinde herhangi bir çokluk meydana getirmeksizin nasıl bulunabilmektedir? Sadrâ, bu sorunsalı yukarıda zikredilen üç temel ilke çerçevesinde açıklar. Ancak konunun vuzuh kazanması adına birkaç öncül (mukaddime) serdeder. Şöyle ki:

a. Birinci Mukaddime: Farklı mahiyetler, dış dünyada veya zihinde ayrı tezahürlere sahip olsalar dahi, tek bir varlık (vücûd) çatısı altında cem olabilmektedirler. Örneğin cisim, madde ve suretin birleşiminden müteşekkildir ve bunlar cisimde tek bir varlık olarak vücut bulur.

b. İkinci Mukaddime: Varlık mertebelerinde aşağıdan yukarıya doğru çıkıldıkça varlığın şiddeti ve tamlığı artmakta, bununla birlikte ilgili varlığın kemalâtı da kuvvetlenmektedir. Söz konusu bu kaide, İbn Sînâ felsefesinde de kabul gören bir ilkedir.

c. Üçüncü mukaddime: Bir varlığın tam hakikati, daha üst bir mertebe için o hakikatin yalnızca bir cüzünü teşkil edebilmektedir. Mesela insan hakikati tetkik edildiğinde, cins konumundaki "canlılık" vasfı hakikatin tamamını değil yalnızca bir kısmını temsil eder. Zira insanın tam hakikati, canlılık ile nutkiyet faslının birlikteliğine bağlıdır. Buna mukabil, bitki gibi canlılarda canlılık vasfı, o varlığın tam hakikati olabilmektedir. İnsan hakikatinin nutkiyet vasfını da tazammun etmesi, birden fazla hakikati kendinde cemettiğini gösterir.

d. Dördüncü Mukaddime: İllet-malûl münasebeti dahilinde, sonucun (malûl) haiz olduğu tüm yetkinliklerin aslen nedenden (illet) sadır olduğu kabul edilir. Kısacası illet, malûlun kemalâtını içkin olarak barındırır.[55] Sadrâ'ya göre bu mukaddime doğrudan İbn Sînâ'da geçmese onun açıklamalarından türetilebilmektedir. Dolayısıyla "İlk İllet" olan Hakk'ın varlığı, âlemdeki tüm yetkinlikleri de kuşatmış olmaktadır.

Bu mukaddimeler felsefî ve mantıkî kaidelerdir. Ancak Sadrâ bu kaideleri yukarıda ifade ettiğimiz üç temel ontolojik ilkeleriyle uyumlu hale getirmektedir. Dolayısıyla o, bu öncülleri Hakk'ın eşyanın hakikatlerini kendi zatında yegâne bir hakikat olarak topladığını kanıtlamak amacıyla dile getirir. Nesnelerin hakikatleri gerek suret gerekse huzurî bilgi formunda ele alınsın, tüm bu hakikatler birbirinden ayrışmaksızın ve herhangi bir çokluk arz etmeksizin Hakk'ın zatında mevcuttur. Çünkü tek

55 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 252-57.

varlık, Hakk'ın varlığıdır ve bu varlık basittir, tüm eşyaya saridir; basit olmasıyla tüm hakikatleri kendinde tek vücûdla (varlık) tazammun etmektedir.

Hak Teâlâ, bu biricik hakikat vasıtasıyla tüm eşyanın hakikatini bilir. Bu noktada Sadrâ'ya şu soru yöneltilebilir: Mevcudatı kendinde barındıran bu yegâne hakikat, tafsîlî olmaktan ziyade icmâlî bir nitelik mi taşımaktadır? Ve bu tek hakikat Hakk'ın vücûdunun yanında ayrı bir mahiyete mi sahiptir? Sadrâ'ya göre bu hakikat bir yönüyle icmâlî, diğer yönüyle ise tafsîlîdir. Daha doğru bir tabirle bu, "tafsîli barındıran bir icmâl" durumudur.[56] Netice itibariyle Hakk'ın eşyayı halk etmeden önceki bilgisi hem icmâlî hem tafsîlî diğer bir deyişle hem küllî hem de cüzîdir.

Peki, mevcudatın bütün hakikatlerine şamil bu tek hakikatin zattaki ontolojik statüsü nedir? Sadrâ bu hakikati, zattan müstakil bir gerçeklik veya zatın bir mahiyeti olarak değerlendirmez. Zira ona göre Vacib Teâlâ'nın varlığından ayrı bir mahiyeti bulunmamaktadır. Şayet O'nun bir mahiyeti olsaydı, mahiyetin doğası gereği sınırlayıcı olması hasebiyle ilahî varlık da mukayyet (sınırlı) hale gelecek, dahası mahiyetin varlığa araz olması gibi bir ontolojik sorun doğacaktı. Sadrâ'ya göre Hakk'ın mahiyeti bizzat varlığından ibarettir. Binaenaleyh bu tek hakikat, Hakk'ın vacip vücûdî hakikatidir.[57]

Sadrâ bu noktada, İbn Arabî geleneğine tabi olarak varlığın birliğini savunur ve Hakk'ın varlığı ile eşyanın hakikatleri arasında zatî bir mübayenet (ayrılık) görmez. Mutlak varlık olan Hakk'ın vücûdu, ontolojik bir hiyerarşi içinde derecelenerek (teşkîkî) aşağıya doğru yayılım gösterir. Bu hiyerarşinin alt basamaklarında yer alan her bir varlık, mutlak varlığın belirli bir tekayyüd (kayıtlanma) veya tenezzül halidir. Ters bir perspektifle bakıldığında, en alt mertebedeki hakikatlerden hareketle ilahî zirveye doğru urûc edildiğinde, tüm bu çokluğun Hakk'ın zatında tek bir hakikat ve vücûd olarak cem olduğu görülür.

Eşyanın suretlerin zattaki bu taayyünü, İbn Sînâ'nın vazettiği akledilirlerin sudûru teorisinden temel bir noktada ayrışır. Meşşâî felsefede sadır oluş, neden ile sonuç (illet-malul) arasında ontolojik bir mübayeneti ve sonucun ayrı bir vücûd kazanmasını iktiza eder. Sudûr eden varlık, kendisini doğuran bir önceki mertebedeki varlıktan zat bakımından farklılaşır. Buna karşın Sadrâ'nın sisteminde, ilmî suretlerin zattaki taayyünü her ne kadar ilmî bir vücûda (vücûd-ı ilmî) işaret etse de bu vücûdlar ancak Hakk'ın tek ve mutlak varlığıyla (vücûduyla) kâimdir.

56 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 257.

57 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 254.

Sonuç olarak Sadrâ, eşyanın suretlerini ilahî zatın ne haricî bir lazımı ne arazı ne de zatından kopan müstakil bir malulü olarak görür. Söz konusu sûver-i mürtesime (nakşolunmuş suretler), ilahî zatın rubûbiyet makamı ve uluhiyet mertebesi olarak tezahür eder.[58] Hakk'ın zatı, tüm mümkün varlıkların tecellî ettiği bir ayna hükmündedir. Sadrâ'nın bu yaklaşımında ne bir hulûl (içine girme) ne de bir ittihad (birleşme) söz konusudur. Durum, aynanın mahiyeti ile aynadaki yansımanın ilişkisine benzer. Ayna, özü itibarıyla kendisinde yansıyan suretlerden farklı olsa da suretler varlıklarını aynanın mevcudiyetine borçludurlar ve o zemin üzerinde ayna ile bir tür ontolojik ayniyet içindedirler.[59] Bu çerçevede Sadrâ'nın yaklaşımı, bir yandan Sühreverdî ve Tûsî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri yetersiz bularak Meşşâî çizgiyi savunmakta diğer yandan ise meseleyi kendi ifadesiyle kadîm filozofların işaret ettiği ontolojik ufka ve özellikle vahdet-i vücûd düşüncesine yaklaşan bir perspektif içinde yeniden temellendirmektedir. Böylece eşyanın suretlerinin ilahî bilgide ne infialî ne de zatta çokluk doğuran bir yapı arz ettiği, varlığın birliği ve dereceli tezahürü çerçevesinde açıklığa kavuşturulmaktadır.

5. Sadrâ'nın İbn Arabî'yi Tashihi

İlahî bilginin yaratılmış varlıklarla olan taalluku ve eşyanın bu bilgideki ontolojik statüsü, vahdet-i vücûd düşüncesinde ayân-ı sabite kavramı üzerinden temellendirilmektedir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde ayân-ı sabite, eşyanın ilahî ilimdeki hakikatleri olarak tanımlanır. Şeyh-i Ekber, ilahî bilgi ile yaratılmışlar arasındaki münasebeti kurgularken Mutezile'nin yaklaşımına benzer bir ara mertebe ihdas etmiştir. Ancak bu ilmî suretler, Mutezile'nin iddia ettiği gibi dış dünyada bulunan ve madûm olarak nitelenen varlıklar değildir. Aksine bunlar, doğrudan Hakk'ın zatındaki ilmî tecellîler olup henüz "varlık kokusunu koklamamış" (yani haricî vücûd kazanmamış) hakikatlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin metafiziğinde Hakk'ın eşyaya dair bilgisi, ayân-ı sabitedeki bu kadim hakikatlerin Hakk'a sunduğu istidat nispetindedir. Hak Teâlâ, her şeyi ayân-ı sabitedeki ezelî hakikati üzere halk eder. Bu durum meşhur "ilim maluma tabidir" ilkesiyle açıklanır.[60] Bu noktada, İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı ile İbn Sînâ'nın sûver-i

58 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 223.

59 Sadrâ Şirâzî, *Şevâhidu'r-rububiyye* (Kum: Bostân-ı Kitab, 1393), 163.

60 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı, 2006), 142.

mürtesime (zatta nakşolmuş suretler) teorisi arasında dikkate değer bir fark olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır. Ayrıca ilahî bilginin mahiyeti konusunda İbn Sînâ'ya yöneltilen eleştirilerin İbnü'l-Arabî'nin sistemine de yöneltilip yöneltilemeyeceği hususu, Ekberî geleneğin muhakkikleri tarafından titizlikle tartışılmıştır.

Bu meseleyi sistematik bir düzleme taşıyan ilk isim Sadreddîn Konevî'dir. Konevî, özellikle Nasîruddîn Tûsî ile olan yazışmalarında (el-Mürâselât), Meşşâî geleneğin bu konudaki tutumunu eleştirel bir süzgeçten geçirmiştir.[61] Konevî'den sonra Dâvûd-i Kayserî,[62] Sâinuddîn İbn Türke[63] ve Bahâeddinzâde[64] gibi isimler de aynı meseleyi ele alarak ehl-i nazardan gelebilecek tenkitlere karşı tasavvufî argümanları tahkim etmişlerdir.[65]

Molla Sadrâ ise *Esfâr-ı-erbaa* adlı eserinde, kendi ontolojisinin İbnü'l-Arabî ve kadim hikmet geleneğiyle uyumlu olduğunu savunur. Ancak Sadrâ'ya göre Ekberî geleneğin ilahî bilgiye dair kullandığı dil, zahiren Mutezile'nin iddialarını andırmakta ve bazı mantıksal tenakuzlar barındırmaktadır. Sadrâ, ariflerin bu hakikatleri keşf yoluyla idrak etmelerine rağmen eğitimsel (talimî) bir metodolojiyi öncelememeleri veya riyazet yönüne ağırlık vermeleri sebebiyle terminolojik tutarlılığa yeterince özen göstermediklerini ileri sürer. Dolayısıyla ona göre bu ifadelerin, felsefî bir disiplinle yeniden yorumlanarak zahirî çelişkilerden arındırılması bir zorunluluktur.[66]

Sadrâ'ya göre Mutezile, ilmî suretlerin sübutunu haricî bir düzlemde ele alırken söz konusu sufiler, bu suretleri aklî/ilmî bir mertebede konumlandırmaktadır.[67] Sadrâ, başyapıtı *Esfâr*'da ise bu görüşlerini olgunlaştırarak sufilerin kullandığı dilin zahiren yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu ancak özünde hakikati barındırdığını savunur. Sadrâ'nın temel felsefî gayesi, eşyanın hakikatlerini (sûver-i ilmiyye) bizzat

61 Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 127-30.

62 Davud Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, ed. Âmulî Hasanzâde (Kum: Bostân-ı Kitab, 1394), 74-77.

63 İbn Türke, *Vahdet-i Vücûdun Kaideleri*, trc. Mesut Sandıkçı ve Osman Bayder (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 306-14.

64 Yasin Apaydın ve Orkhan Musakhanov, *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahaeddinzade ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs, 2021), 185-88.

65 Söz konusu muhakkik sufilerin ehl-i nazara yönelttikleri eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mesut Sandıkçı, "İlâhî Bilginin Mahiyeti Konusunda Muhakkik Sûfîlerin Ehl-i Nazara Yönelttikleri Eleştiriler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* sy. 54 (2024): 63-96.

66 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6:271. Sadrâ bu eserinde, ilahî bilgi meselesini daha muhtasar bir çerçevede ele almaktadır.

67 Sadrâ, *Mebde ve Meâd*, 1: 147-48.

Zat mertebesinde temellendirebilmektir. Bu temellendirme, Hakk'ın zatına herhangi bir zâidlik (eklentilik) yüklemeden ve ilahî basitliği bozacak bir çokluğa mahal vermeden yapılmalıdır. Sadrâ, temel ontolojik ilkeler hususunda İbn Sînâ, Nasîruddîn Tûsî ve Sühreverdî ile benzer kaygıları paylaşsa da onların, eşyanın suretlerini Zat mertebesiyle irtibatlandırma noktasında yetersiz kaldıklarını ileri sürer. Bu bağlamda Sadrâ'nın İbnü'l-Arabî'ye yönelik "tashih"girişimi aslında ayân-ı sabite kavramının ontolojik statüsünü netleştirme çabasıdır. Şeyh-i Ekber'in "ayân-ı sabitenin varlık kokusu koklamadığı" yönündeki meşhur ifadesini Sadrâ, bu hakikatlerin haricî/müstakil bir vücûdu olmadığı ancak ilahî ilim mertebesinde Hakk'ın zatıyla kâim oldukları şeklinde yorumlar. Sadrâ'ya göre ayân-ı sabitenin konumu doğru bir şekilde vaz edilirse Ekberî metafizikteki zahirî çelişkiler ortadan kalkacak ve İbnü'l-Arabî'nin gerçek maksadı tebarüz edecektir.

İbnü'l-Arabî'nin ayân-ı sabitedeki hakikatlerin "varlık kokusu koklamadığına" dair meşhur ifadesini Molla Sadrâ, bu ezelî hakikatlerin ontolojik statülerini ve ilahî ilimdeki mahiyetlerini şu şekilde tayin ederek açıklar:

''ومعنى قولهم هذا أنها ليست موجودة من حيث أنفسها، ولا الوجود صفة عارضة لها أو قائمة بها، ولا هي عارضة له ولا قائمة به، ولا أيضاً مجعولة للوجود معلولة له؛ بل هي ثابتة في الأزل باللاجعل الواقع للوجود الأحدي. كما أن الماهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلّق بوجوده لا بماهيته ، لأنها غير مجعولة بالذات ولا أيضاً لا مجعولة – أي قديمة بالذات – وليست أيضاً تابعة للوجود بالحقيقة، لأن معنى التابعية أن يكون [للتابع] وجود آخر وليس لها في ذاتها وجود، بل إنما هي في نفسها هي لا غير''.

"Onların [vahdet-i vücûd ehlinin] ayân-ı sabite dediği şeyin anlamı şudur: sabit aynların kendi nefisleri bakımından bir mevcudiyetleri olmadığı gibi varlık, onlara sonradan eklenen veya onlarla kaim olan bir sıfat değildir. Yine sabit ayınlar varlığa arız ve varlıkla kaim değillerdir. Aynı şekilde varlığın malûlu ve mec'ulü de değildirler. Aksine yaratılmamış bir şekilde ahadî varlıkla ezelde sabittirler. Tıpkı mümkün varlıkta bir mahiyetin o mümkünün mahiyeti ile değil de varlığı ile yaratılması gibi. Çünkü mahiyet zatı bakımından yaratılmış değildir. Aynı şekilde sabit ayınlar zatı bakımından kadim anlamında yaratılmış da değillerdir. Gerçek bir tebaiyetle varlığa da tabi değildir. Çünkü gerçek tebaiyette tabi olanın ayrı bir varlığı olması gerekir. Oysa sabit aynların zatında bir varlıkları yoktur. Sabit ayınlar kendinde neyse odur, başka şey değillerdir".[68]

68 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 276-270.

Molla Sadrâ'ya göre ayân-ı sabitedeki hakikatler ne kendi başlarına müstakil bir vücuda sahiptirler ne de Vâcibü'l-vücûd'un bizzat kendisi gibi kadim bir varlık tarzıyla mevcutturlar. Sadrâ ayrıca bu suretlerin kadim varlık (Hakk) ile olan münasebetini, birinin diğerine dışsal olarak eklemlendiği basit bir tâbi oluş ilişkisi olarak görmez.

Sadrâ'nın asıl maksadı, ayân-ı sabite ile İlahî Zat arasındaki ilişkiyi açıklarken ontolojik bir ikiliği veya Zat'ın basitliğini zedeleyecek bir muhtaçlığa kapı aralamamaktır. Bu doğrultuda o, sabit aynlara Zat'tan bağımsız herhangi bir varlık atfeden nitelemelerden özenle kaçınır. Bu hakikatleri, Zat'ın ezelî ilminde kaybolmuş (müstehlek) ve ancak O'nun nuruyla kâim olan ilmî tecellîler olarak konumlandırarak, Ekberî geleneğin terminolojisini felsefî bir tutarlılıkla yeniden inşa eder. Netice olarak şunu der:

> ''فإذن، تلك الأسماء والصفات ومتعلقاتها كلها أعيان ثابتة في الأزل بلا جعل، وهي وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجبي''.
>
> "Öyleyse, bu isimler, sıfatlar ve onların müteallıkların tümü yaratılmamış olarak ezelde sabit aynlardır. Bunlar her ne kadar ezelde özel varlıklarıyla mevcut değilseler de bunların tümü Vacip Varlıkla ittihad halindedirler".[69]

Sadrâ'nın burada yapmak isteği şeyi şöyle de ifade edebiliriz: Ekberî gelenek içerisinde ayân-ı sabite, mertebe hiyerarşisi açısından ilahî isimlerden sonra zikredildiği için bu ezelî hakikatlerin, Zat mertebesinden ayrı bir ontolojik mertebe oluşturduğu yönünde bir yanılsama oluşabilmektedir. Molla Sadrâ, bu yanlış anlaşılmayı gidermek adına ayân-ı sabitenin aslında Zat mertebesinde tek vücûd ile sabit olduğunu temellendirmek ister.

Sadrâ'nın sisteminde ilahî isimler, sıfatlar ve bunların taalluk mahalleri olan ayân-ı sabite arasında kesin bir ayrım gözetilmez. Aksine bunların tamamı, Hakk'ın Zat'ında tek bir hakikat olarak O'nun vücûduyla kâimdir. Bu perspektiften bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin "ilim maluma tabidir" ilkesi uyarınca, Hakk'ın kendi Zat'ına dair ezelî bilgisi ile ayân-ı sabitedeki hakikatlerin O'na sunduğu bilgi arasında bir farklılık kalmamaktadır.

69 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, 6: 270.

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın sûver-i mürtesime (zatta nakşolmuş suretler), İbnü'l-Arabî'nin ise ayân-ı sabite olarak adlandırdığı bu hakikatler, kendilerine ait bağımsız bir varlıkları olmaksızın, Zat mertebesinde Hakk'ın vücûduyla mevcutturlar. Sadrâ'nın bu tashihiyle birlikte, İbnü'l-Arabî'nin "sabit ayınlar" ile kastettiği şeyin ne Platoncu anlamda Zat'tan kopuk bir müsül (idealar) ne de Mutezile'nin iddia ettiği türden bir "madûmun şeyiyyeti" olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Hakk'ın eşyayı yaratmadan veya yarattıktan sonra eşya hakkındaki bilgisi ve eşyanın Hakk'ın ilminde bulunuşu meselesi kadim filozoflardan beri süregelen bir tartışmadır. İslam dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ geleneği, Hakk'ın ilmini Aristotelesçi bir yaklaşımla ve aynı zamanda kendi bilgi tanımlarıyla uyumlu olarak eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatındaki irtisamı şeklinde ele almışlardır. Temelde mesele ilahî bilginin mahiyeti ile ilgilidir. Bunun alt başlıkları eşyanın Hakk'ın zatında bulunuşu, sıfatların taalluku, ilahî bilginin küllî mi cüzî mi olduğu veya diğer tabirle icmâlî mi tafsîlî mi olduğu, zamanın ve mekânın değişmesiyle Hakk'ın bilgisinin bundan etkilenip etkilenmeyeceği meseleleridir. İbn Sînâ, problemi ortaya koyarken bilgideki fiilî ve infialî ayrımdan hareketle Hakk'ın bilgisinin mümkünlerin bilgisi gibi infialî olamayacağını söyler. Ona göre Hakk'ın ilminde bulunan eşyanın suretleri (süver-i mürtesime) infialî değil fiilî olarak hasıl olmaktadır. Dolayısıyla Hakk'ın eşyaya dair bilgisi bu suretlere muhtaç değildir ve onlardan etkilenmez. Aynı zamanda bunlar, Hakk'ın zatında çokluk da meydana getirmez. Ancak İbn Sînâ'nın bu açıklamaları Kelamî, İşrâkî ve Ekberî geleneği tatmin etmemiştir.

Râzî, Sühreverdî ve Nasîruddîn Tûsî gibi düşünürlerin İbn Sînâ'ya yönelttikleri eleştirilerin odak noktası, eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatında bulunmasının Zat'ta bir fail-kabil birliği, infial, terkip ve yetkinleştirici (istikmâl) doğuracağı iddiası olmuştur. Râzî ve Sühreverdî, eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatında husulî irtisamının açacağı sorunlar üzerinde durmuşlar ve bu noktada İbn Sînâ'ya pek çok itirazda bulunmuşlardır. Razî ve Kelamî gelenek, bilginin bir şeyin suretinin nefste husulü şeklinde tanımlamayı kabul etmemekte ve sorunun da bu anlayıştan çıktığını ifade etmektedir. Râzî'ye göre bilgi izafet olarak görüldüğünde sorun çözülmüş olacaktır. Sühreverdî ve Tûsî ise eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatında bulunuşlarının husulî değil de huzûrî olduğunu savunarak ortaya çıkan müşkülleri kaldırmaya çalışmışlardır.

Molla Sadrâ'nın ilahî bilginin mahiyeti üzerine geliştirdiği düşünce yapısı İslâm felsefesi geleneğindeki Meşşâî miras ile İşrâkî ve tasavvufî birikimi "Hikmet-i Müteâliye" süzgecinden geçirerek özgün bir ontolojik zemine oturtma çabasıdır. Kendisi meselenin çözümünde vahdet-i vücûdçu sufilerin ve kadim filozofların yaklaşımının daha makul olduğunu düşünmektedir. Bu konuda İranlı araştırmacılar, Sadrâ'nın ortaya koyduğu Hikmet-i Müteâliye düşünce sisteminin yoğun olarak İbn Arâbî'den beslendiğini belirtmektedirler.

Sadrâ'ya göre ilmî suretler ne Platoncu ideler gibi zatın dışında ne de Meşşâî anlamda zata eklenen zait temsiller olarak anlaşılabilir. İlahî ilimdeki suretleri zattan ayrı ve müstakil varlığa sahip araz veya zatın zorunlu lazımları şeklinde düşünmek ya ontolojik hiyerarşiyi tersine çevirmekte ya da çokluk ve teselsül gibi problemleri doğurmaktadır. Özellikle Behmenyâr'ın ifade ettiği gibi akledilir suretleri Hakk'ın zatıyla ilişkisinde araz olarak görmek, Sadrâ'nın kesinlikle kabul etmediği bir görüştür. Çünkü bu, Meşşâîlerin kendi kaideleriyle de uyuşmamaktadır. Çünkü arazların ontolojik statüsü cevherlere göre daha düşüktür. Hakk'ın zatındaki akledilir suretleri araz olarak ifade edersek araz, cevherlere göre şeref bakımından daha yukarda olmuş olacaktır. Aynı şekilde bu aklî suretleri İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi zatın lazımları olarak göremeyiz. Çünkü bu bizi aklî suretlerin sonradanlığına götürmektedir ki burada başka sorunlar da ortaya çıkmaktadır.

Sadrâ, meselenin vuzuha kavuşturulması için iki noktadan hareket eder. Birincisi Hakk'ın basit hakikatin her şeyi aynı zamanda içerdiği görüşüdür. Sadrâ bunun kadim filozofların yolu olduğunu ifade eder. Diğeri de eşyayı Hakk'ın isimleri ekseninde ele almak ve ilahî isimleri Hakk'ın lazımları olarak görmemektir. Bu yolun da sufilerin yolu olduğunu söyler. Sadrâ bu iki farklı yolu birleştirerek meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışır. Buna göre hariçteki hakikatlerin, birbirinden farklı hakikatler olsalar da Hakk'ın ilminde veya zatında –ki bunlar aynı şeyler olarak görülür- tek bir hakikat olarak bulunduğunu ve dolayısıyla burada çokluğun meydana gelmeyeceğini ispat etmeye çalışır. Sadrâ buna delil olarak da hariçte birçok hakikatin, diğer bir tabirle mahiyetin tek bir varlık veya başka ortak bir yön altında toplanabildiğini göstermektedir. Hakk'ın hakikati ve varlığı ise basit ve mutlak varlığa sahiptir. Bu durumda O'nun hakikati varlık mertebelerindeki bütün kemâlleri *icmâlde tafsîl* şeklinde barındırır. Bu bağlamda İlâhî bilgi, eşyanın hakikatlerinin Hakk'ın aynasında ve ilminde, O'nun varlığıyla yekpare bir biçimde bulunmasıdır.

Bu yaklaşım, Sadrâ'nın İbn Arabî'ye yönelttiği tashih çabasını da açıklığa kavuşturur. Sadrâ'ya göre Ekberî gelenekte keşfen idrak edilen hakikat, ibare düzeyinde zaman zaman Mutezilî çağrışımlara açık hale gelmiştir. Sadrâ, İbn Arabî'nin *ayân-ı sabite* anlayışındaki "ilmin maluma tabi olması" ilkesini, Hakk'ın zatındaki mutlak failliği zedelemeyecek şekilde tashih etmeye çalışmıştır. Vahdet-i vücut düşüncesinde ayân-ı sâbite, Ahadiyyet mertebesinden sonra Vâhidiyyet mertebesinde ilahî esmanın lâzımları olarak ele alındığından, zahiren Zat mertebesinden sonra geldiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Sadrâ, tashihini ayân-ı sabite kavramı üzerine yürütmektedir. O, ayân-ı sabitenin ne olduğunu ve vahdet-i vücûd sistemi içerisinde konumunu tahkim etmektedir. Kısaca ona göre ayân-ı sabitedeki hakikatlerin kendinde bir varlıkları yoktur, yani yaratılmış olmadıkları gibi araz veya malul konumunda da değildir. Bu hakikatler tıpkı mümkün varlıktaki bir mahiyetin vücûduyla bulunması gibi Hakk'ın vücûduyla sabittir ve hakikatinden ayrı şeyler değildir. Nihayetinde Sadrâ, ilahî isimlerin ve onun levazımları olan ayân-ı sabitenin zat mertebesinde Hakk'ın vücûduyla yani tek bir vücûdla bulunduğunu daha güçlü bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır.

Kaynakça

Acar, Rahim. "Allah'ın cüz'îleri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi". *DÎVÂN İlmi Araştırmalar* 1, sy. 20 (2006): 99-118.

Akdağ, Özcan. "İlahî Bilgi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22, sy. 1 (2018): 9-32.

Âmulî, Cevâdî. *Felsefe-i Sadrâ*. Kum: Neşr-i İsrâ, 1388.

Apaydın, Yasin ve Orkhan Musakhanov. *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahaeddinzade ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs, 2021.

Âştiyânî, Celâleddîn. *Hastî Ez Nazar- Felsefe ve İrfân*. Kum: Bostân-ı Kitab, 1387.

Bâzhâni Salim, Meryem. *Nazariye-i Sûver-i Mürtesime Der İlm-i İlâhî Ez Didgâhi İbn Sînâ*. Tahran: Şehit Beheşti Üniversitesi, ts.

Behmenyâr. *Tahsîl*. thk. Mutahharî. Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı, 1375.

Bozkurt, Mustafa. "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahî Bilgi". *Hikmet Yurdu* 7, sy. 13 (2014): 127-141.

Demirkol, Murat. "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi". *Eskiyeni* sy. 32 (2016): 29-54.

Gazzâlî, İmam. *Filozofların Tutarsızlığı*. trc. Hüseyin Sarıoğlu ve Mahmut Kaya. Klasik Yayınları, 2014.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Teşekkülü*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.

İbn Sînâ. *et-Ta'lîkat*. Editör Hüseyin Musevî. Tahran: Müesses-i Pejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2013.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. trc. Ekrem Demirli ve Ali Durusoy ve Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Türke. *Vahdet-i Vücûdun Kaideleri*. trc. Mesut Sandıkçı ve Osman Bayder. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-hikem*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı, 2006.

Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*. trc. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat Dergisi* 4, sy. 3 (2018): 49-81.

Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları 2015.

Kayserî, Davud. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Âmulî Hasanzâde. Kum: Bostân-ı Kitab, 1394.

Konevî, Sadreddin. *Yazışmalar*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Melikşâhî, Hasan. *Şerhu İşârât ve't Tenbîhât*. trc. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.

Muallimî, Hasan. *Hikmet-i Sadrâyî: Şerh-i Şevâhidu'r-rubûbiyye*. Kum: İntişât-ı Hikmet-i İslâm, 1393.

Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Râzî, Fahreddin. *Şerh-i İşârât ve Tenbîhât*. thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encumen-i Asâr ve Mefâhir-i Firheng, 1384.

Sadrâ, Molla. *Esfâr-ı Erbaa*. thk. Ahmed Ahmedî. Tahran: İntişarât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslamî Sadrâyî, 1381.

Sadrâ, Molla. *Mebde ve Meâd*. thk. Muhammed Zebihî. Tahran: İntişarât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslamî Sadrâyî, 1381.

Sadrâ, Molla. "Dört Akli Yolculukta Aşkın Hikmet". ed. Şamil Öçal. İstanbul: Litera Kitap, 2025.

Sadrâ, Molla. *Şevâhidu'r-rububiyye*. thk. Celâleddin Aştiyânî. Kum: Bostân-ı Kitab, 1393.

Sandıkçı, Mesut. "İlâhî Bilginin Mahiyeti Konusunda Muhakkik Sûfîlerin Ehl-i Nazara Yöneltikleri Eleştiriler". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* sy. 54 (2024): 63-96.

Sühreverdî, Şihâbuddin. *İşrak Felsefesi*. trc. Tahir Uluç. İz Yayıncılık, 2009.

Sühreverdî, Şihâbuddin. "Meşâri ve Mutârahât", *Mevsûat-ı Musannif-i Sühreverdî*. Dar-ı Revâfid, 2018.

Tunagöz, Tuna. "Tanrı'nın Cüz'îlere Dair Bilgisi Tartışmasında Gazzâlî'ye Felsefe Cephesinden Bir Destek". *Kelam Araştırmaları* sy. 1 (2013): 393-424.

Tûsî, Nasiruddîn. *Şerhu İşârât ve Tenbîhât*. thk. Hasanzâde Âmulî. Kum: Bostân-ı Kitab, 1386.

Uluç, Tahir. "Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi". *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi* içinde, ed. Nesim Doru ve Kamuran Gökdağ. 115-134. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Yener, Halide. "Sühreverdî Epistemolojisinde Huzûrî Bilgi". İçinde *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi* içinde, ed. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ. 181-191. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlara, ticari kullanım hakkı dergimize aittir. Yayımlanan çalışmalar CC-BY-NC-ND lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.