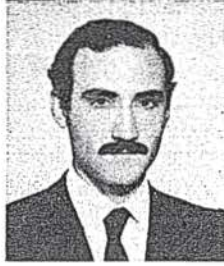


SADRETTİN ŞİRAZÎ'DE HAREKET NAZARİYESİ

Yrd.Doç.Dr.Alparslan AÇIKGENÇ
Ortadoğu Teknik Üniversitesi
Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi



Yrd.Doç.Dr.Alparslan AÇIKGENÇ

1952 yılında Erzurum'da doğdu. 1974'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdikten sonra Millî Eğitim Bakanlığında burslu olarak felsefe tarihinden doktora yapmak üzere Amerika'ya gönderildi. 1977'de Wisconsin Üniversitesinde mastırını, 1983'de Chicago Üniversitesinde doktorasını tamamladı. Doktora tezini ünlü varoluşçu filozof Martin Heidegger ile Sadreddin Şirazi'nin "varlık" görüşleri üzerine yaptı. Halen *"Eleştirili İslâm Felsefesi Tarihi"* adlı üç ciltlik eserini yayına hazırlamak için çalışmaktadır. Birçok değişik dergilerde yayınlanmış makaleleri vardır. 1983 yılından beri Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

SUMMARY

That substance endures every change is an idea which persisted in philosophy for a long time since Aristotle. This idea is based on the assumption that there must be *something* which endures throughout every change; for otherwise the thing which undergoes change could not remain as itself. *Something* in the changing subject must remain the same throughout all change so that it keeps its self-identity.

It is Mullâ Sadrâ (d. 1641) who first opposed the view that it is substance which endures change. On the contrary, he argued, it is substance which undergoes change; otherwise how could we account for the fact that the changing subject preserves its self-identity? In order to answer this question, Sadrâ develops his theory of "systematic embi guilty of Being" (tashkîk al-wujûd) which is largely based on his original doctrine of Being.

According to this theory Being is systematically ambiguous, which means that it is capable of

acquiring contrary qualities in the midst of every movement and change. Therefore, Being is capable of being more-or-less, because it is not static but in perpetual movement from the more general, the more indeterminate to the more specific, concrete and determinate, Being, them, is the only reality which by virtue of being a principle of identity, acts also as the principle of difference. It is human mind which abstracts essences from the subject undergoing change. Essences, therefore, are static, enduring and unchanging. It is the very substance of bodies which is subject to change as opposed to the merely qualitative change. This movement which occurs within the substance it self is called "movement-in-substance" (haraka fi'l-Jawhar). This novel theory of movement is studied here in the context of the history of Islamic philosophy with regard to two major theories on the subject propounded by our major philosophers Aristotle and Ibn Sina.

SADRETTİN MUHAMMED B. İBRAHİM EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ:

Sadrettin Şirâzî, kısaca Molla Sadrâ veya Sadrâ olarak da bilinir. 1571 yılında Şiraz'da doğdu. Hayatı hakkında bildiklerimizin çoğunu, *el-Esfârü'l-Erba'a* adlı eserinde yer alan otobiyografisine borçluyuz. Medrese eğitimini **Bahâuddin el-Âmilî** (ö. 1621), **Mir Ebu'l-Kâsım Fendereskî** (ö. 1631) gibi zamanın önemli, İsrak ve İbn-i Sînâ'cı filozoflarının taht-ı tedrisinde, İsfahan'da tamamladı. Zamanın birçok kelâm ve felsefe meseleleriyle meşgul olurken, birçok felsefî problemlere dini yönden çözüm bulamaması onbeş sene gibi uzun bir süre uzlet ve inzivaya çekilmesine sebep olmuştur. Tefekkür ve riyazetle geçen bu sürenin sonunda, İsrâk Felsefesinin mahiyetçilik (essentialism) yönünü redd ederek kendi "varlıkçı" (vucudiye) felsefesini kurmuştur.

Ömrünün büyük bir kısmı Şirâz'da ders vermekle geçmiştir. Bir hac seferi sırasında Basra'da 1641 yılında ölmüştür.⁽¹⁾ Çoğunluğu felsefe ve Kelâm ile ilgili olmak üzere 33'e yakın eser yazmıştır. Bunlar içinde en önemlisi *El-Hikmetü'l-Mutecâliye fi'l-Esfâr'il-Erba'ati'l-Aklyiye*, veya kısaca *Esfâr*'dir. Diğer bazı önemli eserleri de şunlardır:

Sereyûnu'l-Vucûd, el-Şevâhidü'r-Rubûbiyye, Fî İttihâdi'l-Âkil ve'l-Ma'kûl, Fî İttisâfi'l-Mâhiye ve'l-Vucûd, Fî'l-Hudûs, Fî'l-Haşr. Sadrâ ayrıca Kur'ân'da bazı surelerin tefsirine dair kitaplar da telif etmiştir.

Sadrâ'nın hareket nazariyesini incelemeye önce şu iki nokta üzerinde durmak istiyorum. Birincisi hareket nedir ve felsefecileri neden meşgul etmiştir? İkincisi, Sadrâ'dan önceki filozoflar, özellikle Aristo ve İbn Sîna bu konuda ne söylemişlerdir?

I. FELSEFEDE HAREKET PROBLEMİ:

Etrafımıza baktığımız zaman bir şeyin devamlı aynı olduğunu görürüz. Zâten o şey değişirse biz onu artık aynı şey olarak kabul etmeyiz. Ama belli bir zaman geçtikten sonra aynı şeyde bazı değişimleri algılarız. O şey değişmiştir ama yine de aynı şeydir. Meselâ, kullandığım kalem aynı kalem; bunu biliyorum zirâ rengi, aynı, belki şekli de aynı diyebilirim; ama kendisinde bazı değişimler olduğunu da görüyorum. Dikkat edilirse burada felsefî yönden bir problem vardır.

Bir şey değişmişse bir sene öncekinden farklı bir şey olmuştur. O halde, o şey artık aynı nesne değildir. Fakat biz ona "aynı nesne" gözüyle bakıyoruz. Yani yine de "o aynı şeydir" diyoruz. Halbuki hem de aynı şey olarak kalmak mantık yönünden mümkün değildir. Bu durumu biraz daha genel bir şekilde açıklayabiliriz.

Bir nesne iki ayrı anda değişik görününce bir değişim olduğunu söyleriz. Eğer bu değişim yer itibarıyla olursa bir hareket meydana gelir. Ama nesenin niteliklerinde bir hareket olursa o zaman "değişim" olur. Burada felsefeyi ilgilendiren soru şudur: Değişim nasıl mümkündür? Ayrıca böyle bir değişimin özellikleri nelerdir? Dikkat edilirse "değişim" ve "hareket" birbirleriyle ilgili konulardır. Biz de konuyu bu iki yönden ele alacağız. Değişmeyi açıklamak için genel olarak felsefede şu iki anlayış hakimdir:

1. Değişim yoktur; görünen değişim, bir algı yanılsamasıdır. Çünkü, her nesne sadece vardır, "var-olan" değildir. (**Parmanides** ve savunucularının tezi).

2. Değişim vardır; herşeyin sabit ve değişmez görünmesi bir algı yanılsamasıdır. Hareket ve değişim bir gerçekliktir. (**Heraklit** ve **Molla Sadrâ** da bu tezi savunanlardandır).

Bu iki görüş dışındaki diğer tezler, genelde daha ılımlı bir tavırla ikisi arasında bir izah tarzını benimsemişlerdir. Şimdi biz Sadrâ'nın bu felsefî sorunlar için önerdiği çözümleri incelemeye önce konumuza ışık tutması için kendisinden önceki filozoflardan bir kısmının bu konu ile ilgili fikirlerini inceleyelim. Böylece filozofumuzun görüşlerini bunlarla karşılaştırıp felsefeye getirdiği yenilikleri daha iyi bir şekilde görme imkânı elde etmiş oluruz.

II. SADRÂ'DAN ÖNCEKİ HAREKET DOKTRİNLERİNE GENEL BİR BAKIŞ:

II. Sadrâ'dan Önceki Hareket Doktrinlerine Genel Bir Bakış:

Aristo'ya göre değişim ve hareket bir gerçeklik olarak vardır. Bu değişimi yüklenen bir dayanağın (mevdû - substratum) olması şarttır. O halde, değişmeye uğrayan bir nesne de vardır. Değişmeden sonraki durumuna o nesne bilkuvve (potentially) haiz idi. Ama değişmeden sonra bilfiil (actually) o durum içerisine girmiş oldu. Bu durumda **Aristo**, herhangi bir değişimde şu üç faktörün olduğunu kabul eder: Şekil, Madde ve Mahrumiyet

1) Sadrâ'nın hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bakınız: *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, Fazlur Rahman, State University of New York press, Albany, 1975. Yine *İslam Felsefesi*, Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, s. 278-295.

(privation). **Aristo** ayrıca tabiattaki nesnelere iki önemli yeteneğin olduğunu ileri sürer; birincisi, hareketi başlatma özelliği, ikincisi, değişmeye karşı içten gelen bird eğilim. Bu durumda herşey bir bakıma etken, diğer bakıma edilgen durumuna tabiatı itibariyle müsaittir. Fakat bu bize her değişmenin kendi dışında bazı sebeblere muhtaç olduğunu gösterir. Buna dayanarak Aristo, bu sebeplerin kaç sınıfta toplanabileceğini inceleyip kendi sebep teorisini ileri sürmüştür. Konu dışına taşmamak için bunlardan bahsetmeyeceğiz.

Aristo'ya göre hareket genel olarak ikiye ayrılır; biri, kevn ve fesad, yani "oluş ve yok oluş" (generation and corruption), diğeri ise değişmede olan hareket. Bu da üç çeşittir;

- a) Nitelikte hareket
- b) Nicelikte hareket
- c) Mekanda hareket.

Bunlardan değişmeyi doğuran ilk iki harekettir. Nitelikteki hareket cismin özelliklerinde olan değişmedir. Meselâ, bir cismin renginde ya da başka bir özelliğinde olan değişme bunu ifade eder. Aristo'nun bunu bir hareket olarak belirtmesi niteliğin bir durumdan diğerine geçmeyi açıklamasından ibarettir. Rengi değişmişse, meselâ, açık maviden koyu maviye bir hareket olmuş demektir. Nicelikte olan değişme yine büyüklükte olan bir değişmeden ya da artma azalma gibi hareketlerden ibarettir. Mekanda olan değişme ise bir yerden diğer bir yere olan harekettir. Görüldüğü gibi bütün hareketlerde zaman ve mekan kavramları önceden var sayılır.

Sadrâ'nın hareket teorisinin önemini daha iyi anlayabilmek için burada Aristo'nun nazariyesi için ileri sürebileceğimiz bir probleme işaret etmek isterim. Madem her şey değişir, öyleyse hiçbir şey aynı kalmaz ve mantıken sonuçta hiç bir şey kendi olarak kalmayacağı için tanınmaz. O halde bir şeyin zaman aşamasında kendisi olduğunu nasıl biliriz ve nasıl tanırız?

Herşeyde değişmeyen bir hareket, bir mahiyet vardır. Bu ise, cevherdir. Dolayısıyla cevher değişmeyi yüklenen şeydir, fakat kendisi değişmeyenidir. Her nesnede değişmeyen, sabit kalan bir öz vardır. İşte cevher bu değişmeyen özdür. Eğer her nesnede böyle değişmeyen bir öz olmazsa o nesne değişme neticesinde tamamen başka bir nesne olacağından artık biz ona aynı nesne diyemiyecğiz. Bunu şu örnekle açıklayabiliriz; meselâ, Ali'yi

Ali yapan bazı temel özellikler var. Bunlar hiçbir zaman değişmez. Ali'nin saçı, rengi, sesi, boyu değişebilir. Hatta Ali'de o kadar büyük değişmeler olabilir ki artık biz onu Ali olarak bile tanıyamayabiliriz. Bütün bunlara rağmen o şahıs yine de Ali'dir. Zira ondaki Ali'lik özelliği değişmemiştir. Ve bu özellik vasıtasıyla biz onun Ali olduğunu anlarız. İşte Ali'deki bu değişmeyen, sabit ve onu tanımamızı sağlayan gerçeklik onun cevheridir. Böylece Aristo anlayışına göre cevherin değişmediğini açıkça belirlemiş olduk. Bu aynı görüş İbn Sinâ felsefesinde de hakimdir. Şimdi her iki filozofta da aynı olan bu özellikler çerçevesinde, hareket anlayışını özetleyip İbn Sinâ ile Aristo arasındaki bir - iki ayrılığa işaret edelim.

Cevher değişmez, fakat cevherin sahip olduğu ilintiler (araz) - nitelik, nicelik gibi - değişir. O halde cevherde hareket olamaz, sadece ilintilerinde hareket olabilir. Bu hareket de "bilkuvvenin, bilfiil tahakkukunu veren bir gelişmedir. (2) Eğer bu gelişme yeni bir cevheri meydana getirirse "kevn" (oluş), bir cevherin yok olması şeklinde olursa "fesad" (yok oluş), bir nitelikte meydana gelirse "değişme", nicelikte olursa "artma" veya "azalma" olur. Mekânda olan bir gelişme ise, bu da "mahallî hareket" olur. Mahallî hareket en temel ve en genel harekettir. Diğer bütün hareketlerden "öncel" (prior) olarak kabul edilmelidir.

İbn Sinâ'ya göre bir harekette şu iki kavramı ayırmamız gerekir: birincisi, "süreklilik" (continuity) (3); yani hareketin sürekli olarak bir noktadan diğerine geçmesi (tedric) ya da başlangıçtan sonuna kadar tüm olarak devam eden bir hareket; ikincisi ise, hareketi üstlenen nesnenin değişmeyen, sabit olan durumu. Bu iki durumdan birincisi tamamen zihinseldir ve değişmeye uğrayan nesnenin değişik durumlarında algılanan bilgilerin tek ve bütün bir kavram haline dönüşmesidir. İşte bu subjektiftir, yani bu anlamda hareket gerçek değildir. Ama ikincisi ise nesnel olduğu için gerçektir. Buna göre hareket yine sadece ilintilerde olur, fakat cevherde olamaz.

Birinci kavram yani İbn Sinâ'nın "geçiş" (passage, kat') (4) diye de adlandırdığı hareketin duyularımız üzerindeki etkisi subjektiftir. İkinci durum ise gerçektir, çünkü bu durumda değişmeyen sabit kalan bir nesne vardır. O zaman İbn Sinâ'ya göre hareket gerçek değildir, sonucu ortaya çıkmaz mı? Bu sonuç cevher kategorisini ele alınca doğ-

2 Burada vermiş olduğumuz çeviri biraz daha konumuzu ilgilendirmesi açısından yorumlu bir şekilde çevrilmiştir. Orijinal metne daha bağlı olan şu İngilizce çeviriye de vermek zannederseniz yerinde olur: "The fulfilment of what exists potentially, in so far as it exists potentially, is motion", (Bilkuvve var olduğu sürece bilkuvvet varolanın (bilfiil) tahakkuku harekettir). Aristo, fizik 201 a 10.

3) Fazlus Rahman, a.g.e. s. 94.

4) a.g.e. 94-95 ayrıca bakınız, *Esfâr*, I. cilt, 3. kitap, s.31-32.

rudur. Çünkü cevher, değişmez ama bize değişir gibi görünür. Fakat diğer kategorilerde hareket subjektif değil bizzat hakikattir. O halde hareketin asıl yeri nicelik, nitelik ve mekan gibi diğer kategorilerdir.

Aristo hareketin sadece nicelik, nitelik ve mekan kategorilerinde olduğunu savunurken İbn Sinâ buna "durum" kategorisini ekler ve her harekette şu altı faktörü ayırmalıyız der:

1. Hareketin Başlangıcı
2. Hareketin Sonucu
3. Hareketin Sebebi
4. Hareketin aldığı mesafe
5. Hareketin gayesi
6. Hareketi yüklenen nesne (cevher) "mecdû'ul-hareke".

Bunlardan altıncısı hiçbir zaman değişmez. Eğer değişme olursa o zaman şekil (suret-form) değişir. Bu da türlerin kalkmasına yol açar. Ontolojik yönden bu mümkün olmadığına göre cevherde hareket ve değişme olamaz.

III. MOLLA SADRA'DA HAREKET ANLAYIŞI:

Sadrâ, İbn Sîna'daki sabit nesne fikrini reddederek işe başlar. Sadrâ'ya göre nesnedeki değişikliğin farkına varabilmemiz için onda çok köklü bir değişimin vukubulduğunu kabul etmemiz şarttır. Eğer hareket halindeki nesnenin sabit, değişmeyen bir özü olduğunu söylersek o nesnenin değiştiğini nasıl algılarız? Nesnenin mahiyeti sabit olabilir. Ama mahiyet dış dünyada değil zihnimizde olan bir kavramdır ve değişmeyen de budur. Dış dünyada var olan bir nesne ise, hiçbir zaman hareketten ve değişmeden kurtulamaz. Cevher de dış dünyada var olduğuna göre o da değişir. Aslında en köklü ve en temel hareket budur. Zira cevher değişirse harekette sabit kalan bir nesnenin varlığından söz edilemez. İşte cevherde meydana gelen bu en esaslı harekete "cevherî hareket" denir. (hareke fi'l-cevher). İliintilerde olan hareketler ise cevherde olan harekete dayanır.⁵⁾ Bu durumda artık Aristo metafiziğinde ileri sürülen harekette, hareketi yüklenmesi gereken bir dayanağa (substratum) ihtiyaç kalmaz.

Harekette olan ve değişen, cevher veya nesnenin bizzat kendisi olduğuna göre, nesne tamamen değişinceğinden zaman aşamasında o nesneyi nasıl tanıırız? Devamlı değişen nesne değişik ve bit-

şik olan anlarda şekil itibariyle (suret - form) birbirine o kadar benzer ki biz o şeyi devamlı aynı görürüz ve dolayısıyla değişmeyi farkedemeyiz.⁶⁾ Ama zaman aralıkları artınca, Sadrâ'ya göre, nesnenin gerçekten değiştiğini algılayabiliriz. Yalnız bu arada o nesneye verilen ve birbirine yakın zamanlarda benzer görülen durumlardan, o nesneye dair bir mahiyeti (essence, quidity) artık zihin soyutlamıştır. İşte bu mahiyet, zihinde devamlı aynı olduğu için biz o nesneyi tanıyabiliriz ve onu devamlı değişimleri içinde nesne olarak biliriz.

Sadrâ'nın anlayışına göre, dış dünyada var olan bir nesne hiçbir zaman aynı kalmaz, benzer gibi görülebilir; ama aslında o şey devamlı bir oluş ve hareket içindedir. Her nesne kendi içinde böyle hareket ve değişme ile devamlı daha iyiye doğru bir gelişme hareketiyle ilerlemektedir. Molla Sadrâ bu durumda her varlığı, devamlı içinde köklü olarak (cevheriyle birlikte) değişen olaylar topluluğundan meydana gelmiş bir yapı ya da olay sistemi olarak tanımlar.⁷⁾

Molla Sadrâ'nın hareket nazariyesini daha derinlemesine açıklayabilmek için, onun ilintilerde hareketin nasıl meydana geldiğini ileri sürdüğü ve cevherde olan köklü değişmeyi ispat için verdiği delilleri incelemek istiyorum. İlk olarak, Sadrâ der ki: Niteliklerde olan hareket tek yönlüdür ve bu yön devamlı daha belirgin daha iyi ve mükemmele doğrudur.⁸⁾ Diğer taraftan nitelik ve aslında bütün ilintilerde görülen değişiklik ve hareket ilintilerde değil cevherde meydana gelmektedir, ama bu değişmeyi biz ilintide algıladığımız için ona atfederiz. Meselâ, kırmızı bir nesne, koyulaşırca aslında koyulaşan nesnenin kendisidir, çünkü kırmızı koyulaşmaz. Ama o nesne kırmızılıkta koyulaşır. Zira eğer koyulaşan kırmızılık ise, o zaman önceden orada olan kırmızı nereye gitti? Eğer kayboldu ise demek ki değişen ve hareket halinde olan o değildir. Eğer kaybolmadı ise, demek ki hiçbir hareket olmamış ve kırmızılık zaten değişmemiştir, yani yine aynı kırmızı yerinde durmaktadır. Fakat bu ise çelişkidir, zira koyulaşmanın var olduğunu ileri sürmüştük. O halde netice olarak diyebiliriz ki bir nitelik değişince eski nitelik tamamen gider ve kaybolur yerine yeni bir nitelik gelir.⁹⁾ Bu da şunu gösterir: Her an yeni bir kırmızılık cevherde varlık dünyasına gelir. Demek ki değişen nitelik değil, cevherin kendisidir. Yani o niteliği her an değişerek açığa vuran cevherin, hareket içinde bulunmasıdır.

5) *El-Esfâr el-Erba'a*, neşreden M. Rıza el-Muzaffer, Tehran, 1378, 1. cilt, 3. kitap, s.61. Bu eseri bundan sonraki notlarımızda *Esfâr* olarak zikredeceğiz.

6) *Esfâr*, 1. cilt, 3. kitap, s. 64.

7) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 97.

8) *Esfâr*, 1. cilt, 3. kitap, s.80.

9) Aynı eser, s. 81.

Herşey kendi içinde devamlı hareket içinde olduğu gibi bir de tüm evren aynı şekilde devamlı hareket içindedir. Bu iki paralel hareket sistemi için şöyle bir soru yöneltebiliriz; bu hareketler nereye doğru gidiyor? Yani, hareketin amacı nedir?

Bu soruyu anlaşılır bir şekilde cevaplandırabilmek için aslında Sadrâ'nın varlık (vucûd-being) nazariyesini özetlememiz gerekir. Konuyu dağıtmadan kısaca şöyle özetleyebiliriz. Bir nesnenin "varlık" ve "mahiyet" olarak iki yönü vardır. Varlığı, (vucûd - being) dış dünyadaki algıların hakikatını ifade eder. Mahiyeti ise o nesnenin zihinde kavramlaşmış halidir. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır; mahiyet o nesnenin zihinde hayal edilen şekli (image) yani "imajı" değildir. Aksine kavram olarak teşekkül etmiş durumudur. O halde diyebiliriz ki nesnenin varlığı nasıl ki onu dış dünyada temsil ederse, mahiyeti de onu zihinde temsil eder; yani varlığı dış dünyada ne ise mahiyeti de zihinde odur. Nesnenin gerçek olan yönü varlığıdır, onun için bu yön hiç bir zaman zihin tarafından kavramlaştırılmaz ve bundan dolayı da hiç bir zaman bir nesne hakkında akıl yolu ile bilgi elde edemeyiz. Nesnenin varlığı yani hakikatı sadece sezgi yolu ile bilinir; kavramlar yardımı ile nesnenin gerçek yönü olan varlık yönü bilinemez, çünkü o yönüne dair zihnimizde hiç bir kavram teşekkül edemez. Teşekkül eden her kavram nesnenin mahiyetine aittir.

İşte cevherde olan hareketi Sadrâ nesnenin gerçek olan bu yönüne, yani varlığına yükler. Halbuki Aristo bunu özneye (substratum) yüklemişti. Aslında Sadrâ'ya göre cevher dediğimiz şey zaten bir bakıma nesnenin varlığıdır. Bir nesne kendi hareketi ile evrende olan harekete iştirak eder. Bu iştiraki sağlayan varlıktır. Çünkü varlık her şeyde aynıdır. Yani her şey bir bakıma cevher itibarıyla aynıdır. Aksi halde evrendeki hareket toplu bir hareket olamazdı ve harekette birlik olmazdı. Her hareket başlıbaşına olan diğer hareketlerden ilgisiz kalan bir olay olarak kalırdı ki bu da evrende bir hareket anarşisi doğururdu. Ama her şey varlık itibarıyla aynı olduğu için, bir birlik içinde hareket ederek, tüm evren bir evrim olayı içinde daha mükemmel ve belirgin olan bir "varlık"a doğru yol alıp ilerleyebilmektedir.

Varlık her şeyde aynı ise, her nesne aynı şey olur. Ama nesnelerdeki ayrılığı nasıl açıklayabilir? Buna Sadrâ şöyle cevap verir; her şeyi aynı yapan da aynı yapan da varlıktır (ma bihi'l-ittifak, huve 'aynu ma bihi'l-ihtilaf).⁽¹⁰⁾ Yani her şeyi aynı yapan varlık, yine aynı şeyi kendisi yapması yönüyle, ay-

rı gösteren yine odur. Bu da şu şekilde olur; Her varlık aynı varlık seviyesinde değildir. Ya üst veya alt diyebileceğimiz seviyededir. Biz gerçi türleri aynı seviyede görürüz, eğer böyle görmeseydik cins ve türler olmazdı. Ama her cins ve tür içinde tek tek var olan varlıklar bile aynı seviyede olmadıklarından biz onları birbirinden ayırabiliriz. Şimdi burada üst ve alt seviyede var olmadan kastedileni açıklamaya çalışalım, çünkü bu konu hareket nazariyesi ile ilgilidir.

Hareket edenin sadece tek bir gerçeklik olduğunu açıkladık, elbette ki bu gerçeklik varlıktır. Varlık, tüm evren olarak bir birlik içinde, en düşük mertebeden en yüksek varlık âlemine doğru devamlı bir hareket içindedir. Bir alt mertebeyi bir üst mertebeden ayıran özellik, varlık yönüyle ondan geride gelmesi, daha az mükemmel ve daha az belirgin olması ve varlığı daha zayıf olması yönündendir. İşte zihnimizde mahiyetlerin oluşmasını sağlayan bu yönlerdir. Onun için mahiyetler tamamen gerçeklikten kopuk olmayıp onlara bir bakıma gerçekliktir, diyebiliriz. İşte bu mahiyetler vasıtasıyla her varlığı tek tek bir tikel (cüz'î) varlık olarak algılar ve o şekilde kavrayabiliriz. Ama üst mertebelerdeki varlıklar, bilhassa en yüksek olan "varlık" saf varlık olduğu için mahiyetleri yoktur, çünkü onlar ne algılanır ne de kavramlaştırılabilir; o yüzden onların zihnimizde mahiyetleri tam teşekkül edemez. Onların bilinmesi sadece sezgi yolu ile mümkündür ki, bu da tasavvuf yolu ile elde edilebilir. O halde yüce âlemlerdeki varlıkların "ne" likleri (yani ne oldukları, mahiyetleri, "quidity") bilinemez.

Dış dünyadan (algılarımız yoluyla, yani duyular vasıtası ile elde edilen ve aklımızda tam olarak bilinebilen bütün kavramların mahiyetleri akılda yer almaktadır. Halbuki onların varlık durumları (akılda = fin - nefis) devamlı değişmektedir. Ama varlığın hakikati aklın dışında (var) olmak olduğu için akla bizzat girmesi mümkün değildir. Nitekim hakikati aklın dışında olması gereken her şey için durum aynıdır. Aksi halde hakikat tamamen başka bir şeye değişmiş olur. O halde varlık, hiç bir zaman akıl tarafından (kavramsallaştırma yolu ile) bilinemez.⁽¹¹⁾

Bu durumda diyebiliriz ki soyutlaştırılmış bir varlık kavramı vardır ve bu kavram aklımızdadır. Ama diyemeyiz ki varlığın hakikati de bu soyut kavramdır. Bu açıklama ile Sadrâ'nın varlığı ikiye ayırdığı açıktır. Birincisi, hakikati yansıtan ve dış dünyada olup kavramlar yoluyla soyutlaştırmayacağımız bir "varlık hakikati"; ikincisi, zihnimizde yani aklımızda oluşan soyut bir "varlık kavramı".⁽¹²⁾ Bunlardan

10) A.e. 1. cilt, 1. kitap, S.35.

11) A.e. 1. cilt, 1. kitap, s. 37. Ayrıca bakınız Fazlur Rahman, a.g.e., s. 28.

12) Bu hususta taha geniş bilgi için bakınız; "The Concept of Existence in Sadrâ and Heidegger", Alparslan AÇIKGENÇ, yayınlanmamış doktora tezi, Thi University of Chicago, 1983, s. 40-66.

ikincisi kavram olduğu için, bizim varlık hakkında bazı şeyleri dil ile ifade etmemizi sağlar, ama bu hiç bir zaman hakiki varlığın aynısıdır diyemeyiz. Çünkü hakiki varlıklar fertlerdir, yani cüz'iyattır. Halbuki bu kavram, genel ve küllîdir. Cüz'î bir şey, hiç bir zaman küllîye inkilab edemez. Bu genel varlık kavramı, hakiki yeri aklımız olan mahiyete benzer bir kavramdır. Zira mahiyetler, sâbit olan ve her an aynı olan şeylerdir. Mahiyetler hiç bir zaman (cüz'î olarak) tek bir fert değildirler. Bu bakımdan her durumda aynıdırlar.¹³⁾ Meselâ, "insanlık özelliği" mahiyet olarak Ali'de de aynıdır, Ayşe'de de, Mehmet'de de aynıdır. Onun için mahiyetler statik, sabit ve değişmeyendir. Varlık ise, devamlı kendini daha yüksek ve belirgin suretlerde yenileyen dinamik ve değişken bir hareket içindedir. Varlık ile mahiyet hakkında zannedersen yeterli bilgi böylece verilmiş oldu. Ama henüz varlık ile mahiyet arasındaki ilişkiyi Sadrâ'nın nasıl kurduğunu anlatmadık. Konumuz olan hareket nazariyesini ilgilendirdiği için biraz da bu ilişkiden bahsedelim.

Daha önce de belirttiğimiz gibi varlıkta mertebeler vardır. En yüksek varlık olan Allah saf varlık olup hiç bir mahiyeti yoktur. Çünkü hakiki varlık kavramlaştırılmaz, onun için de mahiyeti olamaz. Saf varlık, sadece yukarıda bahsettiğimiz varlık çeşitlerinden birincisinde olur. Yani O, sadece hakiki varlığın en yüksek mertebesidir. Onun için Allah, saf nurdur. Halbuki mahiyetler bir nevi karanlıklardır. Fakat bu saf ve mutlak varlık, yani Allah, değişik varlık mertebelerinde tecelli ederek bir tekâmül hareketi içerisinde yeni suretler ve mümkünattan olan değişik varlıklar yaratır. Bütün bu varlık, varlık yönü ile her ne kadar da Saf Varlığa benzer ise de yine duyular yoluyla algılanabildikleri için ondan farklıdırlar. Bu yüzden bu mümkün varlıklar insan aklına bazı özellikleri ile hitap ederler. İşte bu özellikler aracılığı ile aklımız onlara mahiyetler isnad eder ve bize ilk anda, varlık karşısında ikincil gerçeklik durumunda olan mahiyetleri hakikatmış gibi arz eder. Bundan anlaşılıyor ki mahiyetler, dış dünyada değil bizzat aklımızda oluşurlar.¹⁴⁾ Onların aklımızda oluşmasını sağlayan da varlığın incelenmesi (tad'îf) veya yoğunlaşması (teksîf) şeklinde bir hareket içinde olmasıdır. Varlık evrensel hareket içinde yoğunlaştıkça saflaşır ve böylece mahiyetlerden uzaklaşır. Onun için varlık arttıkça mahiyet azalır, ama mahiyet arttıkça varlık azalır. O halde ikisi arasında zıt-orantılı bir ilişki vardır. Saf mahiyette, varlık yoktur; bu da ilk maddedir (heyulâ).

Bunun varlığı, sadece zihinsel olup bilkuvve' bir varlıktır. Bunun gibi saf varlıkta da hiç mahiyet yoktur; onun varlığı da mutlak bilfiildir. O halde varlık, belirgindir, gerçektir ve nurdur. Mahiyet ise, müphemdir, belirgin değildir ve karanlıktır. Mahiyetler kendi zatlarında hiçtirler. Onlara bir nevi varlık veren, onların dilimizde varlıklarla birleştirilmeleridir. Yani "insan vardır" dediğimiz zaman bir mahiyet (insanlık), varlıkla gramer yönünden (özne - yüklem olarak) birleştirilmiş olur. Aslında hakikat açısından bu birleştirme yanlıştır. Zira "insan vardır" yerine "bu, insandır" dememiz gerekir.¹⁵⁾

Mahiyet ve varlık birleştirilmektedir derken, iki hakikatin bir araya gelmesini düşünürsek bu yanlış olur. Çünkü mahiyet, bir hakikat değildir. Saf Varlık, diğer varlık modlarında (anhâ' el-vucûd) tecelli edince ilk önce kendi aklına konu olan tümel sıfatları yaratmış olur. Bu sıfatlar, tümel oldukları için hakiki varlıkları yoktur. Ancak bu sıfatlar¹⁶⁾ (kudret, ilim, irade gibi), Allah'a isim olarak (yani Kâdir, Âlim gibi) atfedilince varlık modları olarak kabul edilebilirler. Bu varlık modlarına, Sadrâ aslında Allah'ın sıfatları demekle yetinir fakat aynı zamanda onların Eflatun'un "İdea"leri ile, İbn Arabî'nin "a'yân-ı sabite"leri ile ve İbn Sina, Farabî gibi filozofların yanlış ad vererek "Akl-ı feleki" dedikleri şeylerle aynı olduklarını belirtir.¹⁷⁾ İşte böylece yukarıdan başlayıp aşağı doğru inen bir hareketle varlık, değişik modlarda değişik durumlar arz ettikçe mahiyetler zihinlerde ortaya çıkar ve biz de onları varlıkla birleştiririz. Buradan anlaşılıyor ki Sadrâ'ya göre mahiyetleri netice veren yine varlıktır.

İşte cevherin de hareket içinde olması ile ortaya çıkan, nesnenin aynılığını koruması sorununu Sadrâ, bu varlık - mahiyet nazariyesi ile açıklamaya çalışmıştır. Şimdi; herhangi bir nesne olan "A"yı, t₁, t₂, t₃, ..., t_n zamanlarında düşünelim; t₁, t₂, t₃ zamanları ardarda geldikleri için birbirlerine yakın zamanlardır. "A" nesnesi tek ve cüz'î bir varlık olarak bir fert olduğu için hiçbir zaman sabit olmayıp her an bir gelişim değişmesi içindedir. Ama "A" nesnesinin t₁ den t₂ zamanına kadar geçirdiği değişme çok az olduğu için duyularımız bunu algılayamaz. Nitekim "A", t₃, t₄, t₅ zamanlarında da duyularımıza aynı ve hiç değişmemiş gibi görünür. Bu geçen süre içinde artık aklımız "A"nın ne olduğunu algıladığını düşünür ve onun belli özelliklerinin tümüne (A'lık gibi) bir mahiyet yükler. "A", t_n zamanına gelince ondaki değişiklikler çoğaldığı

13) *Esfâr*, 1. cilt, 1. kitap, s. 43.

14) *A.e.*, s. 86-87; ve yine 1. cilt, 2. kitap, s.36.

15) *Esfâr*, 1. cilt, 2. kitap, s.290.

16) Sadrâ'nın buradaki sıfatlardan, Allah'ın zâtî sıfatlarını kasdettiği anlaşılmaktadır. Bakınız: *Esfâr*, 1. cilt, 2. kitap, s. 308 ve 318.

17) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 29 ve 31.

için duyularımız bunları algılar ve "A" değişti, deriz. Ama ona yine "A" deriz; çünkü bu zamana kadar artık A'ya sabit bir özellik atfetmiş durumdayız ve onu artık hep o sabit özellik (mahiyet) çerçevesinde "A" olarak tanırız. Aslında gerçeklik yönü ile de bu böyledir. Çünkü "A" nesnesi t_1 zamanında bir varlık olduğu gibi t_2 de t_3 ve t_n zamanında da yine bir varlıktır. Ama varlığında sadece bir modalite değişikliği olmuştur. Bu bakımdan varlık, her zaman aynıdır diyebiliriz; her varlık modunda varlık aynı varlıktır, ama yine de aynı varlık değildir diyebiliriz, çünkü artık onun varlık modu değişmiştir.

Az önce belirttiğimiz gibi Saf ve Mutlak Varlıktan aşağıya doğru bir hareketin olduğunu Sadrâ ile sürmektedir. Fakat bu harekete "evrim" adını veremeyiz. Evrimsel hareket, aşağıdan yukarıya doğru, saf mahiyetten saf varlığa doğru veya daha az belirgin ve genelden daha çok belirgin ve cüz'îye doğru olan bir harekettir.⁽¹⁸⁾ Bu hareketin nedeni ise daha iyi varlık formlarına erişmek için varlıkta bulunan "aşk"tır.

Evrende devamlı iyiye doğru giden bu harekette amaç insandır. Öyleyse, insan da bu harekete iştirak etmelidir. Bu iştirak sayesinde insan yüksek varlık âlemlerine doğru ilerler ve o yüksek varlıkları bizzat müşahade edebilir. Böylece sezgi yolu ile onları daha belirgin şekilde bilebilmesi için bir kapı açılmış olur.⁽¹⁹⁾ Aslında Sadrâ'ya göre sezgi için bu kapı ancak tasavvuf yolu ile açılabilir. Dolayısıyla onun sūfî yönlerinin de bu konuya ışık tutması için incelenmesi gerekir. Çünkü, anlaşıldığı kadarıyla onun mistisizmi insanın bu evrensel harekete nasıl katıldığına bir açıklamasıdır.

Sonuç olarak Molla Sadrâ'nın evrensel ve evrimsel olan hareket anlayışını genel olarak şöyle belirtebiliriz; her madde en düşük seviyeden evrensel harekete katılarak yükseğe doğru ilerler. Meselâ önce toprak olarak cansız bir varlık gibi görünür, sonra bitkiye, sonra hayvan ve nihayet en yüksek maddî varlık mertebesi olan insana dönüşür. Ama insanın maddî varlığında, ruh ve akıl sayesinde tasavvuf ve din metoduyla manevî varlığa dönüşerek kaybolur. Artık madde olarak kaybolmuş ise de insanda ruh içinde daha yüksek ve daha keskin, güçlü bir varlığa inkılab etmiştir. Ama onun varlığı bu manâ aleminde de sabit olmayıp yine yükselir. Bu yükselme en yüce ve en yüksek mertebeye

olan Allah'ın varlığına ulaşıncaya kadar devam eder. Son bir not olarak belirtmek isterim ki bütün bu hareketler başıboş olmayıp zaten başlangıçtan beri Allah tarafından yaratılıp, belli amaçlar için idare edilmektedir.

Sadrâ'nın hareket nazariyesi görüldüğü gibi büyük ölçüde varlık mahiyet nazariyesi üzerine bina edilmiştir. Cevher-dayanak ikilisi ise bu hareket içinde sadece nesneye ait özellikler seviyesine indirgenmiştir. Bu bakımdan nesnenin ayrılığı problemi açısından artık önemini kaybetmiş durumdadır. Fakat bizi şaşırtan konu da budur. Madem ki en azından bu problem açısından cevher ve dayanak kavramlarına ihtiyaç yoktur neden Sadrâ bu terimlere felsefesinde önemli yer vermiştir? Bu soruya cevap olarak şu üç noktayı ele alabiliriz;

1. Cevher, bir kategoridir. Bu bakımdan bu kavrama felsefesinde yer vermemekle Sadrâ önemli bir sorunla karşılaşır. Ya kategoriler teorisini reddederek bunun yerine yeni bir doktrin geliştirmesi, ya da kategorilerin sayısını dokuza indirmeyi başarılı bir şekilde savunması gerekirdi.

2. Aristo metafiziğinin ve dolayısıyla İbn Sina felsefesinin ağıt etkisinden kendisini kurtarmak zorunda idi. Evet, bir çok noktadan Meşşâi felsefesine karşı çıkmış ve bunu bence başarılı bir şekilde savunmuştur. Cevheri hareket nazariyesi bunun en belirgin örneğidir. Ama yine de bu felsefenin güçlü kavramlarından (cevher ve dayanak gibi) kendini kurtaramamıştı. Bizce Sadrâ'nın en zayıf yönü de budur. Çünkü kendisinin ortaya attığı orijinal hareket teorisi önemli noktalardan Meşşâi felsefesinin bu güçlü kavramları ile çelişki içine düşüyordu. Bu yüzden kendisini bu çelişkidен kurtarabilmek için Sadrâ üçüncü bir yol seçti.

3. Bu ise, cevher ve dayanak kavramlarını yeniden kendi felsefesi içinde uyumlu bir şekilde yorumlamaktır. Kanımızca bu yorumunda Sadrâ çelişkidен kurtulamamıştır. Fakat bunu daha iyi anlayabilmek için kendisinin, cevher ve dayanak kavramlarının hareket içindeki yerinin ne olduğunu nasıl açıkladığını kısaca inceleyelim.

Bir defa şu nokta gayet açıktır; nesnenin kendisi varlığı ile bizzat hareket içinde olduğuna göre artık harekette sabit kalan bir dayanağa ihtiyaç yoktur.⁽²⁰⁾ Ama bu, harekette değişen bir dayanak da yoktur anlamına gelmez. Bu durumda dayanak nedir? Genel anlamda, ilintileri yüklenen cisimdir, ki

18) Yukarıdan aşağıya olan hareket Allah'ın yaratması itibarıyla olduğu için bir nevi Kur'anda "Allah yeri ve göğü yarattı" şeklinde olan ayetlerle de desteklenebilir. Filozofların bu metafizik teorileri, bu yaratmanın nasıl teşekkül ettiği hakkındadır. Buna "yaratılış keyfiyeti" dersek, Sadrâ'nın yukarıdan aşağıya doğru olan varlık hareketi de yaratılış keyfiyetinin bir açıklaması olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan aşağıdan yukarıya doğru olan varlık hareketi de "ve ileyhi turce'ün" şeklinde olan ayetlere bir açıklama getirmek çabasıdır, denilebilir. Bu tip ayetleri örnek olarak verdiği pasajları hatırlamak yerinde olur, meselâ Esfâr, 1. cilt, 3. kitap, s. 108, 109, 116 ve yine aynı cilt, 2. kitap, s. 314.

19) Esfâr, 1. cilt, 3. kitap, s.132.

20) A.e., s. 62.

bu da türlerdir. Ama daha has ve özel anlamda bir cisimdir diyemeyiz. Bu durumda İbn Sina ve Aristo gibi Sadrâ da hareketi, cisimde yüklenen şeyin dayanak olduğunu kabul ediyor, ama değişmeyen bir dayanak değil değişken bir dayanak olduğunu ileri sürüyor. Bir harekette dayanağa ihtiyaç vardır. Çünkü ilintilerde olan değişme ve hareket, (ki buna ilintisel hareket diyebiliriz - hareke fi'l-a'râd) en son bir noktaya dayandırılabilirdir. Bu durumda "dayanak, (ya madde şeklinde veya genel anlamda tabii bir cisim olarak) çekirdek gibi bir şeydir"⁽²¹⁾, ama bu çekirdeğin kendisi de hareket ve değişmeye tabidir.

Bu durumda cevher nedir? Cevherin hareketteki yeri ve rolü nedir? Aristo'ya göre cevher ya nesnenin kendisidir, ya da nesnenin ait olduğu tür ve cinstir. Burada üç ayrı cevher ayırımı olduğu açıktır;

1. Nesnenin kendisi,
2. Türü,
3. Cinsi.⁽²²⁾

Sadrâ bunu kabul etmekte, ama birinci anlamdaki cevheri, varlıkla aynı kabul etmektedir. Diğer iki cevher ise tümel oldukları için mahiyetle eşdeğerdirler. Fakat Sadrâ'ya göre belli bir nesnede cevher, varlık olarak onun ilintilerinden biridir.⁽²³⁾ Yani cevherin tür ve cins olarak mahiyet olma özelliğini düşünürsek nesnenin belli bir varlık modun-

daki hakiki varlığı onun cevheridir. Sadrâ'nın bence burada cevher diye, varlıktan yine de ayrı bir hakikatı ileri sürmesi lüzumsuzdur. Bu yüzden zaten varlık ve cevher arasındaki farkı açıklamada zorlanmıştır. Ama diğer taraftan hareketin bizzat cevher kategorisinde olduğunu ileri sürmekle bu kavramın hareket nazariyesindeki önemini kat kat artırmıştır. Halbuki zaten hem tüm varlık bir hareket içinde, hem de o nesne bir varlık olarak bir hareket halindedir. O halde ayrıca tekrar cevher kategorisini ileri sürmek yersiz değil midir? Zannedersem Sadrâ'nın zayıf noktalarından biri de budur. Yalnız bu zayıflık her halde Meşşâi felsefesinin ağır etkisinden kendini yeterince kurtaramamasından kaynaklanmaktadır.

Diğer taraftan sonuç olarak diyebiliriz ki, Sadrâ'nın hareket nazariyesi değil sadece İslâm felsefesi tarihinde, belki tüm felsefe tarihinde en önemli ve orijinal teorilerden biridir. Gerek İbn Sina gerekse Aristo'ya karşı geliştirdiği ispatlar hem güçlü hem de felsefi açıdan orijinaldir. Hareketin mahiyetini açıklaması bence onun güçlü yönüdür ama bu hareketin nasıl tahakkuk ettiğini açıklarken daha az Meşşâi terimlerine başvursaydı çok daha başarılı ve ikna edici olur, ayrıca felsefesindeki bu çelişkili noktaları ortadan kaldırmış olurdu.

21) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 100.

22) Aristo, *Kategoriler*, 2 a, 11-16.

23) *Esfâr*, 2. cilt, s. 74.